

ПЛАТОНОВСКОЕ  
ФИЛОСОФСКОЕ  
ОБЩЕСТВО

# Πλατωνικά ζητήματα

## PLATONIC INVESTIGATIONS

III

(2015 / 2)

Plato Philosophical Society  
Russian State University for the Humanities  
Russian Christian Academy for the Humanities  
Moscow · Saint Petersburg  
2015

# Πλατωνικά ζητήματα

## ПЛАТОНОВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

III

(2015 / 2)

Πλατωνовское философское общество  
Российский государственный гуманитарный университет  
Русская христианская гуманитарная академия  
Москва · Санкт-Петербург  
2015

*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, 2015  
© Российский государственный  
гуманитарный университет, 2015  
© Русская христианская  
гуманитарная академия, 2015  
© МОО «Платоновское философское  
общество», 2015

## Содержание

От редакции ..... 7

### 1. Платон и проблемы платоноведения

*T. Робинсон.* Диалогическая форма и «эволюционный»  
подход к Платону (пер. М. Трушиной) ..... 9

*Th. Robinson.* The Dialogue Form and the “Developmental”  
Approach to Plato ..... 30

*Дж. Пресс.* Альтернативный Платон (пер. А. Гараджи) ..... 48

*T. Слезак.* О значении ключевых понятий  
платоновской критики письма: филологический  
подход к «Федру» 274b–278e (пер. М. Буланенко) ..... 65

*Th. Szlezák.* On the Meaning of the Key Concepts  
in Plato’s Criticism of Writing: A Philological  
Approach to *Phaedrus* 274b–278e ..... 80

*Д. Курдыбайло.* От игры к мистерии: об интерпретации  
этимологий в диалоге Платона «Кратил» ..... 92

### 2. Неоплатонизм и христианство

*А. Фокин.* Зрительный акт как аналогия происхождения  
Ума (Плотин – Марий Викторин – Августин) ..... 117

### 3. Переводы и публикации

*Марсилио Фичино.* О жизни I.1–7 (пер. И. Гурьянова) ..... 147

*Исидор Севильский.* Этимологии VIII (пер. А. Гараджи) ..... 198

*Краткие сведения об авторах* ..... 254

*Аннотации* ..... 256

## Contents

<i>Editorial</i> .....	7
------------------------	---

### 1. Plato and Platonic Studies

<i>Th. Robinson</i> . The Dialogue Form and the “Developmental” Approach to Plato (tr. M. Trushina) .....	9
<i>Th. Robinson</i> . The Dialogue Form and the “Developmental” Approach to Plato .....	30
<i>G. Press</i> . An Alternative Plato (tr. A. Garadja) .....	48
<i>Th. Szlezák</i> . On the Meaning of the Key Concepts in Plato’s Criticism of Writing: A Philological Approach to <i>Phaedrus</i> 274b–278e (tr. M. Bulanenko) .....	65
<i>Th. Szlezák</i> . On the Meaning of the Key Concepts in Plato’s Criticism of Writing: A Philological Approach to <i>Phaedrus</i> 274b–278e .....	80
<i>D. Kurdybaylo</i> . From Game to Mystery: On Interpretation of Etymologies in Plato’s <i>Cratylus</i> .....	92

### 2. Neo-Platonism and Christianity

<i>A. Fokin</i> . Act of Vision as an Analogy of the Proceeding of the Intellect (Plotinus – Marius Victorinus – St. Augustine) .....	117
---	-----

### 3. Translations and Publications

<i>Marsilio Ficino</i> . De Vita I.1–7 (tr. I. Guryanov) .....	147
<i>Isidore of Seville</i> . Etymologies VIII (tr. A. Garadja) .....	198
<i>The authors</i> .....	254
<i>Abstracts</i> .....	256

## От редакции

Третий выпуск журнала «Платоновские исследования» посвящен прежде всего материалам конференции «Универсум платоновской мысли» (Санкт-Петербург, июнь 2015), оказавшейся знаменательной для отечественного платоноведения: впервые в России на научном форуме, посвященном Платону и платонизму, выступали видные представители основных современных направлений изучения Платона Дж. Пресс, Т. Робинсон и Т. Слезак. В разделе «Платон и платоноведение» публикуются их статьи по материалам докладов. Открывается раздел работой Т. Робинсона, традиционного представителя «эволюционного» подхода к Платону. Дж. Пресс, чья статья «Альтернативный Платон» идет следом, — сторонник «драматического подхода» (историографические статьи Пресса по современному платоноведению мы опубликовали в *Платоновском сборнике* 2013). Т. Слезак — известный представитель «эзотерического» подхода, предполагающего наличие у Платона т.н. «неписаного учения»; в своей статье Т. Слезак подчеркивает важность филологического анализа при исследовании философских текстов, демонстрируя такой подход на примере фрагмента диалога «Федр» (274b–278e). Завершается раздел статьей Д. Курдыбайло, посвященной различным интерпретациям этимологий в диалоге «Кратил». Раздел «Неоплатонизм и христианство» представлен работой А. Фокина, в которой автор проводит тщательное сравнение метафоры акта зрения и ее философско-богословских коннотаций у Плотина, Викторина и Августина. В разделе «Переводов и публикаций», завершающем выпуск, опубликованы два перевода: глав из первой книги трактата Марсилио Фичино «О жизни» (пер. и комм. И. Гурьянова) и восьмой книги «Этимологий» Исидора Севильского «О церкви и сектах» (пер. и комм. А. Гараджи).

## Editorial

The third issue of the *Platonic Investigations* comprises materials presented at “The Universe of Platonic Thought” conference which took place in June 2015 in Saint Petersburg. This conference has a special significance for the Platonic studies in Russia thanks to the participation of the distinguished scholars from abroad representing main contemporary trends in Platonic studies: Gerald A. Press, Thomas M. Robinson, and Thomas Alexander Szlezák. In this issue we publish their papers presented at the conference. Th. Robinson re-examines the traditional “developmental” approach to Plato’s texts, whereas “An Alternative Plato” by G. Press, whose historical overview of the Platonic scholarship was published in *Plato’s Collection* 2013, elaborates on the “dramatic” approach to the *Corpus Platonicum*. Th. Szlezák, once the advocate of the “esoteric” approach and the so-called “unwritten doctrine”, insists in his current paper on recurring to thorough philological analysis while interpreting Plato’s texts, which he demonstrates in his own reading of the *Phaedrus* 274b–278e. Dmitry Kurdybaylo’s article concluding the section on “Plato and Platonic studies” focuses on various interpretations of Plato’s etymological argumentation in the *Cratylus*. In the section “Neo-Platonism and Christianity” we publish Alexei Fokin’s paper, which offers a detailed and in-depth comparison of the act of vision metaphor and its both philosophical and theological implications in Plotinus, Victorinus, and Augustin. The final section, “Translations and publications”, includes two commented Russian translations: of chapters from the Book one of Marsilio Ficino’s *De Vita* (tr. and comm. by Ilya Guryanov), and of the Book eight (*The Church and sects*) of *Etymologies* by Isidore of Seville (tr. and comm. by Alexei Garadjja).

Томас М. Робинсон

Диалогическая форма  
и «эволюционный» подход к Платону\*

---

THOMAS M. ROBINSON

THE DIALOGUE FORM AND THE “DEVELOPMENTAL” APPROACH TO PLATO

(TR. M. TRUSHINA)

ABSTRACT. This paper asks the question: where – if anywhere – is Plato *himself* in the dialogues? Its conclusion is that he is to be found in three positions consistently maintained and defended by his lead-interlocutors across a lifetime of writing: essentialism, functionalism (teleology), and the belief that the human soul is distinct from the body, survives the death of the body, and is in its rational part or aspect immortal. For the rest, a number of ideas which are canvassed at particular points of his writing lifetime by various interlocutors (including some that have gone on to become very famous) are simply that – ideas, which form part of his ongoing search, through dialogue, for the truth of things, but are not, as it turns out, ideas which he himself adhered to without question till the end. Among such ideas is the famous Theory of Forms as transcendental essences, a theory which, I argue, is prominent in his ‘middle’ period of writing but has very likely been abandoned by the time he writes his last dialogue, the *Laws*. The same goes, I maintain, for the famous doctrine of the tri-partition of soul; it is a prominent feature of the middle dialogues, but seems to have been discarded by the time he writes the *Laws*. Concomitant with this, the celebrated doctrine of justice as a harmony of the three parts of soul has, in the *Laws*, also apparently been jettisoned, and replaced by something much closer to the very modern-sounding theory of justice-as-fairness.

KEYWORDS: Demiurge, developmentalism, dialogues, essentialism, functionalism, immortality, justice, *Laws*, *Parmenides*, *Phaedo*, Plato, reason, *Republic*, soul, Theory of Forms, *Timaeus*, tri-partition.

---

Почему всё-таки Платон писал диалоги? И какое место в них он отводит – если отводит – самому себе? Я задаю этот вопрос в

---

© Thomas M. Robinson (Toronto). tmrobins@chass.utoronto.ca. University of Toronto.

© М.А. Трушина (Санкт-Петербург). marie-trushina@yandex.ru. Институт философии, Санкт-Петербургский государственный университет.

\* Оригинал публикации: Robinson 2015.

самом начале, потому что, *prima facie*, Платона нет в его диалогах; единственный раз, когда он упоминает о самом себе в «Федоне», он говорит лишь о том, что на самом деле не присутствовал (!) при разговоре, который составляет ядро диалога. Так что же — мы возвращаемся к нашему вопросу — диалоги сообщают, если действительно сообщают, и если так, то как много из сказанного, если хоть что-то (и что конкретно), можно назвать мыслями самого Платона? И что сойдёт за улику для выстраивания дела по любому из этих спорных моментов?

Всякий, я думаю, согласится, что всё это трудные вопросы, и крайне важно прояснить их, чтобы получить шанс хоть с какой-то степенью уверенности говорить о мысли самого «Платона» о чём бы то ни было. Я говорю «прояснить», отлично сознавая, что то, что представляется ясным для одного ученого, для другого таковым не является, но надо же с чего-то начинать и как-то постараться изложить свою позицию. Так почему бы нам не начать?

Когда философам есть что сказать, обычно — за исключением немногих ранних авторов, таких как Парменид и Эмпедокл, которые писали в стихах, — свои взгляды они выражают в текстах, написанных сплошной прозой. Платон, как ни странно, решил вместо этого писать в диалогической форме. Прямо он нам этого решения не объясняет, однако из некоторых пассажей, особенно в «Федре», можно вывести, что эту форму письменного выражения он считал наиболее близкой устной речи и на этом основании — из всех имеющихся у нас письменных форм наиболее соответствующей оптимальной ситуации для философствования, каковая согласно персонажу, которого он называет «Сократом», состоит во взаимном обмене устным разумным дискурсом (*διαλεκτική*) в кругу собеседников.

Предположим навскидку, что это разумное объяснение выбора Платоном формы диалога. Оно, тем не менее, оставляет без ответа наши исходные вопросы. Многие исследователи считают, что главный персонаж диалогов, кого я буду называть «ведущим собеседником» (обычно Сократ, иногда «Чужеземец из Элеи», в

виде исключения — «Афинянин» в «Законах», философ Парменид в «Пармениде» и одноимённый персонаж в «Тимее»), выступает «носителем» взглядов самого Платона на момент написания того или иного диалога. Это мнение выглядит, на первый взгляд, довольно убедительным, однако куда убедительней оно оказалось бы, будь Платон автором не диалогов, а трактатов: в трактате может быть предложен и обоснован какой-то чётко различимый довод, и под конец одного из них — скажем, «Федона» — есть основания подытожить, что автор — например, Сократ, который замещает ученика своего Платона, — выдвинул и отстоял в данном тексте пять опознаваемых аргументов в пользу бессмертия человеческой души. Реальный «Федон», конечно, имеет с этим мало общего. Здесь действительно есть главный персонаж, Сократ, который действительно выдвигает и защищает достойный внимания набор аргументов в пользу бессмертия — но в такой обстановке, где и сам он приходит к мысли, что они являются, в лучшем случае, просто уговорами, и в конечном итоге признаёт, что даже два самых привлекательных из них зависят от предварительного принятия теории Идей — а это, чувствует Сократ, его ученики вполне могут найти затруднительным (107ab).

Это типичная ситуация, если мы видим перед собой именно диалоги, а не трактаты. Какова «точка зрения» Платона, к примеру, в таком диалоге, как «Евтифрон», где (допуская, что ведущий собеседник, Сократ, выступает «носителем» взглядов Платона) никакое определение благочестия (заявленная цель диалога) так и не было достигнуто? Какова, раз уж на то пошло, точка зрения Сократа?

Присмотримся к этому повнимательней. И зададимся, в частности, тремя следующими вопросами. Во-первых, правильны ли мы поступаем, пытаясь *вообще* отыскать в диалогах какие-то «платоновские» взгляды? Во-вторых, если да, то правильно ли мы рассчитываем обнаружить их во взглядах на те или иные предметы, высказываемые в те или иные моменты диалога ведущим собеседником? И, наконец, если на первые два вопроса

можно ответить утвердительно, как быть в ситуациях, когда ведущий собеседник, по-видимому, выдвигает и отстаивает *p* в одном диалоге и *не-p* — в другом?

Отвечая на первый вопрос, что-то мне подсказывает, необходимо принять во внимание, в какой точке своего творческого пути находится Платон в момент написания того или иного диалога. Что у него на уме, на какие вопросы он силится дать ответ. Как правило, всё это будет принимать форму «внешней», письменной речи (с привлечением ведущего собеседника, более или менее контролирующего ход беседы), которая отражает его собственную *внутреннюю* речь по мере того, как он бьётся над теми или иными проблемами. Это как бы «стоп-кадр» из нескончаемого видео его интеллектуальной и эмоциональной жизни, за которым последует ещё один пару лет спустя, и так далее в течение приблизительно полувека писательской жизни.

Можно ли в таком контексте говорить о каких-то «взглядах» и конкретно о ведущем собеседнике как их носителе? В некоторых случаях, вероятно, можно, но действовать при этом нужно с осторожностью. Предположим, мы найдем положение (скрытое или явное), от которого во всем корпусе диалогов от «Апологии» до «Законов» ведущий собеседник никогда не отступает и энергично защищает его от любого другого собеседника, полагающего иначе. Тут, мне кажется, есть все основания утверждать, что и сам Платон придерживался той же точки зрения и от неё не отступался. Но допустим, по контрасту, что мы имеем дело с воззрением, которое абсолютно противоположно всему, что утверждает ведущий собеседник по такому-то вопросу, которое он высказывает лишь однажды и больше к нему не возвращается. Можем ли мы объявить его платоновским взглядом? Едва ли. Можем ли сказать, что это мысль, которая однажды пришла Платону на ум, и он счел её достойной быть вынесенной на обсуждение? Весьма вероятно, особенно если он чувствовал (а это кажется мне вполне возможным), что его диалоги не заканчиваются с прощаниями собеседников, но должны продолжаться в уме читателя, который

приглашается и поощряется переосмыслить вынесенную на обсуждение тему и сделать, следуя за *логосом* как своим проводником, наилучшие с его точки зрения выводы, пусть даже они не совпадали бы с выводами ведущего собеседника. Другими словами, количество собеседников диалога равняется не  $x$  (очевидное количество), но  $x + 1$  (очевидное количество плюс читатель).

Но имеет ли для нас вообще смысл говорить о ведущих собеседниках? Если тот или иной диалог действительно показывает нам, в какой точке своего творческого пути Платон *находится* в определённый момент, то на самом деле в любом конкретном диалоге мы видим некий снимок внутреннего спора, занимающего в данное время все мысли и чувства Платона. Суть дела, по-моему, хорошо проясняется отсылкой к гештальтпсихологии, согласно которой всё произведённое разумом является в некотором смысле частью личности и лишь на свой страх и риск может последней игнорироваться. Вот и Главкон с Адимантом из «Государства» присутствуют там, потому что они тоже фигурировали в этом внутреннем споре в уме у Платона, который и привёл к написанию данного диалога. Они, может, и не усвоили тех взглядов, на которых в конечном итоге остановится Платон, но их идеи он считал чем-то важным и требующим ясной артикуляции, без чего ему невозможно было бы приоткрыть перед читателями всю сложность своих внутренних сомнений относительно наилучшего определения справедливости в душе и в государстве. То же самое касается и Фрасимаха: часть его силы заключена в чистой, на поверхностный взгляд, убедительности большинства его аргументов, и можно не сомневаться, что и сам Платон чувствовал в глубине души их притягательность, пусть даже в конечном счёте он их отвергает.

Всё это не к тому, что ведущий собеседник не является, в широком смысле, выразителем главных выводов Платона в диалоге, особенно в диалоге, который предполагает наличие выводов, как, например, «Государство», где справедливость в результате действительно определяется, причём очень точно. Но и здесь требу-

ется осторожность, поскольку такие выводы не обязательно остаются неизменными на протяжении всех диалогов. Трёхчастное деление души энергично отстаивается ведущим собеседником в одном диалоге, а двухчастное — в другом; справедливость как равновесие отстаивается им в «Государстве», а как честность — в «Законах», и так далее, снова возвращая нас к вопросу, какая из этих точек зрения (если хотя бы одна) может считаться собственно платоновской и на каком основании.

Однако пора, пожалуй, закончить с этими предварительными замечаниями, чтобы успеть всё же перейти к моей главной теме. Надеюсь, сказанного достаточно для демонстрации необходимости иметь твёрдую точку зрения на диалогическую форму, прежде чем пускаться в обсуждение философии «Платона». Этим я теперь и займусь. Говоря об «эволюционном» подходе, я сразу хочу подчеркнуть, что не вижу никакой связи между изменением и философским прогрессом; иногда эволюция может предполагать изменения к худшему, и мир природы ярко это демонстрирует; не пулями охотников, а развитием чрезмерно крупных и тяжелых рогов у ирландского лося, пошедшей животному, как оказалось, во вред, вызвано его безвременное вымирание. В случае Платона некоторые исследователи до сих пор считают, что философия так называемого «раннего» периода значительно превосходит философию второго периода, когда Платон впервые выдвинул и стал отстаивать теорию трансцендентальных по видимости Идей как основания реальности, а также поведения, — периода, о котором завёл обычай отзываться как о «безумном» профессор Г.Э.Л. Оуэн. К счастью, рассуждает он, Платон предпринял меры для исправления этой большой ошибки в серии диалогов последнего периода, которые (о, чудо!) Оуэн и многие его современники, по большей части сидевшие в Оксфорде или его выпускники, находили приятно созвучными их собственному особенному стилю философствования.

В настоящей статье я надеюсь особенно во всё это не углубляться, подчеркнув только, что эволюция может идти в любом на-

правлении, и оставляя на потом, для совсем другой работы или нескольких, мои собственные соображения о философской ценности того, что представляется мне переменной установок у Платона по кое-каким вопросам (некоторые из них крайне важны), как и целый ряд столь же, если не более важных убеждений, которые, готов настаивать, на самом деле остаются удивительно *постоянными* на протяжении всей его писательской карьеры.

Идя по стопам Лютославского, Кэмпбелла и других исследователей девятнадцатого века, а также Брэндвуда в двадцатом<sup>1</sup>, и предваряя обсуждение, как я это только что сделал, рядом замечаний относительно диалогической формы, которую Платон избрал для выражения своих мыслей, я вслед за многими учеными разделяю диалоги на три основные группы: «ранние» (или «сократические»), «средние» (иногда называемые «метафизическими») и «поздние» (иначе «критические»). В ранних диалогах ведущим собеседником выступает Сократ, и многие полагают, что по форме они, скорее всего, наиболее близки к беседам, которые вёл исторический Сократ. По большей части они с ходу задаются целью определить некое коренное понятие, как-то мужество или благочестие, и завершаются, так и не сумев решить задачи. Средние диалоги, относительно немногочисленные, имеют своей главной особенностью теорию Идей (очевидно трансцендентальных по природе); центральным в этом ряду является «Государство». Последняя группа диалогов, довольно разнородных по характеру, показывают нам Платона, очевидно вынужденного защищать ряд важных пунктов, не в последнюю очередь — теорию (трансцендентальных) Идей и (в «Политике» и «Законах») концепцию справедливости.

Границы трёх групп диалогов приблизительны, как и можно было ожидать. Если «Менона» и «Горгия» причислить к раннему периоду, то почти наверняка, учитывая их содержание, они должны помещаться ближе к его концу. Если «Парменид» — диалог, в котором теория Идей изрядно критикуется одноимённым

---

<sup>1</sup> Lutoslawski 1897; Campbell 1867; Brandwood 1990.

персонажем, — принадлежит времени, когда Платон подвергся активной критике на эту тему со стороны молодого Аристотеля, то он может быть как первым диалогом в последней группе, так и последним во второй, в любом случае выполняя роль перехода к более «защитным» диалогам последней группы. И никогда не перестанут споры о месте «Тимея» во всём этом. Что такое этот диалог: последнее «ура» находящейся в самом расцвете теории Идей (а значит, его время и место — где-то ближе к концу средней группы, и, стало быть, написан он немногим позже «Государства», но прежде «Парменида» с его критикой) или же это ключевой диалог *последнего* периода, написанный Платоном, твёрдо держащимся теории Идей до последнего, *несмотря* на парменидовскую критику? А где расположить «Федра»? Поставить его самым первым диалогом из всех (как это делает Шлейермахер<sup>2</sup>, впрочем, практически никто больше) или, может быть, где-то в последнем периоде?

Правильное размещение выбивающихся из рамок «Парменида», «Тимея» и «Федра» определённо проблематично, и вряд ли когда-то будет найдено решение, удовлетворяющее всех, однако оно не столь, я думаю, проблематично, чтобы подорвать общую убедительность разбиения диалогов на три группы. Далее я хотел бы посвятить некоторое время рассмотрению наиболее заметных черт главных диалогов этих групп, особенно средней и последней, особое внимание уделяя тому, что говорилось выше о диалогической форме, и почему Платон решил выбрать её своим средством коммуникации.

Но для начала — несколько слов о первой группе, так называемых «сократических» диалогах. Как я уже говорил, их отличает неудачная попытка найти определение выбранного для обсуждения понятия, такого как благочестие или мужество. Но *en route* к этой неудаче оказываются отвергнуты несколько плохих определений, и по примеру ряда современных философов вполне можно утверждать, что сам по себе поиск этот есть стоящее философ-

---

<sup>2</sup> Ср. Schleiermacher 1817.

ское предприятие, вне зависимости от того, найдено определение или нет. Так что же Платон пытается осуществить в этих диалогах? Являются ли они с его стороны просто актом *pietas*, которым он лишь старается по мере сил воскресить память о случаях, когда исторический Сократ действительно вовлекался в такого рода беседы и когда ему действительно так и не удавалось достичь искомого определения? Мне этот вариант кажется весьма реальным, при этом вполне совместимым с возможностью того, что под конец данного периода у Платона начали появляться и собственные мысли, которые могли отличаться — и, возможно, очень сильно — от тех, которых придерживался его учитель.

Одно из этих отличий могло сказываться просто на уровне допущения — очень значительного допущения — доктрины эссенциализма. Во всех так называемых сократических диалогах Сократ допускает как нечто более или менее самоочевидное, что у общих терминов *есть* референты, причём реальные вещи, а не просто понятия (пункт, на который делается большой упор в «Пармениде», 182bc). И нет ни намека на то, что ученик его Платон думает иначе. Но и со стороны Сократа не делается никаких попыток установить четкий онтологический статус референтов общих терминов. Считает ли он, что такие референты в некотором роде более *реальны*, чем природные или рукотворные вещи — а такое впечатление действительно складывается, — Сократ так и не удосуживается дать объяснение тому, каким в точности ему видится их онтологический статус. Но рано или поздно Платон почувствует необходимость уделить время такому исследованию — и сделать драматические выводы. Никогда, впрочем, не принося в жертву эссенциализм как таковой; по твёрдому убеждению всех ведущих собеседников во всех диалогах вплоть до самого последнего, «Законов» (и сам Платон, как можно заключить, стоял на том же), эссенциализм от начала до конца остаётся необсуждаемым пунктом в списке его убеждений, и то же самое можно сказать о его учителе.

В пару с эссенциализмом шёл функционализм — доктрина, которую ведущий собеседник отстаивает с самых первых диалогов и до конца. Принадлежит ли предмет обсуждения миру природы или миру артефактов, он непременно имеет цель или функцию (*телос*), и ответ на правильный вопрос «почему» может поведать нам, в чём этот *τέλος*: глаза нужны для зрения, руки для хватания, так же как нож — для резки, что бы ни говорили сомневающиеся. И снова мне кажется разумным заключить отсюда, что Платон также был убежденным функционалистом до самого конца, и что он тоже находил аналогию искусств и ремесел, которая постоянно озвучивалась в защиту функционализма, столь же убедительной, как и его ведущие собеседники.

Следующее допущение, пронизывающее все диалоги, — это сущностное разделение души и тела. Как именно они соотносятся — другой вопрос, и Платон будет биться над ним до самого конца (подробнее об этом ниже). Но сам дуализм души и тела никогда не ставится им под сомнение.

Теперь можно перейти к средней группе диалогов, включающей «Федона», «Пир» и «Государство», а также, возможно, «Тимей» и «Крития», хотя место последних двух именно здесь, а не в последней группе диалогов, продолжает оспариваться. И сразу всё становится значительно сложнее, чем когда мы имели дело просто с эссенциализмом, функционализмом и дуализмом души и тела. Начнем с «Федона». Перед нами диалог, цель которого — рассказ о последних часах Сократа перед тем, как он выпил цикуту, и известный рядом попыток показать, что человеческая душа бессмертна, а потому юным друзьям Сократа незачем скорбеть о его неизбежной смерти — ведь на самом деле он не умрёт: его настоящее «я» — его душа — не будет затронута разрушением, которое постигнет тело, и невредимой отправится к счастливому бессмертному существованию где-то в ином месте.

Это нечто совсем новое в диалогах. В «Апологии» Сократ производит впечатление скорее атеиста в вопросе загробной жизни и того, что там может происходить; определённно здесь нет ни на-

мёка на его веру в своё вечное существование. С другой стороны, в «Меноне», по времени написания стоящем, вероятно, в самом конце первой группы диалогов, Сократ упоминает, как он узнал о том, что человеческая душа на самом деле бессмертна. Впрочем, узнал он это от «жрецов и жриц» (81a); нет ни намёка на то, что он и правда считает бессмертие чем-то доказуемым при помощи аргументов. Здесь же, в «Федоне», он явно говорит, что нужные аргументы, если сделать попытку доказать бессмертие, конечно же, могут быть подобраны, и на наше рассмотрение выносятся несколько знаменитых ныне аргументов.

Мы никогда не узнаем, действительно ли Сократ представил эти аргументы на суд учеников за несколько часов до собственной смерти. Но нам известно, что сам Платон с момента написания «Федона» и до конца жизни, когда он писал «Законы», всячески старался доказать бессмертие души — как человеческой, так и космической; доказательства эти являются важными пунктами «Государства» (написанного почти наверняка вскоре после «Федона»), «Федра» и «Законов». Во всех трёх диалогах ведущий собеседник говорит очень уверенно (сомнений, заметных в «Федоне», как не бывало), и это приводит меня к мысли, что где-то с начала среднего периода творчества (когда, по-видимому, и был написан «Федон») сам Платон считал, что душа человека бессмертна, а позже (в «Федре» и «Законах») — что такова *любая* душа, включая космическую. Его мнение по этому вопросу, предшествующее времени написания «Федона», нам неизвестно.

Ещё одна бросающаяся в глаза черта «Федона» (как и «Пира», написанного, скорее всего, примерно в то же время) — это использование по всей видимости новоиспечённой теории Идей в двух основных доказательствах бессмертия. С сократовским учением эту теорию роднит глубоко укоренённый эссенциализм; расходится же она с ним (этого, как я подозреваю, Сократ бы совсем не одобрил) по вопросу очевидной трансцендентальной природы этих самых Идей, описываемых теперь как некие совершенные, нематериальные, парадигматические партикулярности, которые

служат основой всякой реальности и всякого поведения и отличаются бесконечно большим содержанием реальности в сравнении с предметами и свойствами материального мира, доступными чувственному восприятию.

Именно этим учением, наверное, лучше всего известен Платон; по запоминающемуся определению Корнфорда, это один из «двух столпов платонизма», наряду с учением о бессмертии души<sup>3</sup>. Но прав ли Корнфорд? Сам я, используя в данной статье слово «учение» (или «доктрина»), ограничиваю его сферу теориями, которые отстаиваются и защищаются ведущими собеседниками с начала до конца диалогов — либо с какого-то определённого момента и до конца. По такому критерию теория Идей может быть названа учением лишь с большой натяжкой. Её важность несомненна и не может недооцениваться, но срок её жизни как части платоновской мысли, возможно, был сравнительно недолог, особенно если «Тимей» (где теория Идей в самом расцвете) был написан немногим позже «Государства» и служил как бы венцом средней группы диалогов.

Тема эта весьма спорная и могла бы занять весь остаток статьи, поэтому здесь я ограничусь лишь пояснением моей собственной позиции. Возможным мостиком или переходом между средней и последней группой диалогов нам виделся «Парменид», вообще очень важный диалог. Здесь совсем юный Сократ меряется силами с весьма зрелым Парменидом и ему приходится защищать теорию Идей. Задача оказывается для него крайне трудной, а парменидовская критика — первые читатели могли быстро это уловить — удивительно схожа с той, что лишь немногим ранее была обнаружена в кратком сочинении под названием «Об идеях» юного Аристотеля, недавно прибывшего в Академию. Под конец беседы Парменид указывает (несомненно, к облегчению юного Сократа), что несмотря на силу выдвинутых критических возражений идеи вещей должны существовать и быть отличимы друг от друга, если мы хотим иметь, «куда направить свою мысль» и

---

<sup>3</sup> Cornford 1941: xxvii.

беседовать о значительном (135с). Эти слова кажутся мне почти наверняка собственно платоновскими: они выражают его досаду на Аристотелеву критику его теории, но показывают также, что без боя он не сдастся. И если «Тимея» датировать позже «Парменида», мы можем сказать, что Платон вне всякого сомнения *не* сдаётся — или уж точно не делает это сразу; теория Идей скрепляет собой весь этот диалог, хотя, нужно признать, она уже лишена кое-каких деталей, против которых так резко возражал Парменид, таких как размытость *диапазона* общих понятий, которым положено иметь референта (теперь, например, стало ясно что референциальны — если говорить о мире природы — только понятия *природных родов*). Если же, наоборот, датировать «Тимея» прежде «Парменида», тогда теория Идей по мере написания позднейших диалогов явно выказывает все признаки быстрого *затухания* перед лицом новых интересов Платона к логике и классификации (особенно заметных в понятиях «сведения» и «разделения» в «Софисте» и «Политике», как и в понятиях «предела» и «беспредельного» в «Филебе»), и ко времени «Законов» она вполне могла быть вовсе отброшена. Основой реальности и человеческого поведения стали теперь, судя по всему, боги, в частности «лучшая душа», «Бог», а не Идеи, и всякое дальнейшее образование, за которое берутся Стражи законов, будет теперь состоять не в созерцании Идеи Блага, но в непрерывном исследовании проблемы Единого и Многого ради более глубокого понимания ими, как правителями Магнезии, единства-среди-множества добродетели и порока, блага и зла (965b–966b). Одним словом, эссенциализм (учение, которое Аристотель счастлив разделить со своим учителем) продержался до конца; трансцендентальный же эссенциализм, после короткой, но яркой жизни, — всё-таки не выжил.

Как и теория Идей, теория трёхчастной природы человеческой души кажется мне сомнительным претендентом на звание одной из платоновских «доктрин». Впервые она появляется в «Государстве», где тройное деление Прекрасного города объявляется аналогичным тройному делению человеческой души. Контекст явно

политический, и исследователи продолжают спорить, что к чему здесь приводит: убеждённость ли в том, что естественное разделение любого общества на три части (законодательную, исполнительную и прочую) ведёт к тому, что душа всех без исключения людей, составляющих это общество, также должна состоять из трёх частей, или всё наоборот? В любом случае Сократ/Платон рискует быть обвинённым в ошибке — сложения либо деления, — поскольку в логике такой вывод невозможен. И кажется весьма вероятным, что сам Платон (следуя за юным Аристотелем?) осознал это; действительно, не считая знаменитой метафоры в «Федре» человеческой души как колесницы, управляемой возникшим, который с трудом сдерживает двух несущих её коней, единственное после «Государства» упоминание о трёхчастности человеческой души встречается в «Тимее», после чего эта идея сходит со сцены. Значимость такого поворота явствует из того факта, что после «Государства» Платон написал ещё два политических диалога, «Политик» и «Законы». Если бы он по-прежнему верил в естественное деление общества на три части (а с виду он действительно в это верит), эти диалоги оказались бы прекрасной возможностью лишней раз подчеркнуть теорию трёхчастной человеческой души как аналога общества. Но ничего подобного Платон не делает. В «Законах» от этой теории сохраняются лишь несколько *disiecta membra*, и только; теория трёхчастности во всех деталях, как и цель, которой она по-видимому некогда служила, окончательно сошли со сцены — как, очевидно, и теория Идей (по крайней мере, в её трансценденталистской версии).

Упомянув «теорию и цель, которой она некогда служила», перехожу отсюда к моему заключительному наблюдению по второй группе диалогов, которое касается платоновских взглядов на справедливость. Как теория Идей и теория трёхчастной души многим кажется сердцевиной его представлений в сфере, которую можно назвать метафизикой и философской психологией, точно так же и его теория справедливости как гармонии частей в каждом из двух трёхчастных организмов, душе и государстве,

мыслится многими (особенно теми, кто читал только «Государство») как самая суть его учения о справедливости в государстве и в индивидуе. Но это мнение, на мой взгляд, глубоко ошибочно; Платон, который никогда не переставал размышлять (именно поэтому он написал так много диалогов), никогда не переставал размышлять в частности о справедливости, в чём, как мне кажется, легко может убедить внимательное чтение «Политика» и «Законов». Я ещё вернусь к этой теме при обсуждении заключительной группы диалогов; пока же позвольте лишь заметить, что тех из вас, кто не читал «Законы», ждут кое-какие сюрпризы...

Теперь можно обратиться к последней группе диалогов, о которой я только что упомянул. И позвольте предварить мои соображения напоминанием о том, что в моих глазах доказывает право той или иной теории называться платоновским учением: это может быть любая теория, которая принимается и отстаивается ведущим собеседником в диалогах от начала до конца, или такая, которая впервые появляется в диалогах где-то на полпути, но с этого момента и до конца ведущий собеседник не устаёт предлагать и отстаивать её.

Позвольте начать обращением к теме, которая до настоящего времени не часто обсуждалась, но несомненно важна: это вопрос о природе, происхождении и длительности вселенной; о природе — в более общем смысле — времени и вечности; наконец, вопрос, зависит ли вселенная (в вечности или во времени) от какой-то иной причины помимо самой себя.

Если не учитывать включенные в различные диалоги мифы, где описывается посмертное существование человеческих душ, эти темы особенно не выделяются как материал для *философских* рассуждений в ранних и ранне-средних диалогах, за одним лишь исключением: в «Государстве» Сократ мимоходом упоминает о «Демииурге мира» и «Демииурге чувств». Это представление приобретёт затем огромное значение в «Тимее» — диалоге, который, как уже сказано, я помещаю на стыке второй и третьей группы диалогов, понимая под этим конец второй и начало третьей груп-

пы. Ведущий собеседник здесь — вероятно, выдуманный Тимей, который предстаёт скорее учителем, чем собеседником, так как по большей части ведёт непрерывный монолог, — предлагает, по его словам, «правдоподобное рассуждение» (εἰκὼς λόγος) или «правдоподобную историю» (εἰκὼς μῦθος) — понятия эти, кажется, используются как синонимы в контексте диалога — об истоках и причине мира. И вот какая рисуется картина:

1. Материя и пространство существуют вечно, то есть, они наделены линейной временной длительностью, как это можно назвать, но отличаются от знакомых нам физических объектов тем, что не имеют ни начала, ни конца во времени. Они также вечны в своем движении и непрестанно взаимно влияют на движение друг друга. Такое движение не несёт на себе печати разума, хотя имеет естественную тенденцию образовывать в разных точках пространства соединения четырёх простых тел, составляющих сущее, — земли, воздуха, огня и воды.
2. Мир, каким мы его знаем, был создан в момент времени, который стал собственно началом времени, разумным и благим Ремесленником (Δημιουργός) из материалов, бывших в его распоряжении, — то есть, из движущейся материи и пространства, о которых только что было сказано. Раз (как полагало большинство греков того времени) наш мир есть живое существо, то образцом, по которому Ремесленник создавал его, была Идея живого существа. А раз Демиург был благ, то и его произведение, наш мир, также оказалось благим. И этот благой мир, согласно воле Демиурга, однажды устроенный, будет существовать вечно.
3. Важный вывод, который можно сделать из вышесказанного, состоит в том, что для Тимея мир своим существованием *в качестве* этого мира зависит от причины, отличной от него самого. Я говорю об этом, поскольку с самого начала

различные комментаторы «Тимея», увы, воспринимали его рассказ о создании мира как миф, который следует, стало быть, понимать скорее фигурально, чем буквально. Так уж сложилось, что я категорически на этот счёт со всеми ними не согласен (оставим для другой работы), но для теперешней задачи это несогласие не столь важно, так как, был ли наш мир создан во времени или нет, рассказ Тимея о его создании обязывает нас заключить, что, по его убеждению, мир состоит в *отношении зависимости* от причины, отличной от него самого. Именно это важнее всего. (В «Филебе» ведущий собеседник Сократ подтвердит это пункт: причиняющее и причиняемое не могут сливаться — одно необходимо должно быть следствием другого, 26e–27a.)

Итак, вот что ведущий собеседник диалога высказал об этих вещах; возвращается ли Платон когда-либо к этим вопросам в каком-то другом позднем диалоге и как расценить *его* высказывания? Да, он к ним возвращается, и слова его, на мой взгляд, заслуживают внимания. Космогоническим мифом «Политика» ведущий собеседник, чужеземец из Элеи, поучает молодого Сократа примерно так же, как Парменид пытался это делать в «Пармениде». При этом он в точности повторяет сказанное о мире, который мы знаем, Тимеем: он был создан, говорит Чужеземец, богом (269c, 269d), кого он называет «демиургом и отцом» (273b), что весьма напоминает описание Тимеем бога как «творца и родителя» мира, и вечно зависит от периодических божественных вмешательств, чтобы не прерывался его вековечный бег. И точно так же, как в «Тимее», мир создаётся не *ex nihilo*: по словам Чужеземца, он получает свою телесную форму благодаря тому, что делается «причастным телу» (269d), а это может означать только то, что бог, как и в «Тимее», имел в своём распоряжении материю для воплощения такой причастности и создания, таким образом, мира как физического живого существа, каковым он является. Отсюда с некоторой долей уверенности мы можем заключить, как сделали и в случае с «Тимеем», что Чужеземец, как и Тимей, счи-

тает, что мир, создан ли он во времени или нет, всё же определённо зависим от бога в своём существовании и продолжении своего существования *в качестве* этого мира.

Последние критические замечания по этим вопросам высказывает ведущий собеседник «Законов» — Афинянин. Начнём с заметных — или видимых — перемен по сравнению с положениями, принятыми или допускаемыми в более ранних диалогах. Софист Протагор объявил, что «человек есть мера всех вещей», а Сократ из «Государства» явно положил мерой всех вещей Идею Блага. Теперь же Афинянин «Законов» твёрдо убеждён и стоит на том, что «*бог* есть мера всех вещей». Что тут происходит? Я бы сказал, что Платон дошёл теперь до точки, когда сам он чувствует, что теория Идей как трансцендентальных партикулярностей утратила жизнеспособность. В последний раз после критических выпадов «Парменида» он творчески использует её в «Федре», где его ведущий собеседник, Сократ, высказывает примечательную мысль — правда, в контексте мифа, а именно мифа о запряжённой двойкой колеснице и её возничем, — о том, что это близость к (трансцендентальным) идеям «делает богов божественными» (249с). В «Законах» нет никакой Идеи Блага, и именно боги — которые предстают здесь как души, из которых лучшая (*ἀρίστη*) есть бог в смысле верховного бога, — служат основой реальности; если какие-то идеи и остались в платоновской системе, то это, очевидно, универсалии, а не совершенные партикулярности.

Прежде чем сказать, куда это, на мой взгляд, нас приводит, необходимо отметить, что Афинянин в «Законах» подхватывает из «Федра» и обстоятельно защищает новое доказательство бессмертия души — любой души. Теперь она определяется как «самодвижимое движущееся», и наиболее мощными и важными из этих самодвижимых движений являются боги.

Вопрос, где искать Платона среди всей этой очевидной чехарды взглядов, может показаться слишком сложным, даже не подступиться, и по крайней мере один из комментаторов (Г. Мюллер) был настолько всем этим обескуражен, что, если бы не свидетель-

ство Аристотеля, он бы «вырезал» «Законы» из Платоновского корпуса (Müller 1951: 190). Я думаю, никакой подобной хирургической операции над канонами не требуется. Пусть трансцендентальные Идеи исчезли — но остаётся вечная, бессмертная душа, и в «Законах» теперь делается упор на том, что космическая душа и все индивидуальные души не созданы во времени, но вечно зависимы своим существованием от совечной, но *независимой* души — той самой ἀρίστη ψυχή, которая есть бог (897c).

Итак, по новой ключевой теме — мира и его причины — ведущие собеседники Платона в трёх диалогах, непосредственно её обсуждающих, фактически полностью друг с другом согласны: и мир, и его душа, и все индивидуальные души — которые теперь, в самом последнем платоновском доказательстве бессмертия, рассматриваются как вечные, а не просто непрерывно длящиеся с момента создания — зависят своим существованием и постоянством существования от причины, отличной от них самих, независимо от того, имело ли это существование начало во времени. Таким образом, это ещё одно положение, которое, по моему мнению, мы можем уверенно добавить в список тех, которых сам Платон твердо придерживался — определённо с момента, когда он впервые их сформулировал, а возможно даже и раньше.

Этот список относительно короток, но он содержит, по-моему, несколько впечатляющих и важных — с любой точки зрения — пунктов. Это, конечно же, мой собственный список: кто-то с иными интересами в отношении Платона, несомненно, мог бы его расширить. Достаточно ли его для философской системы? Сомневаюсь; я думаю, тот, кто для выражения своих мыслей выбирает форму диалога, не является систематизатором. Но этот список показывает глубокие и масштабные убеждения по ряду принципиально важных вопросов — убеждения, которые не ложатся мёртвым грузом, а все продолжают вызывать знаменательные дискуссии с самого момента, когда они впервые были озвучены. Впрочем, закончить я хотел бы несколькими итоговыми замечаниями по вопросу, с которого начал: где сам *Платон* в напи-

санных им диалогах? Отчасти, как теперь выясняется, он в тех аргументах, которые последовательно выдвигаются и отстаиваются его ведущими собеседниками на протяжении всей писательской жизни Платона. Но в большей степени, мне кажется, он в том, что только и можно назвать «дрейфом (drift)» того или иного диалога. Этот дрейф осознаётся обычно после двух по крайней мере внимательных прочтений диалога, в момент, когда вопрос «где же во всём этом Платон?» вызывает у нас спонтанный отклик — иногда сложный, а то и спутанный отклик, — равносильный чему-то вроде «Да вот он!» Вот он, к примеру, в «Государстве» — погружённый в поиски хорошего определения справедливости и находящий его в одном из сократовских аргументов, но достаточно честный, чтобы признать — и *способный* это сделать благодаря диалогической форме — что в нём есть понемножку и от Фрасимаха, и от Кефала, и от Главкона с Адимантом, и всем необходимо предоставить слово, прежде чем сам он, наконец, объявит: «Вот он я! Вы схватили меня таким, какой я всегда: на полуслове, полумысли, в вечном поиске, поиске, поиске. Диалог, который вы только что прочли, — это мой собственный внутренний диалог, на миг прерванный, но на самом деле продолжающийся всегда; *персонажи* диалога, который вы только что прочли, суть *аргументы*, которые я считаю нужным продолжать исследовать, иногда приходя к твёрдым выводам, иногда — нет. Что до предмета настоящего диалога, справедливости, то вот где я остановился на данный момент, пригнанный *логосом* к самой надёжной позиции, какую только я способен продумать; а где остановлюсь и что на этот счёт я буду думать через тридцать лет — известно лишь богам. Куда бы, впрочем, меня не занесло, надеюсь, что и там твёрдой опорой мне будет *логос*».

Чудесный пример такого Платона — Платона-искателя, которому необходимо писать диалоги (и на этом я остановлюсь), — можно найти ближе к концу «Законов» (898e–899a). Платону уже 80 или около того; теперь, после всего, что им написано на протяжении всей жизни о природе души, он задаётся вопросом (в том

месте, где заходит речь о звёздных богах), а как душа солнца относится к его телу: толкает ли она его извне или тянет изнутри, или движет каким-либо ещё странным и чудесным способом? И он явно пока не уверен в ответе... Но мы, читатели, знаем, что он непременно продолжит поиски в течение того короткого времени, которое ему осталось, и что, проживи он ещё год или два, он может написать ещё один диалог — о найденном ли ответе или о том, что так и не удалось пока найти. И нас переполняет восхищение его вечно ищущей душой.

Перевод с англ. Марии Трушиной.

---

### Литература

- Brandwood 1990 — *Brandwood L.* The Chronology of Plato's Dialogues. Cambridge, 1990.
- Campbell 1867 — *Campbell L.* The Sophistes and Politicus of Plato, With a Revised Text and English Notes. Oxford, 1867.
- Cornford 1941 — The Republic of Plato / Trans. with Introduction and Notes by Francis MacDonald Cornford. Oxford, 1941.
- Lutosławski 1897 — *Lutoslawski W.* The Origin and Growth of Plato's Logic. With an Account of Plato's Style and the Chronology of his Writings. London, New York, and Bombay: Longmans, Green and Co., 1897.
- Müller 1951 — *Müller G.* Studien zu den platonischen Nomoi. München, 1951.
- Robinson 2015 — *Robinson Th.M.* The Dialogue Form and the "Developmental" Approach to Plato // Платоновские исследования. Вып. III (2015/2) / Под ред. И.А. Протопоповой и др. М.—СПб.: Платоновское философское общество; РГГУ; РХГА, 2015. С. 30–47.
- Schleiermacher 1817 — *Schleiermacher Fr.* Platons Werke. Zweite verbesserte Auflage. T. 1. Bd. 1 [Введение к «Федру»: С. 55–82]. Berlin, 1817.

Thomas M. Robinson

## The Dialogue Form and the “Developmental” Approach to Plato

---

THOMAS M. ROBINSON

THE DIALOGUE FORM AND THE “DEVELOPMENTAL” APPROACH TO PLATO

ABSTRACT. This paper asks the question: where — if anywhere — is Plato *himself* in the dialogues? Its conclusion is that he is to be found in three positions consistently maintained and defended by his lead-interlocutors across a lifetime of writing: essentialism, functionalism (teleology), and the belief that the human soul is distinct from the body, survives the death of the body, and is in its rational part or aspect immortal. For the rest, a number of ideas which are canvassed at particular points of his writing lifetime by various interlocutors (including some that have gone on to become very famous) are simply that — ideas, which form part of his ongoing search, through dialogue, for the truth of things, but are not, as it turns out, ideas which he himself adhered to without question till the end. Among such ideas is the famous Theory of Forms as transcendental essences, a theory which, I argue, is prominent in his ‘middle’ period of writing but has very likely been abandoned by the time he writes his last dialogue, the *Laws*. The same goes, I maintain, for the famous doctrine of the tri-partition of soul; it is a prominent feature of the middle dialogues, but seems to have been discarded by the time he writes the *Laws*. Concomitant with this, the celebrated doctrine of justice as a harmony of the three parts of soul has, in the *Laws*, also apparently been jettisoned, and replaced by something much closer to the very modern-sounding theory of justice-as-fairness.

KEYWORDS: Demiurge, developmentalism, dialogues, essentialism, functionalism, immortality, justice, *Laws*, *Parmenides*, *Phaedo*, Plato, reason, *Republic*, soul, Theory of Forms, *Timaeus*, tri-partition.

---

Why did Plato write dialogues? And where — if anywhere — does he himself feature in them? I ask this question at the outset because, *prima facie*, Plato is not to be found in his dialogues; the one time he mentions himself, in the *Phaedo*, it is to say that he wasn’t in fact there (!) at the discussion that forms the core of the work. So we are back to our question — what if anything, do the dialogues say, and if they do say anything, how much of it, if anything — and what specifically — can be

---

© Thomas M. Robinson (Toronto). tmrobins@chass.utoronto.ca. University of Toronto.

said to be the thoughts of Plato himself? And what counts as evidence in the construction of a *case* in any of these matters?

These are difficult questions, as I think anyone would agree, and profoundly important to get clear on if we are to have any chance of talking with any degree of assurance about “Plato”’s thinking on anything. I say ‘get clear on’ knowing full well that what counts as clarity for one scholar may not count as clarity for another, but one has to start somewhere, and state the best case one can. So why don’t we begin.

If philosophers have something to say, they usually — with the exception of a few early writers, such as Parmenides and Empedocles, who wrote in verse — state their views in pieces of continuous prose. Plato, strikingly, chose to write in dialogue form instead. He does not tell us directly why, but one can infer from a number of passages, particularly in the *Phaedrus*, that he thought this the form of written expression closest to speech, and on those grounds, the closest written form we have to the optimal situation for philosophizing, which is, according to the character he calls Socrates, the give-and-take of spoken rational discourse (διαλεκτική) among a group of interlocutors.

Let us assume, just to get ourselves off the ground, that this is a reasonable explanation of Plato’s choice of the dialogue form. But it still leaves our original questions unanswered. Many scholars assume that the dominant figure (whom I shall usually call the ‘lead-interlocutor’) in the dialogues, usually Socrates, or occasionally a ‘Visitor from Elea’ (in the *Laws*, exceptionally, ‘the Athenian’, in the *Parmenides* the philosopher Parmenides, and in the *Timaeus* a person of that same name), is a ‘carrier’ for the views of Plato himself at the time he wrote the dialogue in question. This has a certain *prima facie* plausibility, but it would be a lot more plausible if Plato had written treatises not dialogues, where a clear argument could be put forward and maintained, and one could say with some force at the end of one of them (call it the *Phaedo*) that its author — say, Socrates, serving as a stand-in for his pupil Plato — had in the piece proffered and defended five identifiable arguments for the immortality of the human soul. But the real *Phaedo* is of course not really like this at all. It does have a dominant

figure, Socrates, who does put forward and defend a notable set of arguments for immortality, but in an atmosphere where even he comes across as thinking they are at best suasions, and finishes up admitting that even the best-looking two of them depend upon a prior acceptance of a theory of Forms which he senses his pupils might well find it hard to accept (107ab).

And this is a typical situation when we are looking at dialogues not treatises. What is the ‘view’ of Plato, for example, in a dialogue like the *Euthyphro*, where — on the assumption that the lead-interlocutor, Socrates, is the ‘carrier’ for the views of Plato — no definition of piety (the dialogue’s ostensible goal) is in fact reached? Or the view of Socrates, for that matter?

Let’s look a little more closely at this. And let us ask three questions in particular. First, are we on the right track in looking for ‘Platonic’ views at *all* in the dialogues? Second, if we are, are we on the right track in expecting to find them in views on various topics put forward at various points by a dialogue’s lead-interlocutor? And finally, if the answer to the first two questions can be answered satisfactorily, what are we to make of situations where the lead-interlocutor appears to proffer and defend *p* in one dialogue and *not-p* in another?

In answer to the first question, my own instinct is to look for where Plato *is* at the time in his writing life when he wrote such-and-such a dialogue. What is on his mind, what questions he is struggling to answer. And typically, they will take the form of an ‘outer’, written discourse (involving a lead-interlocutor who more or less controls the way the discussion goes) which reflects his own *inner* discourse as he struggles with various problems. It is a snap-shot photo from the never-ending video of his own intellectual and emotional life, to be followed by another snap-shot a couple of years later, and so on, over a writing life-time of around fifty years.

Can one talk of ‘views’ in this context, and more specifically of lead-interlocutor as the carrier of them? One probably can on occasion, but one needs to proceed with caution. Suppose we find, across the entire span of dialogues, from the *Apology* to the *Laws*, an assumption (covert

or overt) which the lead-interlocutor never deviates from and defends vigorously against any interlocutor who suggests otherwise. Here, it seems to me, one might reasonably affirm that Plato himself held the same view and did not deviate from it. Suppose, by contrast, it is a view which is the absolute contrary of everything else a lead-interlocutor affirms on a particular topic, which he puts forward on a single occasion only, and never returns to. Can we claim that it is a view of Plato? Hardly. Can we claim that it was an idea which once crossed his mind and he thought worth bringing up for discussion? Very possibly, particularly if he felt, as I think he may well have, that his dialogues did not cease with the good-byes of the interlocutors but were expected to continue on in the mind of the reader, who was invited and encouraged to re-examine the topic, and following λόγος as his guide, draw whatever conclusions seemed best — whether or not those conclusions were those drawn by the dialogue's lead-interlocutor. Put differently, the number of a dialogue's interlocutors will not be  $x$  (the ostensible number) but  $x + 1$  (the ostensible number plus the reader).

But do we have to be talking about lead-interlocutors at all? If a dialogue is really telling us where Plato *is* at a certain moment in his writing life, what we are really looking at in any given dialogue is a portrait of an inner debate currently exercising Plato's mind and emotions. What is going on seems to me well clarified by reference to Gestalt psychology, in which everything produced by the mind is in some way a part of oneself, and to be ignored at one's peril. So Glaucon and Adeimantus in the *Republic* are there because they too figured in that inner debate in Plato's mind which led to his writing that dialogue. They may not have espoused views that Plato would ultimately support, but their ideas were something he felt important and in need of clear articulation if he was to let readers in on the complexity of his inner struggles over how best to define justice in the soul and in the state. The same goes even for Thrasymachus; part of his strength is the sheer *prima facie* plausibility of many of his arguments, and one can be sure that Plato felt their pull in his heart too, even if he finished up rejecting them.

None of this is to suggest that the lead-interlocutor in a dialogue is not, in broad terms, the carrier of Plato's major conclusions in dialogue, in particular in a dialogue which purports to have conclusions, such as the *Republic*, where justice really does get defined, and in very precise terms. But caution is needed here too, since such conclusions don't necessarily remain the same across dialogues. Tri-partition of soul will be defended vigorously by the lead-interlocutor in one dialogue but bi-partition of soul in another; justice as balance will be defended by the lead-interlocutor in the *Republic* but as fairness in the *Laws*, and so on, leading us back again to the question which of the two — if either — could be considered *Plato's* view on the matter, and on what evidence.

I had better stop these preliminary remarks here, however, if I am ever going to get to my main topic. But I hope I have said enough to highlight the need for a view of the dialogue form which one can defend before one launches into a discussion of "Plato's" philosophy. And to this I now turn. When I talk of the 'developmental' approach to his dialogues, let me say at the outset that I am not suggesting that there is any connection between change and philosophical progress; development can sometimes involve a change for the worse, as the world of nature strikingly on occasion evinces; the development of antlers too big and heavy for it, not the guns of hunters, were what turned out to be contrary to the best interests of the Irish Elk, and brought about its untimely end. In the case of Plato, a number of scholars still think the philosophizing to be found in Plato's so-called 'early' period is considerably superior to the philosophizing of the second period — the one in which he first proffered and defended a theory of apparently transcendental Forms as the ground of the real and the ground of conduct, and which Professor G.E.L. Owen was wont to refer to as his 'mad' period. Fortunately — goes the argument — Plato took steps to correct this great error in a series of dialogues in his final period which (surprise, surprise) Owen and many of his contemporaries, a significant number of them in or from Oxford, found agreeably consonant with their own particular style of philosophizing.

In my own paper I hope to stay neutral on all this, accepting simply that development can be in any direction, and leaving for a quite different paper or papers at some later time what I myself think of the philosophical worth of what seem to me possible changes of mind by Plato on a few topics — some of them very important ones — amidst a whole set of equally if not more important commitments which, I shall be arguing, in fact remain strikingly *firm* across a writing lifetime.

Following the research of Lutosławski and Campbell and others in the nineteenth century and Brandwood in the twentieth,<sup>1</sup> and prefacing the whole issue — as I have just done — with some remarks on the dialogue form in which Plato chose to express himself, I follow many scholars in continuing to see the dialogues as falling into three main groups, ‘early’ (sometimes called ‘Socratic’), ‘middle’ (sometimes called ‘metaphysical’) and ‘late’ (sometimes called ‘critical’). The early ones have Socrates as their lead-interlocutor, and are thought by many to be very likely closest in form to the way the historical Socrates conversed. Most of them set out to define a major term, such as bravery or piety, and finish up failing to do so. The middle dialogues, relatively few in number, have the Theory of Forms (apparently transcendental in nature) as their dominant feature; central to this set is the *Republic*. The final group of dialogues, somewhat heterogeneous in nature, shows us a Plato apparently on the defensive about a number of important topics, not least the Theory of (transcendental) Forms and (in the *Statesman* and *Laws*) the concept of justice.

The boundaries of the three groups of dialogues are rough, as can be expected. If the *Meno* and *Gorgias* are to be placed in the early period, they will almost certainly, given their content, have to be placed near the end of it. If the *Parmenides*, a dialogue in which the Theory of Forms is much criticized by a Parmenides figure, represents a time when Plato was under a good deal of criticism on the matter by the young Aristotle, it might well have been the first dialogue in the last group or the last dialogue in the second group, in either case serving as a bridge to the more ‘defensive’ dialogues of the last group. And there will continue

---

<sup>1</sup> Lutosławski 1897; Campbell 1867; Brandwood 1990.

to be dispute over where to place the *Timaeus* in all of this. Is it the last hurrah of the full-blown Theory of Forms, and so likely locatable in place and time at or near the end of the middle group, and hence written not too long after the *Republic* (and before the criticisms of the *Parmenides*), or is it a pivotal work of the *final* period, written by a Plato firmly maintaining the Theory of Forms to the end *despite* the criticisms of the *Parmenides*? And where is one to place the *Phaedrus*? As the very first of all the dialogues (with Schleiermacher,<sup>2</sup> though with almost nobody else), or somewhere perhaps during the final period?

The correct placement of the outliers here, the *Parmenides*, *Timaeus* and *Phaedrus*, is certainly problematic, and unlikely ever to be solved to everyone's satisfaction, but it is not I think so problematic as to bring down the general plausibility of the categorization of the dialogues into three overall groups. And I now wish to spend some time looking at the salient features of major dialogues in these groups, particularly the middle and last groups, paying special attention to what I have been saying about the dialogue form and what Plato was up to in choosing it as his means of communication.

Let me start with a few words on the first group, the so-called 'Socratic' dialogues. As I mentioned earlier, these are characterized by a failure to reach a definition of a chosen term, such as piety or bravery. But *en route* to such failure some bad definitions get rejected, and it could well be argued, as a number of modern philosophers have argued, that the search is a worthwhile philosophical endeavour in itself, regardless of whether a definition is reached or not. And what is Plato trying to do in these dialogues? Are they simply an act of *pietas* on his part, in which he is just doing his best to recall a number of occasions when the historical Socrates really did engage in discussions of this sort, and when he really did finish up failing to reach a sought-for definition? This seems to me a very genuine possibility, though one also quite compatible with the further possibility that, as the period drew to an end, he was beginning to have thoughts of his own which would differ — possibly very greatly differ — from those upheld by his teacher.

---

<sup>2</sup> Cf. Schleiermacher 1817.

One of these differences might have been simply at the level of the assumption — a very big assumption — of the doctrine of essentialism. Throughout the so-called Socratic dialogues Socrates assumes it as more or less self-evident that general terms refer, and that their referents are real things, not just concepts (a point made with great firmness in the *Parmenides* 182bc). And there is no hint that his pupil Plato thinks otherwise. Nor is there any attempt by Socrates to establish the exact ontological status of the referents of general terms. If he feels that such referents are in some way more *real* than natural or manufactured objects — and he certainly gives that impression, — Socrates spends no time trying to explain what he imagines their exact ontological status is. But sooner or later *Plato* will feel the need to spend time on such a search, and with dramatic conclusions. Though never at the expense of essentialism as such; as all lead-interlocutors in the dialogues right up to the very last one, the *Laws*, will firmly maintain — and as *Plato* himself, one must assume, maintained with them — essentialism was a non-negotiable item among his commitments from the beginning to the end, just as it was for his teacher.

Along with essentialism went functionalism, a doctrine championed by the lead-interlocutor from the very first dialogues till the end. Whether the subject matter at hand was the natural world or the world of artefacts, what was ‘out there’ had a goal or function (τέλος), and the answer to an appropriate ‘why’ question could tell us what that τέλος was: eyes are for seeing and hands are for grasping the way knives are for cutting, whatever doubters might say. And again it seems to me reasonable to assume from this that *Plato* too was a firm functionalist till the end, and that he also found the analogy from the arts and crafts that is consistently invoked in defence of the notion just as compelling as his lead-interlocutors did.

A further assumption, from the beginning to the end of the dialogues, is that of the substantive division of soul and body. How exactly they relate is another question, and *Plato* will struggle with it till the very end (more on this later). But his soul-body dualism is never in doubt.

At this point we can move on to the middle group of dialogues, consisting of the *Phaedo*, *Symposium*, and *Republic*, and possibly the *Timaeus* and *Critias*, though the placement of the latter two here rather than in the final group of dialogues continues to be disputed. And at once things become rather more complicated than when we were dealing with doctrines such as essentialism, functionalism, and mind-body dualism. Let's begin with the *Phaedo*. Here we have a dialogue which purports to be an account of the last hours of Socrates before he drank the hemlock, and famous for a set of attempts to show that the human soul is immortal, and that, because of this, Socrates' young friends have no need to grieve over his imminent death, since he will not in fact be dying at all; his real self — his soul — will survive the destruction of his body and depart in safety for happy, immortal existence elsewhere.

This is something quite new in the dialogues. In the *Apology* Socrates comes across as, if anything, an agnostic about the afterlife and what might go on there; certainly, there is no hint that he believes he will go on forever. In the *Meno*, by contrast, very likely written close to the end of the first group of dialogues, he mentions how he has learnt about how the human soul is in fact immortal. But he has learnt it from 'priests and priestesses' (81a); there is no hint that he thinks immortality is in fact something demonstrable by argument. Now, in the *Phaedo*, he is apparently saying that arguments can indeed be mustered in an attempt to prove it, and several now-famous arguments are set out for our inspection.

Whether the arguments in question really were put forward by Socrates to his pupils a few hours before his death we shall never know. What we do know is that from the time of the writing of the *Phaedo* till the very end of Plato's life, when he was writing the *Laws*, he himself was greatly exercised trying to prove the immortality of both human soul and cosmic soul; the proofs appear as prominent features of the *Republic* (written almost certainly soon after the *Phaedo*), the *Phaedrus*, and the *Laws*. And in all three instances his lead-interlocutors speak with great confidence (the hesitations found in the *Phaedo* are missing), leading me to think that, from early-middle life (when the *Phaedo*

seems to have been written) Plato himself held first that human soul was immortal and later on (in the *Phaedrus* and *Laws*) that soul of *any* sort — including cosmic soul — was immortal. (His beliefs on these matters antecedent to the time he wrote the *Phaedo* we do not know.)

A second striking feature of the *Phaedo* (shared with the *Symposium*, written very likely around the same time) is the use of the apparently newly-minted Theory of Forms in two of the major arguments for immortality. What the Theory shares with Socraticism is its deep essentialism; where it goes off in a direction of its own — and where I strongly suspect Socrates would have been strongly unwilling to follow him — is in the apparently transcendental nature of the Forms in question, which are now described as perfect, non-material, paradigmatic particulars of some sort which serve as the ground of all reality and all conduct and are characterized by a reality-content infinitely greater than that enjoyed by items in, or features of the material world known to sense-perception.

It is perhaps the doctrine by which Plato is best known; in a famous phrase of Cornford,<sup>3</sup> it is (along with the doctrine of soul's immortality) one of the 'twin pillars of Platonism'. But is Cornford right? As I myself have been using the word 'doctrine' in this paper, the word is confined to those theories which lead-interlocutors hold and defend either from the beginning to the end of the dialogues or from some definable point in the dialogues till the end. And by this criterion the Theory of Forms qualifies only very doubtfully as a doctrine. Its importance is beyond doubt, and cannot be underestimated, but its duration as part of Plato's thinking may have been relatively short, especially if the *Timaeus* (where the Theory is in full bloom) was written not long after the *Republic*, and served as perhaps the crowning work of the middle group of dialogues.

The topic is a much contested one, and could absorb the rest of this paper, so I shall confine myself at this point to simply stating my own thoughts on it. As a possible bridge between the middle and last group of dialogues a dialogue of great importance, the *Parmenides*, appeared.

---

<sup>3</sup> Cornford 1941: xxvii.

In it a very young Socrates is pitted against a very mature Parmenides and asked to defend the Theory of Forms. He has great difficulty doing so, and the criticisms of Parmenides — as early readers would have rapidly realized — are remarkably similar to those published only a short while earlier, in a short work entitled *On Forms* by the young Aristotle, a recent arrival in the Academy. At the end of the discussion Parmenides argues — no doubt to the relief of the young Socrates — that, whatever the force of various criticisms which have been levelled, forms of things must exist and be distinguishable one from another if we are to ‘have anything on which to fix [our] thought’ and engage in discourse which is significant (135c). This seems to me almost certainly Plato himself talking, expressing his chagrin at the force of Aristotle’s criticisms of his Theory, but at the same time serving notice that he is not about to give up without a fight. And if the *Timaeus* post-dates the *Parmenides*, we can say that he undoubtedly does *not* give up, or certainly not immediately; the Theory underpins the entire dialogue, though admittedly now without some of the features that Parmenides has objected to so forcefully to, such as the vagueness of the *range* of general terms that are supposed to refer (it is now made clear, for example, that — talking of the natural world — it is only the terms for *natural kinds* which are referential). If, by contrast, the *Timaeus* antedates the *Parmenides*, the Theory gives all appearances, as the later dialogues get written, of starting to *wane* fairly soon in the face of new interests, on Plato’s part, in logic and classification (interests particularly prominent in the notions of Collection and Division in the *Sophist* and *Statesman* and in the notions of Limit and Unlimitedness in the *Philebus*), and by the time we reach the *Laws* the Theory may well have been dropped altogether. The ground of the real and of human conduct has now, to all appearances, become the gods, in particular the ‘best soul’, ‘God’, not the Forms, and any further education which the Guardians of the Laws undertake will now consist, not in their contemplation of the Form of the Good, but in ongoing study of the problem of the One and the Many, with a view to their deeper understanding, as leaders of Magnesia, of the unity-amidst-plurality of virtue and vice, good and

evil (965b–966b). Essentialism, in a word — a doctrine which Aristotle is happy to share with his teacher — has survived to the end; transcendental essentialism, after a short but brilliant life, has not.

Along with the Theory of Forms, the theory of the tripartite nature of the human soul seems to me only a doubtful qualifier for the title of being one of Plato's 'doctrines'. It first arises in the *Republic*, in which the tripartite division of Kallipolis is claimed to be analogous to the tripartite division of the human soul. The context is overtly political, and scholars continue to argue over what is supposed to lead to what; does a conviction that the natural division of any *society* into three parts (legislative, executive, and the rest) lead to the conclusion that the *soul* of each and every one of the persons comprising that society must also be divided into three parts, or is it the other way round? Either way, Socrates/Plato risks the accusation of having fallen into a fallacy of either composition or division, since no such conclusion follows in logic. And it seems very possible that Plato (guided by the young Aristotle?) came to see this; certainly, unless one includes the famous notion, in the *Phaedrus*, of the human soul as a chariot driven by a charioteer who has some difficulty controlling the two horses pulling it, the only other reference, after the *Republic*, to the tri-partition of the human soul is in the *Timaeus*, and after that it vanishes from the scene. Just how significant this is emerges from the fact that, after the *Republic*, Plato wrote two more political dialogues, the *Statesman* and the *Laws*. If he still believed in the natural division of societies into three parts (and he does so believe, to all appearances), this would have been an excellent opportunity to re-emphasize the theory of tripartite human soul as its analogue in the matter. But he does nothing of the sort. What does survive, in the *Laws*, are a few *disiecta membra* of the theory, but that is all; the theory in its detail, and the apparent purpose it once served, have vanished from the scene, along with — apparently — the Theory of Forms (at any rate in its transcendentalist version).

I say, 'the theory and the purpose it once served', and this brings me to my final observation on the second group of the dialogues, which concerns Plato's views of justice. Just as his Theory of Forms and his

theory of soul as tripartite constitute, for very many people, the heart of his beliefs in the realm of what one might call metaphysics and philosophical psychology, so his theory of justice as balance of parts within each of two tripartite organisms, the soul and the state, is thought by many (and especially by those who read only the *Republic*) to constitute the very essence of his doctrine of justice in the state and justice in the individual. But this view is in my opinion greatly flawed; Plato, who never stopped thinking (which is why he wrote so many dialogues), never stopped thinking about justice in particular, as I think a close reading of the *Statesman* and *Laws* will quickly make clear. I shall return to this topic when I come to discuss the final group of dialogues; for the moment let me just say that those of you who have not read the *Laws* should expect some surprises...!

We can now turn to that final group of dialogues of which I have just made mention. And let me preface my remarks by reminding you of what for me constitutes evidence that something has a right to be called a Platonic doctrine: it will be any theory which is either espoused and defended from the beginning to the end of the dialogues by the lead-interlocutor or a theory which may appear for the first time part way through the dialogues but is consistently proffered and defended by the lead-interlocutor thereafter.

Let me begin by turning to a topic which has not been discussed so far but is clearly important, and that is the question of the nature, origins and duration of the universe; the nature — more generally — of time and eternity; and the question whether the universe depends (eternally or in time) upon a cause other than itself.

If one excepts the myths in various dialogues, where a personal afterlife for human souls is envisaged, these topics do not figure with any prominence as material for *philosophical* discussion in the early and early-middle dialogues, with one exception; in the *Republic* Socrates talks in passing about a 'Craftsman' (δημιουργός) of the world' and a 'Craftsman of the senses', a notion which will achieve high prominence in the *Timaeus*, a dialogue which, as I have mentioned, I place at the juncture comprising the end of the second group and the beginning of

the third group of dialogues. In this dialogue the chief interlocutor, the possibly fictitious Timaeus (who turns out to be more a teacher than an interlocutor, since he speaks for most of the time in uninterrupted prose) offers what he calls a 'likely account' (εἰκῶς λόγος) or 'likely story' (εἰκῶς μῦθος) (the terms appear to be used more or less synonymously in the context) of the origins and cause of the world, and the following picture emerges:

1. Matter and space are sempiternal existents, that is, they are endowed with what we could call rectilinear duration, but differ from the physical objects of our acquaintance in possessing no beginning or end in time. They are also each sempiternal in their motion, and ceaselessly mutually affect the motion of each other. Such motion has no appearance of rationality to it, though it does tend naturally to produce a clustering together at different points in space of the four elemental masses constituting the real — earth, air, fire and water.
2. The world as we know it was fashioned at a point in time which was the beginning point *of* time by an intelligent and providential Artisan (Δημιουργός) from the materials at his disposal — i.e., from the moving matter and space I have just mentioned. Since (as most Greeks of the time believed) our world is a living creature, the model the Artisan used to fashion it was the Form 'Living Creature'. And since the Demiurge was good, his product, the world, was good too. This good world, according to the ordinance of the Demiurge, will also, once fashioned, last forever.
3. A major inference we can draw from the above is that for Timaeus the world is dependent for its existence *as* this world on a cause other than itself. I mention this because, notoriously, from the beginning various commentators on the *Timaeus* have taken its account of the formation of the world to be a myth, and hence to be taken in some figurative way rather than literally.

I happen to disagree strongly with them all on this (another paper...), but for present purposes the disagreement doesn't matter, since, whether our world was fashioned in time or not, Timaeus's account of its fashioning obliges us to believe that he held that it is in a *dependence relationship* with a cause other than itself. And it is that which is all-important. (In the *Philebus* the lead-interlocutor Socrates will re-affirm the point; what causes and what is caused cannot be conflated — one necessarily 'follows in the train' of the other, 26e–27a.)

Now that a lead-interlocutor in a dialogue has spoken on these matters, does Plato ever return to these topics in any other of the late dialogues, and how do his positions compare? He does return, and what he says seems to me worth looking at. In the cosmogonical myth of the *Statesman* the lead-interlocutor, a visitor from Elea, enlightens a young Socrates in much the way Parmenides had attempted to enlighten him in the *Parmenides*. And what he does is to repeat precisely what Timaeus had said about the world we know: it was 'brought into being', he says, by God (269c, 269d), whom he calls its 'maker and father' (273b), a phrase very reminiscent of Timaeus's description of him as the world's 'craftsman and father', and depends everlastingly on divine interventions at particular times for it to continue on in its everlasting course. And as in the *Timaeus*, the world's formation is not *ex nihilo*; it receives its bodily form, as the Visitor puts it, by being made to '*participate* in bodily form' (269d), a phrase which can only mean that — as in the *Timaeus* — matter was at hand for God to use for the purpose of effecting such participation, and thus fashioning the world as the physical living entity that it is. From which we can conclude with some confidence, I think, as we concluded in the case of Timaeus, that the Visitor believes, with Timaeus, that, whether the world of our experience was formed in time or not, it is still accurately describable as *dependent* on God for its existence and continuance in existence as that world.

Final critical statements on these matters are made by the lead interlocutor in the *Laws*, 'The Athenian'. Let us begin with some noticeable

changes — or apparent changes — from positions taken or assumed in earlier dialogues. If the sophist Protagoras had affirmed that ‘man is the measure of all things’, the Socrates of the *Republic* had clearly held that the Form of the Good is the measure of all things. Now we have a firm and strongly defended affirmation, by the Athenian in the *Laws*, that ‘God is the measure of all things’. What is happening? I myself would argue that Plato is now at a point where he feels that the Theory of Forms as transcendental particulars is no longer sustainable. His last imaginative use of it, after the criticisms of the *Parmenides*, was in the *Phaedrus*, where his lead-interlocutor, Socrates, puts forward the remarkable view — though admittedly in the context of a myth, that of a two-horse chariot and its charioteer — that it is proximity to the (transcendental) Forms which ‘makes the gods divine’ (249c). In the *Laws* we have no Form of the Good, and it is the gods — seen now as souls, of which the ‘best one (ἄριστη)’ is God, in the sense of the supreme God — who serve as the basis of the real; any forms left in the system seem to be universals not perfect particulars.

Before I mention where I think this might be taking us, I need to point out that in the *Laws* the Athenian repeats from the *Phaedrus*, and defends at length, a new argument for the immortality of soul — any soul. It is now defined as ‘self-moving motion’, and the most powerful and most significant of these self-moving motions are the gods.

Where *Plato* is amidst all of these apparent changes of view might be thought too problematic even to investigate, and at least one commentator (G. Müller) was so discouraged that, but for the testimony of Aristotle, he would have excised the *Laws* from the Platonic corpus (Müller 1951: 190). But no such surgery from the canon is called for, I think. The transcendental Forms may be gone, but eternal, immortal soul remains, and in the *Laws* it is now affirmed with force that cosmic soul and all individual souls are, not created in time but eternally dependent for their existence upon a co-eternal but independent soul, that ἄριστη ψυχή which is God (897c).

So on a critical new topic — the world and its cause — Plato’s lead-interlocutors in the three dialogues which directly address the matter

are in fact in complete agreement: the world and its soul and all individual souls — now, in his most recent argument for immortality, shown to be eternal, not simply to continue on everlastingly once they have been created — are dependent for their existence and continuance in existence upon a cause other than themselves, whether or not that existence had a beginning in time. So this too is a view which I think we can confidently add to the list of positions which Plato himself firmly held, certainly from the time he first articulated them and possibly from a date even earlier.

The list is relatively short, but it contains some impressive and important items, I think, by any criterion. It is also simply my own list; someone with different interests in Plato from my own could no doubt add to it. Does it amount to a philosophical system? I doubt it; someone who chooses the dialogue form in which to express himself is not a systematiser, I think. But it does show deep and wide-ranging commitments on some critically important matters, and all have gone on to generate significant discussion since they were first articulated. But I should like to end with some final comments on the question with which I first began: where is *Plato* in his dialogues? Partly, it now transpires, in those arguments which are consistently proffered and defended by his lead-interlocutors across his writing lifetime. But mostly, I think, in what can only be called the ‘drift’ of a given dialogue. This drift is sensed usually after at least two careful readings of a dialogue, where to the question ‘Where was *Plato* in all that?’ one’s overall response — sometimes a complex not to say confused response — is the equivalent of ‘*There* he is!’ There he is, in the *Republic*, say, immersed in the search for a good definition of justice, and finding one in the argument of Socrates, but honest enough to admit — and *able* to admit, thanks to the dialogue form — that there is a bit of Thrasymachus in him too, and a bit of Cephalus, and a bit of Glaucon and Adeimantus, and all must have their say before he can finally announce ‘Here I am! You have captured me as I always am, in mid-thought, always searching, searching, searching. The dialogue you have just read is my own inner dialogue, stopped for a brief while but in fact ever-continuing;

the *characters* in the dialogue you have just read are *arguments* I feel the need to keep investigating, sometimes coming to firm conclusions sometimes not. On the question of the subject of the present dialogue — justice — here I stand for the moment, driven by λόγος to the soundest position I can elaborate; where I shall stand on the same topic thirty years hence only the gods know. But I hope that, wherever it is, it will be firmly grounded in λόγος’.

A wonderful example of this Plato — Plato the searcher, who needs to write dialogues — and I shall end with this point — is to be found near the end of the *Laws* (898e–899a). Plato is now 80 or close to 80, and after a lifetime of writing about the nature of the soul, he asks, in a passage dealing with astral gods, how the soul of the *sun* relates to its body: does it push it from without, or pull it from within, or move it in some other strange and wonderful way? And he is clearly still unsure which... But we, the readers, know that he will continue to search, in the brief time left to him, and that — if he lives for a further year or two — he may write another dialogue on what he has either found or still failed to find. And we are full of admiration for his own, ever-searching soul.

---

References

- Brandwood 1990 — *Brandwood L.* The Chronology of Plato’s Dialogues. Cambridge, 1990.
- Campbell 1867 — *Campbell L.* The Sophistes and Politicus of Plato, With a Revised Text and English Notes. Oxford, 1867.
- Cornford 1941 — The Republic of Plato / Trans. with Introduction and Notes by Francis MacDonald Cornford. Oxford, 1941.
- Lutosławski 1897 — *Lutoslawski W.* The Origin and Growth of Plato’s Logic. With an Account of Plato’s Style and the Chronology of his Writings. London, New York, and Bombay: Longmans, Green and Co., 1897.
- Müller 1951 — *Müller G.* Studien zu den platonischen Nomoi. München, 1951.
- Schleiermacher 1817 — *Schleiermacher Fr.* Platons Werke. Zweite verbesserte Auflage. T. 1. Bd. 1 [contains an Introduction to the *Phaedrus*: S. 55–82]. Berlin, 1817.

*Джеральд А. Пресс*

## Альтернативный Платон

---

GERALD A. PRESS

AN ALTERNATIVE PLATO (TR. A. GARADJA)

ABSTRACT. Research over the past 50 years has undermined or done away with dogmatic and systematic Platonism assumed in the mainstream tradition in Plato interpretation from antiquity to the mid-20th century, along with a good deal of supporting assumptions and interpretive strategies. In place of the old consensus, an alternative Plato has been emerging; one whose writings are literary and dramatic *as well as* logical and argumentative, who communicates indirectly rather than directly and for whom all conclusions remain open-ended. He communicates ironically, through argument *and* story, through seriousness *and* play. He teaches as a guide rather than an authority, deploys imaginative and emotional *as well as* rational strategies, attempts to gain our internal adherence rather than propositional assent, to some principles and values rather than to particular doctrines of metaphysics, epistemology, ethics, or politics. He offers a kind of philosophic knowledge that ought to be understood as a vision rather than as a set of specific definitions and doctrines.

KEYWORDS: Plato interpretation, indirect communication, dialogue, drama, irony, fiction, literary devices, provocation.

---

### *I. Господствующая традиция в интерпретации Платона*

В середине 20-го века господствующей в интерпретации Платона была традиция доктринальная и систематическая: под этим

---

© Gerald A. Press (New York). gpress@hunter.cuny.edu. Hunter College of The City University of New York.

© А.В. Гараджа (Москва). agaradja@yandex.ru. Платоновский исследовательский научный центр, Российский государственный гуманитарный университет.

я подразумеваю, что толкователи искали и предполагали в диалогах философские доктрины или учения Платона по тем или иным традиционным темам, и считали, что учения эти в совокупности складываются в более или менее связную философскую систему, именуемую «платонизмом». Предполагалось, что Платон писал в рамках той же особой, чётко определённой интеллектуальной парадигмы под названием «философия», в который мы действуем и сегодня, а Сократ и другие ведущие собеседники служат лишь рупором воззрений и доводов самого Платона. И потому воззрения эти можно спокойно вырвать из диалога, сопоставить с доводами и различимыми учениями, представленными в других диалогах и у других философов, и рассмотреть на предмет их истинности, обоснованности, состоятельности и происхождения. В таком понимании Платон, точно как Аристотель, оказывается и преподносится авторитетом, который пишет с целью преподавать читателям некие истины, в которых сам он уверен, наряду с подкрепляющими эти истины доводами.

Очевидные несоответствия и противоречия между учениями, по-видимому излагаемыми в разных диалогах (например, о частях души, природе идей, методе достижения знания, как и различие между очевидно апоретическими и очевидно дидактическими диалогами) разрешались либо «унитаристской» гипотезой, объявлявшей, что всё это лишь поверхностные и кажущиеся различия, прикрывающие фундамент незыблемого платоновского учения, либо гипотезой «эволюционной», согласно которой платоновские учения со временем менялись и эти изменения возможно отследить, если изучать диалоги в порядке их написания, по принципу «платоновской хронологии» (Tigerstedt 1977).

Одновременно предполагалось, что для философских целей можно отделить и исключить литературные и драматические элементы как простую «форму», облекающую логико-догматическое «содержание», которым только и должна по идее заниматься философия. Якобы можно игнорировать и явное мастерское использование Платоном языка и драматургии, и ключевой диало-

гизм диалектических прений, их полифонию и интертекстуальность. Короче говоря, литературные и драматические черты диалогов совершенно не воспринимались как нечто существенное для их философского толкования.

Этот доктринальный взгляд восходит ещё к первому поколению после Платона и обнаруживается в аристотелевских комментариях, как и в доксографической традиции. Со времён античности спорадически проявлялась и другая, альтернативная и скептическая версия Платона, например в «новой Академии» — возможно, поддержанная Цицероном (*Academica*) и оспоренная Августином (*Contra academicos*). Но поскольку античный скептицизм исходит из оппозиции догматизма и скепсиса, он по сути представляет собой своеобразное скрытно-догматическое прочтение Платона, просто другой полюс дуализма, определяемого такой-то догмой либо доктриной.

## II. Недавние исследования

Исследования, появившиеся в 60–70-х годах прошлого века, настолько серьёзно подорвали эти традиционные допущения, что бремя доказательства своей точки зрения уже вынуждены принимать на себя те, кому по-прежнему хотелось бы воспринимать Платона в догматико-систематическом ключе и видеть в нём создателя философской системы под названием «платонизм». Работы Теслеффа, наряду с другими, по большей части покончили с идеей хронологии написания диалогов, а значит, и с эволюционистским консенсусом периода 1875–1990 гг. (Thesleff 1982, Nails 1995). Сейчас исследуются иные варианты композиции Платоновского корпуса, и учёные приходят к осознанию того, что различные его компоновки, использованные в истории платоновских исследований, служат чётко опознаваемым, но различным целям: ни одна не является попросту «истинной» или «ложной» (Poster 1998). Кроме того, исследователи усложнили картину Корпуса категориями редактирования и «полуподлинности» диалогов, а также прояснили, что (и почему) догматический и си-

стематический платонизм господствовавшей традиции является послеплатоновским артефактом, создававшимся в лоне «старой Академии» уже после смерти Платона (Tarrant 2000, Dillon 2003) и закреплённым с 3-го века н.э. в неоплатонизме, каковой вплоть до середины 18-го века отождествлялся с платонизмом (Tigerstedt 1974). А ещё стало ясно, что и сама «философия» *не* подразумевает некое известное интеллектуальное занятие, которое Платон практиковал вслед за своими предшественниками, но, скорее, представляет собой понятие, чей смысл при жизни философа являлся предметом обсуждения и в дальнейшем оформлялся отчасти как раз под влиянием его диалогов (Nightingale 1995).

Вместе с платоновской хронологией и эволюционной схемой сдаёт позиции и представление о «сократических» диалогах или философии — разновидность догматического эволюционизма, особенно популярная в англоязычных странах. Вместо новых перепевов темы «сократической философии» новейшие исследования подчёркивают непрерывность платоновского философствования и в тех диалогах, которые прежде считались ранними и сократическими, а равно «средними» и «поздними» (Rowe 2007, Zuckert 2009, Peterson 2011).

В то же время возросшее внимание к литературным и драматическим чертам диалогов подорвало допущение, будто диалогам свойственна та же простая функция или цель, как и прочим философским текстам, а именно поведать читателям правильный ответ на тот или иной вопрос, правильный способ усвоить то или иное понятие или решить какую-либо философскую головоломку. Всё больше исследователи склонны признавать литературно-драматические богатство и сложность, которые *действительно* сказываются в диалогах, и принимать эти богатство и сложность за неотъемлемые составляющие того, из чего складывается «философия» в платоновских диалогах (Pender 2000: 18–25, Petraki 2011, Boys-Stones 2013). И всё больше среди исследователей укореняется признание того, что диалог есть скорее органическое целое, чем набор аргументов, любой из которых можно безвозбран-

но вырвать из этого целого и рассмотреть отдельно. Кроме того, покончено с древним предположением, будто Сократ или другие ведущие беседу персонажи служат лишь рупором для выражения учений и доводов самого Платона (Press 2000). Всё больше исследователи Платона приходят к осознанию сложности, незавершённости и даже логической ошибочности многих сократовских возражений, высвечивая тем самым новую проблему, нуждающуюся в своём разрешении (Beverluis 2000).

### III. Альтернативный Платон

Из всех этих работ последнего времени выстраивается новая, в большей степени трёхмерная картина исторической философии Платона и его диалогов. Принципы этого «нового платонизма» — читать диалоги с учётом контекста и как органические целостности (Press 1993: 111–117); понимать предпочтение Платоном роли проводника перед ролью наставника (Scott 2000); и усматривать в философии, ими преподносимой, что-то более визионерское (Thesleff 1999), более принципиальное, чем простую догму, видеть, как она выходит за рамки множества дуализмов, некогда затронувших историю платоновских штудий: философия против литературы, аргумент против рассказа, игровое против серьёзного, догматическое против скептического, истинное против ложного, обоснованное против безосновательного.

Диалогам разом присуща и логико-аргументативная, и литературно-драматическая природа. Совершенно непреложно (хотя об этом так легко забывается), что все они являются художественным вымыслом (Hunter 2006). Когда в них выдвигаются теории или приводятся доводы, всё это делается *внутри* рамочного вымысла, всё это предлагается персонажами, а не автором. Отсюда следует, что интерпретатор, дабы сохранять верность текстам в их целостности и сложности, не должен попросту принимать всё, что говорит Сократ (или другой ведущий персонаж), за то, что «говорит» или «думает» сам Платон (Mulhern 1971). Подобные высказывания нам нужно рассматривать в диалогическом кон-

тексте. Первым вопросом должно быть: «Почему Сократ говорит это такому-то собеседнику именно в *этой* диалогической ситуации?» Данный вопрос следует отделять от более важного, но при этом совершенно отличного внешнего вопроса: «Почему Платон *заставляет* Сократа говорить это такому-то собеседнику в этой диалогической ситуации?» Чего он хочет добиться, разыгрывая для нас всё это представление? И найти здесь какой-то простой, однозначный ответ рассчитывать не следует.

Основные компоненты этих диалогических вымыслов — язык и драматургия. Их отличает литературное богатство как в плане языковой механики (словарь, грамматика, стиль и синтаксис), так и с точки зрения обилия, разнообразия и частоты применения литературных приёмов (Pender 2000; Scott 2007) и тропов, используемых в диалогах. Аллегория, намёк, манера выражения, идиома, ирония, сопоставление, метафора, парадокс, олицетворение, сравнение, интонация, недоговоренность — все эти приёмы не просто формальны или орнаментальны, но во многих случаях по-настоящему существенны для платоновской мысли<sup>1</sup>. Самые известные из метафор со временем зажили самостоятельной жизнью, служа основаниями западной интеллектуальной традиции, — лестница умственного восхождения, колесница души, овод, сама фигура платоновского Сократа, как и ряд его изречений. Нечто подобное случилось и с вымышленным «древним разладом между философией и поэзией» (*Respublica* X 607b5–6), и с не менее фиктивной, вновь и вновь всплывающей идеей радикального противопоставления философии и «риторики» — практики, которую сам же Платон на деле и изобрёл (Wardy 1996).

Говоря точнее, платоновские диалоги — даже наименее разработанные в драматическом плане — драматичны в том минимальном смысле, что подаются — прямо или непрямо — как живые словесные обмены между или при участии чётко обозначенных персонажей в разное время и разных местах, часто указанных весьма конкретно, что нередко используется для получения

<sup>1</sup> См. Pender 2000: 18–25 о метафоре; Dixsaut 2013 об отступлении.

эффекта иронического либо тематического резонанса. Диалог «Государство» разворачивается в доме человека, чья собственность была конфискована Тридцатью тиранами; «Евтифрон» — в портике архонта-басилевса, чей суд впоследствии осудит Сократа на смерть за нечестие; «Протагор» — в доме Каллия, известного приверженца софистов: именно некоторые из их числа в конечном счёте уговаривают Протагора не бросать спора просто потому, что ему возражают.

Но многие диалоги отличаются куда большей драматургической разработкой. Они используют и трансформируют истории, структуры и приёмы из греческих трагедии и комедии и часто представляют, как и трагедии, переработанные версии древних историй и героев<sup>2</sup>. Сократ представлен (не напрямую) как новый культурный герой: новый Ахилл, Одиссей, Геракл — Философ. В диалогах содержится целый мир персонажей, практически все из которых имеют исторические прототипы (Nails 2002); их диалогические роли (предпочтения, предрассудки, артикулируемые взгляды и даже идиоматические особенности) служат для уточнения и усиления трактовки центральных идей. Как часто отмечалось, возражения Сократа адресуются скорее его собеседникам, чем неким бесплотным теориям; отсюда время от времени выразившаяся озабоченность тем, что в конечном счёте все сократовские возражения имеют характер *ad hominem* (Kahn 1983).

Набор литературных приёмов, которые используются Платоном, обширен и где-то удивительно узнаваем — мы даже можем представить себе Платона оригинальным постмодернистским писателем: в диалогах регулярно задействуются ирония, игра, интертекстуальность, историографический метавымысел, временное искажение, ненадёжные рассказчики, автор как вымышленный персонаж, наконец уклонение от традиционного тематического завершения.

---

<sup>2</sup> О Сократе-герое см. Loraux 1985, Haden 1997. О диалогах как переработках древних мифов — Burger 1984, Gilead 1994.

Уже сама широта только что указанных литературных и драматургических компонентов, как и объём труда, очевидно затраченного Платоном на их реализацию, должна подсказать нам, что всё это — неотъемлемая часть его замысла, стоит лишь верно его понять. Прежде всего, нужно вслед за Кьеркегором осознать, что Платон избегает прямого сообщения, его философская коммуникация — во множестве взаимно усиливающих и усложняющих отношений — носит непрямой характер<sup>3</sup>. Она всегда осуществляется *через* голоса вымышленных персонажей, через их полифонию (Ostenfeld 2000). Далее, при целостном подходе к диалогам выясняется, наряду с серьёзностью, их игровой характер. Рядом с серьёзными и вескими пассажами мы встречаем россыпи юмора самого разного рода, включая двусмысленности (*Phaedrus* 250a–252b), грубый фарс и тонкие шутки. Например, Парменид в одноимённом диалоге оборачивается плюралистом, а Сократ в «Протагоре» (358a–359a) предводительствует «хором» софистов. А уж всевозможных каламбуров и вовсе не перечислить. Оппозиция игры и серьёзности сама в ряде случаев выступает второстепенной темой (*Gorgias* 481b), и время от времени Платон подчёркивает: то, что большинством людей считается серьёзным, на самом деле смешно, а смешные с виду интересы и убеждения Сократа на самом-то деле — серьёзней некуда. В конечном счёте диалоги воплощают в себе смыкание (либо преодоление) оппозиции игры и серьёзности, как это передано — непрямой манерой — в заключительной сцене «Пира».

Ирония, сама по себе литературный троп, задействуется в диалогах широко и в нескольких измерениях сразу: ею пронизаны сократовские утверждения, которые собеседниками и современ-

---

<sup>3</sup> Кьеркегор, внимательно изучавший фигуру платоновского Сократа, формулировал различие прямой и непрямой коммуникации. Непрямая коммуникация «предназначена для подрыва опоры читателя на авторитет автора и принятую мудрость сообщества. Читатель вынуждался взять под свою личную ответственность знание того, кем он/она является, и знание того, какую позицию он/она занимает по поднимаемым в текстах вопросам — экзистенциальным, этическим и религиозным» (McDonald 2012, § 2).

ными интерпретаторами воспринимаются как ироничные высказывания, контрастирующие с «платоническими» ирониями обстановки и персонажей. В «Хармиде», посвящённом теме воздержности, на сцену выводятся Критий и Хармид, хорошо известные своей невоздержностью исторические деятели. Евтифрона из одноимённого диалога, посвящённого благочестию, вполне можно описать как религиозного фанатика. Ирония усложняет толкование, поскольку иронические утверждения выходят за рамки простой дихотомии истинного/ложного, на которую опираются аналитические, догматические и систематические прочтения. То, что Сократ не учит и не знает добродетели, может быть как истинным, так и ложным, в зависимости от того, как читатель или слушатель понимает ключевые слова «учить» и «знать». Поэтому точный смысл подобных сократовских утверждений не может быть простым и однозначным; это верно и *внутри* их диалогического обрамления, и когда они понимаются (толкователями) как элементы целого непрямого сообщения, каковое каждый из диалогов образует (Renaud 2001). Особенно важный пример тому — это сознательное использование Платоном двойных узусов слов таким образом, чтобы создавалось впечатление, что разным читателям или аудиториям он говорит разные вещи, в частности использование расхожих — в противовес философским или истинным — значений ключевых терминов. Парадоксальное заключение «Менона» обусловлено сократовским переключением на расхожую точку зрения Менона, согласно которой ἀρετή порождает богатство и политическую власть.

Ирония служит явственно выраженной задаче платоновского Сократа — и, вероятно, подспудно и задаче самого Платона — показать личностные, общественные и политические измерения обсуждаемых идей в более широком плане в сравнении с тем, что может быть достигнуто при помощи формальных определений или словесных описаний, и побудить как собеседников по диалогам, так и их читателей пересмотреть расхожие представления, вызвав у них своего рода внутреннюю переориентацию

(Bussanich 2006). Ирония провокативна по отношению к собеседникам. Роль Сократа как интеллектуального провокатора в общем, социальном ключе обозначена в «Апологии» (29d) и отмечена как неизбежная в «Лахете» (187e–188a), но в большей степени эксплицитно и эпистемологически сформулирована в «Государстве» (VII 522e–25b)<sup>4</sup>. Это наглядно иллюстрируется во множестве диалогов разнообразными тактиками, которые Сократ использует для вовлечения (или возвращения) собеседников в диалог. Особенно примечательны многочисленные попытки Сократа, в конечном счёте успешные, вовлечь Феодора в главное собеседование «Теэтета» (161a–162c, 165a–e, 168c–169c); «божественные материи», которые отвлекают Менона от его эристического рассуждения (*Meno* 81a); привлечение к диалогу Калликла при помощи лесты (*Gorgias* 486d–488a), как и обхаживание Сократом иных участников (*Protagoras* 348).

Вместе с тем сообщение диалогов делается сложным и непрямым вследствие их двойственной природы, мифологической и логической, как разном повествований и рассуждений. В конечном счёте это истории, которые Платон рассказывает, или пьесы, которые он разыгрывает, с использованием персонажей, декораций, сюжетов, а также исторических и литературных аллюзий; но в сердце каждой истории — беседа об идеях, которые сам Платон явно считает важными. *Мы* хотим знать, каковы *его* мысли об этих идеях, но диалоги выходят за рамки дихотомии  $\mu\theta\omicron\varsigma/\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ , предоставляя нам (разумно предположить, что Платон добивался именно этого) лучше самим о них поразмыслить, чем получать готовый непререкаемый ответ. Благодаря историческим персонажам, местам и событиям диалогам сообщается эффект правдоподобия, но делается это ради философских целей, не ради исторической истины, с точки зрения которой они ненадёжны.

<sup>4</sup> О важности провокации см. Byrd 2007. Берд переводит  $\pi\alpha\rho\alpha\kappa\alpha\lambda\omicron\upsilon\upsilon\tau\alpha$  как ‘summoners’, мне же более насыщенным и удачным соответствием представляется ‘provocations’, ср. Press 2012.

С учётом всего этого диалоги совсем не похожи на какие-нибудь тёмные трактаты или труды, но, скорей, предстают иной, необычной и сложной формой философского текста, *объединяющей* в себе то, что всего чаще принимают за дуализмы. Это значит, что литературный и драматический компоненты суть неотъемлемые части того, что для Платона составляет «философию» — которой, таким образом, *разом* присущи и литературные, и логические черты. Об этом свидетельствует уже сам дескриптор «диалогический»<sup>5</sup>. Диалоги диалогичны в нескольких смыслах. В большинстве их Сократ вступает в диалог — скорее чем выступить с изложением той или иной точки зрения с позиций авторитета — с целым строем самых разных собеседников с детально выписанной индивидуальностью, чьи собственные установки — интеллектуальные и жизненные — отчасти определяют не только то, что именно проговаривается по ходу беседы, но и смыслы, которые предоставляются в распоряжение читателям. Главным образом внимание толкователей всегда привлекали именно рассуждения, но наряду с диалектическими пассажами в диалогах содержится много такого, что не так-то просто даётся обычным разновидностям философского анализа и интерпретации: лекции (*Timaeus* 27c–92c, *Protagoras* 320c–328d), псевдодиалектика с участием «уступчивых» собеседников («Парменид», «Софист», «Политик»), перекрёстный допрос Сократа Городом и Законами (*Crito* 50a–54d), долгие допросы с пристрастием самого себя (*Hippias Maior* 286c–304a, *Gorgias* 506c–524a), вступления столь же продолжительные или даже длиннее собственно диалектических отрезков (*Laches* 178a–190c), а также ряд диалогов, где опровергаются как бы «сократовские» или платоновские учения. Сказанное в «Государстве» о справедливости, «делающей своё дело» (IV 443b: τὰ αὐτοῦ πράττει), дважды опровергается в «Хармиде» (161b–163b), «добродетель есть знание» пространно опровергается в «Меноне» (89c–96d), теория идей подвергается по множе-

---

<sup>5</sup> Отметим первостепенную важность бахтинских понятий диалогизма, полифонии и гетероглоссии. См. Bakhtin 1981.

ству оснований критике в «Пармениде» (130b–135b). А ещё встречаются речи (*Phaedrus* 230e–234c, *Menexenus* 237d–249c), молитвы (*Phaedrus* 279bc), многочисленные мифы, эсхатологии (*Respublica* X 614b–621b, *Phaedo* 109a–115a, *Gorgias* 523a–526d), а также списки перевоплощений — и всё это не может не расстраивать догматических толкователей.

Но все эти недialeктические вкрапления, вместе с литературными и драматическими компонентами, оказываются не столь проблематичны, если увидеть в них элементы некоторого ещё более насыщенного и разнообразного набора стратегий, используемых для подведения аудитории к внутренней переориентации, а не препятствия для усвоения какого-то пропозиционального учения (Bussanich 2006: 200, 203). Диалоги (а с ними и вся платоновская философия) попросту не являются ни догматическими, ни скептическими, и точка. В них выдвигаются пропозиции, чья истинность, однако, не утверждается, приводятся доводы, чья обоснованность не доказывается, — вместо этого в них, как в драмах, такого рода суждения остаются подвешенными. Многие доводы, если их тщательно проанализировать, оказываются логически несостоятельны. Все доводы в пользу и против бессмертия души в «Федоне» логически порочны. На логическом уровне конкретных ответов на обсуждаемые вопросы диалоги остаются «незакрытыми», то есть отрицают, что на заданный вопрос был получен окончательный ответ, — но при этом не отрицают, как сделал бы скептик, что ответ может быть найден. Напротив, Сократ обычно всеми силами старается доказать, что ответы *могут* быть найдены — если мы будем достаточно настойчивы, критичны, рациональны и скромны. Так, в конце «Евтифрона» остаётся логически неясным, что же такое благочестие, но в драматическом плане нам совершенно ясно, что Сократ и Платон считают Евтифрона невежественным и неблагочестивым. Было метко подмечено, что диалоги, обладая литературной завершённостью, остаются незакрыты в интеллектуальном плане (Tejera 1984: 6).

Вот почему Платона, написавшего эти диалоги, не следует воспринимать как учителя философии в обычном смысле наставника или авторитета, но, скорее, в смысле того, кто ведёт<sup>6</sup> своих читателей, предполагая, что диалоги должны служить поводом либо стимулом для особого рода обучения. Это платоновское *наведение* отличается от функции «учителя» в обычном смысле кого-то, кто передаёт ученику пропозициональное знание, которого у того прежде не было и которое может быть успешно таким способом сообщено. Исторические факты, подоплёка технических терминов и имён собственных, научные законы и математические уравнения — всё это может быть сообщено для механического запоминания, но это *не* те предметы, которые интересуют Платона или его Сократа. Им интересна *παιδεία* (Jaeger 1945: xiii–xxix), а не *διδασκαλία*. Проводник не подносит человеку какую-либо пропозициональную истину, а подводит ведомого к самостоятельному усмотрению. Такое наведение обеспечивается в диалогах одновременно аргументацией и драматургией, сочетанием доводов, эмотивным и воображаемым отождествлением со сложным персонажем платоновского Сократа, а также эмоциональным дистанцированием либо нерасположенностью к характерам, установкам и убеждениям тех собеседников, с которыми Сократ, как показывается, вступает в конфронтацию и диалог; тем самым задействуются все три метода убеждения, которые выделяет в своей «Риторике» (I.2 1356a) Аристотель: *ἔθος*, *πάθος* и *λόγος*. И ещё наведение сказывается, конечно, в чистом наслаждении неисчерпаемыми, как кажется, богатством и сложностью читаемых и перечитываемых диалогов, как и в их способности подсказывать всё новые отклики и смыслы.

Цель платоновского наведения и его диалогов, как уже отмечено, сводится к внутреннему признанию истины или предпочтительности общих принципов и ценностей, в том числе и ценно-

---

<sup>6</sup> Ср. юношу, ведомого проводником (*ἡγούμενος*) вверх по лестнице любовью в *Smp.* 210a–211d. Неавторитарный характер платоновского философского труда подчёркивают Sedley 1997 и Karamanolis 2006.

сти оставить даже самое достоверное воззрение «незакрытым», то есть всегда открытым для переосмысления и пересмотра, если оно окажется недостаточным или другое воззрение окажется предпочтительней.

Принципы, в которых Платон и его Сократ, кажется, больше всего уверены — взгляды, выражаемые в диалогах с достаточной частотой и последовательностью, — обычно носят более общий характер в сравнении с конкретными определениями и точными теориями, которые современные философы ищут и с разочарованием не находят в диалогах. Они, кажется, уверены в том, что каждый человек всегда стремится быть счастливым: но в этом Платон ничем не отличается от Аристотеля, эллинистических философов, Плотина или Августина. Для них несомненно, что душа существует, что она важнее тела, что мы должны больше заботиться о душе, чем о теле, и что забота о ней предполагает рациональное приобретение знания. Однако они не столь уверены в отношении того, что же такое душа конкретно, или какой конкретно метод приобретения знания верный. Они, по-видимому, не сомневаются в истинности теории идей или чего-то вроде этого (потому что иначе мы не могли бы ни мыслить, ни говорить), но не дают ясного ответа на то, как конкретно это работает. Они не сомневаются в том, что налицо различие между знанием и мнением, что первое предпочтительней последнего и должно быть стабильно истинным; но никакого конкретного ответа на вопрос, что же такое знание, нам не даёт. Они не сомневаются в том, что добродетели существуют, но не придерживаются никакой конкретной позиции по вопросу их точного определения или хотя бы количества — одна добродетель либо их много. На самом деле, они, кажется, не сомневаются в том, что человеку лучше — как в эпистемологическом, так и в моральном плане, — если он будет *не* уверен в каком-либо точном ответе и *всегда* склонен подвергнуть их точку зрения критической проверке.

Будь Платон действительно каким-то догматическим учителем философии, всё это создало бы серьёзные проблемы и мы

вправе были бы задаться вопросом: а не оказался ли его подход провальным? Но поскольку из последующей истории западной философии ясно, что Платон числится среди величайших успехов, нам приходится заключить — путём своего рода парадоксального *modus tollens*, — что он философ совсем иного пошиба.

Перевод с англ. Алексея Гараджи.

---

### Bibliography

- Bakhtin 1981 — *Bakhtin, Mikhail*. The Dialogic Imagination: Four Essays / Trans. Emerson and Holquist. Austin and London, 1981. [Partial translation of: *Бахтин М.* Вопросы литературы и эстетики. М., 1975.]
- Beverluis 2000 — *Beverluis, John*. Cross Examining Socrates: A Defense of Interlocutors in Plato's Early Dialogues, Cambridge, 2000.
- Boys-Stones 2013 — The Platonic Art of Philosophy / Ed. G. Boys-Stones et al. Cambridge, 2013.
- Burger 1984 — *Burger, Ronna*. The Phaedo: A Platonic Labyrinth. New Haven: Yale University Press, 1984.
- Bussanich 2006 — *Bussanich, John*. Socrates and Religious Experience // The Blackwell Companion to Socrates / Ed. Ahbel-Rappe, Sara and Rachana Kamtekar. Malden, 2006. P. 200–213.
- Byrd 2007 — *Byrd, Miriam*. The Summoner Approach: A New Method of Plato Interpretation // Journal of the History of Philosophy 45 (2007). P. 365–81.
- Dillon 2003 — *Dillon, John*. The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy. Oxford, 2003.
- Dixsaut 2013 — *Dixsaut, Monique*. Macrology and Digression // The Platonic Art of Philosophy / Ed. G. Boys-Stones et al. Cambridge, 2013. P. 10–26.
- Gilead 1994 — *Gilead A.* The Platonic Odyssey: A Philosophical-Literary Inquiry into the *Phaedo*. Amsterdam, 1994.
- Haden 1997 — *Haden, James*. On the *Hippias Minor*: Achilles, Odysseus, Socrates // Plato's Dialogues — The Dialogical Approach / Ed. Richard Hart and Victorino Tejera. Lewiston, 1997. P. 143–68.

- Hunter 2006 — *Hunter, Richard*. Plato's *Symposium* and the Traditions of Ancient Fiction // Plato's *Symposium* / Ed. James H. Lesher, Debra Nails, and Frisbee Sheffield. Harvard Univ. Press, 2006. P. 295–312.
- Jaeger 1945 — *Jaeger, Werner*. Paideia: the Ideals of Greek Culture. 2nd edition / Tr. by Gilbert Highet. Vol. I. New York, 1945.
- Kahn 1983 — *Kahn, Charles*. Drama and Dialectic in Plato's *Gorgias* // Oxford Studies in Ancient Philosophy 1 (1983). P. 75–121.
- Karamanolis 2006 — *Karamanolis, George E*. Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry. Oxford, 2006.
- Loraux 1985 — *Loraux, Nicole*. Socrate, Platon, Heracles: Sur un paradigme heroique du philosophie // Histoire et Structure. A la Memoire de Victor Goldschmidt / Ed. Brunschwig et al. Paris, 1985. P. 93–106.
- McDonald 2012 — *McDonald, William*. Søren Kierkegaard // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2014 edition) / Ed. Edward N. Zalta.
- Mulhern 1969 — *Mulhern, John J*. Treatises, Dialogues, and Interpretation // *Monist* 53 (1969). P. 631–641.
- Mulhern 1971 — *Mulhern, John J*. Two Interpretive Fallacies // *Systematics* 9 (1971). P. 168–172.
- Nails 1995 — *Nails, Debra*. *Agora, Academy, and the Conduct of Philosophy*. Dordrecht, 1995.
- Nails 2002 — *Nails, Debra*. *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis, 2002.
- Nightingale 1995 — *Nightingale, Andrea*. *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy*. Cambridge, 1995.
- Ostenfeld 2000 — *Ostenfeld, Erik*. Who Speaks for Plato? Everyone! // *Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity* / Ed. Gerald A. Press. Lanham, 2000. P. 211–220.
- Pender 2000 — *Pender, Elizabeth E*. *Images of Persons Unseen: Plato's Metaphors for the Gods and the Soul*. Sankt Augustin, 2000.
- Peterson 2011 — *Peterson, Sandra*. *Socrates and Philosophy in the Dialogues of Plato*. Cambridge, 2011.
- Petraki 2011 — *Petraki, Zacharoula*. *The Poetics of Philosophical Language*. Berlin, 2011.
- Poster 1998 — *Poster, Carol*. The idea(s) of order // *Phoenix* 53 (1998). P. 282–298.
- Press 2012 — *Press, Gerald A*. Early, Middle, and Late Platonic Provocation: Comments on Miriam Byrd's "When the Middle Comes Early" // *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 28 (2012). P. 210–216.

- Press 1993 — *Plato's Dialogues: New Studies and Interpretations* / Ed. Gerald A. Press. Savage, 1993.
- Press 2000 — *Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity* / Ed. Gerald A. Press. Lanham, 2000.
- Renaud 2001 — *Renaud, François*. La rhétorique socratique-platonicienne dans le *Gorgias* (447a–61b) // *Philosophie Antique* 1 (2001). P. 65–86.
- Scott 2000 — *Scott, Gary Alan*. *Plato's Socrates as Educator*. Albany, 2000.
- Scott 2007 — *Philosophy in Dialogue: Plato's Many Devices* / Ed. Gary Alan Scott. Evanston, 2007.
- Sedley 1997 — *Sedley, David*. *Plato's Auctoritas and the Rebirth of the Commentary Tradition* // *Philosophia Togata II: Plato and Aristotle* / Ed. Barnes and Griffin. Oxford, 1997. P. 110–129.
- Tarrant 2000 — *Tarrant, Harold*. *Plato's First Interpreters*, London, 2000.
- Tejera 1984 — *Tejera, Victorino*. *Plato's Dialogues One by One. A Structural Interpretation*. New York, 1984.
- Thesleff 1982 — *Thesleff, Holger*. *Studies in Platonic Chronology*. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 1982.
- Thesleff 1999 — *Thesleff, Holger*. *Studies in Plato's Two-Level Model*. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 1999.
- Tigerstedt 1974 — *Tigerstedt E.N.* *The Decline and Fall of the Neoplatonic Interpretation of Plato*. Helsinki, 1974.
- Tigerstedt 1977 — *Tigerstedt E.N.* *Interpreting Plato*. Stockholm, 1977.
- Wardy 1996 — *Wardy, Robert*. *The Birth of Rhetoric: Gorgias, Plato, and their Successors*. New York, 1996.
- Zuckert 2009 — *Zuckert, Catherine*. *Plato's Philosophers: The Coherence of the Dialogues*. Chicago, 2009.

Томас Александр Слезак

О значении ключевых понятий платоновской критики  
письма: филологический подход к «Федру» 274b–278e\*

---

THOMAS ALEXANDER SZLEZÁK

ON THE MEANING OF THE KEY CONCEPTS IN PLATO'S CRITICISM OF WRITING:

A PHILOLOGICAL APPROACH TO *PHAEDRUS* 274B–278E

(TR. M. BULANENKO)

ABSTRACT. The standard modern interpretation of Plato's Criticism of Writing (*Phaedrus* 274b–278e) is based on misunderstandings and incorrect interpretations of the key concepts of this text. The original Platonic meaning of the concepts in question can be found in the dialogues. Instead of importing modern prejudices into the interpretation of Plato's Criticism of Writing, this article offers an exercise in explaining Plato out of Plato (in accordance with the old Greek principle Ὁμηρον ἐξ Ὁμήρου σαφηνίζειν). The sense of the Criticism of Writing turns out to be the contrary of what it has been believed to be in the last 50 years since G. Vlastos 1963.

KEYWORDS: Plato's Criticism of Writing, *syngramma*, *timiōtera*, *boēthein tōi logōi*, Gregory Vlastos.

---

А. Снабжая свою статью подзаголовком «Филологический подход к *Федру* 274b–278e», я не имел намерения искусственно противопоставить друг другу филологический и философский подходы. Не существует двух разных и отдельных друг от друга способов установить, что имел в виду Платон, как не существует и двух различных истин относительно его критики письма. Наше понимание философского текста, естественно, должно быть философским. Говоря о филологическом подходе, я хочу с самого

---

© T.A. Szlezák (Tübingen). thomas.a.szlezak@uni-tuebingen.de. Eberhard Karls Universität Tübingen.

© М.Е. Буланенко (Владивосток). bulanenko@list.ru. Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока Дальневосточного отделения Российской академии наук.

\* Оригинал публикации: Szlezák 2015.

начала дать понять, что не собираюсь нарушать или игнорировать правила и процедуры филологической экзегезы. Эти правила и процедуры мы должны соблюдать при любой интерпретации, будь она литературной или философской, теологической или юридической. Я называю эти правила филологическими, потому что первой разработавшей их дисциплиной стала греческая классическая филология III века до Р.Х. Нарушение этих правил и процедур или пренебрежение ими, на мой взгляд, не является философским достоинством.

Я хочу показать, что в основе стандартной современной интерпретации нашего текста лежит пренебрежение рядом интерпретационных шагов, обязательных с филологической точки зрения. В каких аспектах и по поводу каких пунктов моя интерпретация расходится с другими интерпретациями, будет указано в конце.

**В.** Для начала давайте вспомним, что представляет собой платоновская критика письма. Я бы предложил разделить этот текст на шесть частей.

1. Обсудив вопрос об искусности и неискусности *логосов* достаточным образом (*ικανῶς*), Сократ намерен обратиться к вопросу об их адекватности и неадекватности (*εὐπρέπεια — ἀπρέπεια*). С самого начала он указывает на то основополагающее обстоятельство, что решающим критерием здесь будет способность угодить богу нашим использованием *логосов*. В связи с этим Сократ может рассказать историю, услышанную им от древних (274b2–c4).

2. Это история о египетском боге Тевте, который изобрёл кое-какие искусства, включая искусство письма, и показал их египетскому царю Тамусу. Царь спросил Тевта о пользе каждого из искусств. Когда изобретатель стал хвалить письмо как искусство, которое сделает египтян более мудрыми и памятьливыми, Тамус отвечал, что письмо будет скорее вредить памяти и способствовать забывчивости, поскольку люди будут полагаться на посторонние душе знаки. И прочитав многое без обучения (*ἀνευ διδασχῆς*), они не станут мудрыми, а будут лишь казаться таковыми (*δοξόσοφοι γευονότες ἀντὶ σοφῶν*). Одним словом, довольно наивно думать,

будто письмо может сообщить ясные и надёжные знания (σαφὲς καὶ βέβαιον). Записанные слова могут служить не более чем средством припоминания для того, кто уже и так знает, о чём идёт речь в письменном сочинении (274c5–275d2).

3. Дело в том, что письменное сочинение — γραφή как такое — имеет три недостатка или ограничения: (1) письменное сочинение не может отвечать на возникающие у читателя вопросы — оно всегда будет отвечать одно и то же, (2) оно вращается повсюду, попадая в руки как тех, кто его понимает, так и тех, кто не имеет никакого отношения к излагаемым в нём предметам, причём оно не знает, с кем оно должно говорить, а с кем — нет. (3) Подвергнувшись нападению, письменный *логос* не способен защититься или помочь себе, для помощи ему нужен его отец (автор). Но существует и другой вид *логоса*, свободный от этих недостатков: живая и одушевлённая речь знающего человека, образом (εἶδωλον) которой может быть названа письменная (275d4–276a9).

4. Тут Сократ переходит к сравнению. Как разумный земледелец (νοῦν ἔχων γεωργός) не будет высаживать в сад Адониса семена, с которых он желает получить урожай, но будет относиться к таким садам лишь как забаве в праздник Адониса, так и диалектик не будет высаживать свои философские семена, имеющие для него важное значение, в сады Адониса, т.е. в свои письменные сочинения, если только он не пишет для забавы (παιδιᾶς χάριν), заготавливая средства припоминания для себя и для тех, кто идёт этим же путём. Серьёзное обращение со своими «семенами» будет для него состоять в устной диалектике с подходящей душой (λαβῶν ψυχὴν προσήκουσαν), которой он передаст *логосы*, сопровождающиеся знанием, *логосы*, способные помочь самим себе и сделать душу счастливой (276b1–277a5).

5. Теперь, говорит Сократ, мы можем ответить на первоначальный вопрос по поводу упрёка, направленного против Лисия как составителя речей, и на вопрос о том, какие *логосы* написаны искусно, а какие — нет. Отвечая на второй вопрос, Сократ подытоживает: искусный устный или письменный *логос* должен ос-

новываться: (1) на полном диалектическом знании трактуемого предмета, (2) на исчерпывающем знании различных видов душ и (3) на способности подобрать нужный вид *логоса* для нужного вида души. Отвечая на первый вопрос, Сократ возвращается к заключению, выведенному из египетской истории: считать, что нечто ясное и надёжное может иметь своим источником написанную книгу — это постыдно, поскольку свидетельствует о небольшом уме, тогда как Сократ и Федр должны взять за образец человека, знающего, что ничто письменное не заслуживает внимания и что лучшие из письменных логосов — это средства припоминания для тех, кто уже обладает знанием (277a6–278b6).

6. В заключение Сократ формулирует следующее послание всем, кто пишет речи, как Лисий, поэмы, как Гомер, лирику или же политические *логосы*, называя их законами: если автор написал то, что написал, зная истину и будучи способным помочь своему письменному сочинению, вступив в *эленхос* и устно продемонстрировав (*λέγων αὐτὸς*), что написанное им — неполноценно, то он заслуживает имени — нет, не *σοφός*, которое подобало бы одному лишь богу, но — *φιλόσοφος*. Если же, с другой стороны, у автора нет ничего более ценного, чем написанное им, то его будет правильно назвать поэтом или составителем речей, или создателем законов.

Таково содержание текста, который мы называем платоновской критикой письма. (Если бы Платон дал этой главе отдельное название, он бы, скорее, выбрал заголовок «При каких условиях использование письма не постыдно» или «Как угодить богу, используя письмо?»)

Ниже приведены греческие понятия из этой главы, значение которых кажется ясным на первый взгляд, но при ближайшем рассмотрении требует дальнейших филологических разъяснений:

1. *σύγγραμμα* — действительно ли это «трактат»?
2. *γραφή* — почему Платон говорит о недостатках *γραφή*?
3. *Ἀδώνιδος κῆποι* — что это за сады?

4. εἶδωλον — почему важно знать, что диалоги — это εἶδωλα?
5. βοηθεῖν τῷ λόγῳ — в чём состоит эта способность?
6. εἰδῶς ἢ τὸ ἀληθὲς ἔχει — какого рода истина имеется в виду?
7. τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδείξαι — нужно ли переводить φαῦλα как «ложные»?
8. σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ — зачем вообще требуется молчать в чьем-либо присутствии?
9. τιμώτερα — что обладает «большой ценностью» и в сравнении с чем?
10. θεῶ χαρίζεσθαι — какое отношение к моему использованию *логосов* имеет бог?

С. Следующая интерпретация платоновской критики письма является стандартной<sup>1</sup>:

1. Платон не распространяет свою критику на собственные диалоги. Скорее, его мишенью являются συγγράμματα (277d7, 278c4). Греческое слово σύγγραμμα означает «трактат», т.е. систематическое письменное изложение, и не применимо к литературной форме диалога.

2. Поэтому три вида ограничений, свойственных письменным сочинениям, не относятся к диалогам Платона. В противоположность всем другим видам письменных сочинений они способны давать новые ответы, выбирать подходящего читателя и помогать самим себе, когда подвергаются нападению. Таким образом, платоновский диалог — это уникальный вид письменного сочинения. Это книга, которая преодолевает себя как книгу.

3. Выражение βοηθεῖν τῷ λόγῳ, «помогать своему *логосу*», обозначает то, что все мы делаем, когда, прочтя текст своего выступления, сталкиваемся с критическими вопросами: мы защи-

---

<sup>1</sup> Подробное описание, анализ и критику современной теории платоновского диалога в её развитии начиная с «Введения» Шлейермахера к его переводу Платона (1804) и далее в XIX и XX столетиях вплоть до того времени, когда она приобрела характер господствующего взгляда практически во всех странах и всех направлениях платоноведения, можно найти в Приложении I («Современная теория формы диалога») моей книги Szlezák 1985: 331–375.

щаем свои утверждения, мы отстаиваем их перед лицом глупого или злонамеренного недопонимания, опровергаем софистические возражения против них, подкрепляем их, демонстрируя, как они вытекают из сильных посылок или имеют проясняющие следствия<sup>2</sup>.

4. Под τριώτερος, которые должен иметь в своём распоряжении φιλόσοφος, имеется в виду не что иное, как живое обсуждение и устная диалектика, которую Платон рассматривал как «гораздо более ценную деятельность, чем составление письменных сочинений»<sup>3</sup>.

5. Из всего этого, а в особенности из последних двух пунктов, следует, что нет никакой необходимости допускать, будто Платон требует от философа способности превосходить своё же письменное изложение в философском отношении, никакой необходимости признавать, что устная философия Платона охватывает собой более обширную область, нежели диалоги.

D. К сожалению, эта стандартная современная интерпретация критики письма основывается на ошибочном допущении по поводу того, какие значения Платон вкладывал в используемые в этой критике термины.

1. Начнём со слова σύγγραμμα. О том, что оно означает «трактат», исследователи в XX веке говорили нам тысячу раз. А «трактат» означает «письменное систематическое изложение или рассуждение, включающее в себя методическое обсуждение привлекаемых к рассмотрению фактов и принципов и сделанных заключений»<sup>4</sup>. Опираясь на такое понимание слов σύγγραμμα и «трактат», Гатри мог утверждать (в своей монументальной «Ис-

---

<sup>2</sup> Я следую объяснению выражения βωηθεῖν τῷ λόγῳ, которое было дано Г. Властосом в его статье Vlastos 1963: 653. Лишь последняя часть объяснения Властоса («демонстрируя, как они вытекают из сильных посылок...») приближается к тому, что имел в виду Платон. Очевидно, Властос не понял, что это значение выражения βωηθεῖν τῷ λόγῳ подходит как раз для того, чтобы опровергнуть его «опровержение» интерпретации, предложенной Кремером.

<sup>3</sup> Vlastos 1963: 654.

<sup>4</sup> Webster's New Collegiate Dictionary. Springfield: G. & C. Merriam Co., 1975.

тории греческой философии»), что платоновский диалог — это «не обычное письменное произведение (σύγγραμμα), имеющее целью свести воедино окончательные заключения»<sup>5</sup>. Бесчисленные более и менее значительные учёные высказывали эту точку зрения до Гатри, однако никто из них (включая Гатри) ни разу не задался простым вопросом о том, подтвердит ли древнегреческое употребление этого слова их точку зрения. Другими словами, основополагающее филологическое требование, обязательное для любого вида интерпретации, будь она философской или филологической, и предписывающее осуществлять проверку древнегреческого употребления того или иного ключевого понятия, было обойдено учёными всех стран. Неудовлетворённый этим страным упущением, в 1985 году в своей книге «Платон и письменность философии» я привёл все случаи употребления слов σύγγραμμα, συγγραφή и συγγράφειν в доплатоновской литературе, дополнив их некоторым числом случаев употребления слова σύγγραμμα в послеплатоновских сочинениях.<sup>6</sup> Результат этого изыскания — насколько мне известно, первого и единственного вплоть до сего дня — был однозначен: греки не использовали слово σύγγραμμα в значении «систематического изложения» — называться σύγγραμμα могло всё «вместе записанное», даже поэтическое произведение (хотя по большей части это слово означает «прозаическое произведение»). И греки более поздних эпох, которые вследствие своей установки на антицизм, как правило, тщательно придерживались языкового употребления классического периода, нисколько не сомневаясь называли диалоги «Πλάτωνος συγγράμματα» или «Πλατωνικὰ συγγράμματα»<sup>7</sup>. Таким образом, понятие непременно недиалогичной σύγγραμμα, которое вывело бы диалоги Платона из-под действия его критики письма, оказывается бессодержательным современным изобретением

<sup>5</sup> Guthrie 1978: 411. Гатри относил приведённые здесь слова главным образом к «Государству», но очевидно считал, что они применимы ко всем диалогам.

<sup>6</sup> Szlezák 1985: 376–385.

<sup>7</sup> Szlezák 1985: 379–380.

ем. Однако этот аргумент от *σύγγραμμα* был главным столпом здания современной теории платоновского диалога. К счастью, начиная с 1985 года — во всяком случае, в Германии — данный «аргумент» перестал использоваться (хотя ни один автор не говорит о том, откуда он узнал о его бессодержательности). Довольно удивительно, но он по-прежнему в ходу в Оксфорде: через 30 лет после того, как древнегреческое употребление слова *σύγγραμμα* было установлено на основе источников, Майлз Бернхет в своей недавней книге о Седьмом письме всё ещё исходит из правильности некогда общепризнанного равенства *σύγγραμμα* = «трактат»<sup>8</sup>.

2. Второе важное понятие — *γραφή* (275d4). Это *γραφή* как такое имеет три непреодолимых ограничения. Почему Платон использует это слово в данном контексте? Потому что оно служит наиболее общим обозначением для понятия «письменное сочинение». Если *γραφή* как таковое имеет три указанных основных недостатка, то их имеют и сочинения самого Платона. Если бы он полагал, что его произведения не имеют этих недостатков, он должен был бы здесь об этом сказать.

3. Что такое «сады Адониса»? *Ἀδωνίδος κήλοι* — это небольшие горшочки или корзинки, использовавшиеся в культе Адониса<sup>9</sup>. Их наполняли землёй, в которую высаживали зерно, и держали в тёплом и тёмном месте, чтобы всходы могли появиться уже через восемь дней. Но эти всходы не приносили никаких семян, т.е. зёрен, никакого урожая, по-гречески: никаких *στέρματα*, никакого *καρλός*. При свете летнего дня они быстро увядали, а корзинки пускали в воду с причитаниями «ὦ τὸν Ἀδωνιν», в память о смерти Адониса, возлюбленного Афродиты. Теперь представьте

---

<sup>8</sup> Burnyeat & Frede 2015. По убеждению Бернхета (а в истинности этого убеждения он уверен), Платон отрицает, «что когда-либо писал или когда-либо напишет трактат (341c5: *σύγγραμμα*) о своей философии» (р. 164). В действительности Седьмое письмо не затрагивает вопроса о форме возможного сочинения, посвящённого философии Платона, в нём просто утверждается, что нет никакого смысла писать «περὶ ὧν ἐγὼ σπουδάζω» («о том, к чему я отношусь серьёзно», 341c1–2). Ср. Slezák 1979.

<sup>9</sup> См. Baudy 1986.

себе земледельца, который высадил бы все свои семена (всё зерно) в сады Адониса. Он лишил бы себя урожая или «плода», поскольку эти сады не дают урожая. Таким образом он бы подверг свою семью опасности умереть с голоду, и, конечно же, никто не мог бы назвать его «разумным земледельцем» (νοῦν ἔχων γεωργός, ср. 276b1–2). Если мы не хотим обесмыслить сравнение Платона, мы должны признать, что диалектик не будет высаживать всё имеющееся у него зерно в свои литературные сады Адониса, подобно тому как разумный земледелец не может поступить таким образом со своими семенами. Некоторые современные учёные, очевидно, не знают, что собой представляют Ἀδώνιδος κήποι: например, Винфрид Кюн обесмысливает сравнение, утверждая, что платоновский философ доверит всё своё знание собственным сочинениям<sup>10</sup> (вследствие чего он оказался бы по одну сторону с неразумным земледельцем), а переводчики А. Нехамас и П. Вудраф переводят выражение θεωρῶν καλοῦς ἐν ἡμέραισιν ὀκτὼ γενομένους («видя, что сады становятся прекрасными за восемь дней», 276b4) словами «наблюдая, как они приносят урожай за семь [sic] дней»<sup>11</sup> — по-видимому, не поняв смысла сравнения, который состоит именно в том, что сады Адониса в принципе не способны приносить урожай (καρλός).

4. Φιλόσοφος способен устно создавать τιμώτερα, «предметы, более ценные», нежели те, которые он сочинил или записал (278d8). Стандартное объяснение утверждает, что τιμώτερα представляют собой деятельность по ведению живого диалектического обсуждения. Эта интерпретация невозможна в силу по меньшей мере трёх оснований: (1) для передачи этого смысла понадобился бы примерно такой греческий текст «τὸν μὴ ἔχοντα τιμώτερόν τι τοῦ συντιθέναι ἢ γράφειν» («у кого нет ничего более ценного, чем сочинительство или писательство»), тогда как имеющий-

<sup>10</sup> Kühn 1998. См. тж. мой ответ Кюну Szlezák 1999.

<sup>11</sup> Cooper 1997: 553. Возможно, на этих переводчиков повлиял Р. Хэкфорт, который перевёл «наблюдая, как он приносит прекрасный урожай за восемь дней» (Hackforth 1952: 159).

ся текст гласит: «τὸν μὴ ἔχοντα τιμώτερα ὧν συνέθηκεν ἢ ἔγραψεν» («у кого нет ничего более ценного, чем то, что он сочинил или написал»). Таким образом, стандартная интерпретация невозможна лингвистически. Она хочет убедить нас в том, что Платон сравнил такую деятельность, как живое обсуждение, не с другой деятельностью, а с *результатами* другой деятельности, т.е. писательства. В действительности же он сравнивает свои книги, являющиеся результатами его писательской и издательской деятельности, с философскими результатами другой своей деятельности — ведения живых обсуждений в Академии. Эти результаты были подытожены в его устной теории принципов. (2) Значение слова τιμώτερα уже было предвосхищено в самом «Федре». Закончив чтение речи Лисия об Эросе, собеседники выясняют, какая речь была бы лучше, чем эта. Она должна будет выполнить условие, требующее от неё заключать в себе μείζω, βελτίω и πλείω καὶ πλείονος ἄξια (*Phdr.* 234e3, 235d6, 236b2). Эти выражения явно относятся к философскому содержанию: лучшая речь должна иметь лучшее содержание, должна включать в себя предметы большей философской ценности (πλείονος ἄξια). И в самом деле, первая речь Сократа об Эросе имеет лучшее философское содержание, πλείονος ἄξια, нежели речь Лисия, а его вторая речь изобилует πλείονος ἄξια в сравнении с первой. Таким образом, читатель уже знает, в чём состоит условие превосходства одного *логоса* над другим: он должен заключать в себе πλείονος ἄξια. А слово τιμώτερα — это всего лишь синоним выражения πλείονος ἄξια. Устная защита философом своего письменного *логоса* должна будет включать в себя (πλείω καὶ) πλείονος ἄξια. Иначе философ не сможет показать неполноценность собственного письменного изложения (τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδείξει, 278c6–7). А без этого он не соответствовал бы имени φιλόσοφος. Современные комментаторы не смогли увидеть связь между предыдущей и последующей частями текста, хотя в обеих обсуждается один и тот же вопрос — вопрос о том, что обеспечивает превосходство одного изложения над другим. Они не увидели эту связь, поскольку не искали её — что,

опять же, является пренебрежением основополагающей филологической задачей. (3) И они не попытались определить, как употреблялось слово τίμιον в греческой философии (ещё одно пренебрежение того же рода, что и в случае со словом σύγγραμμα). Я попытался заполнить этот оставленный учёными пробел в своей статье для сборника в честь юбилея Вальтера Буркерта<sup>12</sup>. Я тщательно изучил десятки мест из произведений пяти авторов IV века, все из которых демонстрировали одинаковое понимание слова τίμιον, резюмированное в лаконичном утверждении Аристотеля: ἡ μὲν γὰρ ἀρχὴ τίμιον (*De incessu animalium*, 706b12). Все они, т.е. Филипп Опунтский, Теофраст, Спевсипп, Аристотель и Платон, рассматривают τιμή и τὸ τίμιον в качестве основного признака своих ἀρχαί. Поэтому всё, что является τιμιώτερον, более близко к ἀρχή. В устной защите своего письменного *логоса* платоновский философ выйдет за пределы им написанного, приблизившись к принципу или же принципам.

5. Письменный *логос* — это εἶδωλον («образ», а не «призрак», ср. у Роува) живой и одушевлённой речи диалектика (276a9). Разумеется, Платон говорит здесь о своих собственных сочинениях<sup>13</sup>. И если Платон предлагает свои диалоги в качестве образов возможных философских разговоров, то из них мы можем узнать, как будет действовать диалектик, ведя беседу. Это поможет нам понять платоновский смысл выражений βοηθεῖν τῷ λόγῳ<sup>14</sup>, τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδειῖξαι и σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ. (а) Образ диалектика, помогающего своему *логосу*, можно найти, например, в «Федоне», «Государстве» и «Законах». В каждом из этих трёх случаев в тексте используется слово βοηθεῖν или его синоним ἐλικοῦρεῖν, поэтому можно не сомневаться, что они представляют собой примеры процедуры, упоминаемой в «Федре». И во всех трёх примерах философская «помощь» совершается путём введения но-

<sup>12</sup> См. Szlezák 1998.

<sup>13</sup> Ср. Szlezák 2009.

<sup>14</sup> Относительно смысла выражения βοηθεῖν τῷ λόγῳ помимо соответствующих мест в книге Szlezák 1985 см. тж. Szlezák 1989.

вых понятий и теорий, интеллектуальный уровень которых существенно превосходит уровень предшествующего разговора. В «Федоне» Сократ «помогает» собственному тезису о бессмертии души, рассказывая историю о своём «втором плавании» (*Phd.* 88d и след.), в «Государстве» он помогает своему первому *логосу* в защиту справедливости, очерчивая проект идеального государства, опирающегося на правление философов (*R.* 368b и след.), тогда как «Афинянин» в «Законах» помогает закону против нечестия (*ἀσέβεια*), разворачивая свою теорию движения, самодвижения души и управления космосом со стороны богов (891b–899c). Очевидно, что во всех этих случаях помощь, оказываемая философом, включает в себя понятия и теории, являющиеся *τιμώτερα*, предметами более высокой философской ценности или достоинства, и что она выводит обсуждение на более высокий уровень по направлению к принципам (*ἀρχαί*) (ср. *Lg.* 891c2–6). Таким образом, на отдельных примерах диалоги иллюстрируют общее требование, сформулированное в «Федре». С помощью этих иллюстраций мы теперь можем понять смысл взаимного соотнесения Платоном понятий *βοηθεῖν* и *τιμώτερα*. Именно благодаря этому виду помощи, то есть благодаря философским теориям более высокого достоинства и силы, платоновский *φιλόσοφος* сумеет в устной беседе превзойти свой письменный *логос*. И именно благодаря этому виду помощи философ покажет, что является *εἰδώς* (276a8) или *εἰδώς ἢ τὸ ἀληθές ἔχει* (278c4–5), т.е. диалектиком, постигшим нэтическую «истину» тех предметов, о которых он говорит. (b) Благодаря этим же иллюстрациям мы теперь понимаем платоновское значение выражения *τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδειξαι*. Если письменный диалог так же относится к устной помощи, как диалог Сократа с Фрасимахом к помощи справедливости в книгах II–X «Государства» или как первые аргументы Сократа в защиту бессмертия к помощи, осуществлённой им в ходе его «второго плавания», то нетрудно признать, что обозначение чего-либо словом *φαῦλον* в любом случае следует понимать в сравнительном смысле: письменный диалог отнюдь не лишён всякой цен-

ности, но он, без сомнения, менее ценен в сравнении с устной теорией принципов Платона. (с) Наконец, платоновские диалоги указывают ещё на один признак, который нам следует привлечь для иллюстрации главного свойства диалектика: диалектик знает, с кем он должен говорить и с кем молчать (*Phdr.* 276a6–7). Эта его способность иллюстрируется такими местами диалогов, как *R.* 506e и 533a, где Сократ отказывается сообщить Главкону о своём взгляде на сущность, τί ἔστιν Блага (хотя некий собственный взгляд (некое δοκοῦν μοι) на этот счёт у него имеется) и дать ему краткий обзор диалектики (несмотря на свою принципиальную готовность, προθυμία, сделать это). Как признаёт большая часть читателей, похожих мест в платоновских диалогах можно найти немало. Платон хочет, чтобы мы поняли значение способности истинного философа σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ.

6. Способность диалектика при необходимости хранить молчание — а это необходимо, когда он сталкивается с людьми, «не имеющими никакого отношения к философии» (275e2 παρ' οἷς οὐδὲν προσήκει), или с людьми, ещё не дозревшими до усвоения его знаний, такими как Главкон и Адимант в «Государстве» (506e, 533a1), — такая способность и является его θεῶ χαρίζεσθαι, использованием *логосов*, которое будет угодным богу: поскольку идеи и, *a fortiori*, принципы являются θεῖα, божественными, он станет излагать знания о них только собеседникам, имеющим необходимую интеллектуальную и этическую подготовку. А поскольку письменное сочинение в любое время может попасть в руки тех, кто не имеет никакого отношения к философии, он не станет письменно излагать эти знания в какой-либо книге.

\*\*\*

Надеюсь, я сумел убедить вас в том, что имеет смысл задаваться вопросом об исходном платоновском значении используемых понятий. Я просто следовал старому филологическому принципу Ὅμηρον ἐξ Ὀμήρου σαφηνίζειν, или, в нашем случае, Πλάτωνα ἐκ Πλάτωνος.

---

Литература

- Baudy 1986 — *Baudy G.* Adonisgärten. Studien zur antiken Samensymbolik. Frankfurt am Main: Hain, 1986.
- Burnyeat & Frede 2015 — *Burnyeat M., Frede M.* The Seventh Platonic Letter: A Seminar / Ed. by D. Scott. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Cooper 1997 — Plato. Complete Works / Ed. by J. Cooper. Indianapolis: Hackett, 1997.
- Guthrie 1978 — *Guthrie W.K.C.* A History of Greek Philosophy. The Later Plato and the Academy. Vol. V. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- Hackforth 1952 — *Hackforth R.* Plato's Phaedrus / Translated with introduction and commentary. Cambridge: Cambridge University Press, 1952.
- Kühn 1998 — *Kühn W.* Welche Kritik an wessen Schriften? Der Schluß von Platons Phaidros, nichtesoterisch interpretiert // Zeitschrift für philosophische Forschung. 1998. № 1 (Bd. 52). S. 23–39.
- Szlezák 1979 — *Szlezák Th.A.* The Acquiring of Philosophical Knowledge According to Plato's Seventh Letter // Arktouros. Hellenic Studies presented to Bernard M.W. Knox / Ed. G.W. Bowersock, W. Burkert, M. Putnam. Berlin, New York: de Gruyter, 1979. P. 354–363.
- Szlezák 1985 — *Szlezák Th.A.* Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen. Berlin; New York: de Gruyter, 1985.
- Szlezák 1989 — *Szlezák Th.A.* Struttura e finalità dei dialoghi platonici. Che cosa significa «Venire in soccorso al discorso»? // Rivista di filosofia neoscolastica. 1989. № 4 (anno 81). P. 523–542.
- Szlezák 1998 — *Szlezák Th.A.* Von der *timē* der Götter zur *timiotēs* des Prinzips. Aristoteles und Platon über den Rang des Wissens und seiner Objekte // Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert / Hrsg. F. Graf. Stuttgart; Leipzig: Teubner, 1998. S. 420–439.
- Szlezák 1999 — *Szlezák Th.A.* Gilt Platons Schriftkritik auch für die eigenen Dialoge? Zu einer neuen Deutung von *Phaidros* 278b8–e4 // Zeitschrift für philosophische Forschung. 1999. № 2 (Bd. 53). S. 259–267.

- Szlezák 2009 — *Szlezák Th.A.* Abbild der lebendigen Rede. Was ist und was will ein platonischer Dialog? // *Museum Helveticum*. 2009. № 2 (Bd. 66). S. 65–83.
- Szlezák 2015 — *Szlezák Th.A.* On the Meaning of the Key Concepts in Plato's Criticism of Writing: A Philological Approach to *Phaedrus* 274b–278e // *Платоновские исследования*. Вып. III (2015/2) / Под ред. И.А. Протопоповой и др. М.–СПб.: Платоновское философское общество; РГГУ; РХГА, 2015. С. 80–91.
- Vlastos 1963 — *Vlastos G.* Review of: Hans Joachim Krämer. *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*. Heidelberg: Winter, 1959 // *Gnomon*. 1963. № 7 (Bd. 35). S. 641–655.

Thomas Alexander Szlezák

On the Meaning of the Key Concepts in Plato's Criticism of Writing: A Philological Approach to *Phaedrus* 274b–278e

---

THOMAS ALEXANDER SZLEZÁK

ON THE MEANING OF THE KEY CONCEPTS IN PLATO'S CRITICISM OF WRITING:  
A PHILOLOGICAL APPROACH TO *PHAEDRUS* 274B–278E

ABSTRACT. The standard modern interpretation of Plato's Criticism of Writing (*Phaedrus* 274b–278e) is based on misunderstandings and incorrect interpretations of the key concepts of this text. The original Platonic meaning of the concepts in question can be found in the dialogues. Instead of importing modern prejudices into the interpretation of Plato's Criticism of Writing, this article offers an exercise in explaining Plato out of Plato (in accordance with the old Greek principle Ὅμηρον ἔξ Ὀμήρου σαφηνίζειν. The sense of the Criticism of Writing turns out to be the contrary of what it has been believed to be in the last 50 years since G. Vlastos 1963.

KEYWORDS: Plato's Criticism of Writing, *syngramma*, *timiōtera*, *boēthein tōi logōi*, Gregory Vlastos.

---

A. With the subtitle of my paper “A *philological* approach to *Phaedrus* 274b–278e” I do not intend to construe an artificial opposition between a philological approach and a philosophical one. There are no two different and separate ways to what Plato meant, nor are there two different truths about his criticism of writing. Our understanding of a philosophical text must of course be a philosophical understanding. When I talk of a philological approach, I do so in order to make clear from the start that I do not intend to violate or to neglect the usual rules and procedures of philological exegesis — rules and procedures that we have to observe in any interpretation, be it a literary or philosophical, a theological or a juridical one. I call them philological rules because Greek Classical Philology of the 3rd century B.C. was the

---

© T.A. Szlezák (Tübingen). thomas.a.szlezak@uni-tuebingen.de. Eberhard Karls Universität Tübingen.

first discipline to spell them out. To violate or neglect these rules and procedures is in my view no philosophical merit.

I'm going to show that the standard modern interpretation of our text is based on the neglect of philologically indispensable interpretive steps. In which respects and at which points my interpretation diverges from other interpretations will be pointed out at the end.

B. First, let us recall Plato's criticism of writing. I would divide the text into six sections.

1. After the question of artfulness and artlessness of *logoi* has been discussed sufficiently (ικανῶς), Socrates wants to turn to the question of their propriety and impropriety (εὐπρέπεια – ἀπρέπεια). As a start, he points to the basic fact that the decisive criterion will be whether we can please god with our use of *logoi*. On this issue, Socrates can tell a tale he has heard from the ancients. (274b2–c4)

2. It is the tale of the Egyptian god Theuth, who invented a couple of arts, among them the art of writing, and presented them to Thamous, king of Egypt. The king asked Theuth about the usefulness of each art. When the inventor praised writing as the art that will make the Egyptians wiser and improve their memory, Thamous replied that writing will rather damage memory and induce forgetfulness, since people will rely on signs external to the soul. And having read a lot without teaching (ἄνευ διδαχῆς), they will not become wise but only appear to be wise (δοξόσοφοι γεγονότες ἀντὶ σοφῶν). In short, it is quite naive to believe that writing can yield insights that are clear and reliable (σαφές καὶ βέβαιον). Written words can do no more than remind the one who knows already what the writing is about. (274c5–275d2)

3. For writing – γραφή in general – has these three flaws or shortcomings: (1) It cannot respond when you have a question – it will always say the same, (2) it rolls about everywhere, gets into the hands of those who understand it and of those who have no business with it, and it doesn't know to whom it should speak and to whom it should not. (3) When attacked, the written *logos* is unable to defend or to help itself, it needs its father (the author) for help. But there is a different kind of *logos*, which is free of these flaws: the living and animate dis-

course of the man who knows, of which the written discourse can be called an image (εἶδωλον). (275d4–276a9)

4. Socrates now proceeds to a simile. Just as a sensible farmer (α νοῦν ἔχων γεωργός) will not plant seeds which he wanted to bear fruit in gardens of Adonis, but will make use of such gardens only as an amusement at the time of the festival of Adonis, likewise the dialectician will not plant his philosophical seed which is of importance to him into his gardens of Adonis, i.e. his writings, except when he writes for his amusement (πασιδιᾶς χάριν), storing up reminders for himself and for those who follow the same track. His serious treatment of his ‘seeds’ will consist in oral dialectic with a proper soul (λαβῶν ψυχὴν προσήκουσαν), to whom he imparts *logoi* accompanied by knowledge, *logoi* that are capable of helping themselves and which make the soul happy. (276b1–277a5)

5. By now, Socrates says, we are able to answer the original question regarding the reproach levelled against Lysias as a speech-writer, and the question of which *logoi* are written in an artful manner and which not. Regarding the second question, Socrates summarizes: The artful spoken or written *logos* must be based (1) on full dialectical knowledge of the objects to be treated, (2) on a complete knowledge of the different kinds of souls, and (3) on the ability of matching the right kind of *logos* to the right kind of soul. Regarding the first question, Socrates takes up what had been said to follow from the Egyptian tale: to believe that anything clear and reliable can result from a written book is shameful, because too simple-minded, whereas a man who knows that nothing written is worth serious attention and that the best written *logoi* are reminders for those who already know would be a model for Socrates and Phaedrus. (277a6–278b6)

6. Finally, Socrates formulates the following message to all who write speeches like Lysias or poetry like Homer or lyrical poetry or who write political *logoi* calling them laws: If an author wrote what he wrote knowing the truth and being able to help his writing by entering an ἔλεγχος and showing orally (λέγων αὐτὸς) that what he wrote is of inferior value, then he deserves the name – not σοφός, which would

be proper only for god, but — φιλόσοφος. If, on the other hand, an author has nothing of higher value than what he wrote, he could fairly be called a poet or a speech-writer or a writer of laws.

So far, the text we call Plato's *Criticism of Writing*. (If Plato had given this chapter a separate title, he rather would have entitled it "Under which conditions is the use of writing not shameful", or "How can the use of writing please god?")

The Greek concepts in this chapter the meaning of which seem to be clear at first sight, but on closer inspection need further philological clarification, are the following:

1. σύγγραμμα — does it really mean 'treatise'?
2. γραφή — why does Plato talk about the flaws of γραφή?
3. Ἀδώνιδος κήποι — what kind of gardens are they?
4. εἶδωλον — why is it important to know that the dialogues are εἶδωλα?
5. βοηθεῖν τῷ λόγῳ — in what consists this ability?
6. εἰδῶς ἧ τὸ ἀληθὲς ἔχει — what kind of truth is meant?
7. τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδείξαι — have we to translate φαῦλα by 'false'?
8. σιγᾶν πρὸς οὐς δεῖ — why should it be necessary to remain silent to anybody?
9. τιμώτερα — what is "of higher value", and compared to what?
10. θεῶ χαρίζεσθαι — what has god to do with my use of *logoi*?

C. The standard modern interpretation of Plato's criticism of writing is the following.<sup>1</sup>

1. Plato does not include his dialogues in his criticism. Rather, his target are συγγράμματα (277d7, 278c4). The Greek word σύγγραμμα means 'treatise', i.e. a systematic exposition in writing, and does not cover the literary form of dialogue.

---

<sup>1</sup> A detailed description, analysis and criticism of the modern theory of the Platonic dialogue, as it developed from Schleiermacher's Introduction to his translation of Plato (1804) through the 19th and 20th centuries, until it became the dominant view in practically all countries and all currents of Plato studies, can be found in my book Szlezák 1985: 331–375 (Anhang I: „Die moderne Theorie der Dialogform”).

2. Therefore the three shortcomings of writing do not apply to Plato's dialogues. These are able — in contradistinction to all other sorts of writing — to give new answers, to choose the appropriate reader and to help themselves when attacked. Thus, the Platonic dialogue is a unique kind of writing. It is a book, which transcends its character of being a book.

3. Βοηθεῖν τῷ λόγῳ, 'to come to the help of one's *logos*', designates what we all practice when after reading a paper we are confronted with critical questions: we defend our statements, we vindicate them against stupid or malicious misunderstanding, we refute sophistical objections to them, we reinforce them by showing how they follow from strong premises or have illuminating implications.<sup>2</sup>

4. The τιμιώτερα the φιλόσοφος must have at his disposal mean nothing but live debate and the oral dialectic which Plato rated "a far more valuable activity than written composition"<sup>3</sup>.

5. From all this, and especially from the last two points follows that there is no necessity to assume that Plato requires the philosopher to go philosophically beyond his written exposition, no necessity to admit that Plato's oral philosophy comprised more than his dialogues.

D. Unfortunately, this standard modern interpretation of the criticism of writing is based on faulty assumptions about the Platonic meaning of the terms used in it.

1. Let us start with the word σύγγραμμα. It means 'treatise', we were told a hundred times in 20th century scholarship. And 'treatise' means "a systematic exposition or argument in writing including a methodical discussion of the facts and principles involved and conclusions reached"<sup>4</sup>. Relying on this understanding of σύγγραμμα and of 'treatise', Guthrie could maintain (in his monumental *History of Greek Philosophy*) that a Platonic dialogue is "no ordinary writ-

---

<sup>2</sup>I follow here the explanation of βοηθεῖν τῷ λόγῳ given by G. Vlastos in Vlastos 1963: 653. Only the last part of Vlastos' explanation ("by showing how they follow...") comes near to what Plato meant. Vlastos obviously did not realize that this meaning of βοηθεῖν τῷ λόγῳ is apt to refute his 'refutation' of Krämer's interpretation.

<sup>3</sup>Vlastos 1963: 654.

<sup>4</sup>Webster's New Collegiate Dictionary. Springfield: G. & C. Merriam Co., 1975.

ten work (σύγγραμμα) purporting to summarize final conclusions”<sup>5</sup>. Countless important and less important scholars had voiced this view before Guthrie, yet none of them (including Guthrie) ever put the simple question whether ancient Greek usage would confirm their view. In other words: a basic philological requirement, indispensable for any sort of interpretation, be it philosophical or philological, viz. to ascertain the ancient Greek usage of a key notion, was skipped by scholars of all nations. Not happy with this strange omission, I collected in 1985, in my *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, all occurrences of σύγγραμμα, συγγραφή and συγγράφειν in pre-Platonic literature, plus a number of occurrences of σύγγραμμα in post-Platonic writings<sup>6</sup>. The result of this survey – to my knowledge the first one and the only one up to this day – was unambiguous: the Greeks did not use the word σύγγραμμα in the sense of ‘systematic exposition’ – anything ‘written together’ could be called a σύγγραμμα, even works of poetry (though mostly it means ‘prose work’). And the Greeks of later times, who in their Atticist attitude in general carefully preserved the usage of the classical time, had not the slightest qualms to call the dialogues “Πλάτωνος συγγράμματα” or “Πλατωνικά συγγράμματα”.<sup>7</sup> Thus the notion of the necessarily undialogical σύγγραμμα, which would exempt his own dialogues from Plato’s criticism of writing, proves to be a futile modern invention. Yet this *syngramma*-argument was a main stabilizing column of the edifice to the modern theory of the Platonic dialogue. Fortunately, this ‘argument’ has disappeared, at least in Germany, since 1985 (though no one says where he or she learned about its futility). Strangely enough, it is still in use in Oxford: 30 years after the ancient Greek use of σύγγραμμα has been documented, Myles Burnyeat in his recent book on the Seventh Letter still relies on the validity of the once generally believed equation σύγγραμμα = ‘treatise’.<sup>8</sup>

---

<sup>5</sup> Guthrie 1978: 411. Guthrie referred the words quoted here to the *Republic* in particular, but obviously meant them to apply to all dialogues.

<sup>6</sup> Szlezák 1985: 376–385.

<sup>7</sup> Szlezák 1985: 379–380.

<sup>8</sup> Burnyeat & Frede 2015. Burnyeat claims to know that Plato denies “that he ever has or ever will write a treatise (341c5: σύγγραμμα) on his own philosophy” (p. 164). In

2. The second important notion is γραφή (275d4). Γραφή as such has three unsurmountable shortcomings. Why does Plato use this word in this context? Because it is the most general designation of the concept of ‘writing’. If γραφή as such has the three basic flaws, his own writings will have them too. If he meant that his works don’t have these flaws, he ought to have said it here.

3. What are ‘gardens of Adonis’? Ἀδώνιδος κῆποι were small pots or baskets used in the cult of Adonis.<sup>9</sup> They were filled with soil, into which grain was planted. They were kept in the heat and in the dark, so that the plants grew up in only eight days. But these plants had no seed, i.e. no grains, no fruit, in Greek: no σπέρματα, no καρπός. In the light of the summer day they withered quickly, and the baskets were set afloat with the lamentation “ὦ τὸν Ἄδωνιν”, commemorating the death of Aphrodite’s beloved Adonis. Now think of a farmer who would plant all his seed (grain) into gardens of Adonis. He would deprive himself of the harvest or ‘fruit’, because these gardens don’t bear fruit. So he would run the risk of starvation for his family, and certainly no one could call him “a sensible farmer” (νοῦν ἔχων γεωργός, cf. 276b1–2). If we don’t want to spoil Plato’s simile, we have to acknowledge that the dialectician will not plant all his grain in his literary gardens of Adonis, just as the sensible farmer cannot do that with his seed. Some modern scholars obviously do not know what Ἀδώνιδος κῆποι are: Winfried Kühn e.g. spoils the simile by saying that the Platonic philosopher will put all his knowledge into his writings<sup>10</sup> (by which he would come by the side of the senseless farmer), or take the translators A. Nehamas and P. Woodruff, who translate the words θεωρῶν καλοὺς ἐν ἡμέραισιν ὀκτῶ γιγνομένους (“seeing that the gardens become beautiful within eight days”, 276b4) by “watching them bear

---

reality, the Seventh Letter does not raise the question of the form of a possible writing on Plato’s philosophy, it just states that it does not make sense to write at all “περὶ ὧν ἐγὼ σπουδάζω” (341c1–2). Cf. Szlezák 1979.

<sup>9</sup> Cf. Baudy 1986.

<sup>10</sup> Kühn 1998. See also my reply to Kühn, Szlezák 1999.

fruit within seven [sic] days”<sup>11</sup> – they don’t seem to have understood the point of the simile, which is precisely that a garden of Adonis on principle cannot bear fruit (καρπός).

4. The φιλόσοφος will orally produce τιμώτερα, ‘more valuable things’, than those he composed or wrote (278d8). The standard explanation declares that the τιμώτερα are the activity of leading live dialectical debate. This interpretation is impossible for at least three reasons: (1) for this sense, one would require a Greek text like “τὸν μὴ ἔχοντα τιμώτερόν τι τοῦ συντιθέναι ἢ γράφειν” (“the one who does not have something more valuable than composing or writing”), whereas the transmitted text has: “τὸν μὴ ἔχοντα τιμώτερα ὧν συνέθηκεν ἢ ἔγραψεν”. Thus, the standard interpretation is linguistically impossible. It wants to make us believe that Plato compared the activity of live debate not with another activity, but with the *results* of another activity, i.e. of writing. In reality, he compares his books, which are the results of his activity of writing and publishing, with the philosophical results of his other activity, viz. leading live debate in the Academy. These results were summarized in his oral theory of principles. (2) The meaning of τιμώτερα has already been anticipated in the *Phaedrus* itself. After Lysias’ speech on Eros a better speech is sought for. It will have to fulfil the condition that it contains μείζω, βελτίω and πλείω καὶ πλείονος ἄξια (*Phdr.* 234e3, 235d6, 236b2). These expressions refer clearly to the philosophical content: the better speech must have better contents, must comprise things of higher philosophical value (πλείονος ἄξια). Indeed, Socrates’ first speech on Eros does contain better philosophical content, πλείονος ἄξια, than Lysias’ speech, and his second speech is again full of πλείονος ἄξια in comparison with his first one. So the reader knows already what is the condition for one *logos* to be superior to another *logos*: to contain πλείονος ἄξια. Now, τιμώτερα is just a synonym for πλείονος ἄξια. The philosopher’s oral defense of his written *logos* will have to comprise (πλείω καὶ) πλείονος ἄξια. Otherwise he will not be able to show the inferiority of his written ex-

---

<sup>11</sup> Cooper 1997: 553. Perhaps the translators were influenced by R. Hackforth (Hackforth 1952: 159) who translated “watching it producing fine fruit within eight days”.

position (τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδειῖξαι, 278c6–7). And without that he would not qualify for the name of φιλόσοφος. Modern commentators failed to see the link between the earlier passage and the later one, although the same question is discussed in both passages, namely the question what makes one exposition superior to another one. They did not see the link because they did not look for it — again the neglect of a basic philological task. (3) And they did not try to determine the Greek philosophical usage of τίμιον (which is again the same sort of neglect as with σύγγραμμα). I have tried to fill this gap left by scholarship in my contribution to the *Festschrift* for Walter Burkert.<sup>12</sup> I scrutinized dozens of passages from five 4th century authors, who all show the same understanding of τίμιον, which is epitomized in Aristotle's laconic statement: ἡ μὲν γὰρ ἀρχὴ τίμιον (*De incessu animalium*, 706b12). They all, i.e. Philippus of Opus, Theophrastus, Speusippus, Aristotle and Plato, regard τιμή and τὸ τίμιον as a basic feature of their respective ἀρχαί. Therefore, what is τιμώτερον is something which is nearer to the ἀρχή. The Platonic philosopher will in his oral defense of his written *logos* proceed beyond what he wrote and thereby get nearer to the principle or principles.

5. The written *logos* is the εἶδωλον — 'image', not 'phantom' (cf. Rowe) — of the live and animate discourse of the dialectician (276a9). Of course, Plato is talking here of his own writings.<sup>13</sup> Now, if Plato offers his dialogues as images of possible philosophical talks, we can learn from these images how the dialectician will proceed when leading a conversation. This helps us to grasp the Platonic sense of βοηθεῖν τῷ λόγῳ,<sup>14</sup> of τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδειῖξαι, and of σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ. (a) Images of the dialectician coming to the help of his own *logos* can be found e.g. in the *Phaedo*, the *Republic* and the *Laws*. In all three cases the word βοηθεῖν or its synonym ἐπικουρεῖν occurs, so there can be no doubt that they are examples of the procedure mentioned in the

---

<sup>12</sup> Cf. Szlezák 1998.

<sup>13</sup> Cf. Szlezák 2009.

<sup>14</sup> For the sense of βοηθεῖν τῷ λόγῳ see, besides the relevant passages in Szlezák 1985, also Szlezák 1989.

*Phaedrus*. And in all three examples the philosophical ‘help’ consists in introducing new concepts and theories, which go considerably beyond the intellectual level of what had preceded. In the *Phaedo*, Socrates ‘helps’ his thesis of the immortality of soul by means of the story of his ‘second sailing’ (*Phd.* 88d ff.), in the *Republic* he helps his first *logos* in defense of justice by his sketch of an ideal state based on the rule of philosophers (*R.* 368b ff.), whereas in the *Laws* the ‘Athenian’ helps the law against impiety (ἀσέβεια) by introducing his theory of movement, of the self-movement of soul and the government of the cosmos by the gods (891b–899c). It is evident that in all these cases the help offered by the philosopher contains concepts and theories which are τιμιώτερα, things of higher philosophical value or rank, and that they lead the discussion further up towards the principles (ἀρχαί) (cf. *Lg.* 891c2–6). The dialogues thus illustrate, using particular instances, the general requirement formulated in the *Phaedrus*. With the help of these illustrations we can now grasp the sense of Plato’s linking together the concepts of βοηθεῖν and τιμιώτερα. It is by *this* kind of help, viz. by means of theories of higher philosophical dignity and power, that the Platonic φιλόσοφος will be able to orally overtop his written *logos*. And it is by this kind of help that the philosopher will prove to be the εἰδῶς (276a8) or the εἰδῶς ἧ τὸ ἀληθὲς ἔχει (278c4–5), i.e. the dialectician who has grasped the noetic ‘truth’ of the things he is talking about. (b) By these same illustrations we understand now the Platonic meaning of τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδειξαι. If the written dialogue has the same relation to the oral help as Socrates’ dialogue with Thrasymachus has to the help for justice in the *Republic*, books II–X, or as Socrates’ first arguments in favour of immortality have to the help in his ‘second sailing’, then it is easy to accept that it be called φαῦλον, which in any case has to be taken in a comparative sense: the written dialogue is by no means worthless, but certainly inferior in comparison to Plato’s oral theory of principles. (c) And there is one more feature of Plato’s dialogues which we have to take as illustration of a basic quality of the dialectician, namely that he knows to whom he should speak and to whom he should remain silent (*Phdr.* 276a6–7). This ability is illus-

trated at passages like *Republic* 506e and 533a, where Socrates refuses to tell Glaucon his view on the essence (the τί ἔστιν) of the Good, although he does have an own view (α δοκοῦν μοι) on it, and to give a sketch of dialectics (in spite of his willingness, προθυμία, in general). As most readers of the dialogues acknowledge, there are many similar passages to be found in Plato. He wanted us to understand what it means that the true philosopher is able to σιγαῶν πρὸς οὓς δεῖ.

6. The dialectician's remaining silent if necessary — and it is necessary when he is confronted with people “who have no business with philosophy” (275e2 παρ’ οἷς οὐδὲν προσήκει), or with people who are not yet mature for his insights, as Glaucon and Adeimantos in the *Republic* (506e, 533a1) — is precisely his θεῶν χαρίζεσθαι, his use of *logoi* that will please god: since the ideas, and, *a fortiori*, the principles are θεῖα, divine, he will expound them only to interlocutors who have the necessary intellectual and ethical preparation. Since a writing can at any time get into the hands of those who have no business with philosophy, he will not expound them in a written book.

\*\*\*

I hope I could convince you that it is worthwhile to ask for the original Platonic meaning of the concepts involved. I simply followed the old philological principle of Ὅμηρον ἐξ Ὀμήρου σαφηνίζειν, or, in our case, Πλάτωνα ἐκ Πλάτωνος.

---

References

- Baudy 1986 — *Baudy G.* Adonisgärten. Studien zur antiken Samensymbolik. Frankfurt am Main: Hain, 1986.
- Burnyeat & Frede 2015 — *Burnyeat M., Frede M.* The Seventh Platonic Letter: A Seminar / Ed. by D. Scott. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Cooper 1997 — Plato. Complete Works / Ed. by J. Cooper. Indianapolis: Hackett, 1997.
- Guthrie 1978 — *Guthrie W.K.C.* A History of Greek Philosophy. The Later Plato and the Academy. Vol. V. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- Hackforth 1952 — *Hackforth R.* Plato's Phaedrus / Translated with introduction and commentary. Cambridge: Cambridge University Press, 1952.
- Kühn 1998 — *Kühn W.* Welche Kritik an wessen Schriften? Der Schluß von Platons Phaidros, nichtesoterisch interpretiert // Zeitschrift für philosophische Forschung. 1998. № 1 (Bd. 52). S. 23–39.
- Szlezák 1979 — *Szlezák Th.A.* The Acquiring of Philosophical Knowledge According to Plato's Seventh Letter // Arktouros. Hellenic Studies presented to Bernard M.W. Knox / Ed. G.W. Bowersock, W. Burkert, M. Putnam. Berlin, New York: de Gruyter, 1979. P. 354–363.
- Szlezák 1985 — *Szlezák Th.A.* Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen. Berlin; New York: de Gruyter, 1985.
- Szlezák 1989 — *Szlezák Th.A.* Struttura e finalità dei dialoghi platonici. Che cosa significa «Venire in soccorso al discorso»? // Rivista di filosofia neoscolastica. 1989. № 4 (anno 81). P. 523–542.
- Szlezák 1998 — *Szlezák Th.A.* Von der *timē* der Götter zur *timiotēs* des Prinzips. Aristoteles und Platon über den Rang des Wissens und seiner Objekte // Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert / Hrsg. F. Graf. Stuttgart; Leipzig: Teubner, 1998. S. 420–439.
- Szlezák 1999 — *Szlezák Th.A.* Gilt Platons Schriftkritik auch für die eigenen Dialoge? Zu einer neuen Deutung von *Phaidros* 278b8–e4 // Zeitschrift für philosophische Forschung. 1999. № 2 (Bd. 53). S. 259–267.
- Szlezák 2009 — *Szlezák Th.A.* Abbild der lebendigen Rede. Was ist und was will ein platonischer Dialog? // Museum Helveticum. 2009. № 2 (Bd. 66). S. 65–83.
- Vlastos 1963 — *Vlastos G.* Review of: Hans Joachim Krämer. Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie. Heidelberg: Winter, 1959 // Gnomon. 1963. № 7 (Bd. 35). S. 641–655.

Дмитрий Курдыбайло

От игры к мистерии: об интерпретации  
этимологий в диалоге Платона «Кратил»\*

---

DMITRY KURDYBAYLO

FROM GAME TO MYSTERY: ON INTERPRETATION OF ETYMOLOGIES IN PLATO'S *CRATYLUS*

ABSTRACT. Until the 1990-s, the central part of Plato's *Cratylus* containing a long series of names of gods, elements, ethical and logical notations, etc. was considered as a linguo-philosophical joke or as Plato's mockery of contemporary etymological practice. On the contrary, a few recent studies introduced a 'serious' reading of the etymological section. The author suggests extending the latter position by paying more attention to playful style of some fragments of the *Cratylus*. Specific characteristics of Socrates' speech on the whole are interpreted as allusions to ancient Greek mysteries, with the closest resemblance of Apollo's cult. Another important theme is notion of limit and its overcoming. The series of etymologies is shown to be directed to the extent, where it becomes necessary to escape from the linguistic area and to turn to speculation of ideas without any help of language, name, or word.

KEYWORDS: Plato, the *Cratylus*, etymology, hermeneutics, anagram, ancient linguistics, language philosophy, ancient Greek mysteries, limit, game, Antiquity, Platonism.

---

Центральной — по композиции и по объёму — части диалога «Кратил», содержащей длинный ряд толкований различных имён и понятий, традиционно не придавалось философского значения, этимологии Платона назывались «смехотворными и фантастическими»<sup>1</sup>, либо в них видели лишь насмешку над «музой

---

© Д.С. Курдыбайло (Санкт-Петербург). theoreo@yandex.ru. Русская христианская гуманитарная академия. Санкт-Петербургский государственный ун-т.

\* Статья подготовлена при поддержке РГНФ, проект № 15-33-01285.

<sup>1</sup> См. комм. А.Ф. Лосева (ПЛАТ 1990: 826). Далее цитаты из «Кратила» приводятся в пер. Т.В. Васильевой по этому изданию, с моей правкой при необходимости уточнения перевода.

Евтифрона»<sup>2</sup>. Лишь в 1990-х гг. появились труды Д. Седли, Р. Барни и несколько позднее Ф. Адемолло<sup>3</sup>, авторы которых пытаются прочитать этот раздел «Кратила» как можно серьёзнее. Благодаря им на сегодняшний день выработан ряд общепризнанных ходов в интерпретации «этимологического» раздела «Кратила» и всего диалога в целом. С другой стороны, известные нам работы акцентируются на содержательном анализе разбираемых Сократом слов, их толкованиях, порядке и соотношении в ходе повествования. Имплицитно предполагается, что ряд толкований образует некую целостную структуру. На наш взгляд, при всей плодотворности такого подхода, на периферии остаётся вопрос о значении игрового характера повествования, мотива своеобразной «игры в слова», что проступает в целом ряде реплик Сократа. Поэтому наиболее плодотворным представляется традиционные аналитические приёмы прочтения Платона дополнить анализом стиля с элементами драматического подхода.

### *Структура диалога*

Говоря об «этимологическом» разделе «Кратила», мы предполагаем, следуя Д. Седли<sup>4</sup>, членение диалога на три отдела: вводный (383a–391b),<sup>5</sup> «этимологический» (391d–427d), и завершающий (с места, где Кратил вступает в разговор, 427d–440e). Далее, второй отдел сам имеет довольно сложную структуру, в литературе предлагалось несколько различных вариантов классификации имён и, соответственно, разбивки на рубрики<sup>6</sup>. Мы остановимся на членении на четыре части в соответствии с «переключениями» контекста выбора слов и их толкований в диалоге:

1. (391c–396c) Имена богов и смертных в эпосе Гомера и «Теогонии» Гесиода. Толкования строятся на основе повествования

---

<sup>2</sup> Verlinsky 2003: 57.

<sup>3</sup> Sedley 1998; Barney 2001; Sedley 2003; Ademollo 2011.

<sup>4</sup> Sedley 2003: 3–5.

<sup>5</sup> Д. Седли предлагает другое место окончания этого раздела: 390e (ibid.).

<sup>6</sup> Ср., напр., Sedley 1998: 149; Ademollo 2011: 6–11, 189; Bagwell 2010: 96–99.

самих же Гомера и Гесиода, «изнутри» него. Отметим, что ряд *Орест – Агамемнон – Атрей – Пелопс – Тантал – Зевс – Кронос – Уран* образует восьмичленную структуру<sup>7</sup>, в которой дана прямая «генеалогическая» линия, восходящая от смертных потомков к божественным предкам.

В этом разделе даются следующие принципы именования:

(а) Есть существа/предметы, которых боги именуют одним образом, а люди – другим. Это наблюдение делается на основе подобных парных именований у Гомера<sup>8</sup>. Очевидно, что установленные богами имена должны обладать большей правильностью, чем имена смертных (391d2–392b2).

(а1) Аналогично имена, данные мужами, более правильны, чем имена, данные женами (т.к. «в городах мужчины более разумны», 392с6–9).

(б) Имена даются детям в соответствии с именами родителей, с происхождением (например, *Орест* – родом из горной страны, 394e8–11), чертами характера, вообще говоря – индивидуальными свойствами.

(с) На правильность имени не влияет прибавление, убавление, перестановка отдельных букв (а также ударения) до тех пор, пока сохраняется его значение ( $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ , 394с8).

Вторая часть предваряется замечанием, что

(d) имена людей могут «не подходить» им, быть даны, например, в пожелание, как «Евтихид – в пожелание счастья, а Сосия – здоровья»; поэтому «наиболее правильными мы сочтём имена, установленные для того, что существует вечно», и такие имена установлены не людьми, а богами (397b1–с2). Таким образом выделяется

---

<sup>7</sup> О последних семи членах см. Топоров 1989: 64–65, прим. 5. Об Оресте как сыне Агамемнона: *Hom. Il.* IX.142–143, 284–285; *Hom. Odys.* I.30; *Hesiod. Fragm.* 23a, 28 (по изд. Merkelbach & West 1967). Прокл называет этот ряд «единой цепью рода» ( $\mu\iota\acute{\alpha}\varsigma\ \sigma\epsilon\iota\rho\acute{\alpha}\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\varsigma$ , *Procl. In Crat.* 88.62).

<sup>8</sup> Об их анализе у Гомера см. Краснухин 2015: 191–193; и несколько пояснений: Bagwell 2010: 66–69.

2. (397с–410е) группа имён, установленных силой, «более божественной, нежели человеческая» (397с1–2). Сюда входит четверица «боги – даймоны – герои – люди», пара «душа – тело», 24 имени богов, упоминаемых Гомером<sup>9</sup>, и, пользуясь термином Ф. Адемолло, имена «природных богов»<sup>10</sup>, т.е. Солнца, Луны, месяца, звёзд, молнии, пяти стихий (элементов)<sup>11</sup> и т.д. Перед тем, как обратиться к богам-олимпийцам, Сократ говорит, что благоговение перед богами требует обойти их имена молчанием; и

(е) если уж можно толковать, то не те имена, которыми боги называют друг друга (смертные ведь их и не знают), но те, которыми пользуются люди, как это заведено по обычаю в молитвах (400d6–401a5). Примечательно, что до этого места Сократ, несколько не обинуясь, уже дал толкование именам трёх богов, причём самых значительных — Урана, Кроноса и Зевса (395e5–396d1).

Ещё одно важное положение вводится при толковании слов «огонь» и «вода»:

(f) существуют имена, заимствованные в греческом языке из варварской речи и потому не могущие быть истолкованными по-гречески (409d1–410a5). Такие слова Сократ оставляет без объяснения; до этого места подобных затруднений не возникало.

3. (411a1–421e5) Третья группа слов истолковывается исходя из предположения, что «самые древние люди, присваивавшие имена... от непрерывного вращения головой в поисках объяснений вещам всегда испытывали головокружение, и поэтому им казалось, что вещи вращаются и несутся в каком-то вихре» (411b4–с1). Эта «теория вихря» или «потока», заимствованная у последователей Гераклита<sup>12</sup>, привлекается Сократом для объясне-

---

<sup>9</sup> 24 имени 21 бога, в трёх случаях имеем пары двух именовании одного и того же божества: Плутон – Аид, Феррефатта – Ферсефона, Паллада – Афина.

<sup>10</sup> «Natural gods», Ademollo 2011: 188–189.

<sup>11</sup> О значимости этого места: Sedley 1998: 150.

<sup>12</sup> Предлагалась интерпретация свидетельства Аристотеля о том, что это учение развивал исторический Кратил, у которого какое-то время учился Платон (Sedley 1998: 146), на свидетельства о том же Олимпиодора и анонимного биографа ссылается А.Ф. Лосев (ПЛАТ 1990: 835).

ния «тех славных имён, что относятся к добродетели: „рассудительность“, „сметливость“, „справедливость“» (411a1–4), которые Д. Седли классифицирует как относящиеся к области этики и логики<sup>13</sup>. Этот ряд завершается следующим положением:

(g) невозможно постоянно истолковывать одни слова с помощью других: рано или поздно цепочка объяснений должна прийти к какому-то первоначальному слову, которое уже не изъясняется через другие (421d9–422c4). И на этом этапе необходим какой-то иной критерий правильности имён. Так открывается

4. (423e7–427d2) четвёртая группа слов, изъясняемых с помощью фонетического метода: каждая отдельная буква (звук) мыслится как имеющая свой особый характер и значение. Примечательно, что подражание звуков слова здесь отнесено к самой сущности, а не свойствам предмета: «у каждой вещи есть ещё и сущность, как есть цвет и всё то, о чем мы здесь говорили... Если кто-то мог бы посредством букв и слогов подражать в каждой вещи именно сущности, разве не смог бы он выразить каждую вещь, которая существует?» (423e1–9) — тогда как у тех имён, что рассматривались до этого, «правильность была чем-то таким, что указывало на качества каждой вещи»<sup>14</sup>.

Подчеркнём, что в отмеченных четырёх отделах у «правильности имён» нарастает онтологическая значимость<sup>15</sup>: сначала правильность имени отвечала только индивидуальным качествам именуемого, затем, для гомеровских богов, индивидуальные качества закреплены в мифе, и из мифологического контекста извлекаются сущностные, наиболее релевантные их свойства. Теория всеобщего «потока» задаёт универсальный контекст, которому должно удовлетворять каждое из толкуемых слов. Наконец, фонетическая правильность апеллирует к сущности, а не сущностным свойствам, как это декларируется самим Сократом.

<sup>13</sup> Sedley 1998: 149–150.

<sup>14</sup> Crat. 422d1–3: ...οἷα δηλοῦν οἷον ἕκαστόν ἐστι τῶν ὄντων.

<sup>15</sup> Само понятие ὀρθότης ὀνομάτων было введено Протагором со значением, устраняющим всякий онтологизм (Савельев 2006: 43; Гринцер 2013: 61–65), тогда как в «Кратиле» оно отчётливо онтологизируется Платоном.

### Анаграмматический метод Сократа

Рассмотрим сам способ истолкования отдельного имени. Приводимая ниже схема наиболее отчётливо видна в толкованиях имён богов-олимпийцев, но и в большинстве<sup>16</sup> остальных случаев присутствует каждым из своих элементов, по меньшей мере имплицитно. Итак, собеседник предлагает имя (собственное или нарицательное), значение которого сначала мыслится не более чем указанием на обозначаемый предмет. Затем Сократ привлекает тот или иной мифологический сюжет, включающий именуемого персонажа, либо какое-то иное построение, заменяющее мифологический контекст. Из представленного сюжета (в отношении богов эти сюжеты полагаются всем известными и потому могут схематически обозначаться несколькими словами) выделяется какая-то отличительная черта, характерная для именуемого персонажа, и артикулируется с помощью нескольких слов, образующих формулу, анаграмматически содержащую в себе истолковываемое имя. В некоторых случаях в итоге получается имя, фонетически отличное от исходного, но тогда привлекается утверждение о том, что за века, в течение которых имя бытовало в эллинском языке, оно претерпело изменения, а, как мы видели, изменения порядка букв и места ударения до некоторого предела не вредят «правильности имени» (положение (с) выше). В итоге круг всегда замыкается — толкование возвращается к изначальному слову (имени), но теперь в нём открылось новое семантическое измерение. Звучание имени уже не произвольно, оно отвечает (и подражает) свойствам именуемого предмета или событиям, в которых раскрылись главные черты именуемого лица.

Существенно, что одно имя может иметь несколько толкований, выстраиваемых по такой схеме, и чем большее количество их возможно извлечь из выбранного имени, тем лучше установлено это имя, тем больше его «сила» (δύναμις). В этом отношении имя *Аполлон*, имеющее 4 значительных толкования, служит

---

<sup>16</sup> Исключения составляют «чистые» этимологии, как, напр., в имени Афродиты и Пана — см. об этом ниже.

примером особенной искусности ономатурга (κάλλιστα κείμενον, 404e4). Примечательно, что это имя выделено и композиционно: оно стоит на 12 месте среди 24 толкуемых Сократом имён богов<sup>17</sup>.

Нужно заметить, что толкования в «Кратиле», часто называемые «этимологиями», в строгом смысле слова не являются ими — ни с позиции платоновских времён, ни с точки зрения современной лингвистики. Возникновение термина «этимология» датируется III в. до н.э.<sup>18</sup>, это слово неизвестно эпохе Платона и тем более не является техническим термином. Другие слова с корнем ἔτιμ- встречаются у Платона лишь в «Федре» и только трижды<sup>19</sup>. Этимологии в их современном понимании встречаются в «Кратиле», но очень редко, напр.: Ἀφροδίτη < ἄφρός<sup>20</sup>, чаще же действует схема, описанная выше, — в виде пространного анаграмматического истолкования с использованием мифологического (или эквивалентного ему) контекста. Современному представлению об этимоне противоречит возможность существования нескольких различных толкований, из которых все равноценны и одинаково правильны<sup>21</sup>. Научные этимологии, прослеживая происхождение слова, позволяют реконструировать древние представления об именуемом референте: напр., слав. «белка», имеющее тот же корень, что и «белый», может свидетельствовать о том, что наши предки когда-то встречали этих лесных зверьков с белым окрасом шерсти<sup>22</sup>. Имеющиеся археологические, исторические дан-

---

<sup>17</sup> Эти 24 имени идут в таком порядке: Гестия – Рея – Кронос – Тефия – Посейдон – Плутон / Аид – Деметра – Гера – Феррефатта / Ферсефона [= Персефона] – Аполлон – Музы – Лето – Артемида – Дионис – Афродита – Паллада / Афина – Гефест – Арес – Гермес – Ирида – Пан. В комментариях Прокла на «Кратил» имя Аполлона также особо выделено среди других богов (MacIsaac 2013: 111–113).

<sup>18</sup> См.: Gea 2003: 21. Это, впрочем, не означает, что современники Платона не занимались практическим этимологизированием: напротив, оно было весьма популярно (Sedley 1998: 141 ff.).

<sup>19</sup> *Phaedr.* 243a8 (ἔτιμος λόγος), 244a3 (idem), 260e5 (ἔτιμος τέχνη).

<sup>20</sup> 406c7–d2. С точки зрения современного языкознания Ἀφροδίτη не происходит от ἄφρός, причём этимологии обоих слов неясны (ср. Beekes 2010: 179).

<sup>21</sup> Ср.: Шиевски 2009: 22–23.

<sup>22</sup> Черных 1999: 82–83; Трубачёв 1975: 81–82.

ные используются для верификации этимологических гипотез, которые выстраиваются на языковых фактах и закономерностях. Сократ же, напротив, для истолкования значения слова привлекает заранее известный мифологический контекст или предание о древних людях, дававших имена вещам, чтобы, исходя из него, объяснить происхождение и смысл толкуемого имени. Таким образом, цели Сократова «этимологизирования» часто не совпадают со смыслом поиска этимологий в современном понимании<sup>23</sup>. Можно сказать, что в «Кратиле» мы встречаем своего рода «этимологию наоборот», большинство толкований правильнее обозначать как анаграмматические ἐρμηνεύματα, а не этимологии.

Тем не менее, традиция применения этого термина к толкованиям Сократа зафиксирована у Прокла<sup>24</sup>, и именно такое понимание, близкое к позднеантичной трактовке, чаще всего подразумевается в современной научной литературе, посвящённой «Кратилу».

Учитывая сказанное, нужно вернуться к означенному выше положению (g) о невозможности бесконечной цепи истолкования одних слов через другие. В самом деле, если бы одно сложное слово истолковывалось как сочетание нескольких более простых, те, в свою очередь, как ещё более простые, то рано или поздно мы пришли бы к пределу дробления, некому лингвистическому «атому». Но если Сократовы ἐρμηνεύματα строятся не аналитически, своей замысловатостью напоминая иногда кеннинги скальдов, и истолковывающая фраза, как правило, длиннее и сложнее исходного слова, то о пределе какого «дробления» может идти речь?

Однако переход от «сложного» к «простому» в толкованиях Сократа всё же происходит, только лежит он не в филологическом, а в онто-семантическом пространстве. В самом деле, имена гомеровских богов истолковываются с помощью понятий, относящихся к области мышления и знания (об Афине: Θεονόη < θεοῦ

---

<sup>23</sup> Ср.: Verlinsky 2003: 72.

<sup>24</sup> См.: Procl. In Crat. §§ 84–90, всего 8 раз.

νόησις, 407b4–8), физических или космологических образов (о Тефии: «поток, стекающий по капле», 402c6–d2), образов, отсылающих к «теории потока» (в толковании имени Феррефатта: «когда все вещи несутся в каком-то порыве», 404c8–d6) — но не с помощью божественных же имён и слов, находящихся в этой же семантической группе. Аналогично, для «тех славных имён, что относятся к добродетели», истолкования с помощью «теории потока» не привлекают слов, относящихся к сфере имён богов-олимпийцев, «природных богов», равно как и других добродетелей.

Иными словами, выстраиваемые Сократом толкования изнутри ограничены в выборе истолковывающих понятий, используемых затем для построения анаграммы. Это означает, что порядок имён, хотя бы на уровне выделенных нами четырёх групп, представляет, действительно, некоторую иерархию, так что каждый последующий уровень мыслится как истолковывающий, «подлежащий» для предыдущего. Означенное выше нарастание онтологичности имён идёт, таким образом, по линии упрощения, примитивизации слов (в экзегетическом смысле)<sup>25</sup>. Идея лингвистического атомизма переосмысливается Платоном в семантическом ключе — дробление идёт не по количественному признаку (числу букв), а по смысловому, и в этом отношении «Кратил» заметно отходит от атомизма Демокрита, как бы ни решался вопрос о возможности влияния последнего на Платона<sup>26</sup>.

Соотнося эту линию «упрощения», доходящую до предельной «простоты» отдельной буквы (звука), с направлением от акцидентных свойств к сущностным, а затем к сущности как та-

---

<sup>25</sup> Иерархическое соотнесение референтов этимологизируемых Сократом имён более проблематично: для Д. Седли боги относятся к области космологии, а добродетели и силы души — к этике; пять последних имён относятся уже к области логики. Несмотря на традиционное разделение этих областей, ощути-мо стремление исследователя выстроить этот ряд как восходящий, по крайней мере — по философской значимости предметов. Комментарий Прокла предлагает прочитывать этот ряд, напротив, по нисходящей: сначала идут имена — изваяния богов, а потом имена их сил и действий (In Cratyl. 96.1–3).

<sup>26</sup> См. Иванов 2014, а также: Савельев 2006: 48; Светлов 2014: 130–131; Gera 2003: 28 (п. 36), 167–170.

ковой, нужно помнить, что с точки зрения логики сущность действительно предельно проста в своей самоидентификации и единстве, тогда как переходу к свойствам отвечает множество, разнообразие и сложность. Диалектически же логическая простота, минимум отличительных черт, означает и наибольший объём охватываемого смысла, наибольшую семантическую глубину.

Говоря об «анаграмматическом» методе Сократа, мы используем термин в значении, введённом Ф. де Соссюром и развитом рядом современных лингвистов в применении, в том числе, к античным и архаическим текстам<sup>27</sup>. По мысли В.Н. Топорова, «анаграмма обращена к содержанию, она его сумма, итог, резюме, но выражается это содержание не словарно или грамматически институализированными языковыми формами... а как бы случайно выбранными точками текста в его буквенно-звуковой трактовке»<sup>28</sup>. В отличие от анаграмм, традиционных для поэтического текста, а также для архаической мифопоэтики, в «Кратиле» Сократ даёт замкнутую, круговую герменевтическую линию — начиная и заканчивая истолковываемым словом, он берёт его изначально как герменевтически «закрытое», предлагает мифологический контекст, даёт краткую формулу и возвращается к исходному имени как к анаграмме, представляя его теперь уже как герменевтически «открытое». Анаграммирование выступает не только как «средство проверки связи между означаемым и означающим»<sup>29</sup>, но и как операция замыкания круга. Истолкование имени лишь вскрывает его внутреннюю смысловую потенцию, но не выводит за границы мифологического контекста, который изначально был известен участникам беседы. Анаграмма, замыкающая круг, устанавливает самоидентификацию скрытой, «свёрнутой» и явной, «развёрнутой» форм одного и того же смысла,

<sup>27</sup> См. Топоров 1987а; Иванов 1999: 617–627; Дементьев 2014.

<sup>28</sup> Топоров 1987а: 194.

<sup>29</sup> Топоров 1987а: 193.

так что с формальной точки зрения мы получаем тавтологическое высказывание<sup>30</sup>.

С точки зрения же вопроса о «правильности имён» здесь является новое измерение имени, оказывающегося на *фонетическом уровне* связанным с означаемым смыслом. Анаграмматический способ толкований, как мы видели, привлекается Сократом в большинстве имён 1, 2 и 3 частей, выделенных нами. В четвёртой части используется способ прямого фонетического уподобления, и анаграммы уже не нужны. Однако тот факт, что анаграмма как таковая «работает» именно на фонетическом уровне, указывает на принципиальную значимость фонетических сопоставлений во всех четырёх частях. И последняя, четвёртая часть даёт наиболее чистый тип таких фонетико-семантических операций.

Анаграмматический метод устанавливает тождество между истолковываемым словом и некоторым развёрнутым смыслом, выраженным словами того же языка. Это тождество будет явственным, если и объясняемое, и объясняющие слова когерентны между собой. В частности, если Сократ допускает, что с момента установления первых имён прошло много веков и слова претерпели добавления, убавления или перестановки букв и ударений, то необходимо, чтобы либо все слова, задействованные в анаграмматической фигуре, были одинаково изменены, либо оставались узнаваемы в своём исконном звучании. Но так как изменения в языке случайны, то ожидать когерентности фонетических сдвигов не приходится, и Сократ уповает на второй вариант. При этом случай заимствования из варварских языков как раз даёт условия полной некогерентности фонетики объясняемого (варварского) и объясняющих (эллинских) слов.

Применение анаграммы задаёт отношение к имени как к своему рода сосуду, способному содержать разнообразные смысловые потенции, которые могут актуализироваться в соответствующем

---

<sup>30</sup> Здесь мы следуем за интерпретацией принципа тавтологии в «Логико-философском трактате» Л. Витгенштейна, предложенной у В.Н. Топорова (Топоров 2010: 191).

контексте; здесь можно было бы уподобить имя той фигурке си-лена, с которой Алквиад сравнивал Сократа в «Пире» (215bc). Наиболее релевантным философским объяснением этому отношению могут служить слова Платона в «Законах», где он предлагает иерархическую триаду  $\delta\nu\omicron\mu\alpha - \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma - \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ <sup>31</sup>. Если положить, что в имени содержатся логосы, каждый из которых порождён сущностью и так или иначе возводит к ней, то тем самым мы получаем весьма точную формулу герменевтической операции, многократно проделываемой Сократом.

Одновременно мы приходим и к метафизическому критерию «правильности имён»: имя соотносится с сущностью не «напрямую», но через посредство логосов, которых может быть несколько, чем обуславливается возможность нескольких равноценных герменевтических путей, достигающих одной и той же цели.

### *Игровой мотив в диалоге*

Анаграмма как вид языковой игры, которая притом может «использоваться на службе сообщений высокой степени серьёзности»<sup>32</sup>, переключается с проблемой «игрового» прочтения этимологической части диалога. С одной стороны, как отмечалось, существует давняя традиция сводить всю эту часть к шутке, сократической иронии, высмеиванию Евтифрона и его последователей; с другой стороны, известны подходы предельно серьёзного, чисто аналитического и историко-аналитического прочтения. Наконец, А.Л. Верлинским была показана роль «вдохновения Евтифрона» как иррационально-интуитивного начала в диалоге, противопоставленного рационально-последовательному дискурсу<sup>33</sup>. На наш взгляд, существующие интерпретации нуждаются в дополнении их сопоставлением с принципом игры, взятом в специально платоновском контексте.

<sup>31</sup> Lg. 895d4–5. Ср. также пассаж в VII письме 342a–343b ff. (впрочем, менее релевантный).

<sup>32</sup> Дементьев 2014: 10.

<sup>33</sup> Verlinsky 2003: 62–72.

В своём идеальном государстве Платон предписывает гражданам проводить время в играх, танцах и пении, которые приобретают едва ли не сакральное значение<sup>34</sup>. Трудно не согласиться с Й. Хёйзингой, видевшим у Платона такое «отождествление относящегося к игре и священного», что «последнее не принимается тем, что его называют игрою, но сама игра возвышается тем, что понятие это возводят вплоть до высочайших областей духа»<sup>35</sup>. Что касается философии, то, пожалуй, достаточно вспомнить сложную диалектику «Парменида», разрабатывать которую значит не что иное, как «играть в трудную игру» (137b2), и сравнение занятия философией с игрой в шашки<sup>36</sup>.

Игровой или, точнее, перформативный<sup>37</sup> мотив вводится упоминанием Сократа о том, что утром он «заслушался» речами Евтифрона и «пробыл с ним довольно долго», так что тот «в своей одержимости наполнил божественной мудростью не одни только уши» Сократа, но и «захватил душу» (396d4–e1). Отсылки к этой «одержимости» «божественной мудростью» теперь уже самого Сократа мы находим только в «этимологическом» разделе диалога, за исключением единственного места в интермедии, когда в разговор включается Кратил, но в этом-то месте Сократ впервые высказывает недоверие к своей «мудрости» и предлагает заново обдумать сказанное (428d). После этого тема «музы Евтифрона» исчезает — разговор переходит от перформативного стиля к дискурсивному.

Стоит отметить место, где вводится тема «Евтифронова вдохновения» — после толкования восьми имён единой генеалогической линии от Ореста до Урана, на границе между выделенными нами первой и второй частями. До этого места толкования строятся на основе нарратива Гомера и Гесиода — авторитетных «древних», что «были лучше нас и обитали ближе к богам»

<sup>34</sup> Подробный анализ игровых мотивов у Платона см.: Курдыбайло 2009.

<sup>35</sup> Хёйзинга 2011: 47.

<sup>36</sup> Ср. *R.* VI 487bd; *Lg.* V 739a1–3. О том, что устройство богами космоса подобно игре в шашки: *Lg.* X 903e3–904a4.

<sup>37</sup> Sedley 2003: 40. Ср. ‘agonistic display’ у Barney 2001: 60 ff.

(*Phlb.* 16с7–8). Теперь же, показав собственную вдохновлённость, Сократ начинает более свободно оперировать контекстами, привлекаемыми для составления толкований. Вероятно, именно поэтому толкования имён Зевса, Кроноса и Урана, основанные на древнем эпосе, даны без тех опасений оказаться неблагочестивым, что предваряют толкования 24 божественных имён далее.

Возвращаясь к речи о Евтифроне, читаем ниже: «сегодня уж мы позволим себе воспользоваться этой мудростью и рассмотрим, что нам осталось рассмотреть в связи с именами, а завтра, если и вы согласны, мы принесём за это искупительную жертву и совершим очищение, отыскав кого-нибудь, кто это горазд делать, среди жрецов или среди софистов» (396e1–397a1). Упоминание «жрецов» и «софистов» в одном ряду нуждается в интерпретации<sup>38</sup>. В любом случае, однако, с точки зрения стиля здесь задаётся яркая амбивалентность всей последующей речи: то ли слова серьёзны и произнесены в божественном наитии, то ли они лишь шутка, которая к истине не ближе, чем иные речи софистов<sup>39</sup>. Далее имплицитной серьёзности толкований имён противопоставлены реплики, придающие им игровой, потешный оттенок — здесь и исследование имён богов не серьёзно (ибо это для нас слишком трудно), а забавы ради, ведь «забавы милы и богам»<sup>40</sup>, — и оговорки Сократа о том, как смешно звучат иные толкования.

---

<sup>38</sup> По мнению А.Л. Верлинского, этим указывается на смысл «очищения»: если допущено высказывание, оскорбляющее богов, то собеседники нуждаются в очищении у жрецов, если же допущена логическая ошибка в рассуждении, то за «очищением» нужно обращаться к софистам (Verlinsky 2003: 65–67).

<sup>39</sup> Во всяком случае, Сократ вместе с Гермогеном готовы больше доверять Гомеру, нежели Протагору — 391b9–d1. Ср., впрочем, Bagwell 2010: 65.

<sup>40</sup> 406b8–с3. Существенно, что эта реплика предваряет толкование имени Диониса — бога, с которым ассоциируется опьянение и вдохновение. Заметим, что фракийское происхождение имени Диониса, возможно, могло быть учитываемо Платоном, и тогда оно должно бы считаться «варварским». Этого в диалоге не происходит, но примечательно, что Сократ здесь отказывается давать «серьёзное» толкование.

Таких мест два: первое — о душе как *φυσέχη*: «а всё же смешным (*γέλοϊον*) кажется, когда её называешь тем правильным именем, какое для неё установлено» (400b6–7); второе непосредственно предваряет ряд толкований в четвёртой, «фонетической» части «этимологического» раздела: «но всё-таки то, что я почувствовал в первых именах, кажется мне заносчивым и смешным» (*ὕβριστικὰ καὶ γέλοϊα*, 426b5–6). В первом случае смешным, вероятно, кажется созвучие *φυσέχη* с *φυσέω* : *φυσάω*, «надувать, дуть; *пер.* надуваться, чваниться»<sup>41</sup>, которое легко ассоциируется с дуновением и дыханием и потому действительно могло связываться с *ψυχή*. Во втором случае трудно установить, что может вызывать улыбку Сократа, так как далее следует целый каскад взаимосвязанных слов и толкований. Возможно, следует обратить внимание на соседнее *ὕβριστικός*, несущее значимую семантику в других диалогах<sup>42</sup>, но в «Кратиле» кроме этого места употреблённое лишь однажды: «дерзким» было бы называть Кроноса именем *κόρος* — словом, которое кроме значения «сын; юноша, мальчик, отрок» (так в *пер.* Т.В. Васильевой) может означать «сытость, пресыщение» и происходящие отсюда «надменность, наглость»<sup>43</sup>. «ὕβρις, как видим, имеет в таком случае обычное значение «наглости», «дерзости», «бесчинства» — вполне возможно, что и связка *ὕβριστικὰ καὶ γέλοϊα* может обозначать такие истолкования, которые при внешней философской глубине оказываются одновременно созвучны словам или выражениям с неподходящим<sup>44</sup> или неподобающе сниженным значением. Например, двойственность прочтения слова в его «первоначальном» виде заметна, когда Сократ толкует *βλαβερός* как *βουλ-απτε-ροῦν* («желающее-

<sup>41</sup> LSJ: 1963.

<sup>42</sup> См.: Протопопова 2015.

<sup>43</sup> LSJ: 981–982.

<sup>44</sup> Как, напр., возведение *κίνησις* < *κείνησις* < *κίω* («идти») могло бы по созвучию быть возведено и к *κίων*, «столб, колонна». Возможно, Сократ здесь намеренно задаёт двусмысленность, которая потом будет использована для аргументации того, что первые слова могли относиться как к движению, так и к покою (437ad).

сковать-течение», 417d10–e5), в котором может быть услышано сочетание βουλή и πτερόν — «желание окрылиться» («стать пернатым»). Гермоген восклицает: «Ποικίλα γέ σοι, ὦ Σώκρατες, ἐκβαίνει τὰ ὀνόματα» (417e6), где ποικίλος может означать и просто замысловатость имён, и их переменчивость, разнообразие прочтений. Заметим, что сравнивая сказанное со «священной песней Афины», Гермоген вряд ли мог усматривать в любом из прочтений что-либо дерзкое или неблагочестивое.

Ещё один стилистический приём, подчёркивающий двусмысленность Сократовой речи, — тема импровизации. Божественное наитие и затем прорицание как откровение воли богов, до этого неизвестной человеку, предполагает спонтанность, неподготовленность речи оракула. Сократ, «примеривая» роль такого прорицателя, ставит себя в положение, когда его слова должны восприниматься как некая импровизация, нарратив, который невозможно было бы заготовить заранее, в обычном состоянии<sup>45</sup>. Однако, встречаясь с эпизодом, где Сократ излагает мысль будто бы давно и хорошо им продуманную, Гермоген говорит:

*Гермоген.* Мне кажется, Сократ, ты все это уже от кого-то слышал, и не только что пришло тебе это в голову.

*Сократ.* А все остальное?

*Гермоген.* Нет, разумеется.

*Сократ.* Ну ладно, слушай внимательно: ведь может быть (ἴσως γάρ), я и в дальнейшем тебя обману — мол, вот я говорю то, чего ни от кого доселе не слышал. (413d3–8)

Условность последней фразы ставит вопрос: не является ли и весь «этимологический» раздел хорошо продуманной заготов-

---

<sup>45</sup> Стилистически важно и то, что Сократ (как и подобает прорицателю) дистанцируется от произносимых им толкований или, вернее, от людей, с которыми связаны гипотезы-контексты, привлекаемые для составления анаграмм. См. подробнее: Barney 2001; Ademollo 2011: 243; Bagwell 2010: 63.

кой, а роль «музы Евтифрона» не более чем декоративна?<sup>46</sup> — Прямого ответа мы не находим.

В пользу интерпретации речи Сократа как заранее заготовленного перформанса могло бы говорить его показное хвастовство нашедшей на него «мудростью»: «друг мой, в голове моей целый рой мудрости» (401e6), «думаю, тебе кажется, что в мудрости я уже далеко ушёл... Скоро не то ещё скажешь!» (410e2–5), «поскольку теперь я уже облачился в шкуру льва, мне не следует бояться, а нужно рассмотреть...» (411a1–3) — в последнем случае аллюзия на басню Эзопа об осле, надевшем на себя львиную шкуру<sup>47</sup>. Возможно, здесь преобладает самоирония Сократа, но с другой стороны, известно, что в опьянении человек действительно склонен преувеличивать свои способности и напоказ хвастаться ими — в архаических текстах речь такого рода может вестись и при ритуальном опьянении, как это находим в Ригведе, где заведетельствован даже особый жанр гимнов-самовосхвалений<sup>48</sup>.

Примечательно, что Сократ сознаёт некий предел, который ему не следует переступать: «боюсь, что ещё сегодня могу стать мудрее, чем следует» (399a4–5), где ключевое «сегодня» отсылает к намеченному на «завтрашний» день очистительному ритуалу<sup>49</sup>. Объективным обозначением этого предела на пути «божественной мудрости» лежат слова, которые трудно или невозможно истолковать, и тогда Сократ констатирует: «либо муза Евтифрона меня оставила, либо это уж очень сложно» (409d1–4). Становится неясно: Сократ действительно не может придумать тол-

---

<sup>46</sup> Менее явно эта тема заявлена в 399a1–3: «Сократ. Ты, видимо, веришь Евтифрону вдохновению? / Гермоген. Без сомнения. / Сократ. Что же, и правильно делаешь».

<sup>47</sup> Прим. А.А. Тахо-Годи (ПЛАТ: 840).

<sup>48</sup> Имеется в виду Ригведа X.119; о гимнах самовосхваления см. статью и примечания Т.Я. Елизаренковой (Ригведа: 349, 452–454, 517).

<sup>49</sup> Ademollo 2011: 248.

кование для πῦρ, ὕδωρ и τὸ κακόν<sup>50</sup> или по каким-то причинам не осмеливается приступить к этим словам?

Своё вдохновенное состояние Сократ сравнивает со скачкой на коне — начиная с парафразы Гомера «предлагай что угодно другое, „пока не изведает, каковы кони” Евтифрона» (407d7–9), Сократ продолжает: «однако и ты не отпускай [поводья], спрашивай дальше»<sup>51</sup>. Переходя в толкованиях от слова к слову, Сократ не хочет сбавлять темп, он будто бы боится потерять вдохновение, если завязнет в мелочах: «не требуй слишком строгого рассмотрения, иначе „ты обессилишь меня, потерю я крепость и храбрость”»<sup>52</sup>.

Наконец, лексика Сократа обнаруживает визионерские черты: он именно *видит*, как открывается тот или иной смысл истолковываемого слова: «постой: мне кажется, я вижу (καθ' ὄρα) нечто более убедительное для сподвижников Евтифрона» (399e4–400a1), «мне кажется, я вижу Гераклита, как он изрекает древнюю мудрость» (402a4–5), причём об «убедительности последней» Сократу снова «смешно сказать» (402a1–2).

В целом, преобладание намёков, явные двусмысленности, возможность одновременно «серьёзного» и «шутливого» прочтения превращают «этимологический» раздел в такую же «двойную

<sup>50</sup> В примечаниях к диалогу А.А. Тахо-Годи отмечает, что «огонь» и «вода» восходят к малоазиатским корням, «т.е. для грека Сократа — варварским» (ПЛАТ: 840). Однако с точки зрения современного языкознания «варварскими», т.е. заимствованными по достаточно прямой траектории из индоевропейского субстрата словами являются и многие из тех, которые Сократ с лёгкостью толкует, как, напр., Πᾶν < πᾶν, *neutr. pās*, тогда как этимологически они восходят к разным и.-е. корням — соответственно, \**peh<sub>2</sub>-us-* и \**ph<sub>2</sub>-ent-* (Beekees 2010: 1149, 1154). В любом случае, наши представления о «варварском» и «эллинском» происхождении имён далеки от тех, что имели место во времена Платона.

<sup>51</sup> *Cra.* 420e3–4; стоящее в греческом тексте ἀνίημι не ассоциируется именно с управлением лошадью, почему уточнение «поводья» довольно условно.

<sup>52</sup> 414e5–415a3. И ещё похожее место, 407c4–10: «Сократ. Разве не ясно вполне, что он должен называться Фест, а Ге — просто так притянута? / Гермоген. Вероятно, так, если только ты не захочешь растолковать это как-нибудь иначе. / Сократ. А чтобы я не захотел, спроси об Аресе. / Гермоген. Спрашиваю».

речь», которой может считаться и весь диалог как целое<sup>53</sup>. Но если построенные по образцу софистических «двойных речей» диалоги содержат две половины не как развёртывание взаимно исключающих тезисов, но объединяют их в диалектическом единстве<sup>54</sup>, то и в нашем случае необходимо отыскать точку зрения, с которой обозначенные нами противоречия или двусмысленности обрели бы стройное звучание.

### *Мистерия, предел и его преодоление*

Для этого вернёмся к анаграмматическому способу истолкования имён: как мы помним, герменевтический путь начинается с произнесения разбираемого имени и заканчивается возвращением к нему же через установление связи с мифологическим (или заменяющим его) контекстом, в большинстве случаев общеизвестным. Иными словами, проводимая операция не приносит «этимологу» нового знания о предмете, имя которого изъясняется, да и имеющиеся знания как таковые едва ли претерпевают изменения, упорядочивание и т.д., хотя имя и декларируется как орудие «распределения сущностей» (*διακριτικόν τῆς οὐσίας*, 388b13–389a1). Представляется, что хотя Платон во многих толкованиях демонстрирует различные аспекты своего философского учения, которые вместе действительно образуют нечто систематическое, всё же фактическое содержание толкований здесь — не главное. Изначальный посыл исследовать не «собственные» имена богов, а только те, которыми их называют смертные, различные ироничные ремарки, толкование по крайней мере некоторых имён в шутку, а не всерьёз — всё это делает сомнительной «философскую правильность» и значимость толкований<sup>55</sup>. Нужно помнить и то, что Сократ и Гермоген изначально заняты не систематизацией философского знания или мифов о богах, но озабочены

---

<sup>53</sup> Гринцер 1994: 192–200.

<sup>54</sup> Гринцер 2013: 58–61.

<sup>55</sup> Используем различие «экзегетической» и «философской» правильности по Sedley 1998: 140 ff.

тем, чтобы *показать*, в чём состоит «правильность имён». Логические доводы Сократ изложил уже в предшествующей части, но Гермогену «нелегко внезапно чему-то поверить» (390e5–391a3) — он нуждается не в доказательстве, а именно в «показательстве», в убедительном примере. Это, однако, пока ещё не объясняет, зачем примеры даны в количестве, измеряемом десятками<sup>56</sup>.

«Евтифроново вдохновение» выражается в стилистике речи Сократа: это и самовосхваление, если не прямо хвастовство, стремление к быстрому движению от одного образа к другому, видения, в которых ему открываются мотивы связи истолковываемых слов и релевантных контекстов, — всё это традиционные черты изменённых состояний сознания, типичных для архаических ритуалов многих индоевропейских культур. Однако, присоединяя сюда антиномию «импровизация – хорошо продуманная заготовка», типологически наиболее близкой представляется античная мистериальная культура: в самом деле, участие в таинствах рассматривалось как глубочайший сакральный опыт, но сам порядок священнодействий был регламентирован традицией. Участие Гермогена как молодого и неопытного «миста» позволяет нам ещё уточнить сравнение: не просто мистерия, но посвящение в таинства. По степени ясности мысли, отсутствия экзатичности и некоторым другим признакам наиболее близким здесь видится культ Аполлона<sup>57</sup> — бога, чьё имя особо выделено в диалоге.

Заметим, что античные мистерии вполне могут рассматриваться как действия перформативного характера, но притом их никак нельзя назвать игрой в традиционном, «профанном» смысле слова. Именно в мистерии игра становится по-настоящему священной<sup>58</sup>.

В выделенных нами моментах особую роль играет тема предела. Сократ боится перейти границу должной меры «божественной мудрости», и, по всей видимости, именно с этим выходом

---

<sup>56</sup> Ср. замечание А.Ф. Лосева в ПЛАТ: 826.

<sup>57</sup> Элиаде 2002: §§ 89–91.

<sup>58</sup> Хейзинга 2011: 41–57.

за надлежащие пределы связана необходимость очищения, о котором условились собеседники. Пределом истолкования слов Сократом выступают заимствованные из других языков слова, которые невозможно связать с эллинской фонетикой. Истолковывая группы слов друг за другом, Сократ достигает предела, за которым невозможно уже обосновывать одно словом другим, и вынужден перейти к фонетическому методу — уже окончательному пределу всего его экзегетического инструментария<sup>59</sup>. Наконец, разнообразные двусмысленности, балансирование между шуткой и серьёзностью, импровизацией и заготовкой, самовосхвалением и самоиронией, опасением оскорбить богов и признанием необходимости очищения, обилием философских смыслов и пренебрежением к ним — все эти различные аспекты нахождения в пограничном положении, по всей видимости, — сознательный драматический ход Платона, подчёркивающего граничный, предельный характер чего-то наиболее существенного в разбираемом контексте.

Надо полагать, и экстатическое — пограничное — состояние Сократа направлено к той же цели, символизируя достижение предела возможностей человеческого рассудка и человеческого языка. С этой точки зрения становится понятнее композиция «этимологического» раздела: движение направлено не столько от сложного к простому, сколько к той границе, у которой дальнейшее толкование слов будет всё более и более затруднительным и, наконец, станет вовсе невозможным. Вернее, возможность произвольного толкования не пропадает, но нарастающие вариативность и момент произвола в какой-то момент совершенно обесценивают последующие герменевтические находки, так что «если кто и впредь позволит добавлять и отнимать у имён буквы

---

<sup>59</sup> Нелишне напомнить, что названия букв греческого алфавита заимствованы из финикийского, не имеют никакого значения по-гречески (кроме «μέγα», «μικρόν» и «ψιλόν» в названиях ο, ω, ε, υ), но являются самостоятельными финикийскими словами (Савельев 2006: 33). То есть отдельные буквы не только сами по себе — лингвистические атомы», но и названия их не подлежат истолкованию так же, как и все слова, заимствованные у варваров.

как кому заблагорассудится, то с ещё большим удобством всякое имя можно будет приладить ко всякой вещи» (414d7–9).

Таким образом, мотив предельности обозначает самоисчерпание того экзегетического способа, которым пользуется Сократ, и тем самым предвосхищает его критику, которая последует в беседе с Кратилом уже в дискурсивной форме.

Положенный предел всегда ставит вопрос о том, возможно ли его преодоление, и если да, то что находится за этим пределом<sup>60</sup>. В отношении природы имён ответ в общих чертах даёт окончание диалога: изучать вещи следует не из имён, но из них самих (439a5–7), то есть переходить от имён к логосам и затем сущностям вещей, освобождаясь от «вещественности» произносимого имени. Поскольку Платон изначально ставит перед собой целью такое «преодоление» вещественности языка и имён, постольку и Сократ в самом начале беседы «знает», к чему он должен прийти, — вероятно, именно такое переступание предела и требует обряда очищения.

Если продолжить аналогию с традицией таинств, то первая задача Сократа-«мистагога» — показать «посвящаемому» Гермогену внутреннюю глубину слова, раскрыть его, наподобие фигурки силена, чтобы выявить внутреннюю связь звучащего имени с самой вещью и с другими словами, так что эллинский язык постепенно раскрывается как целостная смысловая система. И здесь, кроме убеждения логического, действует нечто гораздо большее — совершается едва ли не настоящая мистерия, претендующая на сакральный характер и вовлекающая Гермогена в своё пространство как участника, а не стороннего наблюдателя. Это-то и сообщает ему недостававшее чувство внутренней убеждённости, опытной веры.

Но Сократ не удовлетворяется этим: он продолжит своё тайнодействие до тех пор, пока не даст почувствовать некий внутренний предел, ограниченность человеческого слова и языка, пока не сообщит такое же внутреннее убеждение в необходимости

---

<sup>60</sup> О семантике предела у Платона см. Топоров 1987b.

дальнейшей трансгрессии за границы языковой среды — и, доведя его до нужной точки, Платон возвращается к дискурсивному нарративу, сменяя действующее лицо с Гермогена на Кратила и приводя новые логические аргументы — необходимые, но всё же ещё не достаточные, оставляющие читателю возможность додумать то, что скрылось за открытым финалом платоновского диалога.

---

*Источники и литература*

- Гринцер 1994 — *Гринцер Н.П.* Структура и смысл диалога Платона «Кратил» // Знаки Балкан. Часть I. М.: Радикс, 1994. С. 184–211.
- Гринцер 2013 — *Гринцер Н.П.* Платоновская этимология и софистическая теория языка // Платоновский сборник. Т. 2 (Приложение к Вестнику Русской христианской гуманитарной академии. Т. 14, 2013). М.–СПб., 2013. С. 53–83.
- Дементьев 2014 — *Дементьев И.О.* Главный принцип индоевропейской поэзии или вольное этимологизирование? Обзор современных зарубежных публикаций об анаграммах в культурах Древнего Востока и античности // Слово.ру: Балтийский акцент. 2014. № 2. С. 7–18.
- Иванов 1999 — *Иванов Вяч. Вс.* Очерки по предыстории и истории семиотики // Вяч. Вс. Иванов. Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. 1. М.: Языки русской культуры, 1999. С. 603–811.
- Иванов 2014 — *Иванов Вяч. Вс.* Фонема и письмо в древней культуре и их связь с атомизмом // Вопросы философии. 2014. № 6. С. 29–38.
- Краснухин 2015 — *Краснухин К.Г.* Язык богов, язык людей, имя в индоевропейской поэтике // Критика и семиотика. 2015. № 1. С. 191–198.
- Курдыбайло 2009 — *Курдыбайло Д.С.* «Надо жить играя». Об онтологии игры в диалогах Платона // Философское антиковедение как междисциплинарный синтез философских, исторических и филологических исследований. Материалы VI-й молодёжной школы Platonopolis: Сборник статей. СПб.: Изд-во РХГА, 2009. С. 39–53.
- ПЛАТОН 1990 — Платон. Сочинения в 4-х т. / Под общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. Т. 1. М.: «Мысль», 1990.
- Протопопова 2015 — *Протопопова И.А.* Ὑβρις как инверсия «объекта» и «метода» в «Пире» Платона // Σχολή. 2015. № 9 (2). С. 373–379.

- Ригведа — Ригведа. Мандалы IX–X / Изд. подг. Т.Я. Елизаренкова. М.: «Наука», 1999.
- Савельев 2006 — *Савельев А.Л.* История идеи универсальной грамматики. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2006.
- Светлов 2014 — *Светлов Р.В.* Язык и «неделимость» в философии Платона // Вопросы философии. 2014. № 8. С. 128–137.
- Топоров 1987а — *Топоров В.Н.* К исследованию анаграмматических структур (анализы) // Исследования по структуре текста. М.: «Наука», 1987. С. 193–238.
- Топоров 1987b — *Топоров В.Н.* Понятие предела и ἑρως в платоновской перспективе // Античная балканистика / Отв. ред. Л.А. Гиндин. М.: «Наука», 1987. С. 107–118.
- Топоров 1989 — *Топоров В.Н.* Миф о Тантале (об одной поздней версии — трагедии Вячеслава Иванова) // Палеобалканистика и античность. М.: «Наука», 1989. С. 61–110.
- Топоров 2010 — *Топоров В.Н.* «Второе» происхождение — загадка в ритуале (ведийская космологическая загадка типа *brahmodya*: структура, функция, происхождение) // Мировое дерево: универсальные знаковые комплексы. Т. 2. М.: Рукоп. памятники Др. Руси, 2010. С. 188–229.
- Трубачёв 1975 — *Трубачёв О.Н.* Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. Вып. 2. М.: «Наука», 1975.
- Хёйзинга 2011 — *Хёйзинга Й.* Homo ludens. Человек играющий. СПб.: Изд. Ивана Лимбаха, 2011.
- Черных 1999 — *Черных П.Я.* Историко-этимологический словарь современного русского языка. Т. 1. М.: Русский язык, 1999.
- Элиаде 2002 — *Элиаде М.* История веры и религиозных идей. Т. 1. М.: Критерион, 2002.
- Ademollo 2011 — *Ademollo F.* The *Cratylus* of Plato. A commentary. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Bagwell 2010 — *Bagwell G.* A Study of Plato's *Cratylus*. PhD dissertation. Duquesne University, 2010.
- Barney 2001 — *Barney R.* Names and Nature in Plato's *Cratylus*. New York and London: Routledge, 2001.
- Beekes 2010 — *Beekes R.* Etymological Dictionary of Greek. / With assist. of L. Beek. Boston, Leiden: Brill, 2010.
- Gera 2003 — *Gera D.L.* Ancient Greek Ideas on Speech, Language, and Civilization. Oxford: Oxford University Press, 2003.

- Ilievski 2009 — *Ilievski V.* Plato's Cratylus and Beyond. Master of Arts thesis, Budapest: Central European University, 2009. URL: [http://www.etd.ceu.hu/2009/ilievski\\_viktor.pdf](http://www.etd.ceu.hu/2009/ilievski_viktor.pdf)
- LSJ — A Greek-English Lexicon / Compiled by H.G. Liddell and R. Scott. Revised and augmented throughout by Sir H.S. Jones, with the assistance of R. McKenzie, and with the co-operation of many scholars. Supplement edited by P.G.W. Glare. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- MacIsaac 2013 — *MacIsaac D.G.* Proclus: Philosophy as the Exegesis of 'Sacred' Texts // *Philosophy and the Abrahamic Religions: Scriptural Hermeneutics and Epistemology*. Cambridge Scholar Publishing, 2013. P. 95–134.
- Merkelbach & West 1967 — *Fragmenta Hesiodica* / Ed. R. Merkelbach and M.L. West. Oxford: Clarendon Press, 1967.
- Sedley 1998 — *Sedley D.* The Etymologies in Plato's Cratylus // *The Journal of Hellenic Studies*. 1998. Vol. 118. P. 140–154.
- Sedley 2003 — *Sedley D.* Plato's Cratylus. Cambridge: Cambridge UP, 2003.
- Verlinsky 2003 — *Verlinsky A.* Socrates' Method of Etymology in the *Cratylus* // *Hyperboreus*. 2003. Vol. 9 (1). P. 56–77.

## 2.

# Неоплатонизм и христианство

*Алексей Фокин*

## Зрительный акт как аналогия происхождения Ума (Плотин – Марий Викторин – Августин)\*

---

ALEXEY FOKIN

ACT OF VISION AS AN ANALOGY OF THE PROCEEDING OF THE INTELLECT  
(PLOTINUS – MARIUS VICTORINUS – ST. AUGUSTINE)

ABSTRACT. Act of vision is an important analogy used to describe the proceeding of the Intellect from the One in the metaphysical system of Plotinus. It implies that the formation of the universal Intellect is achieved through the process of intellectual contemplation of the First principle, the One, when the Intellect receives its independent existence as a separate divine substance. Latin Christian Platonists, Marius Victorinus and St. Augustine of Hippo, borrowed this idea from Plotinus to describe how the Son and the Holy Spirit originate from the Father. According to Victorinus, the Son is begotten by the Father (the pure divine Being) as a primary movement or life, which corresponds to the intellectual vision that has not yet perceived its object, while the Holy Spirit represents a return of this indefinite intellectual vision to the Father, thus constituting divine Intelligence, or Self-Consciousness. On the other hand, St. Augustine, for the sake of his Trinitarian theology, used to construct the so-called trinitities of the “external” and “internal vision”, wherein the first element – an object of vision or immaterial form of an object in the human mind (resembling God the Father) – is connected with the second element – the so-called inner vision or gaze of the mind, which receives from it its own form (resembling the Son) – through an intention of the will, uniting these two elements and representing their mutual love (resembling the Holy Spirit). Thus the doctrine of Plotinus was interpreted differently by both Christian

---

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

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

thinkers to serve the needs of the Christian Trinitarian theology as a rational means to explain the mystery of the Holy Trinity.

KEYWORDS: Greek philosophy, Metaphysics, epistemology, Neo-Platonism, Plotinus, Christianity, Trinitarian theology, Marius Victorinus, Aurelius Augustine.

---

Что общего между метафизикой и чувственным восприятием? Метафизика так же, как и теология (в узком, аристотелевском смысле), рассуждает о сущностях сверхчувственных, лишенных материи и движения. Теории же чувственного восприятия исходят из строения органов чувств и данных чувственного опыта, связанных с объектами материальными и подвижными. Однако из всех пяти чувств именно зрительное восприятие всегда считалось по своей природе и структуре наиболее близким к процессу мышления. К нему охотно прибегали такие философы-метафизики, как Платон или Плотин, или такие спекулятивные богословы, как Григорий Назианзин или Августин. Достаточно вспомнить платоновский миф о пещере, в котором Платон уподобил познание сверхчувственных предметов — *идей и высшей идеи блага* — чувственному созерцанию предметов, освещаемых солнечным светом, и видению самого источника этого видимого света — солнца<sup>1</sup>. На эту тему написаны десятки книг и статей и может быть написано еще столько же или даже больше. С другой стороны, вопрос о том, как акт зрительного восприятия может служить источником метафизического знания о процессах, происходящих внутри самих первых начал бытия — будь то Единое, Ум или мировая Душа у неоплатоников, или Божественная Троица у христианских богословов, — изучен гораздо меньше. Как мы покажем далее, зрительный акт является важной аналогией для описания происхождения как Ума от Единого в метафизической системе Плотина, так и Сына и Святого Духа от Бога Отца у христианских мыслителей. Для подтверждения этого мы проведем сравнительный анализ соответствующего метафизического

---

<sup>1</sup> См. *Plato. Resp.* 508b–509d; 517bc; повторение и интерпретация этого образа в языческом и христианском платонизме см. *Plotin. Enn.* VI 7.16; *Greg. Naz. Orat.* 21.1; *Symeon. Neotheol. Cap. Theol.* II 22–25 и др.

учения Плотина и тринитарных учений двух самых ревностных его христианских почитателей и последователей в западной патристике — Мария Викторина и Аврелия Августина, и посмотрим, можно ли установить между ними прямую связь или преемственность.

В самом деле, Плотин для объяснения того, каким образом Ум происходит от Единого, не раз упоминает об акте зрительного восприятия (τὸ ὁρᾶν, ὄρασις, θέα, ὄψις), которое он приписывает Уму<sup>2</sup>. Так, в трактате V 1 (10), наиболее популярном у отцов Церкви, Плотин, размышляя о том, как Ум происходит от Единого, задается следующими вопросами:

«Каким образом Ум видит (πῶς οὖν ὁρᾷ)? И кого именно (καὶ τίνα)? И как он вообще пришел в бытие и произошел от Единого, чтобы созерцать [его] (ἵνα καὶ ὁρᾷ)?»<sup>3</sup>

Ясно, что речь здесь идет не о чувственном зрении, а об интеллектуальном созерцании; однако сам термин τὸ ὁρᾶν («видеть») взят Плотинем из чувственной сферы и по аналогии применен к умопостигаемым процессам. Как разъясняет сам Плотин немного далее, видеть или воспринимать что-то можно или посредством ощущения (αἴσθησις), или посредством ума (νοῦς). При этом чувственное зрение можно сравнить с линией, так как оно направлено на нечто иное, чем оно само, а умственное созерцание — с кругом, замкнутым на самом себе, который в отличие от обычного геометрического круга неделим на части<sup>4</sup>. Кроме того, под влиянием аристотелевской теории восприятия, где способность чувственного познания рассматривается как актуализирующаяся потенция, которая в акте восприятия становится энтелехией, подобной умственному созерцанию<sup>5</sup>, Плотин как в чувственном зрении, так и в умственном созерцании различает две стадии:

<sup>2</sup> См. *Plotin. Enn.* III 6.2; V 1.6–7; V 2.1; V 3.5; V 3.11; V 4.2; V 6.5; VI 7.16 и др.

<sup>3</sup> *Plotin. Enn.* V 1.6.1–2. Перевод наш.

<sup>4</sup> *Enn.* V 1.7.6–9.

<sup>5</sup> См. *Aristot. De anim.* 412b27–413a3; 415b24; 417b16–26 и др.

потенциальную и актуальную (ἡ ὄψις καὶ δυνάμει οὐσα καὶ ἐνεργεία); первая соответствует зрительной или мыслящей потенции, еще не проявившейся актуально и не получившей форму (οὐ σχηματίζόμενον), а вторая соответствует актуализации (ἐνεργεία ὄν) этой потенции в зрительном или мыслительном акте, получающем форму (μορφήν) и определенность от своего объекта<sup>6</sup>. Но последуем далее за Плотиним и посмотрим, как он отвечает на поставленные им самим вопросы:

«Мы говорим, что Ум есть образ (εἰκόνα) Блага. Я думаю, нужно сказать яснее. Во-первых, возникшее должно в каком-то смысле быть Благом, то есть сохранять многие его черты и быть его подобием, как свет по отношению к солнцу. Но при этом Благо — не Ум. Так как же оно рождает Ум? Пожалуй, так, что Ум, возвращаясь к Благоу, начинает его созерцать (τῇ ἐπιστροφῇ πρὸς αὐτὸ ἑώρα)? А это созерцание — уже Ум (ἡ δὲ ὄρασις αὐτῆ νοῦς)»<sup>7</sup>.

Мы видим здесь, что мышление Ума сравнивается Плотиним со зрением, направленным на свой источник — Благо, или Единое. В трактатах пятой и шестой *Эннеад* Плотин не раз возвращается к данной теме. Так, в трактате V 4 (7), написанном, если верить Порфирию, несколько ранее предыдущего, первичную деятельность Ума Плотин также уподобляет зрению, но еще не воспринявшему свой объект и потому неопределенному, что Плотин связывает с понятием «неопределенной двоицы» Древней Академии; затем это зрение схватывает Единое, наполняется им и получает от него определенность и законченность, становясь в подлинном смысле мыслящим Умом, содержащим полноту идей:

«Если бы рождающим (τὸ γεννών) был Ум, рожденное должно быть ущербнее Ума, но при этом быть самым близким к Уму и быть похожим на него. А поскольку рождающее за пределами

---

<sup>6</sup> См. *Plotin. Enn.* III 6.2.32–41.

<sup>7</sup> *Enn.* V 1.7.1–6. Перевод Ю.А. Шичалина с небольшими изменениями.

Уму, необходимо, чтобы рожденное было Умом. Почему же рождающее не Ум, чья деятельность — мышление (ἐνέργεια ἔστι νόησις)? Мышление, поскольку оно созерцает умопостигаемое (τὸ νοητὸν ὁρώσα) и обращается к нему (πρὸς τοῦτο ἐπιστραφεῖσα), и им как бы создается и доводится до совершенства, само по себе, подобно зрению, лишено определенности (ἀόριστος μὲν αὐτῇ ὄσπερ ὄψις), а получает ее от умопостигаемого (ὀρίζομένη δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ). Поэтому и сказано<sup>8</sup>: от неопределенной двоицы (τῆς ἀορίστου δυάδος) и Единого [произошли] идеи и числа, что и есть Ум. Поэтому Ум не есть нечто простое, но многое, поскольку обнаруживает сложность (разумеется, умопостигаемую), и видит уже многое (πολλὰ ὁρῶν). Поэтому он и сам есть умопостигаемое, но также и мыслящее: то есть уже два»<sup>9</sup>.

Следующее обращение Плотина к акту зрительного восприятия мы встречаем в трактате V 2 (11), где он вновь рассматривает происхождение Ума сквозь призму зрительного акта — сначала неопределенного и неподвижного, а затем получающего определенность от предмета созерцания:

«Единое, будучи совершенным, так как оно ничего [помимо себя] не ищет, ничего не имеет и не нуждается ни в чем, само как бы перелилось через край, и это его переполнение произвело нечто иное, [чем оно само]. А то, что от него произошло, возвратилось к нему (εἰς αὐτὸ ἐλεστράφη), и наполнилось [им], и стало взирающим на него (ἐγένετο πρὸς αὐτὸ βλέπον), а это — Ум (καὶ νοῦς οὗτος). И его пребывание в покое у Единого (ἡ μὲν πρὸς ἐκεῖνο στάσις αὐτοῦ) произвело бытие (τὸ ὄν), а созерцание Единого [произвело] ум (ἡ δὲ πρὸς αὐτὸ θέα τὸν νοῦν). Итак, поскольку Ум обратился к Единому для того, чтобы [его] увидеть

<sup>8</sup> Вероятно, имеется в виду изложение Аристотелем учения Платона и пифагорейцев о едином и неопределенной двоице, порождающих все идеи и числа (см. *Aristot. Metaph.* A 6, 978b21–29). У Плотина «неопределенная двоица» — это беспредельная жизнь или неопределенное созерцание, которое является следующим после бытия (τὸ ὄν) моментом во вневременном процессе формирования мирового Ума, когда он исходит от Единого. См. *Plotin. Enn.* V 1.5; VI 7.17 и др.

<sup>9</sup> *Enn.* V 4.2.1–11. Перевод Ю.А. Шичалина с небольшими изменениями.

(ἔσται πρὸς αὐτό, ἵνα ἴδῃ), он становится одновременно и умом, и бытием (ὁμοῦ νοῦς γίγνεται καὶ ὄν)<sup>10</sup>.

Тут мы видим уже более четкое разграничение двух стадий бытия Ума: стадию *покоя*, когда Ум — это просто *бытие*, и стадию *движения*: сначала неопределенного, а затем получающего определение, когда Ум возвращается к Единому, созерцает его и становится в собственном смысле *Умом*. Далее в трактате V 6 (24) Плотин уточняет одну важную деталь этого процесса, на которую впоследствии обратит внимание Августин: мышление Ума инициируется его природным *стремлением* (ἔφεσις) к Благу, или *желанием* созерцать и познавать его:

«Мышление (τὸ νοεῖν) не есть первое ни по бытию, ни по достоинству; оно второе и возникло тогда, когда уже существовало Благо и привлекло к себе возникшее, которое пришло в движение и узрело [его] (ἐκινήθη τε καὶ εἶδε). А это и есть мышление — движение к Благу, стремящееся к нему (κίνησις πρὸς ἀγαθὸν ἐφιέμενον ἐκείνου). Действительно, это желание (ἡ ἔφεσις) породило мышление, которое возникло вместе с ним, ибо желание видеть [порождает] зрение (ἔφεσις γὰρ ὄψεως ὄρασις)»<sup>11</sup>.

Далее, в трактате VI 7 (38) Плотин подробнее описывает этот процесс последовательного определения этого неопределенного, «бессознательного» жизненного стремления и созерцательного движения Ума к Единому, в котором Ум обретает свою форму и определенность:

«Неужели Ум, когда взирал на Благо (έώρα πρὸς τὸ ἀγαθόν), мыслил Единое как многое, и сам будучи одним, мыслил его многим, разделив его в себе, не будучи в состоянии мыслить его одновременно целиком? Однако когда Ум взирал на него, он не был еще Умом (οὐπω νοῦς ἦν ἐκείνο βλέπων), но взирал бессознательно (ἔβλεπεν ἀνοήτως). Или следует сказать, что Ум тогда еще не видел [Блага] (οὐδὲ έώρα πώποτε), но просто жил рядом с

<sup>10</sup> Enn. V 2.1.7–13. Перевод наш.

<sup>11</sup> Enn. V 6.5.5–10. Перевод наш.

ним и зависел от него (ἀνήρητο αὐτοῦ); когда же Ум обратился к нему (ἐλέσθαι πρὸς αὐτό), само это движение достигло полноты благодаря тому, что оно двигалось там и вокруг Блага, и оно сделало Ум полным и было уже не просто движением, но насыщенным и полным движением (κίνησις διακορῆς καὶ πλήρης). Вслед за этим Ум стал всеми [умопостигаемыми предметами] и познал это в своем самосознании, будучи уже Умом, достигшим полноты (νοῦς ἥδη ἦν πληρωθεὶς), чтобы иметь то, на что он будет взирать (ὁ ὄψεται), при этом созерцая эти [умопостигаемые предметы] во свете (βλέπων δὲ αὐτὰ μετὰ φωτός), который он также получал от того, кто их дал<sup>12</sup> <...> Итак, Ум имел в себе жизнь (ζωὴν) и не нуждался в разнообразном дающем, а жизнь была неким отпечатком Блага (ἶχνος τι ἐκείνου), но не его собственной жизнью. Ведь когда она смотрела на Благо (πρὸς ἐκεῖνο μὲν οὖν βλέπουσα), то была еще в состоянии неопределенности (ἀόριστος ἦν); когда же она [действительно] увидела [его], то получила оттуда определенность (βλέψασα δ' ἐκεῖ ὠρίζετο), хотя само Благо не имеет предела. Действительно, увидев нечто единое (πρὸς ἓν τι ἰδοῦσα), она тотчас им определяется и имеет в себе и границу, и предел, и форму. И хотя форма принадлежит тому, что получило форму, но то, что придало эту форму, само было бесформенно <...> Итак, что же значит: “Определилось [как] единое” (ἓν ὠρίσθη)? — Ум. Ведь жизнь, получившая определенность, и есть Ум (ὁρισθεῖσα γὰρ ζωὴ νοῦς)<sup>13</sup>.

Таким образом, неопределенное жизненное стремление, характеризующее Ум в его первичном состоянии и тяготении к Единому, прямо уподобляется Плотинем зрительному акту, еще не воспринявшему свой объект и потому неопределенному; когда же объект воспринят («увиден»), это жизненное стремление становится Умом, мыслящим полноту идей. Те же две стадии зрительного акта применительно к Уму Плотин различает и в трактате V 3 (49): на первой стадии зрительная способность начинает актуализироваться, но еще не получает завершения в акте зрения какого-то объекта; на второй стадии зрительный акт схватывает

<sup>12</sup> Enn. VI 7.16.10–22. Перевод наш.

<sup>13</sup> Enn. VI 7.17.12–26. Перевод наш.

какой-то объект и формируется им. Вот как эти две стадии Плотин переносит на бытие Ума:

«Ум множествен, и когда он хочет мыслить то, что ему запретельно, то, конечно, мыслит то самое Единое. Но когда он хочет постичь его как простое, он выходит [далее], постоянно постигая нечто иное, умножающееся в нем. Так что он устремился к Единому не как Ум, а как зрение, которое еще ничего не видит (ὡς ὄψις οὐλῶ ἰδοῦσα); при этом оно вышло за пределы [единства], имея то множество, которое само произвело. Так что это зрение возжелало одного, смутно имея в себе [его] некий образ, а когда оно вышло за пределы, то постигло другое, сделав его в себе многим. Опять-таки, зрение имеет в себе форму того, что оно видит (τύπον τοῦ ὁράματος), иначе оно не допустило бы ему возникнуть в себе. Но эта форма стала из одного многим, и так Ум познал и увидел Единое (γνοὺς εἶδεν αὐτό), и тогда он стал уже видящим зрением (ἰδοῦσα ὄψις). И это уже Ум, когда он обладает этим, и обладает как Ум. А прежде этого он был только простым стремлением (ἔφεσις) и зрением, лишенным формы (ἀτύπωτος ὄψις). Итак, этот Ум постиг Единое, и постигнув, стал Умом, всегда нуждаясь [в Едином] и став одновременно и умом, и бытием, и мышлением, когда помыслил; ибо прежде этого он не был мышлением, не имея мыслимого предмета, и не был умом, еще не помыслив»<sup>14</sup>.

Если свести все эти положения воедино, мы получим приблизительно следующую картину происхождения Ума. Сначала Единое само по себе пребывает в абсолютном покое, тождестве и внутренней полноте. Однако эта полнота не удерживается внутри него и естественным образом как бы переливается через край, изливается вовне и нисходит с высоты Единого<sup>15</sup>. Это есть первый момент в рождении Второго начала — Ума, которое еще не есть собственно Ум, но лишь чистое бытие (ὄν), лишенное жизни, мышления и сознания и совершенно неопределенное. Затем это бытие приходит в движение под действием Единого, которое, будучи Благом, притягивает его к себе. Однако это еще не

<sup>14</sup> Enn. V 3.11.1–16. Перевод наш.

<sup>15</sup> Enn. V 2.1; V 4.1; V 1.7.

есть созерцание Единого, но только простая причинная зависимость от него (ἀνήρητο αὐτοῦ), своего рода естественное влечение и стремление (ἔφεσις) к нему, в чем состоит жизнь Ума, предшествующая его мышлению<sup>16</sup>. Это-то стремление Плотин и уподобляет зрению, которое еще не видит своего объекта — Единое (ἀτόλωτος ὄψις, ὄψις οὐλω ἰδοῦσα)<sup>17</sup>. Однако, по мере того, как Ум смотрел на Единое, его неопределенное влечение становилось определенным, бессодержательное наполнялось мыслимым содержанием, смутное зрение становилось видением, воспринявшим свой объект (ἰδοῦσα ὄψις)<sup>18</sup>. Это и есть начало мышления. Однако это мышление все еще было обращено к Единому, исполнено им (как объектом своего созерцания) и еще не отличало от него себя как субъекта, но мыслило его «бессознательно» (οὐπω νοῦς, ἔβλεπεν ἀνοήτως)<sup>19</sup>. Когда же оно обратилось на себя само и отличило себя как мыслящий субъект от Единого как объекта мышления, оно стало в подлинном смысле Умом (ἔγγω ἐν συναίσθησει αὐτοῦ καὶ νοῦς ἤδη ἦν), мыслящим простое Единое как множество идей, составляющих теперь его собственное содержание<sup>20</sup>.

Отметим, что тот же самый процесс, но с меньшим совершенством, повторяется и при рождении мировой Души. В самом деле, согласно Плотину,

«Ум становится для Души таким же образом светом в ней, как и Благо для Ума; и когда Ум придает Душе определенность (δρίση τὴν ψυχὴν), то делает ее разумной (λογικὴν), наделяя ее образом того, что имеет сам. Ведь и сам Ум есть образ Блага. Поскольку же Ум есть форма и существует в протяжении и во множестве, Благо лишено формы и вида, и именно таким образом оно наде-

---

<sup>16</sup> Enn. V 3.11; V 6.5; VI 7.16.

<sup>17</sup> Enn. V 3.11.

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> Enn. VI 7.16.

<sup>20</sup> Enn. VI 7.16; ср. V 1.7; V 2.1; V 3.5; V 3.11; V 3.16.

ляет формой. Если же Благо само было бы формой, то Ум был бы скорее Логосом [т.е. Душой]»<sup>21</sup>.

Процесс формирования мировой Души Плотин также сравнивает с актом зрительного восприятия, в результате которого Душа получает свою форму и определенность:

«Самой Душе надлежит быть как бы зрением (ὄψατ ὄψιν). А объектом созерцания (ὄρατὸν) для нее служит Ум. Наделенная от природы способностью мыслить (νοεῖν), Душа лишена определенности до акта созерцания (ἀόριστον πρὶν ἰδεῖν). Таким образом, по отношению к Уму Душа является материей (ὑλην οὖν πρὸς νοῦν)»<sup>22</sup>.

Кроме того, следует также упомянуть, что в своем учении о происхождении Ума и мировой Души Плотин предвосхищает такие важные элементы позднего неоплатонизма, как «умопостигаемая триада» (νοητὴ τριάς)<sup>23</sup>: *бытие – жизнь – мышление*<sup>24</sup> и трехэтапный процесс порождения низшей сущности от высшего начала: *пребывание – исхождение – возвращение* (μονή – πρόοδος – ἐπιστροφή)<sup>25</sup>. Многие из рассмотренных нами умственных построений Плотина, равно как и сам метод экстраполяции акта зрительного восприятия на метафизические процессы, были использованы христианами мыслителями эпохи патристики, в частности – Марием Викторинем и Аврелием Августином, которые их творчески переработали и поставили на службу христианскому тринитарному богословию.

Начнем с Мария Викторина. Этот христианский платоник был хорошо знаком с текстами Плотина, а также некоторых других

<sup>21</sup> Enn. VI 7.17.36–42. Перевод наш.

<sup>22</sup> Enn. III 9.5.1–3. Перевод наш.

<sup>23</sup> Этот термин впервые встречается у поздних неоплатоников: Прокла (см. *Procl. Theol. Plat. Vol. III. P. 35–36*) и Дамаския (см. *Damascius. De princ. 43. Vol. 1. P. 86.4–21*).

<sup>24</sup> Элементы этой триады у Плотина см. Enn. V 4.2.43–44; VI 6.18.35; VI 6.8.17–22; VI 6.15.2; III 6.6; III 7.3; V 1.4; V 3.5; V 4.2; V 5.1; V 6.6; VI 6.15; VI 6.18; VI 9.2 и др.

<sup>25</sup> См. *Porphyr. Com. in Parm. 14.10–26; Procl. Elem. theol. 35*.

неоплатоников. От них он воспринял упомянутое выше учение об «умопостигаемой триаде», что позволило Викторину сформулировать чисто философское учение о Троице, где ее Лица рассматриваются как элементы «умопостигаемой триады»:

*Отец*                      *Сын*                      *Св. Дух*  
*бытие (esse)* = *жизнь (vivere)* = *мышление (intellegere)*<sup>26</sup>.

Причем соотношение между ними у Викторина, подобно соотношению Единого и Ума у Плотина, имеет динамический характер: это вечный процесс свободного самополагания и самоопределения Бога как чистого Бытия, не имеющего определения и формы, которое определяет себя сначала как Жизнь, исходящая из Бытия, а затем возвращается к себе как Мышление, чем достигается полнота Божественного самосознания и самоопределения<sup>27</sup>. Но прежде чем мы обратимся к этому зрелому учению Викторина, развитому им преимущественно в третьей и четвертой книгах трактата «Против Ария», мы рассмотрим его раннее учение об Отце как *потенции* и Сыне как *акте* этой потенции. Для того, чтобы доказать это, Викторин в первой книге «Против Ария» обращается к анализу зрительного акта. Рассмотрим его рассуждение подробнее. Сначала он задается вопросом: если Сын называется ап. Павлом *Премудростью и Силой Божией* (1 Кор. 1:24), то означает ли это, что Он, будучи таковыми, не есть сам Бог? И далее Викторин обращается к аналогии со светом и зрительным восприятием, показывая, что можно найти в них подобного, а что — неподобного отношениям между Сыном и Богом Отцом:

«Здесь не имеет место то, что есть в телах и телесных вещах, где одно есть глаз, а другое — зрение, или в огне, где одно есть огонь, а другое — его свет. Действительно, и глаз, и огонь нуждаются в чем-то ином, как, например, глаз [для зрения нуждается] в другом — в свете, чтобы из него и в нем возникло зрение, и огонь — в

<sup>26</sup> См. *Victorin. Adv. Ar.* I 63.11–14; III 4.6–17.9; IV 21.26–28; 25.44–45 и др. Подробнее об этом см. в нашей книге: Фокин 2014: 394–401.

<sup>27</sup> Подробнее см. в другой нашей книге: Фокин 2007: 104–119.

воздухе, чтобы из него возник свет. Но [здесь имеет место] то же, что [и в случае] со зрительной потенцией, имеющей внутри себя зрение (*visionis potentia in se habet visionem*), которое тогда только исходит вовне, когда зрительная потенция актуализируется (*operatur potentia visionis*), и от зрительной потенции рождается зрение как само собой едиnorodное (*visio unigenita ea ipsa*) — ведь от нее не рождается ничего другого — и относительно зрительной потенции оно есть зрение, причем не только внутри [нее], но как внутри [нее] — в потенции (*intus in potentia*), так и скорее вовне — в акте (*in actione magis foris*). И поскольку зрение принадлежит к потенции, следовательно, зрение единосущно (*ὁμοούσιον*) зрительной потенции, и [они] целиком одно. Потенция пребывает в покое, а зрение — в движении. И благодаря зрению все вещи становятся видимыми, и страдания бывают в [области] зрения, в то время как зрительная потенция остается бесстрастной и бесстрастно порождающей зрение. Итак, подобным образом Сила и Премудрость Божия есть сам Бог, и есть целиком то, что просто и едино, и одной и той же сущности, и вместе от вечности и всегда [рождается] от Отца, Который есть Родитель Того самого, Кто существует. Таким образом, Премудрость и Сила суть действия (*operationes*), ведь когда [апостол сказал:] *Сила*, то указал на действие, поскольку он соединил Премудрость и Силу. Следовательно, Их потенция есть Бог, и Он потому Отец, что Они — от Него. В самом деле, Он рождает Их в действии и бесстрастно, так что единосущны потенция и акт (*ὁμοούσια sunt potentia et actio*), Бог и Божия Сила и Премудрость»<sup>28</sup>.

Как мы видим, Марий Викторин совершил здесь своего рода *метафизическую транспозицию*, спроецировав отношения, существующие между зрительной способностью и актом зрения в человеке, на отношения между Отцом и Сыном в Боге. Пример этого мы отчасти уже наблюдали у Плотина в его учении о происхождении Ума от Единого, хотя у него зрительная потенция скорее соответствует первой фазе существования Ума (чистого *бытия* или неопределенного *жизненного стремления*), а актуализация зрения — фазе обращения Ума к Единому и созерцания

---

<sup>28</sup> *Victorin. Adv. Ar. I 40.5–28*. Здесь и далее перевод наш.

его. С другой стороны, в системе Плотина Единое само обладает неким внутренним действием (ἐνέργεια), которое заключается внутри его, находится в покое (στάσις) и тождестве (ταυτότης), будучи тождественно его сущности, — это «энергия сущности» (ἐνέργεια τῆς οὐσίας), а Ум — это внешнее действие Единого, или «энергия из сущности» (ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας), которая обращается назад к своему первоначалу, получает от него форму и становится самостоятельной ипостасью, т.е. актуальным проявлением породившего его Единого<sup>29</sup>. То же самое учение о «двойном действии» (διττῇ ἐνέργειᾳ) в применении к Отцу и Сыну мы встречаем и у Мариа Викторина: Отец, будучи *чистым Бытием*, совпадающим с сущностью, есть «внутреннее действие» (intus insita operatio), которое лишено движения, а Сын, будучи *чистой деятельностью*, есть «действие, действующее вовне» (operatio [quae] foris operatur; foris apparens operatio) и актуализирующее содержание «внутреннего действия»<sup>30</sup>. Кроме того, Марий Викторин напрямую соотносит это учение о двойном действии — или *двойном движении* — с актом зрительного восприятия. Действительно, согласно Викторину, Отец есть движение, находящееся в покое и направленное вовнутрь, а потому тождественное с самой Божественной сущностью и подобное неактуализированной зрительной потенции, в то время как Сын есть движение той же самой сущности, но направленное вовне и подобное зрительному акту, переходящему в акт мышления и самопознания, в котором различается видящее и видимое, мыслящее и мыслимое:

«Итак, от Бога и из той же самой сущности суть и сущность, и жизнь, и мышление. Это одно и то же движение (idemque motus), которое когда пребывает внутри и в самом себе (intus in se est), есть то же, что и сущность, а когда оно устремляется изнутри, чтобы излиться также вовне (inde spectat et ut foras eminet), то есть чтобы делать и действовать, оно есть Рождение и Рожденное, и,

<sup>29</sup> См. *Plotin. Enn.* V 4.2; V 1.3.

<sup>30</sup> См. *Victorin. Adv. Ar.* I 4.3–10; ср. I 12.29–32; IV 27.1–29.23. Подробнее об этом см. Фокин 2014: 405–406.

поскольку это движение одно, оно есть Единородный Сын. Но это движение, поскольку оно одно, есть или жизнь, или мышление. В самом деле, необходимо, чтобы жизнь была движением. Ведь всякая жизнь оживотворяет. Поэтому жизнью является движение, которое или существует в себе и возвращается к себе (*in se existens atque in se conversus*), и тогда оно само для себя есть сущность, или оно направлено вовне (*foras spectat*), отчего скорее называется движением; ведь внутреннее движение (*intus motus*) есть покой (*cessatio*) или движущийся покой и покоящееся движение (*mota cessatio cessansque motus*). В самом деле, Бог нуждается в этих обоих, я имею в виду в покое и движении <...> Когда это [движение] берется в смысле покоящегося движения (*in cessante motu*), тогда оно есть Бог и сам Отец, всегда и от вечности Отец, поскольку движение всегда [происходит] из сущности и [находится] в сущности или, скорее, есть сама сущность. Когда же оно направлено вовне (*foras spectat*) — а быть направленным вовне (*foras spectare*) это и означает быть движением (*motum vel motionem esse*), что означает то же самое, что и видеть себя, мыслить себя и желать познать себя (*se videre, se intellegere ac nosse velle*); но когда оно видит себя (*se videt*), то становится двойственным (*geminus*), и [в нем] различается видящее и видимое; и сам видящий есть то же, что он видит, поскольку он видит самого себя; следовательно, направленное вовне (*foras spectans*) есть рожденное или существующее вовне (*foris genitus vel existens*), чтобы постичь то, что оно есть, — итак, если это движение направлено вовне, оно рождено, а если рождено, то оно есть Сын, а если Сын, то Единородный, ведь только Он есть всякий акт и всякое и всеобщее и единое движение»<sup>31</sup>.

Очевидно, здесь мы встречаемся с христианской интерпретацией платиновского учения о «двойном действии» и о двойственном характере Ума, который, как мы выяснили, есть «внешняя энергия» Единого и характеризуется внутренней двойственностью, поскольку в нем, в отличие от Единого, есть различие между мыслящим и мыслимым<sup>32</sup>. Однако Викторин идет гораздо дальше Плотина, ставя в соответствие Ипостасям христиан-

<sup>31</sup> Victorin. Adv. Ar. III 2.26–52.

<sup>32</sup> См. Plotin. Enn. V 1.5; V 3.5; V 3.11; V 4.2; V 6.1–2; V 9.5; VI 8.12 и др.

ской Троицы элементы так наз. «умопостигаемой триады»: *бытие – жизнь – мышление*, характерной для метафизических систем поздних неоплатоников<sup>33</sup>. Отношения между элементами этой триады Викторин как раз и поясняет с помощью акта зрительного восприятия. При этом Викторин опирается также на стоическое представление об акте чувственного восприятия (*αἴσθησις*), который сопровождается *осознанием* или *обсуждением* этого восприятия (*συγκατάθησις, συναίσθησις*) в душе<sup>34</sup>. В самом деле, согласно Викторину,

«Было доказано, что ни Бытие (*esse*) никогда не существует без Жизни и Мышления (*sine vivere atque intellegere*), ни Жизнь и Мышление — без Бытия. Для уяснения этого вопроса воспользуемся следующим примером. Рассмотрим [сначала] взор или зрение (*visum vel visionem*) само по себе, существующее как потенция (*potentialiter existentem*) благодаря своей силе и природе. В этом заключается его бытие (*eius esse*). [Далее, рассмотрим зрение как] имеющее потенцию к осуществлению акта зрения (*potentiam habentem vigere ad videndum*), в чем заключается его жизнь (*eius vivere*). Наконец, [рассмотрим зрение как] имеющее потенцию к различению посредством зрительного акта самих видимых предметов (*potentiam habentem videndo visa quaeque discernere*), в чем заключается его мышление (*eius intellegere*). Итак, если все эти [три момента зрения] существуют [в нем] в виде потенции, то они называются не иначе, как [его] бытием. При этом они остаются и существуют как покоящиеся и обращенные на самих себя и не производят никакого иного действия, кроме своего существования, будучи просто зрением или взором, и поэтому считающиеся одним лишь бытием. Но когда то же самое зрение начинает пользоваться актом зрительного восприятия (*operatione videndi*), когда оно, словно бы исходя из самого себя (*quasi progressionem sui*) — я говорю «словно бы», ведь оно конечно же не движется вперед и не исходит из самого себя, но устремлением и энергией (*intentione ac vigore*) свойственной ему силы (это и есть его жизнь) созерцает все, что находится вокруг

<sup>33</sup> Подробнее об этой триаде см. нашу статью: Фокин 2011аb.

<sup>34</sup> См. *Stob. Eclog. I 49.25; Galen. Comm. in Hipp. De offic. med. 13; Sext. Emp. Adv. Math. VIII 397; Tert. De carne Chr. 12; Plotin. Enn. IV 3.23.31–32; IV 3.26.6–12.*

него или попадаетея ему навстречу<sup>35</sup>, — осуществляет свою зрительную функцию, тогда оно есть жизнь самого зрения, которая посредством действующего движения (*motu operante*) показывает, что зрение живет только тогда, когда оно видит чистым зрительным ощущением (*puro videndi sensu*), еще не различая и не рассуждая о том, что видит. По крайней мере, мы признаем это с помощью оценивания, так что представляем себе один лишь акт зрительного восприятия без размышления [о нем] (*videre solum sine intellegentia*). Но поскольку акт зрительного восприятия, который есть жизнь зрения, не может быть [в действительности] зрением, если не схватывает и не постигает того [самого факта], что он видит, значит, он одновременно есть и рассуждение о том [самом факте], что он видит (*iudicare quod viderit*). Следовательно, в акте зрительного восприятия уже присутствует и акт рассуждения [об этом] (*in eo quod est videre inest diiudicare*). Ведь если [кто-то] видит, каким бы способом он ни видел, он не может не рассуждать об этом самом [факте] или о том, что он видит. Значит, как мы сказали, в акте зрительного восприятия уже присутствует акт рассуждения [о нем], а в акте бытия зрения уже присутствует акт зрительного восприятия. При этом они не составные, но скорее простые, и в самом своем бытии зрение, акт зрительного восприятия и акт различения [этого] суть не что иное, как одно (*unum sunt visio, videre, discernere*). Таким образом, в самом акте различения присутствует и акт зрительного восприятия, а в акте зрительного восприятия присутствует и акт бытия зрения; если же быть более точным, то не просто присутствует, но благодаря тому самому, что оно есть зрение, оно есть также и акт зрительного восприятия, и акт различения [этого]. Так все [три заключения] в каждом, или каждое [есть] все, или все [суть] одно»<sup>36</sup>.

Таким образом, по мысли Мария Викторина, подобно тому как в зрительном восприятии соединяются три взаимосвязанных момента: *зрительная способность* (*visio*), которая есть как бы «бытие зрения» и его основа, *акт зрительного восприятия* (*videre*), как бы

---

<sup>35</sup> Согласно стоическому учению, зрение есть разновидность «тонического движения» пневмы, в котором она сначала расширяется, а затем сжимается. См. *Alexander Aphrod. De anima*. P. 130.14.

<sup>36</sup> *Victorin. Adv. Ar.* III 4.44–5.31.

«жизнь зрения», и осознание душой этого восприятия (*discernere*), как бы «мышление зрения», точно так же в Божественной Троице существует взаимосвязь между *Бытием* (Отцом), *Жизнью* (Сыном) и *Мышлением* (Духом)<sup>37</sup>. Как в акте зрительного восприятия зрительная способность находится в покое, будучи источником и «бытием» и зрительного акта, и его осознания, затем порождает из себя зрительный акт, исходящий из потенции и находящийся в действии и жизненном движении, так и в Троице Отец, будучи чистым Бытием и пребывая в покое, вечно рождает из себя Сына как Жизнь и Движение. И как наша душа осознает и различает зрительную способность и акт зрения, воспринявшего конкретный предмет, соединяя их воедино, так и в Троице Св. Дух, будучи мышлением, завершает собой процесс Божественного порождения, соединяя Сына с Отцом в совершенном самопознании. И так же, как в акте зрительного восприятия все три его составляющие едины и неразделимы между собой, пребывая неслитно и нераздельно одно в другом, так и в Троице ее Лица единосущны и нераздельны друг с другом.

Такая экстраполяция акта зрительного восприятия и его структуры на тринитарный догмат была совершена Викториним впервые в истории христианской теологии и тесно связана с его учением о Троице как «умопостигаемой триаде». Несколько иную интерпретацию данной теории дал младший современник и «ученик» Викторина — Аврелий Августин.

Действительно, в своем зрелом тринитарном богословии Августин, будучи гениальным психоаналитиком, исходит не столько из метафизических рассуждений, как Марий Викторин, сколько из анализа внутренней структуры индивидуальной души и ее перцептивных актов, направленных на восприятие как внешнего мира, так и самой себя, т.е. на самопознание. В трактате «О Троице» (ок. 400–425 гг.) он рассматривает несколько «тринитарных моделей», в том числе основанных на анализе актов чувствен-

---

<sup>37</sup> См. Adv. Ar. III 4.6–11; III 4.39–46; III 7.1–15, а также I 63.11–14; IV 21.26–28; 25.44–45.

ного восприятия и чувственного познания. При этом Августин опирается на параллелизм, существующий между «внутренним человеком» (*homo interior*), т.е. человеческой душой и ее способностями, и «внешним человеком» (*homo exterior*), т.е. человеческим телом и его чувствами, — различие, на которое указал еще апостол Павел<sup>38</sup>:

«Никто не сомневается в том, что как внутренний человек наделен мышлением (*intelligentia*), так и внешний человек — телесным ощущением (*sensu corporis*). Так давайте же, насколько сможем, постараемся обнаружить также и в этом внешнем [человеке] какой-нибудь след Троицы (*qualecumque vestigium Trinitatis*)»<sup>39</sup>.

В целом, во «внешнем человеке» Августин усматривает две троицы, или две «тринитарные модели», имеющие ту же базовую структуру, что и такие известные психологические троицы Августина, как *ум – знание – любовь*<sup>40</sup> и *память – мышление – воля*<sup>41</sup>, которые он рассмотрел в предыдущих книгах своего трактата *De Trinitate*<sup>42</sup>. Первую Августин называет «троицей внешнего зрения» (*visio externa*), а вторую — «троицей внутреннего зрения» (*visio interna*)<sup>43</sup>, поскольку, как он полагает вслед за неоплатониками, зрительное восприятие по своей природе наиболее близко к акту умственного познания<sup>44</sup>.

Действительно, в самом акте чувственного восприятия внешних предметов (*in his quae cernuntur extrinsecus*), т.е. в зрительном акте, Августин усматривает три взаимосвязанных момента:

(1) воспринимаемый зрением *предмет* (*ipsa res quam videmus; corpus quod videtur*);

---

<sup>38</sup> См. 2 Кор. 4:16; Кол. 3:10 и др.

<sup>39</sup> *Aug. De Trinit.* XI 1.1. Здесь и далее перевод наш.

<sup>40</sup> *De Trinit.* VIII 10.14; IX 3.3.

<sup>41</sup> *De Trinit.* X 11.17.

<sup>42</sup> Подробнее об этих психологических троицах см. Фокин 2014: 474–513.

<sup>43</sup> *De Trinit.* XI 9.16.

<sup>44</sup> См. *De Trinit.* XI 1.1; XV 3.5. Ср. *Plotin. Enn.* V 1.6–7; V 3.5; V 6.5; VI 7.41 и др.

(2) акт зрительного восприятия (*visio*);

(3) внимание, или устремление воли, посредством которого ум направляет взгляд на видимый предмет (*animi intentio, intentio voluntatis*)<sup>45</sup>.

Как мы показали выше, сходный анализ структуры акта зрительного восприятия для формулирования тринитарной доктрины применил уже Марий Викторин. И хотя взгляды на структуру зрительного акта у Викторина и Августина не во всем совпадают<sup>46</sup>, сам метод такого анализа и его дальнейшей экстраполяции на Божественную Троицу представляется у них тождественным по своей сути<sup>47</sup>. Другими предположительными источниками для августиновского анализа как «внешнего», так и «внутреннего зрения» ученые называют Плотина<sup>48</sup> и Порфирия<sup>49</sup>. Однако, как представляется, эти сходства между ними весьма отдаленные, поскольку ни у Плотина, ни у Порфирия нет разработанной теории троиц «внешнего» и «внутреннего зрения», которую можно было бы сопоставить с глубоко продуманной теорией Августина.

Итак, по мнению Августина, зрение порождается одновременно и видимым объектом, и видящим субъектом (*ex visibili et vidente gignitur visio*), в котором происходят соответствующие изменения. В самом деле, в процессе зрительного восприятия, когда мы направляем взор на видимый предмет, имеющий определенную материальную форму (*species visibilis*), в зрительном ощущении возникает нематериальный образ предмета (*imago impressa; forma quae imprimitur*), придающий определенную форму самому зрительному ощущению (*informatio sensus, sensus formatus*), которую до этого оно не имело<sup>50</sup>. Все это происходит под действием

<sup>45</sup> De Trinit. XI 2.2.

<sup>46</sup> В частности, если у Викторина, как и у Плотина, аналогия построена на аристотелевском различии между потенцией и актом, то у Августина нет и следа такого различия (см. Schindler 1965: 47).

<sup>47</sup> Ср. Henry 1950: 54; Sullivan 1963: 186.

<sup>48</sup> См. Plotin. Enn. IV 3.28; V 6.5; Schindler 1965: 49.

<sup>49</sup> См. Porph. Sent. 43.12–27; Pepin 1977: 265–266.

<sup>50</sup> De Trinit. XI 2.3–4.

интенции воли, которая соединяет видимый предмет и его зрительное восприятие. Таким образом, все эти три момента, которые Августин различает в акте зрительного восприятия, хотя и отличаются друг от друга и имеют разную природу, однако все вместе образуют некое устойчивое единство:

«Давайте вспомним, каким образом сочетаются в некое единство (*in quamdam unitatem*) эти три, различные по своей природе (*diversa natura*) [вещи]: форма тела (*species corporis*), которое видимо; его образ, запечатленный в ощущении (*impressa ejus imago sensui*), который есть само зрение или ощущение, получившее определенную форму (*visio sensusve formatus*); и воля души (*voluntas animi*), которая устремляет ощущение к ощущаемому предмету (*rei sensibili sensum admovet*) и удерживает на нем само зрение (*ipsam visionem tenet*). Первый из них, т.е. сам видимый предмет (*res ipsa visibilis*), не принадлежит к природе одушевленного существа, если только этот предмет не есть наше тело. Второй принадлежит к ней постольку, поскольку возникает в теле, а через тело — в душе. Третий же принадлежит одной только душе, поскольку это есть воля (*voluntas*). Итак, хотя сущности этих трех [вещей] весьма различны (*tam diversae substantiae sint*), все же они сходятся в такое единство (*in tantam coeunt unitatem*), что первые два (а именно, форма тела, которое видимо, и его образ, который возникает в ощущении, т.е. зрение) с трудом могут быть различены даже посредством судящего разума (*intercedente iudice ratione*). Воля же имеет такую силу для сочетания этих двух (*tantam vim copulandi haec duo*), что устремляет ощущение, способное воспринять форму (*sensum formandum*), к тому предмету, который ощущается, и удерживает его, уже воспринявшее форму [предмета], на этом предмете (*in ea formatum teneat*)»<sup>51</sup>.

Помимо только что рассмотренных моментов единства и тричности, Августин находит и некоторые другие сходства между теми или иными аспектами «троицы внешнего зрения» и вечными процессами внутри Божественной Троицы. Так, видимый предмет производит в зрительном ощущении нематериальный

---

<sup>51</sup> De Trinit. XI 2.5.

образ (*imago, forma*) в качестве своего подобия, что в определенной степени напоминает акт рождения от Отца Сына как Его совершенного Образа, хотя при этом имеется и много различий между ними. Действительно, как утверждает Августин,

«форма тела (*forma corporis*), является как бы родителем (*quasi parens*) того зрения, т.е. формы, которая возникает от первой в ощущении воспринимающего (*formae quae fit in sensu cernentis*). Но первая форма не есть его истинный родитель, а вторая не есть ее истинное порождение, поскольку первая рождается не вполне оттуда, ведь к телу, чтобы зрение получило от него свою форму (*ex illo formetur*), добавляется нечто иное, а именно, ощущение видящего (*sensus videntis*)»<sup>52</sup>.

Интересно, что в данном рассуждении аналогом Бога Отца у Августина является не потенция зрения, как это было у Мария Викторина (см. выше), а видимый предмет, имеющий определенную форму, подобно тому как у Плотина Единое рассматривалось не только как источник бытия Ума, но и как причина оформленности и определенности его мышления. В этом отношении Августин ближе к мысли Плотина. Кроме того, Августин усматривает в акте зрительного восприятия также и то, что напоминает ему вечное исхождение Святого Духа. При этом, если для Мария Викторина это было *различение* (*discernere*) душой предметов и самого акта зрительного восприятия предмета («мышление зрения»), то для Августина третий момент зрительного акта — это *воля* (*voluntas*), соединяющая зрение и его объект и удерживающая первое на втором. По своей духовной природе и связующей функции она подобна Святому Духу, Который как взаимная Любовь соединяет Отца и Сына, не будучи при этом ни родителем, ни рожденным:

«Воля, которая соединяет то и другое (*voluntas quae utrumque coniungit*), т.е. как бы родителя и как бы его порождение, более духовная (*magis spiritualis*), нежели что-либо из этих двух. В самом деле, воспринимаемое тело вовсе не является духовным; зрение же,

---

<sup>52</sup> De Trinit. XI 5.9; ср. Sullivan 1963: 96.

возникающее в ощущении, имеет примешанным к себе нечто духовное, ибо оно не может возникнуть без души. Но оно не целиком духовно, поскольку то, что принимает форму, есть телесное ощущение. Следовательно, воля, соединяющая то и другое, должна быть признана, как я сказал, более духовной, и потому она как бы начинает внушать нам мысль о Лице Духа в той Троице (*tanquam personam Spiritus insinuare incipit in illa Trinitate*)... Она не исходит ни от тела как от родителя, ни от его порождения, т.е. зрения и формы, которые находятся в ощущении. Ибо воля, направившая ощущение к восприятию тела, чтобы оно получило от него свою форму, была и прежде того, как возникло зрение. Но она еще не была удовлетворена [этим]. Ибо каким же образом может принести удовлетворение то, что пока еще не было увидено? Удовлетворение же — это воля в состоянии покоя (*placitum autem quieta voluntas est*). Следовательно, мы не можем назвать волю ни как бы порождением зрения, ибо она была прежде зрения, ни как бы его родителем, ибо оно получило свою форму и было запечатлено не волей, а видимым предметом (*ex viso corpore formata et expressa est*)»<sup>53</sup>.

Хотя это представление Августина о воле и ее функции в акте зрительного восприятия, равно как и ее соотношение с третьим Лицом христианской Троицы — Св. Духом — представляется совершенно оригинальным, его отдаленный аналог можно усмотреть в представлении Плотина о естественном *стремлении* (ἔφεσις) Ума к Единому-Благу, т.е. о *желании* созерцать и познавать его, которое, как мы показали выше, составляет важный момент в процессе формирования Ума<sup>54</sup>. Это неопределенное *стремление* Ума к Единому, так же как и *воля* в «троице внешнего зрения» Августина, является той движущей силой, которая побуждает Ум к познанию Единого и тем самым порождает мышление. С другой стороны, и само Благо у Плотина естественным образом влечет к себе Ум, так же как у Августина видимый предмет привлекает к себе наш взор и порождает зрение.

---

<sup>53</sup> De Trinit. XI 5.9.

<sup>54</sup> См. выше, *Plotin. Enn. V 6.5.5–10*.

Так или иначе, при всех несомненных сходствах «троицы внешнего зрения» и Троицы Божественной Августин находит и серьезные различия между ними. Прежде всего, это касается различия *природы* трех моментов акта зрительного восприятия (телесное – духовно-телесное – духовное) и отсутствия *единосущия* между ними, поскольку они не являются одной и той же субстанцией или субъектом, что, напротив, является фундаментальной характеристикой Лиц Божественной Троицы<sup>55</sup>. Эти недостатки отчасти устраняются, когда Августин переходит к рассмотрению «троицы внутреннего зрения», которую он также рассматривает в перспективе ее применимости к тринитарному богословию.

«Троица внутреннего зрения» представляет собой естественное продолжение предыдущей «троицы внешнего зрения», поскольку предметом исследования в ней также являются чувственные ощущения и их данные, но только в их *внутреннем аспекте* (*intrinsecus*), почему Августин и называет ее «внутренней троицей» (*trinitas interior*)<sup>56</sup>. В самом деле, если мы обратим внимание на внутреннюю сторону чувственного восприятия, мы обнаружим там три другие составляющие его момента, коррелирующие с теми, что присутствовали при акте внешнего восприятия:

«Когда отсутствует форма тела, которая ощущалась телесно (*species corporis quae corporaliter sentiebatur*), в памяти (*memoria*) остается ее подобие (*similitudo ejus*), к которому воля (*voluntas*) может обратить взор [души] так, чтобы оттуда он получил свою форму изнутри (*formetur intrinsecus*), подобно тому как ощущение получало свою форму извне при наличии ощущаемого тела. И эта троица (*illa trinitas*) возникает таким образом из памяти, внутреннего зрения и воли, которая соединяет то и другое (*ex memoria, et interna visione, et quae utrumque copulat voluntate*). И когда эти три собираются воедино (*in unum coguntur*), то от такого собирания это называется размышлением (*ab ipso coactu cogitatio dicitur*). В этих трех [моментах] уже нет различной сущности (*nec diversa substantia est*). В самом деле, здесь нет ни того ощущаемого те-

<sup>55</sup> См. De Trinit. XI 2.5; XI 4.7; XI 5.9; XI 7.12; ср. Sullivan 1963: 96–97.

<sup>56</sup> De Trinit. XI 7.11.

ла, совершенно отличного от природы одушевленного существа, ни телесного ощущения, которое там воспринимает форму, чтобы возникло зрение, ни такой воли, которая действует так, что устремляет ощущение к ощущаемому телу, чтобы оно получило от него форму, и затем удерживает на нем, когда ощущение уже обрело форму. Но здесь место той телесной формы, которая ощущалась извне, занимает память, которая удерживает тот образ [тела] (*illam speciem*), который душа восприняла посредством телесного ощущения. А место того внешнего зрения, когда ощущение получало форму от ощущаемого тела, занимает подобное [ему] внутреннее зрение (*intus similis visio*), когда взор души (*acies animi*) получает форму от того, что сохраняется памятью, и мысленно представляются отсутствующие тела (*absentia corpora cogitantur*). И каким образом воля там устремляла ощущение к находившемуся извне телу, чтобы от него оно получило свою форму, и соединяла ощущение с телом после того, как оно эту форму уже получило, таким же образом здесь она обращает взор души вспоминающего к памяти для того, чтобы он получил форму от того, что удерживается памятью, и чтобы подобное зрение возникло в размышлении (*sit in cogitatione similis visio*)»<sup>57</sup>.

В отличие от «троицы внешнего зрения» в «троице внутреннего зрения» все три момента внутреннего зрения — память, внутреннее зрение и воля — находятся *внутри* души, обладают *одной духовной природой и одной сущностью*, будучи содержанием одного мыслящего субъекта, при этом функции каждой составляющей остаются различными<sup>58</sup>. При этом в ней все же сохраняется главное несходство «троицы внутреннего зрения» с Троицей Божественной, заключающееся в том, что содержание процесса внутреннего зрения изначально берется *извне* (*forinsecus*), от чувственных впечатлений, полученных, в свою очередь, от материальных предметов, хотя внутри души последние присутствуют лишь в своих нематериальных образах<sup>59</sup>. Тем не менее, в «троице внутреннего зрения» Августин стремится обнаружить опре-

---

<sup>57</sup> De Trinit. XI 3.6; ср. XI 7.11–12.

<sup>58</sup> De Trinit. XI 4.7; ср. XI 7.12.

<sup>59</sup> Ср. De Trinit. XI 7.12.

деленные сходства с рождением Сына и исхождением Св. Духа в Троице Божественной. По его мнению, на Бога Отца и рождение от Него Сына может указывать формирование внутреннего взора посредством обращения к образу предмета, запечатленному в памяти:

«Присутствующий в памяти образ (*illam speciem quae in memoria est*) мы называем как бы родителем (*quasi parentem*) того, что возникает в представлении размышляющего (*in phantasia cogitantis*). Ибо он был в памяти и прежде того, как мы начали о нем размышлять, подобно тому как тело находилось в определенном месте и прежде того, как мы начали его ощущать, чтобы возникло зрение. И когда идет процесс размышления (*cum cogitatur*), из того образа, который сохраняется памятью, во взоре размышляющего отображается и получает форму посредством воспоминания (*exprimitur in acie cogitantis et reminiscendo formatur*) тот образ, который есть как бы порождение образа, содержащегося в памяти (*ea species, quae quasi proles est ejus quam memoria tenet*). Однако ни тот не есть истинный родитель, ни этот — истинное порождение... Ибо хотя образ, возникающий во взоре вспоминающего, возникает от того образа, который присутствовал в памяти, все же сам взор происходит не оттуда, но существовал и прежде того образа [который был в памяти]. Следовательно, хотя один не есть истинный родитель, и другой не есть истинное порождение, однако и тот как бы родитель (*illa quasi parens*), и этот как бы порождение (*ista quasi proles*) внушают нам мысль о чем-то, в чем с большей очевидностью и определенностью могут созерцаться более глубокие и истинные предметы (*interiora atque veriora*)»<sup>60</sup>.

Наконец, сходство с вечным процессом исхождения Св. Духа Августин усматривает в действии воли в процессе формирования внутреннего зрения, которая, с одной стороны, обусловлена наличием в памяти образа предмета, а, с другой стороны, сама соединяет с ним внутренний взор размышления, в результате чего происходит воображение предмета в душе, отсутствующего в действительности:

---

<sup>60</sup> De Trinit. XI 7.11.

«Во-первых, следует уяснить, что не может быть никакой воли к воспоминанию (*voluntatem reminiscendi*), если в недрах памяти (*in penetralibus memoriae*) мы не удерживаем либо весь предмет, либо какую-то часть предмета, который мы хотим вспомнить. Ибо не может возникнуть воли к воспоминанию того, что мы забыли целиком и полностью, поскольку все, что мы хотим вспомнить, мы уже вспомнили, что оно есть или было в нашей памяти (*in memoria nostra esse vel fuisse*)... Из этого можно понять, что воля к воспоминанию происходит от тех предметов, которые сохраняются памятью (*ab iis quidem rebus quae memoria continentur procedere*), при одновременном присоединении тех [предметов], которые запечатлеваются от первых посредством воспоминания в процессе акта различения (*adjunctis simul eis quae inde per recordationem cernendo exprimuntur*); т.е. [воля происходит] из сочетания какого-либо предмета, о котором мы вспомнили, и [внутреннего] зрения, которое оттуда возникло во взоре размышляющего (*ex copulatione rei cujusdam quam recordati sumus, et visionis quae inde facta est in acie cogitantis*), когда мы это вспомнили. Но сама воля, соединяющая то и другое, требует также и чего-то иного, что было бы словно близким и сходным с воспоминающим. Следовательно, имеется столько троиц такого рода, сколько воспоминаний, ибо нет ни одного из них, в котором не было бы этих трех [моментов], а именно: того, что было сохранено в памяти еще прежде того, как оно было помыслено; того, что возникает в процессе размышления, когда производится рассмотрение; и воли, соединяющей первые два (*voluntas utrumque conjungens*) и образующей нечто единое из этих двух, а также самой себя как третьей (*ex utroque ac tertia se ipsa unum aliquid complens*)»<sup>61</sup>.

Из этого рассуждения можно заключить, что акт воли происходит из памяти и находится в зависимости от нее, что может указывать на изначальное исхождение Св. Духа от Отца и зависимость от Него в Божественной Троице. Кроме того, в «троице внутреннего зрения» воля, соединяющая образ предмета в памяти и его отображение в размышлении, так же как воля в «троице внешнего зрения», соединяющая зрение и его объект и удерживающая первое на втором, не является ни родителем («образ

---

<sup>61</sup> De Trinit. XI 7.12.

в памяти»), ни рожденным («образ в размышлении»), но чем-то третьим, соединяющим то и другое (*voluntas copulatrix quasi parentis et prolis*) и потому происходящим одновременно от того и другого<sup>62</sup>, подобно тому как Св. Дух в тринитарном учении Августина соединяет Отца и Сына и происходит одновременно от Них обоих<sup>63</sup>.

Подведем итоги. Как мы выяснили, акт зрительного восприятия является важным инструментом описания происхождения Ума от Единого в метафизической системе Плотина. Это означает, что формирование мирового Ума достигается в процессе умственного созерцания первого принципа, Единого, происходящего по аналогии со зрительным восприятием, имеющим две стадии — потенциальную и актуальную, в результате чего Ум достигает совершенства своего бытия, получая самостоятельное существование в качестве ипостаси Единого и представляя собой единство мыслимого и мыслящего. Это платиновское учение было по-разному переосмыслено двумя латинскими христианами — Марием Викторином и Аврелием Августином, и использовано ими для того, чтобы объяснить, каким образом Сын и Святой Дух происходят от Бога Отца. У Викторина Сын рождается от Отца как чистого Бытия (*esse*) в качестве Его первичного движения, или Жизни (*vita*), что соответствует акту умственного созерцания, еще не воспринявшего свой объект (т.е. Бытие); в то время как Святой Дух представляет собой возвращение этого созерцания обратно к Отцу в виде Божественного Мышления (*intelligentia*), или Самосознания (*cognoscentia*). При этом Викторин рассматривает этот процесс сквозь призму акта зрительного восприятия, в котором он выделяет три составляющих: зрительную способность (*visio*), акт зрительного восприятия (*videre*), и осознание душой этого восприятия (*discernere*). Августин же использует зрительный акт в своем тринитарном

---

<sup>62</sup> См. *De Trinit.* XI 7.12; XI 11.18; XI 9.16.

<sup>63</sup> О так называемом «двойном исхождении» Св. Духа и его философском обосновании у Августина см. в нашей книге: Фокин 2014: 570–588.

богословии по-другому, конструируя свои троицы «внешнего» и «внутреннего зрения», в которых первый элемент — объект зрения (*res visa*) или нематериальный образ предмета в памяти (*imago corporis in memoria*, аналог Бога Отца) — соединяется со вторым элементом — зрением (*visio*) или взором души (*acies animi*), т.е. внутренним зрением (*interna visio*), получающим от него свою форму (аналог Сына), — посредством устремления воли (*intentio voluntatis*), связывающей их воедино и становящейся их взаимной любовью (аналог Св. Духа). При этом, если зависимость мысли Мариа Викторина от мысли Плотина и других неоплатоников вполне очевидна, то зависимость от них Августина требует дальнейших уточнений.

---

*Источники и литература*

- Adv. Ar. — Victorinus. *Adversus Arium* // *Marii Victorini Opera. Pars I. Opera theologica. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vol. 83* / Ed. P. Henry, P. Hadot. Vindobonae, 1971.
- Adv. Math. — Sextus Empiricus. *Adversus mathematicos* // *Sexti Empirici opera. Vol. 2–3* / Ed. H. Mutschmann, J. Mau. Leipzig, 1914–1961.
- Cap. Theol. — Syméon le Nouveau Théologien. *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques* // *Sources Chrésiennes. Vol. 51 bis* / Ed. J. Darrouzès. Paris: Éditions du Cerf, 1957.
- Comm. in Hipp. *De offic. med.* — Galenus. In *Hippocratis librum de officina medici commentarii iii* // *Claudii Galeni opera omnia. Vol. 18.2* / Ed. C.G. Kühn. Leipzig, 1830. P. 629–925.
- Com. in Parm. — Porphyrius. In *Platonis Parmenidem Commentaria (fragmenta)* // P. Hadot. *Porphyre et Victorinus. Vol. 2. Paris: Études augustinienes, 1968. P. 64–112.*
- De anim. — Aristoteles. *De anima* // *Aristotle's De anima* / Ed. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- De anima — Alexander Aphrodisiensis. *De anima* // *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora* / Ed. I. Bruns. Berlin, 1887.
- De carne Chr. — Tertullianus. *De carne Christi* // *Corpus Christianorum. Series Latina. Vol. 2* / Ed. E. Kroymann. Turnhout, 1954. P. 873–917.

- De princ. — Damascius. De principiis. Vol. 1–2 / Éd. C.É. Ruelle. Paris: Klincksieck, 1889–1899.
- De Trinit. — Augustinus. De Trinitate // Corpus Christianorum. Series Latina. Vol. 50–50a / Ed. W.J. Mountain. Turnhout, 1968.
- Eclog. — Stobaeus. Eclogae // Ioannis Stobaei anthologium. Vol. 1–5 / Ed. C. Wachsmuth, O. Hense. Berlin, 1884–1912.
- Elem. theol. — Proclus. The elements of theology / Ed. E.R. Dodds. Oxford: Clarendon Press, 1963.
- Enn. — Plotinus. Opera (Enneades). Vol. 1–3 / Ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer. Paris: De Brouwer; Bruxelles: L'Éd. Universelle; Leiden: Brill, 1951–1973.
- Metaph. — Aristoteles. Metaphysica // Aristotle's Metaphysics. Vol. 1–2 / Ed. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1924.
- Orat. — Gregorius Nazianzenus. Orationes // Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca. T. 35 / Accurante J.-P. Migne. Paris, 1885. Col. 387–1252.
- Resp. — Plato. Respublica // Platonis opera. Vol. 4 / Rec. I. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1905. P. 327–621.
- Theol. Plat. — Proclus. Theologia Platonica // Proclus. Theologie platonicienne. Vol. 1–5 / Ed. D. Saffrey, L.G. Westerink. Paris, 1968–1987.
- 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 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.
- Brachtendorf 2000 — Brachtendorf J. Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in «De Trinitate». Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2000.
- Du Roy 1966 — Du Roy O. L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391. Paris, 1966.
- Fattal 2006 — Fattal M. Plotin chez Augustin. Paris, 2006.
- Hadot 1968 — Hadot P. Porphyre et Victorinus. Vol. 1. Paris, 1968.

- Henry 1950 — *Henry P.* The «Adversus Arium» of Marius Victorinus: the first systematic exposition of the doctrine of the Trinity // *Journal of Theological Studies*. New Series 1 (1950). P. 42–55.
- Pepin 1977 — *Pepin J.* Études sur les lectures philosophiques de saint Augustin. Amsterdam: A.M. Hakkert, 1977.
- Schindler 1965 — *Schindler A.* Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre. Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie. Tübingen, 1965.
- Schmaus 1927 — *Schmaus M.* Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus. Münster, 1927.
- Sullivan 1963 — *Sullivan J.E.* The Image of God: The Doctrine of St. Augustine and its Influence. Dubuque, Iowa: Priory Press, 1963.
- Waillis 1972 — *Waillis R.T.* Neoplatonism. London: Duckworth, 1972.

### 3.

## Переводы и публикации

*Марсилио Фичино*

О жизни I.1–7\*

---

MARSILIO FICINO  
DE VITA I.1–7 (TR. I. GURYANOV)

ABSTRACT. The publication presents a commented Russian translation of chapters 1–7, with the Proem, of the first book of the treatise *De vita* (1489) by Marsilio Ficino, the most prominent philosopher of Florentine Neoplatonism. The translator's introduction supplies a brief overview of the structure, history and significance of the treatise, as well as the present state of research on Ficino's philosophy.

KEYWORDS: Marsilio Ficino, Renaissance, medicine, astrology, melancholy, prolongation of life, history of genres.

---

*Первая книга медико-астрологического трактата «О жизни»  
Марсилио Фичино в контексте исследований философии Возрождения*

В новейшем «Кембриджском справочнике по философии Возрождения», вышедшем в 2007 г., его редактор — профессор истории Гарвардского университе-

© И.Г. Гурьянов (Москва). [ilgur@yandex.ru](mailto:ilgur@yandex.ru). Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».

\* Вводная статья и комментарий к переводу подготовлены в ходе проведения исследования № 15-05-0042 в рамках Программы «Научный фонд НИУ ВШЭ» в 2015 г. с использованием средств субсидии на государственную поддержку ведущих университетов Российской Федерации в целях повышения их конкурентоспособности среди ведущих мировых научно-образовательных центров, выделенной НИУ ВШЭ. Автор выражает благодарность Ю.В. Ивановой и П.В. Соколову за многократное обсуждение и редактирование предлагаемого текста перевода.

та Джеймс Хенкинс — посетовал на то, что рассматриваемый в этом коллективном труде период интересен почти исключительно специалистам по интеллектуальной истории Запада и мало привлекает философов и историков философии<sup>1</sup>. Он отмечает, что философии XIV–XVI вв. в получившем наиболее широкое распространение историко-философском каноне отводится роль низины между двумя вершинами — схоластической философией, представленной именами Фомы Аквинского, Уильяма Оккама и Дунса Скотта, и великими философскими системами Декарта, Гоббса, Лейбница и Спинозы, созданными в XVII в., — которая преодолевается специалистами-философами в ходе освоения истории своей дисциплины как бы в один прыжок. Хотя существует множество исследований, показывающих общность историко-культурных контекстов философии Возрождения и философии XVII в. и проблематизирующих сам способ построения доминирующего историко-философского канона, все же, по мнению Дж. Хенкинса, можно указать на основополагающие различия в обращении историков и философов с наследием мыслителей прошлого. Для специалистов по интеллектуальной истории со времен обособления данной дисциплины в 30-е гг. XX в. в прошлом привлекательно все странное и необычное, поскольку именно через такие проявления они могут в полной мере показать отличные от привычных нам способы мышления и мировосприятия других эпох. Философы же ищут в мыслителях прошлого «собеседников», то есть тех, кто имеет общую с ними форму мышления и потому может внести вклад в понимание какой-либо философской проблемы, как она формулируется в настоящее время. Подобное различие двух подходов явным образом опирается на работы Ричарда Рорти — так что даже образ вершин для описания творцов больших философских систем прошлого представляется заимствованным оттуда, — и в них нетрудно увидеть проекцию таких либеральных идей, как самоценность плюрализма мнений, толерантности и разнообразия культурных и жизненных практик, из сферы политической риторики на область научных исследований<sup>2</sup>. В целом, и Р. Рорти, и Дж. Хенкинс согласны в том, что современная философия неоправданно пренебрегает достижениями интеллектуальной истории, тогда как обращение к ним может ее только обогатить. Хотя стремление увязать исследовательские результаты определенной научной дисциплины с духом популярных политиче-

---

<sup>1</sup> См. Hankins 2007.

<sup>2</sup> Ср. Rorty 1984.

ских идей современности примечательно и достойно отдельного рассмотрения, нам представляется важным в этом небольшом предисловии к переводу первых разделов медико-астрологического трактата «О жизни» Марсилио Фичино попытаться ответить на вопрос: в чем значение этого мыслителя и данного его произведения в контексте новейших исследований философии Возрождения?

Марсилио Фичино (1433–1499) — флорентийский мыслитель и переводчик, снискавший покровительство многих влиятельных фигур интеллектуальной и политической жизни Италии второй половины XV в., в частности семейства Медичи<sup>3</sup>. Фичино не занял видного места в историко-философском каноне раннего Нового времени, хотя под эгидой историософской концепции *prisca theologia* («древней теологии») он осуществил большой переводческий и издательский проект, введя в европейский интеллектуальный обиход целый ряд сочинений античных и эллинистических авторов. Помимо всего прочего, Фичино выполнил перевод с греческого на латинский язык полного корпуса сочинений Платона (включая сочинения, приписываемые афинянину) и Плотина, отдельных произведений Порфирия, Ямвлиха, Синезия, Прокла и Михаила Пселла, текстов Герметического и Ареопагитического корпусов и написал к ним комментарии<sup>4</sup>. В целом, исследования философского наследия Фичино, выполненные специалистами по интеллектуальной истории, создали ему в академическом сообществе репутацию синкретического мыслителя, осуществившего не вполне органичный синтез неоплатонизма, схоластической учености и магического оккультизма<sup>5</sup>. С другой стороны, интерес флорентийца к эротической составляющей платонической традиции, специфическое понимание отношений между созерцательной и деятельной жизнью, предполагающее активную работу с индивидуальным воображением, и другие «техники себя», позволяют исследователям говорить, что он произвел настоящую революцию в эстетике эпохи, и потому твор-

---

<sup>3</sup> Различные аспекты жизни и творчества Фичино хорошо представлены в трех коллективных монографиях: AR&D 2002, Gentile & Toussaint 2006, CF&R 2011. На русском языке общий очерк философских взглядов Фичино см. Иванова 2007, Кудрявцев 2008.

<sup>4</sup> Есть основания считать, что Фичино делал парафразы и черновые переводы сочинений философов-неоплатоников начиная с 1460-х гг., хотя в силу своего уровня владения древнегреческим языком первоначально далеко не все в них понимал (см. Gentile 1990).

<sup>5</sup> На наш взгляд, очень удачное с методической точки зрения определение двух главенствующих подходов к исследованию творчества Фичино в XX – начале XXI вв. приведено в диссертации Джеймса Снайдера, хотя оба, по мысли автора, уделяют недостаточное внимание онтологическому уровню философии флорентийца (Snyder 2008: 9–54).

ческие, имагинативные и магические элементы конститутивны для его философской мысли<sup>6</sup>. Именно это сделало интеллектуальное наследие Фичино столь востребованным для интерпретации художественных произведений Возрождения<sup>7</sup>. Сложности с систематическим представлением философии Фичино — такой взгляд отстаивает в своей диссертации, например, Дж. Снайдер — связаны, с одной стороны, с размерами корпуса его текстов (ведь в него входят переводы и комментарии к виднейшим философам античности), а с другой стороны — с манерой письма, актуализирующей, на первый взгляд, разные жанровые каноны даже в рамках одного произведения. Так, в трактате «О жизни», насыщенном диетологическими указаниями, техническими терминами астрологии и многочисленными отсылками к схоластической космографии, флорентиец сочетает медицинские рассуждения теоретического и фармакологического характера с комментарием к одной из книг «Эннеад» Плотина, а историю античных магических верований и описание способов создания талисманов — с вымышленными речами, вроде той, что Сократ произносит в диалоге Платона «Пир» от имени жрицы Диотимы. Именно этот трактат Фичино стал в конце XV–XVI вв. настоящим бестселлером в Европе, если судить по количеству его переизданий и переводов на народные языки, и оказал большое влияние на таких мыслителей, как Симфореян Шампье, Жак Лефевр д'Этапль, Парацельс, Роберт Бёртон<sup>8</sup>.

Для подготовки настоящего перевода мы пользовались двумя критически изданиями латинского текста «О жизни»: Кэрл Каске и Джона Кларка (K&C, 1989) и Михаэлы Бёнке (MB, 2012) — в отношении переведенных разделов они не содержат разночтений. Вслед за изданием K&C, следующих в данном случае *editio princeps*, основной текст медико-астрологического трактата «О жизни» принято подразделять на три книги: «О здоровой жизни» (*De vita sana*), «О долгой жизни» (*De vita longa*), «О стяжании жизни с небес» (*De vita coelitus comparanda*) — каждая из них предваряется небольшим предисловием. В *editio princeps* также входят: общее предисловие ко всему сочинению с посвящением Лоренцо Медичи и небольшое обращение к читателям, предваряющее третью книгу трактата и подчеркивающее приверженность автора церковной ортодоксии, а в заключении трактата помещены две апологии сочинения, написанные

---

<sup>6</sup> Allen 1984: x–xi.

<sup>7</sup> Zorach 2007.

<sup>8</sup> Tarabochia Canavero 1999; K&C 1989: 3.

Фичино в форме писем, и стихотворение принадлежавшего к кругу Лоренцо Медичи поэта и гуманиста Америго Корсини (1442–1501), посвященное первому изданию книги<sup>9</sup>.

В настоящее время исследователями установлено, что три книги, составляющие трактат «О жизни», не были написаны в хронологическом порядке<sup>10</sup>. Композиционное соотношение различных частей сочинения с учетом реконструкции последовательности их написания очень важно для понимания общего замысла сочинения, впрочем в настоящем предисловии мы не можем разобрать его подробно. Сохранились манускрипты, в которых зафиксированы различные этапы работы над трактатом «О жизни», предшествовавшие *editio princeps* в декабре 1489 г., и их очередность подробно обсуждается K&C. Кроме того, важнейшим источником информации об истории создания трактата являются «Письма» (*Epistolae*) Фичино: в рассматриваемый нами период письма не носили характер частного послания, а были одним из нормативных жанров репрезентации собственных научных и философских взглядов. Считается, что текст первой книги трактата («О здоровой жизни») первоначально создавался именно в качестве письма, открывающего VII книгу «Писем» Фичино. В доказательство этого положения K&C приводят обращение к читателю, предваряющее данную книгу «Писем», где от лица автора говорится, что задуманное им письмо, посвященное «здоровью ученых людей» (*de valetudine litteratorum*), больше не хочет быть главой столь малого корпуса, так как «разрослось» до размеров целой книги «О жизни» (*librum De vita*) — к ней флорентиец и адресует всех интересующихся. Исследователи полагают, что в виде рукописей ранние варианты текста «О здоровой жизни» могли циркулировать в ученой среде начиная с осени-зимы 1480 г. Примерно в это же время Фичино должен был работать или уже завершить работу над другим медицинским трактатом, «Советом, как противостоять чуме», исследующим, в частности, опыт борьбы с эпидемией чумы во Флоренции в 1478–1479 г. и впервые опубликованном в 1481 г.<sup>11</sup>

Рукописей отдельно второй книги («О долгой жизни») пока не найдено. Как полагают исследователи, она была завершена последней из трех в августе

---

<sup>9</sup> Историю публикаций трактата и описание манускриптов, содержащих целиком или частично данное произведение, см. в предисловии к изданию K&C.

<sup>10</sup> K&C: 6–8.

<sup>11</sup> Katinis 2007: 68–69, 93–96.

1489 г., незадолго до первого печатного издания «О жизни»<sup>12</sup>. Таким образом, текст третьей книги трактата («О стяжании жизни с небес») был написан ранее текста второй книги, но после первой. Изначально он представлял собой комментарий к «Эннеадам» Плотина, что в соответствии с экзегетическими принципами Фичино предполагало также активное привлечение материала сочинений других философов-неоплатоников: «О египетских мистериях» Ямвлиха, «О жертвоприношении и магии» Прокла, «О сновидениях» Синезия и «О демонах» Пселла — прежде всего, для прояснения смысла фрагмента Енн. IV.3.11. Перевод данного сочинения Плотина был осуществлен Фичино, как свидетельствуют «Письма», к январю 1486 г., после чего он, вероятно, и приступил к составлению комментария к нему<sup>13</sup>. Как показывают сохранившиеся рукописи, часть текста, впоследствии изъятая из комментария, и стала основой для третьей книги. K&C отмечают, что характерной особенностью «О долгой жизни» и «О стяжании жизни с небес» являются многочисленные текстовые фрагменты, включенные в трактат непосредственно перед осуществлением *editio princeps* и призванные убедить читателя, что вторая книга написана раньше третьей, однако, как свидетельствуют манускрипты, эта правка не затронула первую книгу.

Для составления комментария к переведенному тексту первой книги трактата мы обращались к аппарату названных выше критических изданий текста, а также к итальянскому переводу трактата «О жизни», выполненному Алессандрой Тарабокья Канаверо (АТС). Хотя существуют и другие комментированные переводы «О жизни» на европейские языки, следует признать, что издание K&C и предложенное в нем видение произведения Фичино является основополагающим для большинства из них. К сожалению, призыв K&C обратить более пристальное внимание на исторический контекст медицинских взглядов Фичино, как они изложены в первой и второй книгах трактата, во многом остался нереализованным в новейших изданиях. Так, например, была уточнена атрибуция некоторых сочинений, эксплицитно упоминаемых Фичино в связи с его работой: К. Каске и Дж. Кларк, а вслед за ними М. Бёнке и А.Ф. Кудрявцев в своей монографии<sup>14</sup> ошибочно приписывают трактат *De retardatione accidentium senectutis* («Об отдалении недугов, сопутствующих старости») Роджеру Бэкону, хотя уже

---

<sup>12</sup> K&C: 7–8.

<sup>13</sup> Hirai 2002: 277.

<sup>14</sup> K&C: 73, МВ: 15, Кудрявцев 2008: 81–82.

в издании А. Тарабокья Канаверо<sup>15</sup> отмечается необоснованность такой атрибуции, что в настоящий момент текстологически доказано<sup>16</sup>. О том, что многие сведения, касающиеся врачевания, Фичино черпает из «вторых рук», писали уже К&С<sup>17</sup>, но текстологические исследования, посвященные данному вопросу, а также работы, проблематизирующие характер концептуальных и фактических медицинских заимствований Фичино, все еще малочисленны. С другой стороны, духовная составляющая антропологии и космологии Фичино, средоточием которой полагаются понятия духа (*spiritus*) и души мира (*anima mundi*), ее связь с неоплатонической философией и герметической традицией, а также со схоластическими представлениями о естественной магии, рассмотрены К&С достаточно подробно, и число работ, посвященных данным аспектам философии флорентийца, с момента выхода их издания значительно возросло. Необходимо отметить, что издатели, отчасти вынужденно, но в то же время вполне осознанно, следуют за интересом специалистов по интеллектуальной истории ко всему «странному», что современный читатель может обнаружить в сочинениях Фичино (связь меланхолии и ученых занятий, различные формы магии и астрологии), и материалом для его реализации в значительной степени служит третья книга трактата, комментируемая более подробно, чем другие. Историография «странностей» Фичино настолько обширна, что именно его Дж. Хенкинс называет первым в числе «новых философов» Возрождения, не принадлежащих *par excellence* ни гуманистической, ни схоластической традициям, наряду с Пико делла Мирандола и Франческо Патрици, хотя эвристическая ценность подобного обобщения не вполне ясна.

В исследовательской литературе можно встретить мнение, что первая книга трактата «О жизни», если рассматривать ее независимо от двух других, основанием для чего служит сама история ее создания, вряд ли может считаться новым словом в медицине эпохи<sup>18</sup>. С этим утверждением нельзя согласиться не только

---

<sup>15</sup> АТС: 17.

<sup>16</sup> Трактат относится к корпусу Арнальда из Виллановы и был создан в жанре средневековой медицинской литературы, посвященной продлению жизни, см. Crisciani & Ferrari 2010: 523–544.

<sup>17</sup> К&С: 16.

<sup>18</sup> Так, в первой книге трактата «О жизни» (I.20.2–6) Фичино пишет о «магических пилюлях... приготавливаемых отчасти в подражание волхвам, отчасти нашим, под влиянием Юпитера и Венеры, открытием (*inventione*)», которые выводят излишки гуморов, «укрепляют отдельные члены, изощряют и просветляют духи». В другом его медико-астрологическом сочинении встречается и

потому, что сама категория «новизны» в отношении науки раннего Нового времени должна применяться с осторожностью, но и потому, что медицинский дискурс эпохи не представляет собой нечто простое и гомогенно устроенное: в нем имеет место система устойчивых соответствий между жанрами врачебной литературы, способами аргументации, теоретическими идеями и практическими предписаниями, а также явное напряжение между университетской, придворной и народной медицинами<sup>19</sup>.

Наиболее обстоятельной работой, посвященной историческому контексту медицинских взглядов Фичино, следует признать исследование Т. Катиниса, предваряющее критическое издание трактата «Совет, как противостоять чуме», поэтому рассмотрим его подробнее<sup>20</sup>. Отмеченный исследователем доступ флорентийца к лучшим библиотекам (например, Пико делла Мирандола или семейства Медичи) сам по себе не свидетельствует о глубоком знании основополагающих для медицинского знания эпохи текстов, и это особенно важно понимать с учетом того факта, что многие современники Фичино предпринимали собственные попытки синтеза врачебного искусства и гуманистических практик, аристотелизма и платонизма<sup>21</sup>. Даже в тех случаях, когда знакомство Фичино с медико-антропологическими взглядами какого-либо автора очевидно (как, например, в случае с Петром Абанским или Джентиле да Фолиньо), из исследования Т. Катиниса совсем не понятно, какой конкретно была рецепция флорентийцем значимых для него произведений. Не подлежат сомнению, во-первых, знакомство Фичино с медицинской практикой эпохи — в силу того, что отец его был практикующим хирургом и лекарем<sup>22</sup>; во-вторых, владение Фичино схоластической культурой представления медицинской теории, что предполагало указание причин исследуемых явлений<sup>23</sup>; в-третьих, устойчивый интерес Фичино к суждениям Платона и философов-неоплатоников о физическом устройстве космоса и месте человеческого тела в нем, каковые он охотно транслировал современникам-врачам в качестве теоретической рамки медицинского зна-

---

апелляция к врачебному опыту в качестве критерия достоверности знания (Cons. 7, 8 — Katinis 2007: 184 f., 190, etc.), что обычно ассоциируется именно с нововременной эпистемой.

<sup>19</sup> Cp. Jacquart 1993, Zuccolin 2010.

<sup>20</sup> Katinis 2007: 3–154.

<sup>21</sup> Ibid. 64–68.

<sup>22</sup> Ibid. 78–79.

<sup>23</sup> Ibid. 80–82.

ния<sup>24</sup>; в-четвертых, тот факт, что социальным контекстом медицинской мысли Фичино было «придворное» окружение Лоренцо, а не университетская среда, и это существенным образом влияло на содержание и форму его произведений. Хотя Т. Катинис специально не исследует трактат «О жизни», его характеристика медицинской мысли Фичино в целом, к сожалению, остается в русле традиционного для интеллектуальной истории поиска «новых» идей, как если бы они существовали в сочинениях флорентийца в ожидании будущей рецепции наподобие самостоятельных сущностей:

Фичино использует многие из возможностей нового платонизма — в особенности «Эннеады» Плотина — для создания дискурса... и практики, подчиненных идее всеобщей «симпатии» и понятию *spiritus*, то есть движущей силы, связывающей физический и психический миры; эта идея и понятие находятся в центре нового медико-философского знания<sup>25</sup>.

Данный подход, на наш взгляд, находится в разительном противоречии с тщательным исследованием «советов» как медицинского жанра (Т. Катинис не учел лишь разницу между придворным и университетским контекстом создания соответствующих сочинений), выявляющим типичное и особенное в «Совете, как противостоять чуме» Фичино.

По замечанию Томаса Ренча, литературные формы средневековой и — добавим мы — ранненововременной философии не являются всеприемлющими резервуарами для вкладываемых в них идей, но, напротив, выступают жизненными формами научной культуры различных эпох, обеспечивающими преемственность между ними<sup>26</sup>. Если при первом обращении к сочинениям, отстоящим от привычных нам жанров научной литературы более чем на 500 лет, внимание исследователей неизбежно задерживается на непривычном, то дальнейшая их проработка более продуктивна в горизонте понятности воплощенных в них жизненных форм для автора и его современников. Хотя в эпоху Возрождения университеты продолжали играть роль интеллектуальных центров, в частности в отношении медицинского знания, сочинения, посвященные врачеванию, создавались и за его пределами — как правило, при «дворах» покров-

---

<sup>24</sup> Ibid. 69–78.

<sup>25</sup> Ibid. 74.

<sup>26</sup> См. Ренч 2009.

вителей наук и искусств. Жанровые особенности сочинений такого рода позволяли сочетать теоретическое рассмотрение какого-либо явления, то есть исследование его причин, с демонстрацией обширной эрудиции автора: возможная «новизна» приводимых таким образом фактов и положений оказывалась вписанной в понятность самой жизненной формы. Жанровым прообразом медико-астрологического трактата «О жизни» в целом, вероятно, послужили сочинения, посвященные продлению жизни (*prolongatio vitae*), известные еще со Средних веков<sup>27</sup>. Тем самым сочетание рассуждений о природе гуморов с парафразами Горация и комментарием к «Эннеадам» Плотина — это не чистый акт индивидуального творчества «нового философа», но понятное современникам Фичино действие, спровоцированное внутренней логикой одной из жизненных форм философии Возрождения. Мы надеемся, что в этом свете представленный ниже перевод откроет новые горизонты понимания процессов преемственности и трансформации знания в рассматриваемый период, и эпоха Возрождения действительно явится зеркалом — средством самопознания — современности, а не местом проекции ее нарциссических фантазий.

---

<sup>27</sup> Crisciani & Ferrari 2010: 523–544.

[Введение к первой книге]  
*Как надлежит заботиться о здоровье тех,  
 кто усердствует к ученым занятиям (studio litterarum)*

Марсилио Фичино, флорентиец, приветствует Джорджо Антонио Веспуччи и Джованни-Баттиста Бонинсенни, мужей известных своими благонравием<sup>1</sup> и ученостью из ордена доминиканцев<sup>2</sup>. Некогда мы, прогуливаясь, подобно перипатетикам, много обсуждали, как надлежит заботиться о здоровье тех, кто усердствует в ученых занятиях, и краткое изложение наших бесед я спешу представить на ваш суд. Ведь я сам не могу сказать, что

<sup>1</sup> В этом и следующих предложениях обыгрывается созвучие слов: *probitate* – *probaro* – *probatissimis* – *probatum*.

<sup>2</sup> Джорджо Антонио Веспуччи (ок. 1434–1514) — монах доминиканского ордена первоначально в монастыре св. Марка во Флоренции, потом во Фьезоле, член коллегии священников Кафедрального собора Флоренции. Стоит отметить, что семейство Медичи начиная с Козимо Медичи Старшего особо покровительствовало флорентийскому монастырю Сан-Марко. В предисловии к первому изданию своих переводов сочинений Платона (1484; о датировке ср. Kristeller 1978) Фичино называет Веспуччи в числе тех взыскательных судей (*sensores*), кому он показывал свою работу перед публикацией, наряду с Деметрием Халкондиллом, Анджело Полициано, Джованни-Баттиста Бонинсенни, Кристофоро Ландино и Бартоломео Скала. Вероятно, Фичино искал поддержки Веспуччи в своих интеллектуальных начинаниях не только из-за влияния последнего в политической и интеллектуальной жизни Флоренции, но и потому, что у них были общие педагогические амбиции. Во Фьезоле Веспуччи основал школу для юношей из знатных флорентийских семейств, среди которых был и его племянник Америго Веспуччи, впоследствии известный мореплаватель (ср. Mehus 1769: lxxi f.). О педагогической деятельности Фичино см., напр., Hankins 2011. — Джованни-Баттиста Бонинсенни (1453–после 1512) — флорентийский государственный муж с ярко выраженными гуманистическими интересами, которому адресованы некоторые письма Фичино. Современникам он был известен как отличный знаток древнегреческого языка, переведивший на латынь Плутарха. Долгое время вслед за Л. Штайном ему ошибочно приписывалось «Письмо о наиболее прославленных философских школах и их отличиях между собой» (*Epistola de nobilioribus philosophorum sectis et eorum inter se differentia*, 1458; Stein 1888: 540–51), чрезвычайно значимое для понимания контекста историософских дискуссий в окружении Фичино и атрибутированное в настоящее время Бартоломео Скала (1428–1497), см. подробнее Kristeller 1972.

этот малый труд мне по нраву, пока не буду убежден, что он и вам — друзьям моим и мужам благонравнейшим — пришелся по нраву, и пока не выслушаю о нем изысканнейшего суждения Лоренцо Лекаря<sup>3</sup>, ибо процветание его здоровья станет, если это когда-либо потребуется, предметом нашего наипервейшего попечения. Ведь едва ли забота о здоровье ученых нашего времени, в особенности из числа наших друзей<sup>4</sup>, принесет какую-либо пользу, если мы прежде не озаботимся здоровьем их патрона и Мецената. Читайте же этот труд прилежно, но с еще большим прилежанием следите за своим здоровьем. Пренебрегая здоровьем, мы никогда не достигнем горних врат Муз или будем напрасно в них стучаться, если только всемогущий Бог чудесным образом не приведет нас к ним и не откроет. Мы хотели бы, чтобы главным предметом (*argumentum*) этого медицинского рассуждения (*physicam disputationem*)<sup>5</sup> был следующий: если здоровья тела надлежит добиваться ради достижения мудрости, то с еще большим усердием следует искать здоровья ума (*mentis*), ибо им

---

<sup>3</sup> Лоренцо Медичи (1449–1492) был не только покровителем Фичино, главой банкирского дома и одним из самых влиятельных итальянских политиков второй половины XV в., но и слыл среди современников первостепенным знатоком и судьей в вопросах «подлинной» философии и искусства. Так как Фичино обыгрывает медицинские коннотации его родового имени, здесь и далее мы будем называть его Лоренцо Лекарем.

<sup>4</sup> Эллиптическая конструкция «*praesentibus litteratis praesertim nostris*». АТС и К&С интерпретируют «*nostris*», соответственно, как «*quelli della nostra città*» и «*those of our own city*»; МВ приписывает Фичино слова о «нашем флорентийском кружке» (*die zu unserem florentinischen Kreise gehören*). Именно такого рода недоговоренности и намеки долгое время питали миф о «Платоновской академии во Флоренции», как его понимает, напр., Дж. Хенкинс (см. Hankins 2011).

<sup>5</sup> Уже в средневековой медицине *physici* было общепринятым обозначением врачей и философов, писавших о причинах тех или иных недугов и телесных процессов, в особенности когда они противопоставлялись чистым «практикам», таким как хирурги. Поэтому *disputatio physica* в контексте дальнейшего повествования означает медицинское рассуждение, имеющее теоретическое, а не только лечебно-прикладное измерение. Разумеется, в системе наук, современной Фичино, причины телесных процессов соответствовали содержанию таких дисциплин, как физика (*physica*) и естественная философия (*philosophia naturalis*), см. Agrimi & Crisciani 1980.

единственно мудрость и обретается. А иначе выходит, что все те, кто стремится постичь мудрость нездоровым умом (*mente*), ищут знания, устремляясь от него прочь<sup>6</sup>. Гиппократ сулил здоровье телу, а Сократ — душе (*animi*)<sup>7</sup>. Но в действительности подлинное здоровье тому и другому дарует лишь тот, кто возвестил: «Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас. Я есмь путь, и истина и жизнь»<sup>8</sup>.

### 1. Девять вождей ученых

Представляется, что всякий, кто вступает на этот тернистый, трудный и длинный путь, по которому лишь с величайшим тру-

<sup>6</sup> *Figura etymologica*: «*inscite... scientiam quaerunt*».

<sup>7</sup> *Plat. Grg.* 504b–508a. Эта фраза повторяется в конце первой книги трактата «О жизни» (I.26.9–12) и отсылает, по мнению K&C, к «Апологии Сократа» (21a).

Различение латинских понятий *animus*, *anima*, *spiritus* является традиционной проблемой переводов на русский язык, в котором имеется лишь пара понятий: душа и дух. K&C (р. 14) отмечают, что только в третьей книге трактата «О жизни» Фичино, подобно Лукрецию, использует формы слов *anima* и *animus* для обозначения различных понятий, в остальных случаях они взаимозаменяемы, как это имеет место у Апулея и в некоторых сочинениях Цицерона. Необходимо отметить, что Лукрециеву различению (*De rerum nat.* 3.136–46), восходящему к соответствующим терминам философии Эпикура, обозначающим разумную и неразумную части души (*τὸ λογικὸν μέρος* и *τὸ ἄλογον μέρος*), Фичино в данном произведении в строгом смысле не следует (о терминологии Лукреция см. Sanders 2008). В первой книге трактата «О жизни», написанной ранее всех прочих частей, вошедших в *editio princeps*, форма слова *anima* встречается единственный раз (I.5.74–75) в латинском переводе из Гераклита, где тем самым сохраняется женский род слова *ψυχή*. В остальных случаях под *animus* более или менее отчетливо подразумевается душа, пребывающая в присущей ей одной познавательной активности и устремленная к предметам наивысшим и наиболее достойным постижения; Фичино не стремится противопоставить это философское понимание души доктринальному христианскому. При всем при том переводить *animus* как «ум» в данном контексте было бы, по нашему мнению, неверно — см. переводы Е.В. Афонасина из цicerоновских «Тускуланских бесед» (1.19–21; 1.24; 1.51) и «О дивинации» (1.113; 2.100) (Афонасин 2015: 228–229, 234); классические переводы соответствующих мест М.Л. Гаспаровым и М.И. Рижским, на наш взгляд, более корректны (Гаспаров 1975, Рижский 1985).

<sup>8</sup> Фичино сводит в одну фразу стихи из двух Евангелий: Мф. 11:28 и Ин. 14:6 (цит. по Синодальному переводу).

дом и приходят к горнему храму девяти Муз, нуждается в девяти вождях (*ducibus*)<sup>9</sup>. Из них первые трое предводительствуют нами в небесах, следующие трое — в душе, а трое последних — на земле. Первым в небесах Меркурий побуждает или увещевает<sup>10</sup> нас к тому, чтобы мы, предаваясь исследованиям, вступали на путь Муз, ибо всякое исследование даруется нам Меркурием<sup>11</sup>. Затем

---

<sup>9</sup> Образ девяти Муз встречается у Гесиода (Th. 75–79) и в LXXVI орфическом гимне. Однако Цицерон в сочинении «О природе богов» (N.D. 3.21) приводит и другие известные античным авторам генеалогии, согласно которым Муз может быть три или четыре. О популяризации данного образа именно в эпоху Возрождения и его литературных прототипах см. Meyer-Baer 1949: 87–96). — В платонической традиции Музы символизируют содержательную всеполноту знания, имеющего свое основания в вещах божественных и умопостигаемых. См., напр., Plat. Phdr. 259b–d; Iamb. Vit. Pyth. 45; Procl. H. III («К Музам»). Об образе Муз у Плотина см. в интересном исследовании Ferwerda 1990. О девяти Музах Фичино пишет в «Платоновской теологии» (Theol. plat. IV.1.28).

<sup>10</sup> В этой латинской фразе «vel impellit vel adhortatur» можно увидеть двойственное отношение Фичино к астрологическим практикам своего времени, которые по-разному отвечали на следующий вопрос: может ли расположение звезд непосредственно влиять на действия людей или же светила выступают лишь знаками, «благоприятствующими» тем или иным свободным человеческим решением? Исследовательская литература, посвященная астрологическим взглядам Фичино, чрезвычайно обширна. Несомненно, что он придавал большое значение собственному гороскопу и, следуя философам-неоплатоникам, говорил в некоторых своих произведениях об одушевленности звезд. Однако, в целом исследователи согласны, что Фичино в зависимости от темы и жанра сочинения весьма различным образом представляет читателям свои познания в астрологии и отношение к этим учениям (ср. Clydesdale 2011). В трактате «О жизни» астрология, занимающаяся надлунной сферой мироздания, безусловно, выступает теоретической рамкой медицинских рассуждений, поскольку иерархически взаимосвязанные уровни космоса мыслятся Фичино в рамках платонической традиции так: вышестоящий всегда причинно воздействует на нижестоящий. В общем виде эта идея есть уже у Галена (см. ССГ: 234–235). Об использовании астрологии в современном Фичино медицинском контексте см. Katinis 2007: 22–26, 115 sgg. Однако использование образного, аллегорического языка в «О жизни» скрадывает разницу между персонификацией как литературным приемом и представлением о том, что планеты, словно индивиды божественной природы, могут воздействовать на человека.

<sup>11</sup> Композиционное устройство первой главы актуализирует распространенную в платонической традиции идею об иерархическом устройстве космоса и

сам Феб столь ярким сиянием освещает ищущие души и зыскиваемые предметы, что мы со всей ясностью обнаруживаем то, что искали. Является и благодатная Венера – мать Граций<sup>12</sup>, которая своими животворящими и несущими радость лучами так все усовершенствует и украшает, что всякая вещь, по указке Меркурия зысканная и в Фэбовом свете явленная, озаряясь чудотворной и целительной красотой Венеры, неизменно радует нас и нам спешествует<sup>13</sup>. Далее, трое вождей в душе ведут нас поприщем этим: пылкая и непреклонная воля, острый ум (*ingenii*) и крепкая память<sup>14</sup>. Последние из них, те, что на земле, таковы: благоразумнейший отец семейства, благонравнейший наставник и иску-

изоморфной ему стадиальности всякого подлинного познания. В данном случае Фичино использует достаточно простую риторическую фигуру, а именно посредством Меркурия отождествляет начало данного конкретного рассуждения и всякого умозрительного познания вообще. То привилегированное место, которое Фичино отводит в своих сочинениях Меркурию, многократно обсуждалось в исследовательской литературе в контексте медико-астрологических взглядов эпохи, а также в связи с важным для флорентийца созвучием между названием планеты и латинским вариантом имени легендарного основоположника герметизма – Меркурия Трисмегиста. См. Bullard 1990, Clydesdale 2011.

<sup>12</sup> Об основных контекстах образа Граций, значимых для творчества Фичино см. Buhlman 1982; Кудрявцев 2008: 376–377. В качестве дружественных человеку планет Грации идентифицируются в третьей книге «О жизни» (Ш.5, Ш.11, etc.).

<sup>13</sup> K&C отмечают, что в своем трактате Фичино самым пристальным образом обсуждает также полезные и вредные для человека свойства Сатурна, Юпитера и Луны, которые в данной главе не упоминаются.

<sup>14</sup> Понятие *ingenium*, чрезвычайно широко используемое в антропологии Фичино, получит еще большее распространение в барочной науке (см. Hodges 1996). Это способность, понимаемая как умение проникать в суть предмета, видеть его со всех сторон и во взаимосвязи с другими предметами. Она в равной мере необходима как поэту для «нахождения» метафор, так и философу для формулирования диалектических умозаключений. В данном трактате *ingenium* используется в синонимичных контекстах с такими понятиями, как *mens*, *intellectus*, *intelligentia*, *ratio*, а выбор того или иного из них часто определяется риторическими соображениями: благозвучием, языковой игрой, ритмическим устройством фразы. Так как мы используем понятие «ум» для передачи различных латинских слов первоисточника, исходные выражения указываются в скобках. См. также Allen 1994: 81–105.

шеннейший лекарь<sup>15</sup>. И без этих девяти вождей никто никогда не достигал и не достигнет впредь храма девяти Муз. Первые шесть вождей изначально дарованы нам всемогущим Богом и природой, а трех последних стяжает наше усердие<sup>16</sup>. Однако о предписаниях и обязанностях, касающихся отца семейства и наставника в ученых занятиях, рассуждали многие древние мудрецы, особенно же подробно — как в «Государстве» и «Законах»<sup>17</sup>, так и во многих других произведениях — Платон; кроме того, Аристотель в «Политике»<sup>18</sup>, а также Плутарх<sup>19</sup>, но в особенности хорошо —

---

<sup>15</sup> Уместно вспомнить, что в своих «Письмах» Фичино неоднократно называл своим «отцом» Козимо Медичи (1389–1464), у которого его родной отец Дьетифечи Фичино [sic!] (ум. в 1478) был врачом. Это двойное «отцовство» обыгрывается Фичино в общем для всех трех книг введении к трактату «О жизни», посвященном Лоренцо Медичи.

<sup>16</sup> К&С полагают, что «nostra diligentia» относится к человечеству вообще, поскольку индивид не может выбрать ни своего родного, ни своего духовного отца — если следовать многократно высказанной Фичино мысли о том, что ему от рождения было предначертано покровительство Козимо Медичи. Однако прежде, чем принять такое прочтение, необходимо все же учесть, что Фичино были известны и Платонова идея метемпсихоза, и его же идея посмертного воздаяния за дурные и добрые дела. Отсылка к ним в данном случае может быть простой демонстрацией эрудиции автора, учитывая что первые главы трактата «О жизни» изначально писались в жанре писем (К&С: 6–8). Некоторые философы-платоники утверждали, что душа может выбирать себе тело, например Порфирий (Gaur. 11.1).

<sup>17</sup> Об обязанностях отца семейства в диалоге «Государство», известном провокационными рассуждениями о «брачном числе» и общности жен и детей, говорится почти всегда вскользь, но К&С полагают, что Фичино может иметь в виду фрагмент R. 2.367e–368a. Обратим внимание также на место из 8-й книги 549c–550c. Наставничество — важнейшая тема данного диалога (ср. 2.376e–378e; 7.518c–541b). В диалоге «Законы», аутентичность которого Фичино едва ли мог подвергать сомнению, обязанностям отца семейства посвящен фрагмент Lg. 5.729a–c, обязанностям наставника — 1.643b–644b.

<sup>18</sup> Arist. Pol. 1.12–13 1259a–1260b; 7.13–8.7 1331b–1342b.

<sup>19</sup> Очевидно, имеется в виду первое сочинение в корпусе «Моралий» (1A–14C) Περὶ παιδῶν ἀγωγῆς (De liberis educandis). Фичино должен был знать его латинский перевод Гварино да Верона (1374–1460), датированный 1411 г.

Квинтилиан<sup>20</sup>. Одного лишь лекаря доселе недоставало тем, кто усердствует в ученых занятиях; лекаря, который протянет руку и поможет целительным советом и лекарством тем, кому дарованы и покровительство неба, и способности души (*animus*)<sup>21</sup>, и отец семейства, и наставник. Я же, сострадав исполненной трудов судьбе людей, что следуют путем Минервы, нервы истончающей<sup>22</sup>, буду первым<sup>23</sup> лекарем для немощных и больных. О, если бы мое умение было столь же велико, сколь искренне мое намерение! Воспряньте же, чада, окрыленные самим Богом. Воспряньте, юноши и мужи, чьи нервы истощены ревностным служением Минерве<sup>24</sup>. Придите без стеснения (*libenter*) к лекарю, который щедро одарит советами и целебными снадобьями, дабы вы, с Божьей помощью и водительством, преуспели на вашем поприще.

*2. Сколь тщательно надлежит заботиться  
о мозге, сердце, желудке и духе*

Как бегуны имеют обыкновение заботиться о своих голених, атлеты — о руках, музыканты — о голосе, так ученым надлежит заботиться о своем мозге, сердце, печени и желудке; и тем большую следует проявлять о них заботу, чем большим превосходством обладают они над прочими членами, и чем чаще и для более достойных целей ученые ими пользуются в сравнении с тем,

<sup>20</sup> Quint. Inst. I.1–3; II.2–3, 8–9). K&C отмечают, что это сочинение, найденное Поджо Браччолини в 1416 г., оказало колоссальное влияние на гуманистические образовательные практики.

<sup>21</sup> В данном случае *animus* метонимически означает совокупность или вмес-тилища тех способностей, которые Фичино перечисляет выше, называя их «вождями ученого» в душе. Поэтому данное место было бы неверно переводить: «кому дарованы и покровительство неба, и душа...». Ср. прим. 7.

<sup>22</sup> Этимологическая игра, как и чуть ниже: *Minervae — minuentis nervos*. Ср. в диалоге Платона «Кратил» (411d): νόησις — νέου ἔσις.

<sup>23</sup> K&C перечисляют авторов, которые и до Фичино касались темы здоровья «ученых» (Плутарх, Константин Африканский, Антонио Гваинери). Однако никто из них не связывал ученость именно с платоническим пониманием познания в том виде, в каком его подробно описывает Фичино.

<sup>24</sup> Снова языковая игра: *Minervae — enervat*.

как употребляют другие мастера свои члены. Добавим также, что любой мастер самым тщательным образом следит за орудиями своего искусства: художник — за кистями, медник — за молотом и наковальней, воин — за конем и доспехами, охотник — за собаками и птицами, музыкант — за кифарой, и каждый — за своим. И лишь жрецы Муз, лишь охотники за высшим благом, как на грех, столь беспечны и столь незадачливы, что полностью пренебрегают орудием, с помощью которого они могут измерить и понять весь мир (*mundum universum*). Таковым инструментом является дух (*spiritus*), определяемый лекарями как некий пар (*varor*) — наиболее чистая, тонкая, горячая и прозрачная часть крови<sup>25</sup>. Об-

---

<sup>25</sup> *Spiritus* — центральное понятие антропологии Фичино, используемое им в трактате «О жизни» совсем не так, как это было принято в медицинском дискурсе эпохи. В целом, исследователи согласны, что Фичиново понимание *spiritus* объединяет в себе смыслы сразу двух греческих понятий: *ἄηρ*, которое восходит к Платону и означает переносчика душ из надлунного мира в подлунный, и *πνεῦμα*, под которым Аристотель в «О возникновении животных» (736b37–38) понимал жизнедающее начало, отличное и от элементов, образующих тело животных и человека, и от божественного разума, чья природа сходна с веществом звезд (см. *Corrias* 2012; там же можно найти хорошую библиографию исследований данного вопроса). В неоплатонической философии после Плотина эти представления были объединены в различных учениях о промежуточной между Умом и миром становления сущности (или сущностях). Понятие *πνεῦμα* получила особое осмысление в медицинском дискурсе после Галена, который в разных своих сочинениях то отождествлял ее с душой, пребывающей в желудочках головного мозга, то называл ее первейшим орудием души в ее отношении к телу (см. *CCG*: 185 ff.). В схоластической мысли функции *spiritus* и души (*animus/anima*) различались достаточно последовательно вплоть до XV в., и именно особенности аргументации в философии Фичино размыли границы этих понятий в том, что касается антропологии (см. *Вопо* 1984). О чисто медицинском употреблении понятия *spiritus* см. прим. 28.

Представление о *spiritus* как о тончайшем паре крови Фичино использует уже в диалоге «О любви» (*De amore* 6.6; 7.4), созданном в наиболее ранней своей редакции в 1469 г., который, по мысли автора, является комментарием к диалогу «Пир» Платона. Это единственное большое произведение Фичино, добротной и полностью переведенное на русский язык, поэтому мы будем использовать доступный нам перевод, слегка исправляя там, где это потребует, и давая в скобках латинские понятия: «Ибо в нас, очевидно, имеются три части: душа, дух (*spiritus*) и тело. Душа и тело, столь различные по своей природе, сочета-

разуясь от жара сердца из наиболее тонкой составляющей крови, он поднимается в мозг; и там душа (*animus*) употребляет его для

ются духом, который есть некий тончайший и прозрачный пар, порождаемый благодаря воздействию исходящего от сердца тепла из тончайшей части крови. Распространяясь по членам, он воспринимает силы души (*vires*) и разносит их по всему телу... На что эти рассуждения? Да чтобы вы поняли, что духи (*spiritus*) в этом возрасте тонкие, светлые, теплые и сладкие. Ибо они, поскольку порождаются теплом сердца из чистейшей крови, всегда в нас пребывают такими же, какова и влага крови (*sanguinis humor*). Как пар духов создается из крови, так же точно и он сам (юноша — *И.Г.*), как бы через застекленные окна, испускает через глаза подобные себе лучи. И к тому же, как сердце мира, солнце в своем обращении испускает к более низким частям мироздания свет и через посредство света свои совершенные свойства (*virtutes*), так точно сердце нашего тела, в каком-то непрерывном своем движении гоня ближайшую к себе кровь, из нее рассеивает во все тело духи и посредством их искры света по всем отдельным частям тела, более же всего в глаза. Подлинно, к самым высоким частям тела возлетает дух главным образом потому, что он в высшей степени легок и свет его более чем обильно искрится из глаз, так как сами они прозрачны и являются самыми сияющими из всех частей тела» (ГМЧ: 194, 221). В данном переводе понятие *spiritus* (в антропологическом смысле) передается то как «дух», то как «жизненный дух»; последнее в нашем случае неприемлемо, так как *spiritus vitalis* — это конкретное медицинское понятие. То же определение *spiritus* можно встретить в «Платоновской теологии» (XIII.2.23), где говорится, что дух — это пар крови, кровь же состоит из четырех гуморов, и в духе содержатся силы (*virtutes*) этих гуморов и стихий (*elementorum*). Однако контекст данного пассажа также не медицинский: Фичино рассуждает о возможности предсказаний землетрясений или дождей и приходит к выводу, что таковые случаются у людей, например, потому, что та же высшая небесная сила (*vis*), вызывающая дождь, делает и воздух влажным, и он, проникая в человека, воздействует на его флегму — гумор, характеризующийся влажностью, — и посредством нее влияет на духи соответствующего качества. Влажная сила (*virtus aquaea*) духов, возбужденная через флегму, воздействует на жизненную силу (*vivificam potentiam*) нашей души, а именно на ту ее часть, где содержатся семенные логосы влажных вещей (*semina aquaticorum*). Эта сила возбуждает в подготовленной к тому фантазии и уме (*ratione*) образы, связанные с флегмой, и человек начинает думать о водных потоках, ливнях, водяных змеях, угрях, рыбах и подобных им предметах.

В трактате «О жизни» Фичино легко переходит от использования *spiritus* в единственном числе к формам множественного числа, поскольку различные по своим качествам духи и образуют дух в целом, как разные гуморы — влагу тела, поэтому в скобках мы указываем соответствующее латинское слово.

беспрестанной работы как внутренних, так и внешних чувств<sup>26</sup>. Вот почему кровь служит духу (*spiritui*), дух — чувствам и, наконец, чувства — разуму (*rationi*). Кровь же образуется от некоторой природной силы (*virtute naturali*), сосредоточенной в печени и желудке. Тончайшая часть крови втекает в исток сердца, где сосредоточена жизненная сила (*virtus vitalis*). Оттуда образовавшиеся таким образом духи (*spiritus*), восходят к мозгу и, если угодно, к твердыням Паллады<sup>27</sup>, где господствует животная сила (*vis animalis*)<sup>28</sup>, то есть способность ощущения и движения. Таким образом, созерцание (*contemplatio*) будет в значительной степени таково, каково послушание, оказываемое ему чувством; чувство же таково, каков дух (*spiritus*); дух же таков, какова кровь и три названные нами силы (*vires*), а именно природная, жизненная и

---

<sup>26</sup> Подробную характеристику внутренних и внешних чувств Фичино приводит в «Платоновской теологии» (*Theol. plat.* XI.3). Хотя само это различие, как замечает Дж. Нарди, было широко распространено уже в средневековой медицине (см.: Alderotti 1937: xxx–xxxv).

<sup>27</sup> *Hom.* II. 6.88, 297. Ср. в популярном стихотворном переложении эпоса на латинский язык И. в. н.э. *Ilias latina* (527–528): «*Protinus armatas innuptae Palladis arces / Piades subeunt...*».

<sup>28</sup> *Virtus* и *vis* — расхожие понятия современной Фичино врачебной науки, восходящие к терминологии Галеновой медицины (см. ССГ: 186 ff.). Строгое схоластическое различие этих понятий можно найти, например, в «Советах» (*Consilia*) Таддео Альдеротти (ок. 1215–1295). Он пишет о *virtus naturalis*, связанной со способностью организма к питанию, росту и воспроизводству, и потому сосредоточенной одновременно в желудке и гениталиях; *virtus vitalis*, отвечающей за способность движения, источник которой находится в сердце; *virtus animalis*, располагающейся в мозге и связанной с чувственным восприятием, умом и волей. Духи (*spiritus*), согласно учению Альдеротти, выступают переносчиками этих *virtus*, поэтому их тоже подразделяют на три вида. *Vires* же в этом контексте выступают характеристикой способностей души, поэтому, например, Альдеротти особенно подробно обсуждает *vis visiva*, то есть природу зрительного восприятия (см. Alderotti 1937: xxx–xxxv). Такое понимание *vis* восходит к Авиценне — см. *Avic. De anima* I.5 (*Avic. Lat.* 1.1: 83–85). Фичино в первой книге трактата «О жизни» не следует этому терминологическому различию и использует *vis* и *virtus* синонимичным образом. Оба понятия мы вынуждены переводить как «сила», давая в скобках соответствующий латинский термин.

животная — от которых, через которые и в которых происходит зачатие духов (spiritus), рождение и поддержание их жизни.

### 3. Ученые подвержены влиянию флегмы и черной желчи

Люди, жаждущие учености, должны тщательнейшим образом заботиться не только о вышеназванных частях тела, силах (vires) и духах (spiritus), но им также надлежит избегать влияния флегмы и черной желчи, подобно морякам, прокладывающим путь между Сциллой и Харибдой. Ведь насколько прочие их члены праздны, настолько же мозг и ум (mens) — деятельны. Праздность членов приводит к выработке слизи (pituita)<sup>29</sup>, а деятельность мозга и ума — черной желчи, каковые греки называют, соответственно, «флегма» и «меланхолия». Флегма часто притупляет и иссушает ум (ingenium), а черная желчь, если оказывается в избытке и воспаляется, в свою очередь неотступными заботами и пустыми тревогами терзает душу (animus) и извращает суждение. Поэтому справедливо было бы сказать, что ученые обладали бы необычайным здоровьем, не будь они отягощены флегмой<sup>30</sup>, а также были бы самыми радостными и мудрыми людьми из всех смертных, если бы не испытывали болезнетворного воздействия черной желчи, которое часто ввергает их в тоску, а порой лишает рассудка (desipere).

<sup>29</sup> Фичино использует для обозначения данного телесного гумора общепринятый латинский термин «pituita»; здесь и в остальном тексте перевода используется более привычное русскоязычному читателю греческое слово «флегма».

<sup>30</sup> K&C отмечают, что «nisi cum pituita molesta est» обыгрывает фрагмент (1.1.106–109) из «Посланий» Горация: «Ad summam: sapiens uno minor est Iove, dives, / liber, honoratus, pulcher, rex denique regum, / praecipue sanus, nisi cum pituita molesta est». В переводе на русский язык Н.С. Гинцбурга речь идет о «насморке» (pituita), докучающем мудрецу, что может быть следствием непогоды (tempestas), упомянутой в начале стиха. Однако pituita может означать и другие слизистые выделения — например, из глаз, — так как о них прямо говорится ранее в стихе (1.1.28–29), а Гораций неоднократно сетовал Меценату на свои больные глаза (Hor. S. 1.5.30–31). В любом случае, комментаторы Горация не видят здесь каких-либо аллюзий на античную гуморальную теорию.

4. Сколько существует причин тому, что ученые являются меланхоликами или становятся таковыми

Главным образом, три вида<sup>31</sup> причин определяют то, что ученые становятся меланхоликами: первые — небесные, вторые — природные, третьи — человеческие. Небесная причина такова: Меркурий сподвигает нас к исследованию наук, а Сатурн способствует тому, чтобы мы были настойчивы в этих занятиях, а также удерживали бы в памяти открытое нами. Обе эти планеты, по словам астрономов, холодны и сухи (Меркурий же, если и не холоден, то, безусловно, в высшей степени сух из-за своей близости к Солнцу), а такова, согласно лекарям, меланхолическая природа. Именно этой природой Меркурий и Сатурн наделяют от рождения (*ab initio*) своих последователей, приверженных ученым занятиям, сохраняя и день ото дня усиливая ее<sup>32</sup>.

Природная причина, как видится, состоит в том, что для постижения особенно трудных наук душе (*animus*) необходимо обра-

---

<sup>31</sup> Здесь Фичино пишет о видах причин (*tres potissimum causarum species*), но далее не специфицирует их. Стилистически в первой книге трактата «О жизни» Фичино постоянно балансирует между языком, принятым в схоластических сочинениях, что в частности предполагает использование многоуровневых родовидовых классификаций, и языком писем, допускающим обилие метафор, персонификаций, литературных реминисценций и этимологических фигур.

<sup>32</sup> Данное место является предметом самого пристального интереса исследователей со времен классической работы Р. Клибански, Э. Пановски и Ф. Закля (KP&S 1964). K&S отмечают, что Меркурий, хотя и связывался с интеллектуальной деятельностью — заодно с Юпитером, а не Сатурном, — в арабской медико-астрологической традиции считался именно горячей и сухой планетой, не ассоциируясь с меланхолией, как об этом писал, например, «*Albohazen Haly filii Abenragel*» (Абу-л-Хасан 'Али б. Абй-р-Риджал, ок. 965–после 1037) в своей классической «Книге небесных суждений» (*كتاب البارع في أحكام النجوم*), переведенной в середине XIII в. на старо-кастильский и далее на латынь (*Liber de iudiciis astrorum*). В рамках неоплатонической традиции Порфирий (*Antr.* 22) полагал Сатурн выше Юпитера не только с точки зрения взаимного расположения орбит, но и потому, что именно первый является стражем ворот мира умопостигаемых истин, куда в поисках божественности стремятся взойти души из мира становления. K&S и АТС отмечают, что Сатурн традиционно связывался с качествами сухости и холода, а также черной желчью и хорошей памятью.

тяться от внешнего к внутреннему, как бы от периферии к центру, и, предаваясь созерцанию (*speculatur*), пребывать совершенно недвижимой, да будет мне позволено так выразиться, в самом средоточье человека<sup>33</sup>. Собираться же от периферии к центру и удерживаться там наиболее свойственно земле, которой в высшей степени подобна черная желчь. Таким образом, черная желчь усердно подвигает душу к тому, чтобы та собиралась во едино и, пребывая в этом единстве, созерцала (*contempletur*) саму себя. Черная желчь, будучи сходной со средоточьем мира, побуждает к исследованию средоточья единичных вещей и возводит к пониманию вещей высочайших, ибо она в наибольшей степени соответствует Сатурну — самой высокой из планет<sup>34</sup>. Созерцание (*contemplatio*) же непрерывным собиранием и как бы сжатием образует природу, в высшей степени подобную черной желчи.

Человеческая причина происходит из нас самих, ибо постоянная деятельность ума (*mentis*) сильно иссушает мозг, так как влага (*humore*)<sup>35</sup>, которая служила пищей природному жару, большей

---

<sup>33</sup> Ср. Plat. Ti. 36d–37a: «Когда весь состав души был рожден в согласии с замыслом того, кто его составлял, этот последний начал устроить внутри души все телесное и приладил то и другое друг к другу в их центральных точках. И вот душа, простертая от центра до пределов неба и окутывающая небо по кругу извне, сама в себе вращаясь, вступила в божественное начало непреходящей и разумной жизни на все времена. Притом тело неба родилось видимым, а душа — невидимой, и, как причастная рассуждению и гармонии, рожденная совершеннейшим из всего мыслимого и вечно пребывающего, она сама совершеннее всего рожденного» (пер. С.С. Аверинцева).

<sup>34</sup> Ср. Plat. Ti. 90a: «Что касается главнейшего вида нашей души, то ее должно мыслить себе как демона, приставленного к каждому из нас богом; это тот вид, который, как мы говорили, обитает на вершине нашего тела и устремляет нас от земли к родному небу как небесное, а не земное порождение» (пер. С.С. Аверинцева). См. также Porph. Antr. 22. О том, что «одновременное бытие и вершиной, и серединой представляет собой еще один явный символ всеобщей демиургии», пишет Прокл в комментарии к диалогу «Тимей» Платона (In Ti. I.199; пер. С.В. Месяц).

<sup>35</sup> Здесь и далее *humor* передается как «гумор» в тех случаях, когда речь идет об одном из четырех гуморов человеческого тела, характеризующихся парой качеств: кровь (горячая и влажная), флегма (холодная и влажная), желтая желчь (горячая и сухая), черная желчь (холодная и сухая). В этих случаях можно счи-

частью исчерпывается, и жар обыкновенно тоже угасает; поэтому природа мозга сухая и холодная, что и подразумевается под земным и меланхолическим качеством<sup>36</sup>. Кроме того, вследствие неустанного движения, вызываемого исследованием (*inquisitionis motum*), приводимые в движение духи (*spiritus*) постоянно рассеиваются. Рассеянные духи должны быть вновь восстановлены из тончайшей составляющей крови. Так как наиболее тонкие и светлые части крови часто исчерпываются, оставшаяся кровь по необходимости становится густой, сухой и черной. Вследствие этого происходит так, что природа, устремляясь к созерцанию (*contemplatione*), заставляет работать мозг и сердце, оставляя в бездействии желудок и печень. Поэтому кровь — прежде всего, от пищи обильной, твердой или недоваренной — становится холодной, густой и черной. Кроме того, недостаточная подвижность телесных членов препятствует выведению из тела выделений и выдыханию густых и темных паров. От этого обыкновенно дух (*spiritum*) становится меланхолическим, а душа (*animus*) — унылой и боязливой, ибо внутренняя тьма гораздо более, чем внешняя, устрашает и исполняет душу (*animus*) печалью<sup>37</sup>. Из всех ученых более всего подвержены воздействию черной желчи те, кто, усердно предаваясь изучению философии, отделяет ум (*mentem*) от тела и вещей телесных (*rebus corporeis*) и вперяет его в бестелесное: как потому, что, чем тяжелее труд, тем большая устремленность ума (*mentis*) для него требуется, так и потому, что, чем больше они свой ум (*mentem*) соединяют с бестелесной истиной,

---

тать, что Фичино использует специальную медицинскую терминологию. Однако в тех случаях, когда речь идет о жидкой составляющей телесного устройства, то есть о всех четырех гуморах вместе, без спецификации свойств каждого из них, *humor* переводится как «влага» (в скобках указывается латинский термин).

<sup>36</sup> Ср. у Авиценны (*Avic. Canon III.1.4.5*): «Сухость вредит рассудку не в смысле уменьшения, а в смысле чрезмерного ускорения движения [пневмы] или же потому, что пневма сильно убывает и рассеивается от малейшего движения» (пер. У.И. Каримова).

<sup>37</sup> Фичино задействует семантический потенциал таких метафорических выражений, как «мрачное состояние духа», чтобы в буквальном смысле связать его посредством качества «черноты» с выработкой черной желчи.

тем больше они вынуждены отделять его от тела<sup>38</sup>. Вот почему их тело порой становится как бы лишь наполовину одушевленным (*semianimum*) и подверженным меланхолии<sup>39</sup>. На это указывает и наш Платон<sup>40</sup> в «Тимее», когда пишет, что душа, весьма часто и чрезвычайно целеустремленно предающаяся созерцанию вещей божественных, благодаря подобной пище настолько возрастает и обретает такую мощь, что превосходит свое тело<sup>41</sup>, становясь

<sup>38</sup> Здесь Фичино следует традиционному для платонической традиции противопоставлению телесного и умопостигаемого. Понятно, что описанная тут практика единения ума с бестелесной истиной в наибольшей степени близка к учению Плотина об экстагическом восхождении к Единому (см., напр., Ferrari 2009). Однако парадоксальным образом, несмотря на артикулирование Фичино равноуровневой природы этих сфер мироздания, в контексте данной главы они оказываются неразрывно связанными между собой: именно особенности устройства тела ученого предрасполагают его к философским занятиям, которые определенным образом «отделяют» ученого от тела. Подобная дизъюнкция, в свою очередь, вновь имеет физиологические последствия для его организма. В медицинском контексте против идеи абстрагирования от чувств ради достижения наивысшего просветления ума открыто выступал Петр Абанский (ок. 1250–1316), о котором Фичино отзывался весьма одобрительно в трактате «О жизни» (I.23.19; II.18.140; II.20.22; III.18.72) и чей комментарий к «Проблемам» Аристотеля он, вероятно, знал (см. Klemm 2006: 320 ff.).

<sup>39</sup> В очень сходном контексте Фичино пишет о доведении тела до полуживого состояния (*semivivo corpore*), что весьма способствует проявлению пророческих способностей мудреца и философа, в «Платоновской теологии» (*Theol. plat.* XIII.2.38). До этого он обсуждает, в каких случаях отвлечение души от тела способствует познанию, а в каких — нет (*Theol. plat.* XIII.2.6).

<sup>40</sup> «*Noster Plato*» — выражение, часто используемое Фичино в своих сочинениях, призванное, с одной стороны, обозначить некоторую фиктивную идентичность в деле возрождения *philosophia perennis* «Платоновской академии» (см. Hankins 2011), а с другой — с помощью этой несколько фамильярной процедуры присвоения устанавливается особое отношение между интерпретацией Фичино и предшествующей платонической традицией. Фичино как бы включает себя в нее на правах полноценного ученика и последователя Платона.

<sup>41</sup> Ср. *Plat. Ti.* 90b–d: человек, упражняющий разумную способность души, обладает «бессмертием в такой полноте, в какой его может вместить человеческая природа», а разумный вид души надлежит мыслить как демона, который «обитает на вершине нашего тела и устремляет нас от земли к родному небу». K&C обращают также внимание на замечания Фичино к этому месту в *Appendix commentariorum in Timaeum* (Ficinus 1576: 1483–1484).

больше, чем может вместить природа тела, и в слишком резких своих порывах иногда, так или иначе, устремляется от него прочь или, как порой кажется, почти от него отрешается (*dissolvere*)<sup>42</sup>.

5. Почему меланхолики обладают изощренным умом и кто из них наделен им, а кто нет

Итак, достаточно сказано о том, в силу каких причин жрецы Муз или являются меланхоликами от рождения, или становятся таковыми от ученых занятий: эти причины суть, во-первых, небесные, во-вторых, природные и, в-третьих, человеческие. Об этом свидетельствует Аристотель в книге «Проблем», когда говорит, что все мужи<sup>43</sup>, обладавшие какой-либо выдающейся способностью, были меланхолики<sup>44</sup>. Тут он подтверждает Платоновое положение, записанное в книге «О знании»: по большей части обладатели изощренного ума (*ingeniosos*) склонны к перевозбужденности и неистовству<sup>45</sup>. Согласно же Демокриту, никто из мужей не обладает великим умом (*ingenio*), кроме тех, кто словно бы охвачен неистовством<sup>46</sup>. То же, видимо, признает и наш Платон в «Федре», когда говорит, что напрасно стучится в двери поэ-

---

<sup>42</sup> Plat. Ti. 88a. K&C отмечают, что в данном фрагменте Платон говорит только о вредных последствиях философских занятий для немощного тела, а у Фичино в силу сближения этого рассуждения с Ti. 90cd описываемый процесс предстаёт более оптимистично.

<sup>43</sup> Следуя платонической традиции, Фичино во всех своих рассуждениях о связи телесного устройства и ученых занятий имеет в виду лишь представитель мужского пола.

<sup>44</sup> Arist. Pr. 30.1 953a: πάντες ὅσοι περὶ τοὶ γεγόνασιν ἄνδρες ἢ κατὰ φιλοσοφίαν ἢ πολιτικὴν ἢ ποιησὶν ἢ τέχνας φαίνονται μελαγχολικοὶ ὄντες. В настоящее время не все исследователи поддерживают атрибуцию данного сочинения Аристотелю.

<sup>45</sup> Plat. Tht. 144ab. В фичиновском переводе «Теэтета» диалогу придан подзаголовок «De scientia».

<sup>46</sup> Democr. fr. 68 B 17–18 DK. Все комментаторы согласны, что Фичино почерпнул это мнение из сочинений Цицерона «О дивинации» и «Об ораторе» (Div. I.37.80; Orat. II.46.194), о чем свидетельствует, напр., его датированное 1457 г. «Письмо о божественном неистовстве» к П. Альби, одно из самых ранних платонических произведений Фичино (Ficinus 1576: 612–615; рус. пер.: Фичино 2001).

зии тот, кто не подвержен неистовству<sup>47</sup>. Если даже он, возможно, имеет здесь в виду божественное неистовство<sup>48</sup>, все равно, согласно лекарям, такого рода неистовству кроме меланхоликов никто вообще не подвержен<sup>49</sup>.

Теперь нам нужно указать причины, по которым Демокрит, Платон и Аристотель утверждают, будто иные меланхолики порой настолько превосходят всех изощренностью ума (*ingenio*), что кажутся скорее божествами, нежели людьми<sup>50</sup>. И хотя Демокрит, Платон и Аристотель заявляют об этом без тени сомнения, вряд ли можно считать, что они в достаточной мере объяснили основания своих суждений. Нам же надлежит дерзнуть и с Божьей помощью исследовать эти основания. Меланхолия, то есть черная желчь, бывает двух видов: одну из них лекари называют природ-

<sup>47</sup> Plat. Phdr. 245a. Схожее мнение Фичино высказывает в «Платоновской теологии» (Theol. plat. XIII.2.5 и 8).

<sup>48</sup> То же состояние в аверинцевском переводе «Тимея» (71e–72a) названо «божественным безумием», но мы последовательно переводим *furog* как «неистовство» для дистанцирования от понятий, передаваемых как «ум» (см. прим. 14). Кроме того, Фичино в отличие от Платона акцентирует именно положительные характеристики данного состояния (ср. Falco 2007). Одно из самых ранних платонических произведений Фичино — письмо «De furore divino» 1457 г. — также обычно переводят как «О божественном безумии».

<sup>49</sup> Комментаторы отмечают (KP&S 1964: 259), что Фичино в принципе первым отождествил меланхолию выдающихся людей (Пс.-)Аристотеля с платоновским «божественным неистовством», хотя К&С обращают внимание на работу Антонио Гваинери (ум. после 1455 — см. ODMA s.v.), исследовавшего в своем труде «О болезнях головы» вопрос «почему безграмотные меланхолики становятся образованными, и почему иные из них предрекают грядущее» (Guaineri. Practica. De egr. cap. 15.4. fols. 23v–24v). Петр Абанский толкует соответствующее место в «Проблемах» Аристотеля прямо противоположным Фичино образом: не избыток черной желчи способствует величайшим достижениям в науках и искусствах, а умеренное смешение всех гуморов — это лучше соответствует, по его мнению, общим принципам философии Стагирита (см. Klemm 2006: 329 f.).

<sup>50</sup> К&С подчеркивают, что такой формулировки нет ни у одного из названных авторов, поэтому это «оригинальная» идея Фичино, лишь прикрытая античными авторитетами.

ной, другая происходит от горения<sup>51</sup>. Природная есть не что иное, как самая густая и сухая часть крови. Та, которая происходит от горения, подразделяется на четыре вида, возникая в результате сожжения либо природной черной желчи (*melancholia*), либо наиболее чистой части крови, либо желтой желчи, либо соленой флегмы. Все, что порождается горением, вредит суждению и мудрости. Ведь когда такой гумор воспаляется и пылает, он обыкновенно заставляет людей волноваться и неистовствовать, каковое состояние греки и называют манией, мы же — неистовством. Когда же он гаснет и наиболее тонкие и светлые части крови рассеиваются, оставшаяся негодная сажа приводит людей к оцепенению и тупости. Каковое состояние (*habitus*) и называют меланхолией, невменяемостью и отуплением<sup>52</sup>.

Лишь та черная желчь, которую мы назвали природной, приводит нас к рассудительности и мудрости, однако же не всегда. Ведь если бы была лишь она одна, то непроглядно темным и вязким маревом замутняла бы духи (*spiritus*), устрасала душу и притупляла ум (*ingenium*). Если она смешивается с простой флегмой (*pitatae simplici*), то — ибо «кровь стынет в груди»<sup>53</sup> — вместе с происходящим от холода сгущением приносит медлительность и онемение; и, по природе всякой весьма густой материи, охлаждающаяся таким образом черная желчь (*melancholia*) стремится

---

<sup>51</sup> Ср. Avic. Canon IV.1.2.47: «Все это тебе уже известно, и ты знаешь, что черная желчь — это либо осадок крови, либо перегоревшая кровь и зола [сгоревших] соков. Ты уже узнал, что такая [черная желчь] бывает кровяная, бывает слизистая, бывает желтожелчная, а бывает и перегоревшая естественная черная желчь, сама по себе» (пер. М.А. Салье). Фичино мог знать латинский перевод Авиценны, выполненный в XII в. Герардом Кремонским, хотя скорее черпал сведения о медицинских взглядах великого персидского мыслителя из других источников (ср. прим. 78).

<sup>52</sup> K&C передают *amentiam* и *vecordiam* как «being out of one's wits» и «senselessness», АТС как «demenza» и «pazzia», МВ как «Blödigkeit» и «Wahnsinn»; мы по указанным выше причинам избегаем переводить любое из этих латинских слов как «безумие». Отмечается связь данного места с медицинским руководством Антонио Гваинери (*Practica. De egr. cap. 15.3. fols. 22v–23r*).

<sup>53</sup> Verg. G. 2.484; A. 10.452.

к тому, чтобы охладиться полностью. Пребывающий в этом состоянии ни на что не надеется, всего боится, «в страхе взирает на купол небесный»<sup>54</sup>. Если черная желчь в чистом (*simplex*) или в смешанном виде загнивает<sup>55</sup>, она вызывает четырехдневную лихорадку<sup>56</sup>, опухоли селезенки и множество других недугов подобного рода. Когда же черная желчь преизбыточествует — сама по себе или в сочетании с флегмой, — она охлаждает и сгущает духи, постоянно терзает душу (*animus*) ужасом, притупляет остроту ума (*mentis*); воистину, «и у Аркадца кровь в груди не играет»<sup>57</sup>. Черной желчи не должно быть ни слишком мало, ибо тогда кровь, желтая желчь (*bilis*) и духи (*spiritus*) словно бы лишаются узды, что приводит к рассеянности ума (*ingenium*) и слабости памяти<sup>58</sup>; ни слишком много, дабы мы не выглядели сонными, словно изнуренными тяжким бременем забот, и постоянно нуждающимися в понукании. Необходимо, чтобы черная желчь, насколько позволяет ее природа, была бы наитончайшей. Если бы даже она достигла присущего ей по природе предела истончения, то не было бы вреда в том, чтобы ее было много, пусть бы даже ее было столько по весу, сколько желтой желчи (*bilem saltem*).

Пусть будет черной желчи в избытке, но лишь наитончайшей. Она не должна ни испытывать недостатка в разлитой вокруг наиболее тонкой жидкой части флегмы, ни иссыхать полностью, ни отвердевать совершенно. Пусть же не смешивается она полностью с флегмой, особенно когда та холодна или избыточна, чтобы не охладеть. Но пусть она смешивается с желтой желчью и кровью так, чтобы все три составляли одно тело в таком соотноше-

<sup>54</sup> Verg. A. 4.451.

<sup>55</sup> Напомним, что каждому гумору соответствует одна из четырех стихий (*elementa*). В данном случае Фичино переносит на черную желчь те качества, которые свойственны земле как осязаемой составляющей физического мира, а не одной из его первооснов.

<sup>56</sup> *Febris quartana* — одна из разновидностей лихорадок, описанная еще Галеном (см. Gal. De praecognit. 74–76 Nutton = 605–608 Kühn). Современными исследователями она более или менее последовательно отождествляется с малярией.

<sup>57</sup> Снова аллюзия на Вергилия, A. 10.452.

<sup>58</sup> Языковая игра: *atram bilem — bilis — instabile — labilem*.

нии, чтобы крови было в два раза больше, чем двух других гуморов; где восемь частей крови, там две — желтой желчи и две части черной желчи<sup>59</sup>. Пусть под действием двух других гуморов черная желчь умеренно воспаляется (*accendatur*) и, воспаляясь, сияет<sup>60</sup>, но пусть она не возгорается так, как это свойственно более твердой материи: ведь та, если ее чрезмерно разогреть, производит сильный жар и возбуждение; если же желчь вновь начинает охладевать, то сходным образом становится совершенно холодной<sup>61</sup>. Черная желчь подобна железу: когда она начинает заметно остывать, то охладевает полностью; когда же она, напротив, оборачивается к сильному жару, то нагревается до предела. И не должно удивлять, что черная желчь легко воспаляется, и, воспаляясь, неудержимо горит, так как мы видим, что известь, которая ей подобна, при смачивании водой тотчас разогрывается и сгорает. Черная желчь в равной мере склоняется к каждой из двух крайностей в силу некоторого единства неизменной и постоянной ее природы. Каковая склонность к крайностям не свойственна другим гуморам. Если черная желчь чрезмерно разогрывается, то вызывает величайшую дерзость и порой даже необузданность; если же она полностью остывает, то вызывает страх и величайшее малодушие. Если же она постоянно колеблется между разными состояниями, промежуточными между холодом и жаром, то она производит разные действия, подобно тому, как неразбавленное вино, особенно крепкое, оказывает разное воздействие на тех, кто его пьет допьяна, и на тех, кто лишь слегка превосходит меру<sup>62</sup>.

---

<sup>59</sup> Как отмечают K&C, в комментарии к диалогу Платона «Тимей» Фичино дает несколько иную пропорцию (App. comm. in *Timaeum* — Ficinus 1576: 1481).

<sup>60</sup> Фичино обыгрывает связь между физиологическим процессом нагревания и его предельным выражением — сиянием (*fulgeat*), — подводя медицинское рассуждение к метафорике света, свойственной платонической традиции.

<sup>61</sup> Имеется в виду: так же быстро, как и возгорается, — то есть тяготеет к крайним проявлениям любого состояния. Пояснение в следующем предложении основано на образах из «Проблем» Аристотеля (30.1 953a).

<sup>62</sup> Характеристика черной желчи по аналогии с воздействием вина на организм человека многократно встречается в «Проблемах» Аристотеля (l.c.).

Итак, надлежит поддерживать черную желчь при умеренной температуре и в должном количестве (*temperate*). Когда же черная желчь таким образом, как мы описали, приведена в надлежащее состояние (*moderata*) и смешана с желтой желчью и кровью, то она, будучи по природе сухой и находясь в состоянии настолько истонченном, насколько позволяет ее природа, легко от того восплаляется; будучи же твердой и вязкой, раз воспалившись, долго горит; обретая мощь вследствие сосредоточения вязкой сухости, она пылает с чрезвычайной силой. Так же, как если поджечь дерево вместе с соломой, то оно будет сильнее и дольше гореть и светить. Однако же от постоянного и неудержимого жара происходят сильнейшее сияние и неудержимое и непрестанное движение. Об этом же и слова Гераклита: «Сухой свет — душа (*anima*) наимудрейшая»<sup>63</sup>.

*б. Каким образом черная желчь содействует уму (*ingenium*)*

Кто-нибудь, возможно, спросит, каково же гуморальное вещество (*corpus humoris*), которое образовано из трех гуморов в той пропорции, какую мы привели выше. Почти всегда цвет его такой, какой мы видим у золота, но с легким пурпурным отливом. И когда от естественного жара или от движения тела либо души (*animi*) оно восплаляется, то пылает и светит подобно раскаленному червонному золоту, смешанному с пурпуром, как если бы это Ирида источала пылающим сердцем разные цвета<sup>64</sup>.

Кто-нибудь, опять же, спросит, каким образом такая влага (*humor*) приносит пользу уму. Прежде всего, духи, сотворенные из этой влаги, очевидно, тонки под стать той воде, которую называют водою жизни или лозы<sup>65</sup>, или же водою огненной, и обычно

<sup>63</sup> Heraclit. fr. 22 B 118 DK: αὐτὴ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη [καὶ ἀρίστη]. Фичино приводит эти слова Гераклита (по-гречески) и в «Платоновской теологии» (VI.2.20).

<sup>64</sup> Ср. Verg. A. 4.700–701.

<sup>65</sup> Aqua vitae представляет собой спиртовой дистиллят. Созвучие слов *vita* — *vitis* («жизнь» — «виноградная лоза») обыгрывает также технологию его получения. О способах изготовления см. Taylor 1953; о переоткрытии этой технологии в Средние века на латинском Западе ср. Siraisi 1981: 301.

ее получают возгонкой крепкого неразбавленного вина на огне. Ведь духи, сжатые тесными ходами такой черной желчи<sup>66</sup>, сильней истончаются вследствие большого жара от их сосредоточения, и, протиснувшись через узкие ходы, они вырываются тем более тонкими; во-вторых, по той же причине они более горячие и, равным образом, более прозрачные; в-третьих, легко приводимые в движение — они весьма скоры в действии; в-четвертых, непрерывно проистекая от плотной и неизменной влаги, они поддерживают деятельность весьма долго. Заручившись таким содействием, наша душа (*animus*) исследует решительно, сохраняет познанное долго. Она легко находит все, к чему бы ни устремлялась в познании, ясно постигает, отчетливо умозаключает (*dijudicat*) и потом долго помнит умозаключения.

Прибавь сюда, что душа, как мы уже указали выше, посредством такого рода побуждения или орудия — которое неким образом соответствует (*congruit*) центру мироздания и, так сказать, стягивает душу к ее средоточию — всегда стремится к внутреннему средоточию всех вещей и внедряется в самое нутро. Сверх того, орудие это соответствует Меркурию и Сатурну, из коих второй превыше всех других планет и увлекает исследующего к наивысшему. И так возникают выдающиеся философы: это происходит в особенности тогда, когда душа, отвлеченная одновременно как от внешних движений, так и от собственного тела, вплотную приближается к вещам божественным и превращается в божественное орудие. Оттого она, исполненная божественными истечениями и оракулами свыше, всегда придумывает что-то новое и необычное и прорицает будущее. И это утверждают не только Демокрит<sup>67</sup> и Платон<sup>68</sup>, но признают, кроме того, и Аристотель в книге «Проблем»<sup>69</sup>, и Авиценна в своих книгах «Божественных

---

<sup>66</sup> Чуть выше Фичино уподобил сочетание гуморов телу.

<sup>67</sup> Democr. fr. 68 B 21, 112 DK.

<sup>68</sup> Plat. Phdr. 244a–245c.

<sup>69</sup> Arist. Pr. 30.1 954a. Фичино связывает, со ссылкой на Аристотеля, меланхолический гумор с преуспеванием в любом из существующих искусств, уже в «Платоновской теологии» (Theol. plat. XIII.2.2). Там же он говорит, что для

вещей»<sup>70</sup> и «О душе»<sup>71</sup>. К чему так много о гуморе черной желчи? А чтобы мы помнили: как о наличии черной желчи — а вернее, желчи белой<sup>72</sup>, — следует заботиться и ее питать, в силу ее превосходства, так той желчи, которая ей (как мы сказали) противоположна, надлежит избегать, в силу ее гнусности. Ибо она настолько пагубна, что, по словам Серапиона, злой демон, верно, подстрекает ее приступ (impetus)<sup>73</sup>, и мудрый Авиценна этого не отрицает<sup>74</sup>.

*7. Пять главнейших врагов ученого: флегма,  
черная желчь, соитие, переедание и утренний сон*

Вернемся же к рассуждению, от которого мы теперь столь сильно отклонились, ибо очень долгод путь, ведущий к истине и

---

восприятия божественного провидения (providentia), выступающего орудием предвидения (vaticinium), необходимо отрешиться от внешних дел и успокоиться, как это свойственно меланхоликам — например, Сократу, который через своего демона (daemonis familiaris) мог предчувствовать будущие события, и это воздействие (instinctu daemonis) было настолько велико, что находившиеся рядом с ним люди начинали преуспевать в философских занятиях (ibid. XIII.2.33).

<sup>70</sup> Liber divinorum, букв. передача араб. الإلهيات. Более привычные названия этой книги, переведенной на латынь в XII–XIII вв., — Liber de philosophia prima sive scientia divina и Metaphysica (см. Avic. Philosophia prima). Особо K&C здесь отмечают трактат 10, главу 3: De cultu dei et utilitate eius in hoc mundo et in futuro («О служении Богу и пользе его в этом мире и в будущем»).

<sup>71</sup> Ср. Avic. De anima IV.2 и V.6.

<sup>72</sup> Обыгрывание символических коннотаций белого цвета для обозначения «наилучшей черной желчи» приводит к созданию совершенно нового медицинского термина — candida bilis, получившего широкое распространение благодаря таким сочинениям, как «О тайной философии» (ок. 1510) Агриппы Неттесгеймского и «Анатомия меланхолии» (1621) Роберта Бёртона. О других контекстах рецепции этой идеи см. Britton 2003.

<sup>73</sup> Иоанн Серапион Старший — сирийский врач IX в., здесь имеется в виду его «Малый сборник», сохранившийся в трех арабских (Al-kunnāsh aṣ-ṣaḡhir) и двух латинских переводах (с арабского): Герарда Кремонского (XII в.), который только и мог быть доступен Фичино, и Андреа Альпаго (ум. 1521). Глава De melancholia (De egr. cap. 22 — Serapio. Practica. fol. 7, col. 4) открывается словами: Scias quod melancholia est aliquid ex demonio.

<sup>74</sup> Avic. Canon III.1.4.9 (= III.1.4.19 в латинской версии): «Некоторые врачи полагают, что меланхолия возникает из-за злых духов» (пер. У.И. Каримова).

мудрости, и полон тяжких трудов на суше и на море<sup>75</sup>. Все, кто вступает на поприще это, часто рискуют на суше и в море, как сказал бы какой-нибудь поэт. Плывущих по морю непрерывно бросает, словно бы между Сциллой и Харибдой, меж двух потоков — двух гуморов, которые суть флегма и вышеназванная вредоносная черная желчь. Тем же, кто путь (да будет мне позволено так сказать) сушею держит, непрерывно противоборствуют трое чудовищ. Земная Венера<sup>76</sup> и Приап питают первое, Вакх и Церера — второе, третье же то и дело выставляет против них ночная Геката. Вот почему часто следует призывать с эфирных высот Аполлона, из океана — Нептуна, из земных пределов (terra) — Геркулеса, чтобы чудовищ, враждебных Палладе, Аполлон пронзил стрелами, Нептун поразил трезубцем, сокрушил и раздробил бы палицей Геркулес.

Первое чудовище — это Венера соитие, особенно если в нем хоть немного переусердствовать: ведь оно сразу истощает духи (spiritus), в особенности наитончайшие, ослабляет мозг, производит расстройство в желудке и груди. Поэтому не может быть ничего более враждебного уму (ingenio)<sup>77</sup>. Ведь почему, спрашивается, Гиппократ уподоблял соитие падучей болезни, как не потому,

---

<sup>75</sup> Повторение образов Сциллы и Харибды чуть ниже, возможно, указывает, что «отступление» от линии рассуждения началось после третьей главы.

<sup>76</sup> Фичино заменяет традиционную для платонизма (Plat. Smp. 181bc) «Венеру пошлую» (Venus vulgaris) на «Венеру земную» (Venus terrena), чтобы более отчетливо противопоставить ее «Венере небесной» (Venus caelestis), отождествляемой в данном сочинении более или менее последовательно с благодатными влияниями планеты Венеры. Хотя в диалоге «О любви» (De amore 6.5) можно найти и другую классификацию: «Подчиненный Венере демон есть троякий Эрот. Первого платоники относят к небесной Венере, то есть к самому мышлению ангельского ума. Второго — к Венере пошлой, а именно к производительной способности мировой души. Оба они потому именуются демонами, что посредствуют между бесформенностью и формой, как мы уже отметили выше и как объясним немного погодя. Третий (Эрот) соотнесен к числу демонов, сопутствующих планете Венере» (ГМЧ: 193). См. также: Allen 1984: 115–121, 130–132.

<sup>77</sup> АТС отмечает здесь аналогию с 78-й главой (De coitu) «Медицинского зеркала» Арнальда из Виллановы (Arnald. Spec. med. col. 174).

что оно поражает ум (*mentem*), который священен<sup>78</sup>; оно вредит настолько, что Авиценна в книге «О животных» говорил: «Если при соитии прольется семя сверх того, что позволяет природа, то это повредит сильнее, чем если бы вытекло в сорок раз больше крови»<sup>79</sup>; так что не без оснований древние считали Муз и Мидерву девственницами. К этому относится следующее платоновское изречение: Музам Венера грозила, что за непочитание Венериных таинств вооружит против них своего сына, ответили Музы: «Марсу, Венера, Марсу грози так; твой Купидон не летает меж нами»<sup>80</sup>. В общем, ни одно чувство природа не поместила так далеко от ума (*intelligentia*), как осязание.

Неумеренность в вине и еде — второе чудовище. Ведь если вина будет с избытком или оно будет слишком горячим и крепким, то наполнит голову гуморами и самыми вредоносными парами. Я даже не говорю о том, что опьянение делает людей безумными. Ведь чрезмерная пища первым делом обращает всю природ-

---

<sup>78</sup> Как отмечают K&C, ATC и MB, в этом и других своих произведениях Фичино ошибочно приписывает данное утверждению Гиппократу — в действительности оно связывалось с именем Демокрита (ср. fr. 68 B 32 DK); в качестве источника цитаты (*μικρὰν ἐπιληψίαν εἶναι τὴν συνουσίαν*) указывают комментарий Галена (*Gal. In Hipp. Epid. lib. III comm. III 1.4*). Однако, как показывают исследования, более вероятным для Фичино источником были «Аттические ночи» Авла Геллия (*Noct. Att. 19.2.8*) или «Сатурналии» Макробия (*Sat. 2.8.16*), см. Vredeveld 1998. Этот случай чрезвычайно показателен для понимания того, как медицинские взгляды Фичино (и их источники) соотносятся с авторитетными мыслителями прошлого, которые персонально упоминаются в его сочинениях. Как любопытный факт K&C отмечают, что отношение к соитию *платоника* Фичино, отталкиваясь от представлений врачебной традиции, согласуется с аскетическими христианскими практиками; впрочем, Фичино особо оговаривает неумеренность и несвоевременность соития, чтобы оно стало «вредным», в медицинском же дискурсе эпохи рассматривались и его «оздоровительные» воздействия (ср. *Constantinus Afric. 1536: 293, 303*). Ср. также: *Plat. Ti. 91a–d*.

<sup>79</sup> *De animalibus 3.3 — Avic. Opera. fol. 32, col. 1a*. Цитата дословно не совпадает с переводом Михаила Скотта в указ. издании. Это же положение, снова несколько переиначенное, приводится Фичино в другом его медико-астрологическом сочинении, «Совете, как противостоять чуме», впервые опубликованном в 1481 г. (ст.-итал. текст см. *Katinis 2007: 167*; то же на латыни — *Ficinus 1576: 580*).

<sup>80</sup> *Diog. Laert. 3.33*. Ср. также *Ant. Gr. 9.39*.

ную силу (*vim*) для своего переваривания к желудку; и получается, что сила не может направиться одновременно к голове для умозрения (*speculationi*). Далее, негодное пищеварение притупляет остроту ума (*mentis*) избытком густых паров и гуморов. Но даже если пища переварится должным образом, все же, по словам Галена, «душа (*animus*), удушенная жиром (*adipe*) и кровью, не может обратить взор к вещам небесным»<sup>81</sup>.

Наконец, третьи чудовище — это слишком частые и продолжительные ночные бдения, особенно после вечерней трапезы, отчего даже после восхода солнца тебя сковывает сон. Так как множество ученых пребывает в заблуждении и ошибается в этом, я объясню пространно, насколько это вредит уму (*ingenio*), и приведу тому семь главнейших причин: первая происходит от самого неба, вторая — от стихий (*elementis*), третья — от гуморов, четвертая — от порядка вещей, пятая — от природы желудка, шестая — от духов, седьмая — от воображения (*phantasia*).

Прежде всего, три планеты в наибольшей степени благоприятствуют созерцанию (*contemplationi*) и красноречию, а именно те, что мы назвали выше: Солнце, Венера и Меркурий. Планеты эти, двигаясь бок о бок примерно равной поступью, бегут от нас с приходом ночи, но вновь восходят, когда близок день или уже с рассветом, и снова на нас смотрят. После восхода Солнца они, однако, тотчас вытесняются в двенадцатый небесный дом (*plagam*),

---

<sup>81</sup> Эта цитата, в расширенном варианте приводимая Фичино и в «Письмах» (*Eia discite a Platónico Galieno impossibile esse animam sanguine et adipe suffocatum coeleste aliquid cogitare — Ficinus 1576: 876*), восходит к сообщению св. Иеронима в его «Двух книгах против Иовиниана» (*Adversus Jovinianum 2.11 — PL 23. col. 340*): «Поэтому же и ученѣйшій мужъ Галенъ, толкователь Гиппократа, въ увѣщаніи медицинскомъ говорить, что атлеты, которыхъ жизнь и искусство состоятъ въ обжорствѣ, не могутъ ни долго жить, ни быть здоровыми; и ихъ души дотога погружены въ чрезмѣрное количество крови и въ жиръ, будто въ грязь, что они не могутъ мыслить ни о чемъ свѣтломъ, ни о чемъ небесномъ, а только о мясахъ, объ отрыжкѣ, о прозорливости желудка» (цит. по: Творения блаженного Иеронима Стридонского. Т. 4. Киев, 1879. С. 244).

который астрономы клеймят тюрьмой и теменью<sup>82</sup>. Поэтому созерцают (*speculantur*) всего пронизательней и наиболее красноречиво описывают и складно излагают ими открытое не те, кто встает ночью, когда планеты бегут от нас, или днем, после восхода Солнца, когда они вступают в дом тюрьмы и темени, но лишь те, кто встает, чтобы предаться созерцанию и писать, когда планеты только устремляются к восходу или как раз восходят.

Вторая причина, происходящая от стихий, такова: на восходе солнца воздух приходит в движение, разреживается и проясняется, а на закате всё наоборот. Кровь и дух (*spiritus*) с необходимостью перенимают (*sequi*) движение и качество разлитого вокруг них воздуха, сходного с ними по природе<sup>83</sup>.

Третья причина, производная от гуморов, следующая: на рассвете кровь приходит в движение и царствует; благодаря движению она истончается, нагревается и светлеет; духи же обыкновенно соответствуют и уподобляются крови. С наступлением ночи господствуют черная желчь — более густой и холодный гумор — и флегма, которые, вне всякого сомнения, делают духи совершенно неспособными к созерцанию.

Четвертая причина, связанная с порядком вещей, будет такая: день посвящен бодрствованию, а ночь — сну, так как, когда Солнце или вступает в наше полушарие или над ним проходит, оно своими лучами открывает телесные проходы (*meatus*), а также распространяет гуморы и духи от центра к периферии, побуждает и приводит к бодрствованию и действию и благоприятствует им. Напротив, когда оно заходит, всё ужимается, сужаясь, что в соответствии с природным порядком склоняет к сну, в особенности после третьей или четвертой части ночи. Поэтому всякий, кто спит поутру, когда Солнце и мир пробуждаются, а бодрству-

<sup>82</sup> К&С, поясняя это место, ссылаются на сочинение знаменитейшего астролога XIII в. Гвидо Бонатти *De astronomia*, где указано (I.2.3.5): «*Duodecima [domus] quidem significat carceres*» (Bonatti *Astron. col. 75*).

<sup>83</sup> Вслед за К&С, предлагаем для сравнения ссылки на Авиценну (*Avic. Canon 1.2.2.10*) и главу 3 (*De diurno sive meridiano somno*) комментария Арнальда из Виллановы к «Салернскому кодексу здоровья» (*Arnald. Conserv. fols. 15v–22r*).

ет бoльшую часть ночи, когда природа велит уже уснуть и отдохнуть от дел, такой человек, без сомнения, сопротивляется порядку мироздания и самому себе, мечась и разрываясь между двух разнонаправленных влечений (*motibus*). В самом деле, когда все в мироздании движет его во вне (*extima*), он обращается внутрь себя (*ad intima*); и напротив, когда все в мироздании влечет его вовнутрь, он в это время обращается к внешнему. Как следствие, такой извращенный распорядок и противоположные влечения совершенно расстраивают все тело, а равно дух (*spiritus*) и ум (*ingenium*).

О пятой причине, происходящей от природы желудка, мы рассуждаем таким образом: под длительным воздействием дневно-го воздуха желудок, вследствие открытия каналов (*poris*), изрядно расширяется и под конец, из-за того, что духи рассеиваются, сильно ослабевает<sup>84</sup>. С наступлением ночи он вновь нуждается в обилии духов, чтобы согреться<sup>85</sup>. Поэтому тот, кто об эту по-

---

<sup>84</sup> Представление о том, что воздух проникает в тело не только через дыхательные пути, но и через кожу, можно найти в платоновском диалоге «Тимей» (79c), хотя в медицинской мысли античности оно было сформулировано гораздо раньше (см. Longrigg 1989). Сам Фичино благоприятный для здоровья воздух связывал с правильным сочетанием влажности и теплоты. В своих письмах благоприятным местом с подобными условиями он называет окрестности виллы Кареджи, где происходит действие его диалога «О любви». А в эпитоме своего перевода диалога Платона «Критий» он — опираясь, вероятно, на мнения, собранные Проклом в его комментарии к «Тимею» (In Ti. I.162.10–164.20), — рассматривает вопрос, был ли благоприятен воздух Аттики (см. Allen 1994: 87, 102).

<sup>85</sup> K&C, ATC и MB понимают под «foveatur» простое восстановление сил в желудке («to sustain itself», «sostengano», «sich wiederherzustellen»). Однако, как уже отмечалось выше, «духи» в медицинской терминологии рассматриваемой эпохи выступают медиаторами или переносчиками определенных качеств. Интересно, что в первой книге трактата — в отличие от двух других — Фичино чрезвычайно мало говорит о силах (*virtutes*) как о качествах, переносимых духами, и гораздо большее внимание уделяет жару (*calor*). При обсуждении шестой причины ниже также говорится, что духи заняты «согреванием членов тела и управлением ими» (*in membris fovendis regendisque... occupati*). Ср. у Авиценны (Canon 3.1.4.5): «Ты уже знаешь, что разновидностей расстройств способностей [мозга считается] три. Что же касается причин данного заболевания, то это может быть либо простая холодность, либо [холодность] с сухостью... Причиной

ру приступает к долгим и трудным размышлениям (*contemplationes*), силится эти самые духи притянуть обратно к голове. Таковых же рассеянных духов не достает ни желудку, ни голове. Особенно же вредно надолго засиживаться в потемках, после вечерней трапезы, углубившись в такого рода занятия, ибо тогда желудку требуется много духов для переваривания пищи и много жара. Но в результате таких ночных занятий и жар, и духи оттягиваются к голове; и получается, что вдоволь их не хватает ни мозгу, ни желудку. Добавь к этому, что вследствие такого их перемещения голова наполняется густейшими парами от пищи, а в желудке пища, недополучившая жара и духа (*spiritu*), накапливается непереваренной и загнивает, отчего опять же голова тяжелеет и начинает болеть. Наконец, в утренние часы надлежит вставать затем, чтобы очистить каждый член тела от всевозможных нечистот, накопившихся за время сна; ведь хуже всего то, что работавший ночью уже полностью расстроил пищеварение, а, почивая утром, он долго препятствует очищению от нечистот. А это, по мнению всех врачей, считается наивреднейшим как для ума (*ingenio*), так и для тела. Поэтому вовсе не случайно, что те, кто вопреки природе использует, подобно совам, день вместо ночи, и, наоборот, ночь — вместо дня, волей-неволей уподобляются совам и в том, что зоркость их ума (*mentis*) помрачается у них при сиянии истины точно так же, как при свете солнца — зрение совы<sup>86</sup>.

---

такого повреждения является именно холодность, а не теплота, ибо данное повреждение представляет собой исчезновение или уменьшение мыслительных способностей, а теплота побуждает к действию мышление, являющееся одним из [видов] движения пневмы; благодаря теплоте [пневма] движется от передней части мозга к его задней части и обратно. Теплота возбуждает движение и способствует ему, а застывание препятствует движению» (пер. У.И. Каримова). Ср. также диалог Фичино «О любви» (*De amore* 7.4), где говорится об искрах света, разносимых духами от сердца по всему телу, и доставляемых прежде всего в глаза. О том, что теплый ветер влечет души от холода мира становления к божественному, писал, обыгрывая понятие *лѳеѳца*, Порфирий (*Antr.* 25).

<sup>86</sup> В качестве параллелей к фичиновскому рассуждению о «пятом основании» К&С указывают Арнальда из Виллановы (*Spec. med.* 73) и Авиценну (*Canon*

Шестая причина, происходящая от духов, такова: дневное утомление в конце концов рассеивает духи, особенно тончайшие, и ночью остаются лишь немногие — густые, грубые и совершенно непригодные для ученых занятий, так что ум (*ingenium*), полагающийся на эти немощные крылья, мог бы летать не иначе, как нетопыри и филины. Напротив, утром, после сна, когда духи восстановлены, а члены тела укреплены настолько, что почти не нуждаются в их помощи, в распоряжении мозга оказывается множество тончайших духов, и они тем легче ему повинуются, что совсем мало обременены согреванием членов тела и управлением ими.

Наконец, седьмая причина так выводится из природы фантазии (*phantasiae*)<sup>87</sup>: фантазия, или воображение, или мышление

---

1.2.2.13; 3.1.4.1 и 4). Как отмечает АТС, сравнение воздействия истины на ум и дневного света на летучих мышей — это топос, восходящий к Аристотелю (*Metaph.* 2.1 993b9–11), в котором слышны отголоски образов из платоновского мифа о пещере (R. 514a–521d). В частности, к этому топосу обращается Фома Аквинский в своих комментариях к «Книге причин» (Th. Aquinas. *Super De Causis. Prooemium*: здесь «*postua*», как у Фичино) и к «Метафизике» (*Sent. Metaph. lib. 2. l. 1. n. 10, 12, 14*: «*nycticorax*»). Ср. у Авиценны (*Canon 3.1.4.4 и 5*): «При [помрачении сознания] от загнившей и ставшей острой слизи... появляется тяжесть в голове. Вследствие холодности вещества [слизи] они погружаются в спячку, тогда как помрачение сознания наступает у них вследствие проявляющейся [при гниении слизи] теплоты. Они не выпускают из рук то, что схватили, и иногда воображают себя животным и птицами... Для рассудка нет врага сильнее, чем переполнение пищей и влагой» (пер. У.И. Каримова). Схожий образ в схожем контексте находим у Фичино и в «Платоновской теологии» (*Theol. plat. VI.2.18*).

<sup>87</sup> В данном случае Фичино утверждает, что природа фантазии такова, что дневные ощущения и восприятия могут «негативно» воздействовать на нее, отвлекая от созерцания подлинных вещей. Ср. его диалог «О любви» (6.6): «Через органы чувств он (*spiritus*) воспринимает образы внешних тел, которые не могут быть запечатлены в душе (*anima*), поскольку бестелесная субстанция, превосходящая тела, не может формироваться, воспринимая образы тел. Но душа, повсюду присутствуя в жизненном духе, легко различает в нем, как в зеркале, образы тел и по ним судит о самих телах. Это знание (*cognitio*) платоники называют ощущением. Созерцая эти образы, душа собственной силой (*vi*) воспринимает в себе подобные им, но гораздо более чистые образы. Такого рода восприятие (*conceptionem*) мы называем воображением и фантазией (*phantasiam*). Таким образом воспринятые образы сохраняются в памяти. Они часто побуж-

(*cogitatio*) — или каким бы другим именем ни показалось нужным наречь это — во время бодрствования отвлекается и тревожится длинной чередой противоречивых образов (*imaginibus*)<sup>88</sup>, мыслей (*cogitationibus*) и забот<sup>89</sup>. Такого рода рассеяние и смятение в высшей степени противопоказаны тем, кто устремляется к созерцанию (*contemplationi*) и взыскует всецело спокойного и ясного ума (*mentem*). Только ночной покой в конце концов утихомиривает и умиротворяет это возбуждение. Итак, с наступлением ночи мы приступаем к научным занятиям всегда со смятенным

---

дают внутренний взор души рассматривать содержимые в ней общие идеи вещей (*universales rerum ideas*). Поэтому когда душа заметит с помощью чувств и воспримет воображением некоего человека, она разумом (*intellectu*) своим созерцает природу (*rationem*) и определение, общее всем людям, благодаря врожденной ей идее (*ideam*) человека и, созерцая, сохраняет их в себе. Так что для души (*animi*), которая хранит в памяти воспринятый и преобразованный ею образ единжды увиденного ею прекрасного человека, достаточно того, что она однажды видела его (возлюбленного — *И.Г.*). Но для глаза и духа (*spiritui*), которые воспринимают, подобно зеркалу, образ тела только в его присутствии и теряют его, когда его нет, необходимо постоянное присутствие прекрасного тела, чтобы постоянно освещаться, согреваться и наслаждаться его сиянием. Поэтому и сами они из-за своего несовершенства требуют присутствия тела, и душа, по большей части следуя им, вынуждена желать того же» (ГМЧ: 194). С учетом этого фрагмента становится понятно, что под «фантазией» Фичино понимает способность души, связывающую ее с восприятием образов более «грубых», чем собственная природа души. Поэтому посредством фантазии и возможно отвлечение души от созерцания подлинных вещей — к их чувственным подобиям. См. также рассуждение о природе фантазии и образах, которые могут во время беременности влиять на оформление зародыша, в «Платоновской теологии» (*Theol. plat.* XIII.2.25; XIII.4.4–5).

<sup>88</sup> Выражение *longis imaginibus* в данном контексте может означать именно длинную череду образов, хотя подобное словоупотребление нам удалось найти только в «Элегиях» Проперция (II.13b.19: *nec mea tunc longa spatietur imagine rotpra*), где речь идет о веренице изображений предков на погребальной церемонии, а не о воспринимаемых образах.

<sup>89</sup> О необходимости отрешаться от дневных трудностей и дел (*externis negotiis*) ради постижения вещей божественных, со ссылкой на опыт Ферекида Сиросского (ок. VI в. до н.э.), Пифагора (ок. 570 до н.э. — ок. 490 до н.э.) и в особенности Плотина (ок. 204–270), Фичино пишет в «Платоновской теологии» (*Theol. plat.* XIII.2.33–37). Ср. прим. 26.

умом (*mente*), когда же бо́льшая ее часть миновала — уже со спокойным. Всякий же, кто намеревается чересчур обеспокоенным умом (*mente*) судить о вещах, каковы они суть (*res ipsas*), подобен тому, кто, испытывая головокружение, полагает, по словам Платона, что все вокруг пребывает во вращении, в то время как это у них в голове кружится<sup>90</sup>. Поэтому и Аристотель в «Экономике» вполне разумно предписывает подниматься до рассвета, и подтверждает, что это приносит много пользы и здоровью тела, и философским занятиям<sup>91</sup>. Мы принимаем это, только ни в коем случае нельзя пренебрегать скорым и скромным ужином, дабы избежать утреннего несварения. Даже святой пророк Давид, глашатай всемогущества Господня, говорит, что всегда встает славить своего Бога игрой на кифаре и пением псалмов не вечером, но ранним утром и предрассветной порой<sup>92</sup>. Итак, и мы должны пробуждаться в эти часы умом (*mente*), а сразу после и телом — если, конечно, обстоятельства этому не препятствуют.

---

<sup>90</sup> Языковая игра: *vertiginem — verti — vertantur*. Как отмечают К&С, данный образ может быть отсылкой к диалогам «Кратил» (411b) или «Теэтет» (179d–180b или 194b); в схожем контексте Фичино ссылается именно на этот последний диалог (*Theol. plat. XIV.10.7*). Укажем еще место из «Тимея» (90c–d).

<sup>91</sup> *Arist. Oec. 1.6.5 1345a (τὸ τε διανίστασθαι νύκτωρ· τοῦτο γὰρ καὶ πρὸς ὑγιειαν καὶ οἰκονομίαν καὶ φιλοσοφίαν χρήσιμον)*. В настоящее время это сочинение считается псевдо-аристотелевским. Фичино мог знать его перевод на латынь, выполненный Леонардо Бруни Аретино (1370–1444), но мог работать и с текстом на языке оригинала.

<sup>92</sup> Пс. 56:8–9, 107:3.

## Источники и литература

- ГМЧ — *Фичино, Марсилио*. Комментарий на «Пир» Платона, О любви / Вступ. ст. А.Х. Горфункеля; пер. А.Х. Горфункеля, В.И. Мажуги, И.Х. Черняка // Эстетика Ренессанса / Сост. В.П. Шестаков. Т. 1. М.: «Искусство», 1981. С. 139–143; 144–241. [Пер. по изд.: *Ficino, Marsilio*. Commentaire sur le Banquet de Platon / texte du manuscrit autographe présenté et traduit par Raymond Marcel. Paris : Les Belles Lettres, 1956.]
- Фичино 2001 — *Фичино, Марсилио*. О божественном неистовстве (De divino furore) / Пер. О.Д. Григоровой // Вестник Русского Христианского гуманитарного института. СПб., 2001. Т. 4. С. 267–272.
- АТС — *Ficino, Marsilio*. Sulla vita / Introduzione, traduzione, note e apparati di Alessandra Tarabochia Canavero; presentazione di Giovanni Santinello. Milano: Rusconi Libri, 1995.
- Ficinus 1576 — Marsilii Ficini Florentini, insignis Philosophi Platonici, Medici, atque Theologi clarissimi, Opera, & quæ hactenus extitère, & quæ in lucem nunc primùm prodière omnia... in duos Tomos digesta, & ab innumeris mendis hac postrema editione castigata: quorum seriem uersa pagella reperies... Basileæ: ex officina Henricpetrina, 1576.
- Ficino. Cons. — *Ficino, Marsilio*. Il consilio contro la pestilentia // Katinis T. Medicina e filosofia in Marsilio Ficino. Il consilio contro la pestilentia. Roma: Ed. di Storia e Letteratura, 2007. P. 155–209.
- Ficino. Theol. plat. — *Ficino, Marsilio*. Platonic Theology / Ed. by James Hankins with an English translation by Michael J.B. Allen. Vols. 1–6. Harvard University Press, 2001–2006.
- K&C — *Ficino, Marsilio*. Three Books on Life / A Critical Edition and Translation with Introduction and Notes by Carol V. Kaske and John R. Clark. Center for Medieval and Early Renaissance Studies, State University of New York at Binghamton, 1989.
- МВ — *Ficino, Marsilio*. De vita libri tres. Drei Bücher über das Leben / Hrsg., übers., eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Michaela Boenke. Paderborn: Fink, 2012.
- Платон. Соч. — Платон. Сочинения в 4-х томах / Под общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса и А.А. Тахо-Годи. Т. 1–4. М.: «Мысль», 1990–1994.
- Alderotti 1937 — Thaddæus Florentinus. I consilia: trascritti dai codici Vaticano Lat. n. 2418 e Malatestiano 500.24.3, con 4 tavole di riproduzione parziale in fac-simile dei testi e pubblicati a cura di Giuseppe Michele Nardi: introduzione riflettente le condizioni della medicina durante il sec. 13. e

- l'indirizzo dell'insegnamento medico filosofico di Taddeo nello studio bolognese; prefazione di Pietro Capparoni. Torino: Minerva Medica, 1937.
- Anth. Gr. — Anthologia Graeca / Griechisch-deutsch ed. Hermann Beckby. Bd. I–IV. 2. verb. Aufl. München: Ernst Heimeran, 1965. [Греческая эпиграмма / Сост. Н.А. Чистяковой. СПб.: «Наука», 1993.]
- Arist. Metaph. — Aristoteles. Metaphysica // Aristoteles Graece / ex recensione Immanuelis Bekkeri. Vol. II. Berolini: apud Georgium Reimerum, 1831. [Метафизика // Соч. в 4-х томах. Т. 1 / Редактор тома В.Ф. Асмус. М.: «Мысль», 1976. С. 63–367.]
- Arist. Oec. — Aristoteles. Oeconomica // Aristoteles Graece / ex recensione Immanuelis Bekkeri. Vol. II. Berolini: apud Georgium Reimerum, 1831. [Псевдо-Аристотель. Экономика / Пер. и прим. Г.А. Тароняна // Вестник древней истории. 1969. № 3. С. 215–242.]
- Arist. Pol. — Aristoteles. Politica // Aristoteles Graece / ex rec. Immanuelis Bekkeri. Vol. II. Berolini: apud Georgium Reimerum, 1831. [Политика / Пер. С.Ф. Жебелева (сверен А.И. Доватуром и уточнен В.В. Бибихиным) // Соч. в 4-х томах. Т. 4. М.: «Мысль», 1983. С. 375–644.]
- Arist. Pr. — Aristoteles. Problemata // Aristoteles Graece / ex recensione Immanuelis Bekkeri. Vol. II. Berolini: apud Georgium Reimerum, 1831.
- Arnald. De conserv. — Arnaldus de Villanova. De conservanda bona valetudine. Opusculum Scholæ Salernitanæ... Parisiis: apud Carolum Perier, in vico Bellovaco, sub Bellerophonte, 1555.
- Arnald. Spec. med. — Arnaldus de Villanova. Speculum introductionum medicinalium // Arnaldi Villanovani Philosophi et Medici summi Opera omnia. Cum Nicolai Taurelli Medici et Philosophi in quosdam libros Annotationibus: indice item copiosissimo. Basileæ: ex officina Pernea per Conradum Vvaldkirch, 1585. Cols. 2–238.
- Avic. Canon — Ibn Sīnā. Kitāb al-Qānūn fī al-ṭibb. Romae: in Typographia Medicea, 1593. [Лат. пер. Герарда Кремонского (12 в.): Liber canonis Avicenne revisus & ab omni errore mendaque purgatus summaque cum diligentia impressus. Venetiis: per Paganinum de Paganinis Brixiensem, 1507; испр. и доп. Андреа Альпаго (ум. 1521): Principis Avicennae libri Canonis... Venetiis: in edibus Luce Antonii Iunta Florentini, 1527. Рус. пер. с арабского: Абу Али ибн Сина (Авиценна). Канон врачебной науки / Пер. М.А. Салье, Ю.Н. Завадовского, У.И. Каримова и др. Книги I–V в 6 томах. Ташкент: Издательство «Фан» Узбекской ССР, 1979–1982.]
- Avic. De anima — Avicenna's De Anima, Being the Psychological Part of Kitāb al-Shifā' / Ed. by Fazlur Rahman. London: Oxford Univ. Press, 1959. [Al-Shifā', al-Ṭabī'yyāt VI: al-Nafs. Лат. пер.: Avic. Opera. fols. 1–28v; Avic.

- Lat. 1.1 & 1.2. Незначит. сокращ. рус. пер. А.Л. Хромова *Книги о душе* по изданию Ф. ар-Рахмана в книге: Ибн Сина (Авиценна). Избранные философские произведения. Москва: «Наука», 1980. С. 383–521.]
- Avic. De animalibus — Ibn Sīnā. Al-Shifāʿ, al-Ṭabīʿyyāt VIII: al-Ḥayawān / Eds. A. Muntaṣir, S. Zayed, ʿA. Ismāʿil; intr. I. Madkour. Le Caire, 1970 [i.e. 1980]. [Лат. пер.: Avic. Opera. fols. 29–64.]
- Avic. Lat. 1.1 — Avicenna Latinus. Liber de Anima seu Sextus de Naturalibus / Édition critique de la traduction latine médiévale par Simone Van Riet; introduction sur la doctrine psychologique d'Avicenne par G. Verbeke. Parties I–III. Louvain: Peeters; Leiden: Brill, 1972. (Avicenna Latinus 1.1.)
- Avic. Lat. 1.2 — Avicenna Latinus. Liber de Anima seu Sextus de Naturalibus / Édition critique de la traduction latine médiévale par Simone Van Riet; introduction sur la doctrine psychologique d'Avicenne par G. Verbeke. Parties IV–V. Louvain: Peeters; Leiden: Brill, 1968. (Avicenna Latinus 1.2.)
- Avic. Lat. 1.3–5 — Avicenna Latinus. Liber de philosophia prima sive scientia divina / Édition critique de la traduction latine médiévale par Simone Van Riet; introduction doctrinale par G. Verbeke. Vols. 1–3. Louvain: Peeters; Leiden: Brill, 1977–1983. (Avicenna Latinus 1.3–5.)
- Avic. Opera — Avicenne perhypatetici philosophi ac medicorum facile primi, opera in lucem redacta ac nuper quantum ars niti potuit per canonicos emendata. Logyca. Sufficientia. De celo et mundo. De anima. De animalibus. De intelligentiis. Alpharabius de intelligentiis. Philosophia prima. [Venetiis:] per Bonetum Locatellum Bergomensem, 1508.
- Avic. Philosophia prima — Ibn Sīnā. Al-Shifāʿ, al-Ilāhiyāt. Vols. 1–2 / Eds. G.C. Anawati, M.Y. Moussa, S. Dunya, S. Zayed; intr. I. Madkour. Le Caire, 1960. [Лат. пер.: Avicenna Latinus 1.3–5; Avic. Opera. fols. 70–109.]
- Bonatti Astron. — Guidonis Bonato Foroliviensis mathematici De Astronomia tractatus. Universum quod iudiciariam rationem Nativitatum, Aëris, Tempestatum, attinet, comprehendentes. Adiectus est Cl. Ptolemæi liber Fructus, cum Commentariis Georgii Trapezuntii. Basileæ, 1550.
- Burnet — Platonis Opera / recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. T. I–V. Oxonii: e Typographeo Clarendoniano, 1900–.
- CCG — Cambridge Companion to Galen / Ed. by R.J. Hankinson. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Constantinus Afric. 1536 — Constantini Africani post Hippocratem et Galenum, quorum, Græcæ linguæ doctus, sedulus fuit lector, medicorum nulli prorsus, multis doctissimis testibus, posthabendi Opera... [Vol. 1.] Basileæ: apud Henricum Petrum, 1536.

- Diog. Laert. — Diogenis Laertii De clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophthegmatibus libri decem / ex Italicis codd. nunc primum excussis recensuit C. Gabr. Cobet. Accedunt Olympiodori, Ammonii, Iamblichi, Porphyrii et aliorum Vitae Platonis, Aristotelis, Pythagorae, Platoni et Isidori, Ant. Westermanno, et Marini Vita Procli, J.F. Boissonadio edentibus. Graece et Latine cum indicibus. Parisius: editore Ambrasio Firmin Didot, 1869. [Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. М.И. Гаспарова. М.: «Мысль», 1986.]
- DK — Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch von Hermann Diels / Hrsg. von Walter Kranz. 6. Auflage. Bd. I–III. Zürich: Weidmann, 1951–1952.
- Gal. De praecognit. — Galeni De praecognitione / edidit, in linguam Anglicam vertit, commentatus est V. Nutton. Berolini: in aedibus Acad. Scientiarum, 1979. (Corpus Medicorum Graecorum V 8, 1.) [Старое изд.: De praenotione ad Posthumum // Claudii Galeni Opera Omnia / ed. curavit C.G. Kühn. T. XIV. Lipsiae: in officina libraria Car. Cnoblochii, 1827. P. 599–673.]
- Gal. In Hipp. Epid. lib. III comm. III — Galeni In Hippocratis Epidemiarum librum III commentaria III / edidit E. Wenkebach. Lipsiae et Berolini: in aedibus B.G. Teubneri, 1936. (Corpus Medicorum Graecorum V 10, 2, 1.)
- Gel. Noct. Att. — Aulus Gellius. Noctes Atticae / Aulu-Gelle. Les Nuits attiques / Texte établi et trad. par R. Marache (t. 1–3) et Y. Julien (t. 4). Paris: Les Belles Lettres, 1967, 1978, 1989, 1998. [Авл Геллий. Аттические ночи / Пер. под общ. ред. А.Я. Тыжова (Т. 1); А.Я. Тыжова и А.П. Бехтер (Т. 2). СПб.: «Гуманитарная Академия», 2007–2008.]
- Guaineri. Practica — Practica Antonii Guainerii papiensis doctoris preclarissimi. [Venetiis:] Per Bonetum Locatellum Bergomensem, 1497 [i.e. 1498].
- Iamb. Vit. Pyth. — Iamblichus. On the Pythagorean Way of Life: Text, Translation and Notes / Ed. and tr. John M. Dillon and Jackson P. Hershbell. Atlanta: Scholars Press, 1991. [Ямвлих. О Пифагоровой жизни / Вступ. ст. и пер. И.Ю. Мельниковой. М.: «Алетейя», 2002.]
- Macrob. Sat. — Macrobius. Saturnalia / Ed. and tr. Robert A. Kaster. Vols. 1–3 (Loeb classical library 510–512). Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011. [Макробий. Сатурналии / Пер. В.Т. Звиревича; общ. ред. М.С. Петровой. М.: «Кругъ», 2013.]
- ODMA — The Oxford Dictionary of the Middle Ages. Oxford Univ. Press, 2010.
- PL — Patrologia Latina / Éd. J.P. Migne.

- Plat. Ap. — Plato. Apologia Socratis // Burnet I (1905). [Апология Сократа / Пер. М.С. Соловьева, свер. С.Я. Шейнман-Топштейн // Платон. Соч. 1 (1990). С. 70–96.]
- Plat. Grg. — Plato. Gorgias // Burnet III (1909). [Горгий / Пер. С.П. Маркиша // Платон. Соч. 1 (1990). С. 477–574.]
- Plat. Lg. — Plato. Leges // Burnet V.1 (1906). [Законы / Пер. А.Н. Егунова, сверен И.И. Маханьковым // Платон. Соч. 4 (1994). С. 71–437.]
- Plat. Phdr. — Plato. Phaedrus // Burnet II (1910). [Федр / Пер. А.Н. Егунова, сверен А.А. Столяровым // Платон. Соч. 2 (1993). С. 135–191.]
- Plat. R. — Plato. Respublica // Burnet IV (1905). [Государство / Пер. А.Н. Егунова, сверен И.И. Маханьковым // Платон. Соч. 3 (1994). С. 79–420.]
- Plat. Smp. — Plato. Symposium // Burnet II (1910). [Пир / Пер. С.К. Апта, сверен А.А. Столяровым // Платон. Соч. 2 (1993). С. 81–134.]
- Plat. Tht. — Plato. Theaetetus // Burnet I (1905). [Теэтет / Пер. Т.В. Васильевой // Платон. Соч. 2 (1993). С. 192–274.]
- Plat. Ti. — Plato. Timaeus // Burnet IV (1905). [Тимей / Пер. С.С. Аверинцева, сверен И.И. Маханьковым // Платон. Соч. 3 (1994). С. 421–500.]
- Porph. Antr. — Porphyrius. De antro nympharum. [Порфирий. О пещере нимф / пер. А.А. Тахо-Годи // Тахо-Годи А.А. (сост. и общ. ред.), Лосев А.Ф. Греческая культура в мифах, символах и терминах. СПб.: «Алтейя», 1999. С. 577–591.]
- Porph. Gaur. — Porphyrius (Ps.-Galenus). Ad Gaurum (πῶς ἐμψυχοῦται τὰ ἔμβρυα). [Псевдо-Гален. Гавру, о том, как одушевляются эмбрионы / введ. и пер. Е.В. Афонасина // ΣΧΟΛΗ. Vol. 7.1 (2013). С. 176–238.]
- Procl. H. — Proclus. Hymni // Orphica / Recensuit Eugenius Abel. Lipsiae · Praegae, 1885. P. 276–302. [Гимны Прокла / пер. О.В. Смыки // Античные гимны / Сост. и общ. ред. А.А. Тахо-Годи. М.: Издательство Московского университета, 1988. С. 269–279.]
- Procl. In Ti. — Proclus. In Platonis Timaeum commentarii. [Прокл Диадок. Комментарий к «Тимею». Книга I / Пер. С.В. Месяц. М.: Издательство «Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина», 2012.]
- Serapio. Practica — Practica Jo. Serapionis dicta breviarium. Liber Serapionis de simplicibus medicina. Liber de simplicibus medicina, dictus circa instantes. Practica platearii. Venetiis: mandato & expensis Andree Toresani de Ansula per Bernadinum Vercellensem, 1503.
- Th. Aquinas. Sent. Metaph. — S. Thomae Aquinatis. In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio / Ed. M.R. Cathala, R.M. Spiazzi. Taurini · Romae: Marietti, 1971.

- Th. Aquinas. Super De Causis — S. Thomae Aquinatis. Super librum De Causis expositio / Ed. H.D. Saffrey. Fribourg: Société Philosophique · Louvain: Nauwelaerts, 1954.
- Афонасин 2015 — *Афонасин Е.* Дикеарх о душе // Платоновские исследования. Вып. II. 2015 (1). С. 226–243.
- Гаспаров 1975 — Марк Туллий Цицерон. Тускуланские беседы // Избранные сочинения / Пер. с лат. и комментарии М.Л. Гаспарова. М.: «Художественная литература», 1975.
- Иванова 2007 — *Иванова Ю.В.* Возрождение философии: Марсилио Фичино // История литературы Италии / Ред. М.Л. Андреев. М.: ИМЛИ РАН, 2007. Т. 2. Кн. 1. С. 385–406.
- Кудрявцев 2008 — *Кудрявцев О.Ф.* Флорентийская Платоновская Академия. Очерк истории духовной жизни ренессансной Италии. М.: «Наука», 2008.
- Ренч 2009 — *Ренч Т.* Культура quaestio: к вопросу об истории литературных форм средневековой философии // Культура интерпретации до начала Нового времени / Под ред. Ю.В. Ивановой, А.М. Руткевича. М.: Издательский дом ГУ–ВШЭ, 2009. С. 181–207.
- Рижский 1985 — Марк Туллий Цицерон. О дивинации // Философские трактаты / Отв. ред. Г.Г. Майоров; пер. с лат. и комм. М.И. Рижского. М.: «Наука», 1985.
- Agrimi & Crisciani 1980 — *Agrimi J., Crisciani C.* Malato, medico, medicina nel Medioevo. Torino: Loescher Editore, 1980.
- Allen 1984 — *Allen M.J.B.* The Platonism of Marsilio Ficino: A Study of his *Phaedrus* Commentary, its Sources and Genesis. Berkeley UP, 1984.
- Allen 1994 — *Allen M.J.B.* Nuptial arithmetic: Marsilio Ficino's commentary on the fatal number in Book VIII of Plato's *Republic*. Berkeley UP, 1994.
- AR&D 2002 — Marsilio Ficino: his theology, his philosophy, his legacy / Ed. by Michael J.B. Allen and Valery Rees, with Martin Davies. Brill, 2002.
- Bono 1984 — *Bono J.J.* Medical Spirits and the Medieval Language of Life // *Traditio*. 1984. Vol. 40. P. 91–130.
- Britton 2003 — *Britton P.* “Mio malinconico, o vero... mio pazzo”: Michelangelo, Vasari, and the Problem of Artists' Melancholy in Sixteenth-Century Italy // *The Sixteenth century Journal*. 2003. Vol. 34. No. 3. P. 635–675.
- Buhlman 1982 — *Buhlman J.A.* The Three Graces: Cosmic Harmony in Scève's *Délie* // *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*. 1982. T. 44, No. 1. P. 53–63.

- CF&R 2011 — *Laus Platonici Philosophi: Marsilio Ficino and his Influence* / Ed. by Stephen Clucas, Peter J. Forshaw, and Valery Rees. Brill, 2011.
- Corrias 2012 — *Corrias A. Imagination and Memory in Marsilio Ficino's Theory of the Vehicles of the Soul // The International Journal of the Platonic Tradition*. 2012. Vol. 6. P. 81–114.
- Crisciani & Ferrari 2010 — *Crisciani C., Ferrari G. Introduzione // Arnaldi de Villanova Opera Medica Omnia. Vol. 2: Tractatus de humido radicali / Ed. Michael R. McVaugh. Barcelona, 2010. P. 319–571.*
- Bullard 1990 — *Bullard M.M. The Inward Zodiac: A Development in Ficino's Thought on Astrology // Renaissance Quarterly*. 1990. Vol. 43. No. 4. P. 687–708.
- Clydesdale 2011 — *Clydesdale R. 'Jupiter tames Saturn': Astrology in Ficino's Epistolae // Laus Platonici Philosophi: Marsilio Ficino and his Influence / Ed. by S. Clucas, P.J. Forshaw, V. Rees. Leiden, 2011. P. 117–132.*
- Falco 2007 — *Falco R. Marsilio Ficino and Vatic Myth // Modern Language Notes*. 2007. Vol. 122. No. 1. P. 101–122.
- Ferrari 2009 — *Ferrari F. "Un altro modo di vedere". Motivi e paradossi dell'estasi in Plotino // Anima e libertà in Plotino, Atti del Convegno Nazionale, Catania, 29–30 gennaio 2009. Catania, 2009. P. 113–135.*
- Ferwerda 1990 — *Ferwerda R. Plotinus and the Muses // Hermes*. 1990. Bd. 118. H. 2. P. 204–212.
- Gentile 1990 — *Gentile S. Sulle prime traduzioni dal greco di Marsilio Ficino // Rinascimento. 2nd series*. 1990. Vol. 30. P. 57–104.
- Gentile & Toussaint 2006 — *Marsilio Ficino: Fonti, testi, fortuna. Atti del convegno internazionale (Firenze, 1–3 ottobre 1999) / A cura di S. Gentile, S. Toussaint. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2006.*
- Hankins 2007 — *Hankins J. The significance of Renaissance philosophy // The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy / Ed. by James Hankins. Cambridge University Press, 2007. P. 338–345.*
- Hankins 2011 — *Hankins J. Humanist Academies and the "Platonic Academy of Florence" // On Renaissance Academies: Proceedings of the international conference "From the Roman Academy to the Danish Academy in Rome," 11–13 October 2006 / Ed. M. Pade. Rome: Edizioni Quasar, 2011. P. 31–46.*
- Hirai 2002 — *Hirai H. Concepts of Seeds and Nature in the Work of Marsilio Ficino // Marsilio Ficino, His Theology, His Philosophy, His Legacy. Leiden: Brill, 2002. P. 257–284.*
- Hodges 1996 — *Hodges K.A. Unfolding Sophistic and Humanist Practice through Ingenium // Rhetoric Review*. 1996. Vol. 15. No. 1. P. 86–92.

- Jacquart 1993 — *Jacquart D.* La scolastica medica // Storia del pensiero medico occidentale / A cura di Mirko D. Grmek. Roma · Bari: Edizioni Laterza, 1993. Vol. 1. P. 261–322.
- Katinis 2007 — *Katinis T.* Medicina e filosofia in Marsilio Ficino. Il consiglio contro la pestilentia. Roma: Ed. di Storia e Letteratura, 2007. [Критич. изд. Consiglio contro la pestilenza (ст.-итал. текста): P. 155–209.]
- Klemm 2006 — *Klemm M.* Medicine and Moral Virtue in the Expositio Problematum Aristotelis of Peter of Abano // Early Science and Medicine. 2006. Vol. 11. No. 3. P. 302–335.
- KP&S 1964 — *Klibansky R., Panofsky E., Saxl F.* Saturn and Melancholy. London: Nelson, 1964.
- Kristeller 1972 — *Kristeller P.O.* Buoninsegni (Boninsegni), Giovambattista // Dizionario Biografico degli Italiani. Vol. 15. Roma, 1972. P. 255–256.
- Kristeller 1978 — *Kristeller P.O.* The First Printed Edition of Plato's Works and the Date of its Publication // Science and History: Studies in Honor of Edward Rosen / Ed. Erna Halfstein, Paweł Czartoryski, Frank D. Grande. Wrocław · Warszawa: Ossolineum, 1978. P. 25–35.
- Longrigg 1989 — *Longrigg J.* Presocratic Philosophy and Hippocratic Medicine // History of Science. 1998. Vol. 27. P. 1–39.
- Mehus 1769 — *Mehus L.* Historia literaria Florentina ab anno MCXII usque ad annum MCDXXXIX. Florentiae, 1769 [repr. mit einer Einleitung, analyt. Inhaltsübersicht und Bibl. von Eckhard Kessler. München: W. Fink, 1968].
- Meyer-Baer 1949 — *Meyer-Baer K.* Musical Iconography in Raphael's Parnassus // The Journal of Aesthetics and Art Criticism. 1949. Vol. 8 (2). P. 87–96.
- Rorty 1984 — *Rorty R.* The Historiography of Philosophy: Four Genres // Philosophy in History / Ed. by R. Rorty, J.B. Schneewind, and Q. Skinner. Cambridge UP, 1984. P. 49–75.
- Sanders 2008 — *Sanders K.R.* Mens and Emotion: *De Rerum Natura* 3.136–46 // The Classical Quarterly (New Series). 2008. Vol. 58. No. 1. P. 362–366.
- Siraisi 1981 — *Siraisi N.* Taddeo Alderotti and his pupils. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- Snyder 2008 — *Snyder J.* Matter and Method in Marsilio Ficino's Platonic Theology: A dissertation submitted to the Graduate Faculty in Philosophy in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy. City University of New York, 2008.
- Stein 1888 — *Stein L.* Handschriftenfunde zur Philosophie der Renaissance. I. Die erste "Geschichte der antiken Philosophie" in der Neuzeit // Archiv für Geschichte der Philosophie. 1888. Bd. 1 (4). S. 534–553.

- Tarabochia Canavero 1999 – *Tarabochia Canavero A.* Sulle tracce di Ficino: il *De vita* e il *Pimander* nelle biblioteche dell'Europa centro-orientale // *Verbum. Analecta neolatina.* 1999. Vol. 1. No. 2. P. 159–175.
- Taylor 1953 – *Taylor F.S.* The Idea of the Quintessence // *Science, Medicine, and History: Essays in Honour of Charles Singer* / Ed. E. Ashworth Underwood. London: Oxford Univ. Press, 1953. Vol. 1. P. 247–265.
- Vredeveld 1998 – *Vredeveld H.* «Hippocrates coitum comitali morbo similem iudicavit»: a Note on Marsilio Ficino, *De vita*, I, 7 // *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance.* 1998. T. 60, No. 3. P. 741.
- Zorach 2007 – *Zorach R.* Love, Truth, Orthodoxy, Reticence; or, What Edgar Wind Didn't See in Botticelli's Primavera // *Critical Inquiry.* 2007. Vol. 34. No. 1. P. 190–224.
- Zuccolin 2010 – *Zuccolin G.* Medici a corte e formazione del signore // *Costumi educativi nelle corti europee, XIV XVIII secolo* / A cura di M. Ferrari. Pavia: Pavia University Press, 2010. P. 77–102.

Исидор Севильский

Этимологии



Книга VIII: О церкви и сектах

---

ISIDORE OF SEVILLE. ETYMOLOGIES VIII (TR. A. GARADJA)

ABSTRACT. The publication presents a commented Russian translation, with a brief Introduction, of Book VIII: *The Church and sects*, of the *Etymologies* by Isidore of Seville. An attempt is made to render in the translation a peculiar scholarly barbarous Latin of Isidore. The commentary concentrates on assorted etymological conundrums having to do with Semitic derivations gleaned from the works of St. Jerome.

KEYWORDS: Isidore of Seville, medieval encyclopedia, early Church, heresies.

---

Исидор, архиепископ Севильский (ок. 560, Новый Карфаген/Картахена – 4 апреля 636, Гиспалис/Севилья), принадлежал к старинному испано-римскому роду, связавшему свои судьбы с новыми властителями Испании — вестготами. Переселение семьи из Картахены в Севилью связано, вероятно, с недолговечным ви-

---

© А.В. Гараджа (Москва). agaradja@yandex.ru. Платоновский исследовательский научный центр, Российский государственный гуманитарный университет.

Иллюстрация: Исидор Севильский. Фрагмент рукописи из Корби, ок. 800 (Bibliothèque nationale de France. Latin 13396. fol. 1v).

зантийским отвоеванием части Бетики у Толедского королевства, а последний и главный труд Исидора, *Этимологии* или *Начала* (назывался и так, и так ещё при его жизни), предназначался для вестготского короля Сисебута (612–620/621).

Работу над *Этимологиями* Исидор закончил ок. 630, но немалый вклад (дополнения и редактурa) в окончательный облик этого энциклопедического труда внесён его учеником и другом епископом Сарагосским Браулионом (590–651). Перу Исидора принадлежат и другие работы, так или иначе перекликающиеся с *Этимологиями*: *De ordine creaturarum* (*О порядке вещей*), *Differentiae* (*Различения*), *De ortu et obitu patrum* (*О рождении и смерти отцов*), *Historia de regibus Gothorum, Vandalorum et Sueborum* (*История о царях готов, вандалов и свевов*), *Chronica maiora* (*Всемирная хроника*), а также ряд экзегетических и дидактических произведений.

*Этимологии* уходят корнями в античные энциклопедии (прежде всего, Плиния Старшего) и труды позднеантичных грамматиков и лексикографов (Сервия, Доната и др.), как, конечно, и работы корифеев патристики Августина и Иеронима, но это не простая компиляция, а действительно энциклопедия нового типа, которая удивительно приходится ко двору в наше новое средневековье — век рефератов, репортажей, «репостов». По сути, текст Исидора весь сплетён из цитат, только они далеко не всегда точны, да и состыкованы с неожиданными зазорами и вкраплениями, образуя скорее некую россыпь, чем плетение. С этим связан и особый языковой стиль — рассыпчатая вязь рассыпающейся позднелатинской идиомы, учёной варварской латыни. В переводе эту особенность текста сделана попытка передать, в частности, дробью случайных ритмизаций.

Труд Исидора показывает, как стремительно может при определённых обстоятельствах до основания разрушиться высокая культура и какие причудливые всходы пробиваются на её руинах. Наглядный пример — замечание Исидора о «платонике» Валентине-гностике, в котором смутная память о платоническом «неистовстве» удачно искажает лежащее в основе сообщение Тертуллиана.

Уже ок. 650 г. отмечено знакомство с текстом *Этимологий* за пределами Испании, а именно в Ирландии. Отсюда этот бестселлер средневековья (по количеству сохранившихся списков и компиляций, сделанных на его основе) распространяется по всей Европе, и интерес к нему не затихает вплоть до XV–XVI вв. — когда приходит официальное признание: в 1598 г. Исидор канонизирован римско-католической церковью. Уже в наши дни вносится уточнение: в

самом конце XX в. папа Иоанн Павел II предложил признать Исидора святым покровителем Интернета. И хотя официального утверждения предложение до сих пор не получило, Исидор, похоже, успел распространить своё покровительство на всех компьютерщиков вообще, от умудрённых программистов до простодушных «юзверей».

До сих пор, как ни удивительно, нет и полного научного издания текста *Этимологий*. Впервые же в книжном виде труд Исидора был выпущен в 1472 г. аугсбургским первопечатником Гюнтером Цайнером. Учёное editio princeps творений Исидора, осуществлённое Хуаном де Гриалем, вышло в Мадриде в 1599 г. С опорой на него издал семь томов *orega omnia* иезуит Фаустино Аревало (Рим, 1797–1803; *Этимологии* занимают тома 3–4). Это издание воспроизведено в томах 81–84 *Patrologia Latina* Миня (*Этимологии* в томе 82: 73–728). До сих пор сохраняют актуальность комментарии Гриалья и Аревало. Наконец, первым критическим изданием *Этимологий* мы обязаны У.М. Линдсею (Оксфорд, 1911) — по нему и выполнен настоящий перевод.

При передаче стихотворных цитат в тексте Исидора использованы (с незначительными изменениями) существующие русские переводы: С. Ошерова (*Энеида* Вергилия), С. Шервинского (*Буколики* и *Георгики* Вергилия), Ф. Петровского (*Фасты* Овидия), Л. Остроумова (*Фарсалия* Лукана), М. Дмитриева (*Наука поэзии* Горация), Г. Церетели (*Оды* 3.18 Горация). Параллельно приводятся и латинские цитаты, в нормализованной орфографии и с восполнением пропущенных строк.

В круглых скобках в тексте перевода даются для уточнения исходные формы, а также ссылки. В квадратные скобки заключены более «тонкие» пояснения: например, Исидор использует латинское слово, а имеет в виду греческое, или одним латинским словом намекает на другое; кроме того, в квадратные скобки забран восполняемый текст — восполняемый по группе рукописей *Этимологий* или вовсе из других источников. Примечания в настоящей версии перевода максимально сокращены: полный и подробный комментарий к тексту 8-й книги, с указанием всех источников Исидора и объяснением всех искажений при их передаче (особенно это касается перечня ересей), в несколько раз перекрыл бы объём собственно перевода. Здесь приходится ограничиться лишь самыми необходимыми пояснениями того, на чём глаз спотыкается (чаще всего в связи с еврейскими этимологиями): например, с чего бы это *Левиафан* должен означать 'их дополнение', а *Афина* — 'женщину'?

## I. О ЦЕРКВИ И СИНАГОГЕ.

[1] Церковь (ἐκκλησία) — греческое слово, на латынь переводится как ‘созыв’, потому что всех к себе созывает. Католическая — значит, вселенская, от выражения καθ’ ὅλον, то есть ‘в целом’: поскольку не теснится по захоlustьям, как сходки еретиков, но ширится и простирается по всему кругу земель. [2] Вот и Апостол, обращаясь к римлянам, подтверждает: «благодарю Бога моего через Иисуса Христа за всех вас, что вера ваша возвещается во всём мире» (Рим. 1:8). Отсюда также прозывается ‘объединением’ (universitas), от ‘единого’, ибо в единство собирается. Вот и Господь в Евангелии (Лк. 11:23): «кто не собирает со Мною, тот расточает». [3] Так почему у Иоанна о Церкви говорится, хотя она едина, как о «семи» (Апок. 1:4)? Единая, вселенская и семивидным Духом полная — он разумеет только это. Вот и о Господе, как знаем, у Соломона сказано: «Премудрость построила себе дом, вытесала семь столбов его» (Притч. 9:1); и пусть она семирична, нет сомнений и в её единстве, по слову апостола: «Церковь Бога живаго, столп и утверждение истины» (1 Тим. 3:15). [4] Началась же Церковь с того места, где Дух святой сошёл с неба и наполнил сидевших в одном месте (Деян. 2:1–4)<sup>1</sup>.

[5] От странствия, в котором пребывает ныне Церковь, она наречена Сионом, поскольку с расстояния, какое устанавливает странствие, возможно созерцать обетование вещей небесных: поэтому и принимает имя ‘Сион’, что значит ‘созерцание’ (speculatio).

[6] А за грядущий мир отчизны зовётся ‘Иерусалим’, коль скоро в переводе *Hierusalem* — ‘виденье мира’<sup>2</sup>: ведь там прервётся всякая вражда и обретётся мир, который есть Христос, открытый

<sup>1</sup> Сошествие Св. Духа на Пятидесятницу приурочено преданием к тому же дому, где состоялась Тайная вечеря. — В оригинале текст Исидора, естественно, сплошной; разбивка на абзацы позаимствована в основном из Varney & al. 2006.

<sup>2</sup> Ср. Етут. 15.5 об Иерусалиме: «Он же и Сион, в переводе с еврейского — созерцание, ибо возведен на высотах и виден издалека». Сион (евр. יְרוּשָׁלַיִם) — с первых веков н.э. юго-западная вершина Иерусалима с «Гробницей Давида» и «Домом Тайной вечери (Сионской горницей)». В более древние времена это название относилось к Храмовой горе (ср. Иоил. 3:17) на востоке города, а ещё раньше

взору, как на ладони. [7] Слово ‘синагога’ [συναγωγή], которое народ иудейский перенял как своё собственное, означает ‘собрание’ (congregatio). Их ‘синагога’ — в общем, подходящее название, хотя могла бы называться и церковью. [8] Впрочем, апостолы о ‘нашей синагоге’ никогда не говорят, только о ‘нашей церкви’ — возможно, чтобы просто различить их, а может быть, и впрямь есть разница между ‘собранием’, откуда синагога, и ‘созывом’, откуда получает имя церковь: а именно, привычен собираться (congregari) и скот, к которому, как следствие, мы справедливо применяем слово ‘стадо’ (grex), а созываться (convocari) всё же больше пришло существам разумным, как люди.

## II. О РЕЛИГИИ И ВЕРЕ.

[1] Догме дано название философами от предположения [puto: докῆω], то есть: «я полагаю это благим», «я полагаю это истинным». [2] Религия так названа, поскольку ею мы, имея целью богопочитание, привязываем (religamus) наши души к Богу единому узам служения. Слово это образовано от глагола ‘подбирать’ (relegendo), то есть ‘выбирать’ (eligendo), так что латинское *religio*

---

ше — к её южному отрогу, где современные исследователи помещают древнюю крепость иевусеев, захваченную Давидом (2 Цар. 5:7), после чего Иерусалим целиком перешёл под контроль пришлых иудеев. Надёжной еврейской или даже семитской этимологии оронима ‘Сион’ не существует, хотя ср. обыгрывание יָיָצָ ‘путевой знак, веха’ в Иер. 31:21 (от глагола יָצָא ‘указывать, приказывать’, тогда как יָיָצָ родственно инокоренному יָצָא ‘сушь, засуха’). Далее, у греч. авторов (напр., Оригена, In Jer. 5.16, 34.4) встречаем толкование Сиона как σκολευτήριον (= σκολιά ‘наблюдательная вышка; наблюдение’), у латинских — как *speculatio*, напр. у Иеронима и Августина; ср. у последнего (Enar. in Ps. 64.3): *Patria illa est Sion: ipsa est Ierusalem quae Sion... Sicut Ierusalem interpretatur Visio pacis, ita Sion Speculatio, id est visio et contemplatio*. Перевод названия Иерусалима как ‘видение мира’ (*visio pacis*, ὁρασις εἰρήνης — ещё у Филона, *De somn.* 2.250) тоже принимался повсеместно. Это толкование отражено и в мидрашах (в частности, *Берешит Рабба* 58:10), где מַלְאָכֵי יְרוּשָׁלַיִם производится из *ure* ‘усмотрит’ и *Салим* (שָׁלִים) ‘мир(ный)’: имя Иерусалима, данное Сифом-Мелхиседеком, и первая часть связывается с историей жертвоприношения Авраамом Исаака, где говорится: «И нарек Авраам имя месту тому: Иегова-ире, Господь усмотрит (יְהוָה יִרְאֶה)» (Быт. 22:14).

может представляться как *eligio*<sup>3</sup>. [3] Есть три вещи, которые требуются от людей для почитания Бога в религиозном культе: вера, надежда, любовь. В вере — то, во что верить, в надежде — на что надеяться, в любви — что любить. [4] Вера есть то, посредством чего мы истинно верим в нечто, чего никоим образом не можем увидеть: не можем же мы ‘верить’ в то, что точно видим. Ведь имя ‘вера’ (*fides*) используется правильно, если нечто сказанное либо обещанное полностью исполняется (*fiat*). И наречена *fides* потому, что исполняется (*fit*) оговоренное между двумя сторонами, а именно Богом и человеком; отсюда же и ‘договор’ (*foedus*). [5] Надежда (*spes*) названа так, потому что она как шаг для идущего вперёд, как бы ‘есть шаг’ (*est pes*). Противоположность ей — отчаяние (*desperatio*): тут шаг отсутствует (*deest pes*), как и способность к продвижению, ведь пока кто-то любит грех, на будущую славу у него надежды нет. [6] ‘Любовь’ — греческое слово<sup>4</sup>, на латынь переводится как ‘приязнь’ (*dilectio*), ибо связывает в себе двоих (*duos liget*). Действительно, любовь начинается с двоякого: любви (*amor*) к Богу и к ближнему. Об этом у апостола [Павла] (Рим. 13:10): «любовь есть исполнение закона». Любовь превыше всего, потому что любящий вместе и верит, и надеется. Но кто

<sup>3</sup> В значении ‘вновь собирать, забирать назад’ *relego* используется почти исключительно в поэзии; в прозаическом употреблении означает ‘возвращаться к некогда ухваченному: увиденному, прочитанному и т.д.’ Ср. классический пассаж на эту тему из Цицерона (*Nat. deor.* 2.28.72): *qui omnia, quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter retractarent et tamquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo, ut elegantes ex eligendo*; а также предложение Лактанция производить *religio* от глагола *religo* ‘связывать, привязывать’ (*Div. inst.* 4.28): *Diximus nomen religionis a vinculo pietatis esse deductum, quod hominem sibi Deus religarit*, и т.д.

<sup>4</sup> *Caritas* в рукописях, но Исидор явно подразумевает *charitas*, возводимое к греч. *χάρις* ‘милость, любезность’. В классич. латыни *caritas* (определённо латинское слово, производное от *carus* ‘дорогой’) имело смысл ‘духовной’ любви, ‘уважения’, ср. у Квинтилиана (*Inst. or.* 6.2.12): *amor πάθος, caritas ἡθος*. В *Vulgate* *caritas* соответствует *ἀγάπη*. Но присутствовал и совсем иной смысл — ‘дороговизны’, даже ‘скудости’, и в поздней латыни он начал перевешивать: *Deus caritas est* с таким узусом воспринималось двусмысленно, отсюда параллельное хождение *caritas* и *charitas*. Отсюда же стремление Исидора заменить *caritas* на *dilectio* ‘приязнь, влюблённость’.

не любит, хотя бы и делал много хорошего, трудится впустую. А всякую плотскую любовь обычно называют не любовью (*dilectio*), но скорее страстью (*amor*). Имя же любви принято использовать лишь в отношении лучших вещей.

### III. О ЕРЕСИ И СХИЗМЕ.

[1] Ересь — это по-гречески от выбора [*αἵρεσις; αἰρέω*], поскольку, как известно, каждый выбирает себе то, что полагает лучшим, — как, например, философы перипатетики, и академики, эпикурейцы, стоики, или как те другие, кто, проникаясь извращённой догмой, по своей воле отошли от Церкви. [2] Стало быть, 'ересь', названная греческим речением, заимствует своё значение от 'выбора', которым каждый выбирает для себя по своей воле всё, что захочется установить либо принять. А между тем, нам не позволено ни утверждать что-либо по своему усмотрению, ни выбирать того, что утверждается кем-то ещё по его собственному. [3] Имеем апостолов Божьих авторитетами, которые и сами не выбирали по своей воле, что им утверждать, но достоверно передали народам учение, воспринятое от Христа. И даже если ангел с небес благовествует иначе, он будет назван анафемой.

[4] Имя секты — от следования (*sequendo*) и приверженности: ведь 'сектами' мы называем образы мыслей и уставы, сосредоточенные на каком-то построении либо основоположении, которому привержены и следуют, в делах религиозных исповедуя нечто такое, что далеко расходится с исповеданьем прочих. [5] А схизма названа от разделения (*scissura*) умов. Ведь верует схизматик по тому же культу и обряду, что и прочие; вот только он получает радость от раскола (*discidium*) паствы. Схизма случается, когда люди говорят: «это мы праведники», «мы можем освятить нечистых» и прочее в таком же роде. [6] Суеверие (*superstitio*) называется так потому, что это суетное либо надуманное (*superinstitutus*) поверье. А по иным — от стариков, которые, проживши (*superstites*) много лет, впадают в старчество и вязнут в суеверии — уже не понимая, какие древние обряды они чтут, а что из этого додумыв-

вают сами, по незнанию древних. [7] Лукреций, между тем, связывает суеверие с вещами ‘вышестоящими’ (superstantes), то есть небесными и божественными, которые стоят над нами; он ошибается<sup>5</sup>. А чтобы проще можно было распознавать учения еретиков, нам нужно указать их основания и имена.

#### IV. О ЕРЕСЯХ ИУДЕЕВ.

[1] Иудеи в переводе ‘исповедники’ (confessores): ведь исповедь настигает многих из тех, кем прежде владела неверность. [2] Евреи значит ‘проходящие’: этим именем побуждаются перейти от худшего к лучшему и оставить исконные заблуждения<sup>6</sup>. [3] Фарисеи [отрицают, что Христос приходил, и всяко от предсказанных событий отстраняются]. [Фарисеи и саддукеи друг другу противостоят. Так, ‘фарисеи’ в переводе на латынь с еврейского значит ‘отрезанные’ (divisi): на первом месте у них праведность традиций и обрядов, которые зовут ‘вторичными’ (δευτερήσεις), поэтому и прозваны в народе ‘отрезанными’ — своею праведностью, так сказать<sup>7</sup>.] [4] А саддукеи [отрицают воскресение, указывая,

<sup>5</sup> Ошибается (male dicit), скорее, сам Исидор или его источник Сервий в своём примечании к Вергилиеву *vana superstitio* (Aen. 8.187). Слово *superstitio* у Лукреция не встречается, хотя в *De rer. nat.* (1.62–79) читаем об «ужасном лице» религии, её «гнёте» и «попрании»: «В те времена, как у всех на глазах безобразно влачилась / Жизнь людей на земле под религии тягостным гнётом, / С областей неба главу являвшей, взирая оттуда / Ликом ужасным своим на смертных, поверженных долу, / Эллин впервые один осмелился смертные взоры / Против неё обратить и отважился выступить против», и т.д. (пер. Ф. Петровского).

<sup>6</sup> Здесь снова Исидор опирается на Иеронима: *Iuda laudatio sive confessio* (הַלְלוּת): скорее *laudatio* ‘хвала’, чем *confessio* ‘признание, исповедь’, ср. Быт. 29:35), *Ebraei transitores* (привязка к корню עבר ‘переходить, пересекать’). Вся эта глава отмечена серьёзными разночтениями между рукописями: квадратными скобками выделены соответствующие вставки/пропуски.

<sup>7</sup> Имя фарисеев (פְּרִישִׁי) действительно возводится к глаголу פָּרַץ ‘отделять, обособлять’. Первоначально ‘обособившимися, отщепенцами’ эту группу пренебрежительно прозвали их политические и идейные противники саддукеи (צַדִּיקִים, ср. צַדִּיק ‘быть правым, праведным’). О добавлениях фарисеев к писаному Закону ср. у Иосифа Флавия (*Ant. jud.* XIII.10.6). *Δευτερήσεις* (точней, *δευτερώσεις*) — это мн.ч. от *δευτέρωσις*, греч. термина для *Мишны* (מִשְׁנָה), ‘повторения’.

что в Книге Бытия написано (3:19): «прах ты и в прах возвратишься». [Саддукеи значит ‘праведные’: мнят себя тем, чем не являются, отрицают воскресение плоти и учат, что душа умирает вместе с телом. Они признают лишь пять книг Закона и отвергают провещения Пророков.] [5] Ессеи говорят, что сам Христос их научил всемерной воздержности. [Согласно галилеянам, Христос явился и научил их не называть Цезаря господином и не слушаться его указов.]

[6] А масботеи говорят, что сам Христос их научил субботничать во всём и вся. [7] Генисты [мнят себя от рода (genus) Авраама] [и так наречены, поскольку хвалятся происхождением от рода Авраамова. Ведь многие, когда народ Божий явился в Вавилон, оставив жён своих, сошлись с вавилонянками; иные же, довольствуясь лишь жёнами израильтянками, или от них рождённые (geniti), по возвращении из Вавилона отделились от всего народа и приняли это заносчивое имя]. [8] Меристы наречены так, потому что разделяют Писания и не всем Пророкам верят, указывая, что их пророчества навеяны от самых разных духов. [А μέρος — это по-гречески ‘доля’.] [9] Самаряне, [кого переселили на место, опустевшее после угона в Вавилонский плен Израиля, явившись в землю области Самарии, отчасти держатся обычая израильтян, преподанного им вернувшимся священником, отчасти же хранят языческий обычай, который был у них в земле, откуда они родом. На самом деле, в своих обрядах они от иудеев совершенно отличаются, а суеверие их, несомненно, всем известно]. [А самарянами наречены, поскольку ‘охраняют’ (custodiant) лишь Закон — Пророков не приемлют.] [10] [Иродиане: эта ересь возникла во времена Спасителя. Они перевозносили Ирода, уверяя, что он и есть Христос.] [11] Гемеробаптисты [ежедневно моют свои тела и дом и утварь], [так названы, поскольку ежедневно моют свои одежды и тела]<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Семь иудейских сект перечисляет Гегесипп (со слов Евсевия, Hist. eccl. 4.22.7): ессеи, галилеяне, гемеробаптисты, масботеи, самаряне, саддукеи и фарисеи (здесь и далее приходится при передаче грекоязычных имён метаться

## V. О ЕРЕСЯХ ХРИСТИАН.

[1] Среди еретиков, от Церкви отступивших, одни наречены по имени зачинщиков, другие же — по выбранным и выдвинутым

между Эразмом и Рейхлином). «Семёрка» по Иустину (Dial. 80.4): саддукеи, генисты, меристы, галилеяне, эллиниане, баптисты и фарисеи; и *Апостольским постановлениям* (Const. Ap. 6.6–7): саддукеи, фарисеи, масботеи, гемеробаптисты, евиониты, ессеи и симониане. У Гегесиппа же (ibid. 4.22.5) дан перечень условно «самарянских» (по самарянским связям Симона Мага) ересей: симониане (от Симона), клеобиане (от Клеобия), досифеане (от Досифея), горфеане и масботеи (те и другие от Горфея).

*Масботеи* (Masbothei, Μασβώθει) поняты Исидором как тотально (in omni re) ‘субботничающие’, неотступно следующие заповеданному в Исх. 16:19. Но не всё так просто. В Const. Ap. 6.6.4 названием имеем Μασβωθαιοι, причём как конъектуру для рукописного βασιμώθειοι. Затем, в двух перечнях соседи *масботеев* — *гемеробаптисты* (Hemerobaptistae, Ἡμεροβαπτισται). Их Исидор тоже толкует от очевидного — как ‘ежедневно омывающих (тело и проч.)’, а Епифаний (Panar. 1:17) — как ‘ежедневно крестящихся’ (Климент Римский в Nom. 2.23.1 к ним причисляет Иоанна Крестителя); в *Апостольских постановлениях* (6.6.7–10) ‘помывка’ совмещена с ‘крещением’. Ряд учёных (ср. Simon 1960) возводят *гемеробаптистов* к ‘утренним купальщикам’ Талмуда — מִזְבְּחֵי שְׁחָרִין (Ber. 22a и др.; см. Jastrow s.v. מִזְבְּחֵי I ‘купать’ и שְׁחָרֵי ‘утро’), а *масботеев* реконструируют как арамейский дублет βαπτισται от צָבַע ‘окунуть’ (s.v. Jastrow и Sokoloff) с учётом сиропалестинских и мандейских данных (DMM s.v. mašbuta). Отсюда можно сделать вывод, что «простые» *баптисты* (из списка Иустина) тождественны *масботеям* и отличны от *гемеробаптистов*; а можно сделать и другие, с учётом связей *гемеробаптистов* с ессеями, евионитами и др. (ср. Thomas 1935).

*Генисты* (Genistae, \*Γενιστοί) — действительно от genus/γένος, но при этом γένος служило переводом евр. גֵּי, которое могло обозначать и просто ‘еретик, раскольник’. *Меристы* (Meristae, \*Μεριστοί) — от μέρος ‘доля, часть’ — скорее всего, обозначали тоже просто ‘сектантов’ (см. Quispel & Gershenson 2008), и «разделение Писаний» Исидор «додумал». *Самаряне*, или *самаритяне* (Samaritae, Σαμαρειται), с другой стороны, действительно не приемлют ничего, кроме Закона, ‘хранителями’ которого и воспринимают себя — скорее *шомерим* (от араб. شומר ‘страж, хранитель’), чем *шомроним* (евр. שְׁמֹרֹנִים ‘жители Самарии’), хотя, конечно, и само название Самарии (שְׁמֹרֹן), возможно, от того же корня (ср. у Иеронима: Samaria, custos). *Иродиане* (Herodiani, Ἡροδιανοί) упоминаются в Евангелиях (Мк. 3:6, 12:13 и др.), но их толкование — продукт превратного понятия пассажи из Евсевия (Hist. eccl. 1.6.2–4), причём и греческими авторами (Епифаний, Panar. 1:20.1–2), и латинскими (Иероним, Adv. Lucif. 23); подробнейшим образом о них см. Taylor 2012.

взглядам. [2] Симониане названы так по Симону, искусному в предмете магии, кого в Деяниях апостолов Пётр проклял, потому что тот хотел купить за деньги у апостолов дар Святого Духа (Деян. 8:18–23). По их словам, творенье создано не Богом, а некоторой горней силой. [3] Менандриане получили имя по Менандру магу, ученику Симона; они считают, что мир сотворён не Богом, но ангелами. [4] Василидиане наречены по Василиду, который, помимо прочих богохульств, отрицал Страсти Иисусовы. [5] Николаиты названы по Николаю, диакону Иерусалимской церкви, которого, наряду со Стефаном и прочими, назначил Пётр; он оставил жену свою из-за её красоты, и всякий, кто пожелает, мог впредь пользоваться ею: обычай этот обернулся развратом, так что все менялись жёнами со всеми. Иоанн так осуждает их в Откровении (2:6): «Впрочем то в тебе *хорошо*, что ты ненавидишь дела Николаитов». [6] Гностики хотят называть себя так из-за превосходства знания [scientia: γνῶσις]. Они утверждают, что Душа — естество Бога, и измышляют в своих учениях Бога доброго и злого. [7] Карпократианам дал имя некто Карпократ, который уверял, что Христос был только человеком, рождённым от мужчины и женщины.

[8] Керинфиане получили название от некоего Керинфа. Среди прочего, у них принято обрезание; по их словам, за воскресением [Вторым пришествием] грядёт тысячелетие плотского наслаждения: потому и прозываются по-гречески хилястами, по-латыни ‘тысячниками’ [mille: χιλιάς]. [9] Так называемые назореи, хотя и признают Христа, который прозывался по селеню Назореем, за сына Божия, вместе хранят и всё от ветхого Закона<sup>9</sup>. [10] Офи-

---

<sup>9</sup> У Исидора Nazaraei и Nazaraeus. Прозвание Иисуса — большая и запутанная тема: у Марка (древнейшего евангелиста) имеем Ναζαρηνός ‘Назарянин’, у Матфея и далее — Ναζωραῖος ‘Назорей’; и не факт, что оно определяется топонимом ‘Назарет’, или только им. С *назорейми* путаница не меньше: двойственность Иисусова прозвища осложняется двойственностью точек зрения на ‘ересь’. С точки зрения иудеев, ‘Назорейская ересь’ (Деян. 24:5) — это новообращённые в христианство евреи (‘христиане’ по-евр. נוצרים, помним Иешуа); с христианской же колокольни, *назореи* — это те «христианствующие» иудеи, которые не

ты названы так от змея: ведь ‘змей’ (coluber) по-гречески ὄφις. Они почитают Змея (serpens), утверждая, что тот принёс в рай познание добродетели. [11] Валентинианам дал имя некто Валентин, последователь Платона, который внёс в происхождение Боготворца какие-то αἰῶνας, то есть века; ещё, по его мнению, Христос не взял от Девы ничего телесного, но сквозь неё прошёл, как по трубе<sup>10</sup>. [12] Начальником апеллеан был Апеллес, у которого невесть какой славный ангел всевышнего Бога назначался творцом, объявлялся огненным Богом Израилева закона; с его слов, Христос — не Бог воистину, но явился человеком в воображении (phantasia)<sup>11</sup>. [13] Архонтики [Archontiaci: Ἀρχοντικοί] прозываются так от начал [ангельских]; утверждают, что вселенная, Богом созданная, — работа архангелов.

[14] Адамиане так названы, поскольку подражают нагоде Адама: они и молятся нагими, нагими же встречаются у них мужчины и женщины. [15] Прозванье каинитов [Caiani: Καϊανοί] — от того, что обожают Каина. [16] А сифиане получили имя от сына Адамова, который звался Сиф: по их словам, он-то и есть Христос. [17] Мелхиседекиане наречены так потому, что почитают Мелхиседека, священника Бога, не человеком, но властью [ангельской] от Бога. [18] Имя ангеликов — от поклоненья ангелам. [19] Апо-

---

до конца избавились от «ветхозаветных пережитков». У хитроумного Епифания первые числятся (в перечне ересей!) как Ναζωραῖοι (Panag. 1:29), вторые — как Νασαραῖοι (Panag. 1:18). Исидор, конечно, имеет в виду вторых.

<sup>10</sup> Исидор здесь опирается на Тертуллиановы De praescriptione haereticorum и Adversus omnes haereses (авторство сомнительно). ‘Платоником’, ‘последователем Платона’ Валентин назван в De pr. haer. (7.3, 30.1). Образ Христа, проходящего сквозь Деву «как по трубе», почерпнуто из Adv. omnes haer. 4.5, где уточняется: «как вода по трубе»; ‘труба’ в лат. тексте fistula, в параллельном греч. (у Епифания, Panag. 1:31.7.5) — σωλήν.

<sup>11</sup> Исидор называет апеллеан Apellitae, Тертуллиан — Apelliaci, ср. Ἀλελληϊανοί у Епифания (Panag. 1:44). Первая часть описания — почти дословно из *Отводе дела против еретиков* (De pr. haer. 34.4) Тертуллиана; вторая — из ряда работ того же автора, но относится, скорее, к учителю Апеллеса Маркиону с его выраженными докетистскими взглядами на воплощение Христа (ср. Adv. Marc. 3.8: phantasma vindicans Christum).

столики это имя присвоили, так как и сами не владеют никакой собственностью, и не принимают тех, кто в этом мире обладает чем-либо<sup>12</sup>. [20] Название кердонианам дал некий Кердон; они предполагают два противоборствующих начала. [21] Маркионитам — Маркион, стоический философ, который, следуя учению Кердона, утверждал, что один Бог благ, другой справедлив, точно есть два начала: творца и блага.

[22] Артогириты прозваны по жертвенным дарам: они подносят хлеб [ἄρτος] и сыр [τυρός], указывая, что жертвоприношения у первых людей справлялись от плодов земли и овчих<sup>13</sup>. [23] Акварию наречены так, потому что подносят только воду в чаше таинства. [24] Севериане, которые пошли от Севера, не пьют вина; не принимают Ветхого завета и воскресения. [25] Татианитам дал имя некто Татиан; их называют также энкратитами, поскольку им ненавистно мясо<sup>14</sup>. [26] Имя алогов означает как бы 'бессловесных' (ведь λόγος в переводе с греческого — 'слово'): они не верят

---

<sup>12</sup> Как и упоминаемые чуть ниже катары, эти апостолики — предтечи одноимённых средневековых движений (ср. 'апостольских братьев' Герардо Сегарелли и Фра Дольчино). И в древности, и в средние века апостолики и катары тесно ассоциировались.

<sup>13</sup> Артогириты (Artotyritae, Ἀρτοτύριτοι) упоминаются во многих источниках (см. Августин, Наег. 28, Иероним, Comm. Gal. 2.2). Епифаний (Panar. 2:49) причисляет их, в конечном счёте, к монтеистам.

<sup>14</sup> Сведения об акварию (Aquarii, Ὑδρολαραστᾶται: ὕδωρ 'вода' + λαραστᾶτης 'стоящий рядом, приставленный'), северианях (Severiani, Σευηριανοί) татианитах (Tatiani, Τατιανοί) и энкратитах (Encratitae, Ἐγκρατιταί, ср. ἐγκράτεια, 'самообладание, воздержность') Исидор мог почерпнуть из Августина (Наег. 64, 24, 25). Со слов Евсевия (Hist. eccl. 4.29.4–5), Север был учеником Татиана. Августин обращает внимание на различие между татианитами и энкратитами — со ссылкой на Епифания (см. Panar. 1:45, 1:46, 2:47). А вот что пишет об этой группе Фёдорит Кирский (Наег. fab. PG 83: 369): «Татиан Сириец сначала был софистом, потом сделался учеником дивного Иустина Мученика. После смерти учителя захотел стать застрельщиком ереси... Он зачинатель так называемых 'водостоев' (Ὑδρολαραστᾶται) и 'воздержников' (Ἐγκρατιταί). 'Водостоями' называются, поскольку вместо вина подносят воду; а 'воздержниками' — потому что не пьют вина и не вкушают в пищу живых существ, сторонясь этого с содроганием, как чего-то злого. Ещё соблюдают безбрачие, объявляя брак блудом и даже законный союз называя дьявольским».

в то, что Бог есть Слово, и отвергают евангелие Иоанна и Апокалипсис. [27] Катафригийцам дала имя Фригийская провинция, где обрелись. Их основателями были Монтан, Приска и Максимила. По их словам, пришествие Святого Духа выпало им, а не апостолам<sup>15</sup>. [28] Катары так именовались от ‘чистоты’ [mundus: καθαρός]: ведь они, кичась собственными достоинствами, отрицают искупление грехов для кающихся; обвиняют вдов в прелюбодействе, если те снова выходят замуж; объявляют себя ‘чище’ других. Но, пожелай они узнать своё доподлинное имя, то вышло бы, пожалуй, не ‘чистые’, а ‘подлые’ (mundanus).

[29] Павлиане произошли от Павла Самосатского, говорившего, что Христос был не всегда, а получил начало от Марии<sup>16</sup>. [30] Гермогенианам дал имя некто Гермоген, который, вводя нерождён-

---

<sup>15</sup> Алоги (‘бессловесные’ с оттенком ‘неразумия’) и монтанисты (зд. катафригийцы, монтанисты упомянуты отдельно чуть ниже) — два сапога пара: первые (одним из ответвлений которых были феодотиане, последователи Феодота Сапожника из Византия) отвергали иоанновский Логос и настаивали на человеческой природе Христа (своеобразное «протонесторианство»); вторые заявляли об исполнении на них обещанного пришествия Параклета, тем самым — о предании и продолжении даров Св. Духа. Монтанисты были также известны в качестве пепузиан (по фригийскому городу Пепузе, объявленному ‘Новым Иерусалимом’), квинтиллиан и прискиллиан (по именам Квинтиллы и Прискиллы, занимавших ведущие позиции в движении; женщины у монтанистов могли быть епископами и священниками). См. у Епифания (Panar. 2:48, 2:49, 2:51), Августина (Наег. 26, 27) и др. К монтанизму в конечном счёте пришёл Тертуллиан.

<sup>16</sup> Павел Самосатский (200–275), епископ Антиохийский (260–268) — видный представитель т.н. монархиан (т.е. ‘единоначальников’, в противоположность тринитаристам), подчёркивавших единство Бога, откуда выводилось, в частности, что Иисус — ‘просто человек’ (ψιλὸς ἄνθρωπος, по выражению того самого Феодота Сапожника, см. у Евсевия, Hist. eccl. 5.28.6), который так или иначе в какой-то момент был «принят» в Троицу. Этим «принятием» (лат. adoptio) обусловлено название данной ветви монархиан, а именно адопционисты. Через несколько промежуточных фигур (Феодот Меняла, основатель упомянутых мелхиседекиан, и Артемон) родословная ереси доходит до Павла Самосатского. Августин (Наег. 44, 45) связывает с павлианами фотиниан (см. ниже). К павликианам (ветвь манихейства) 7–11 вв., а тем более к современному паулианству (по имени ап. Павла), павлиане-адопционисты никакого отношения не имеют, зато опосредованно связаны с версией адопционизма, распространившейся на родине Исидора в 8–9 вв. (Элипанд Толедский, Феликс Уржелский), как и с дру-

ную материю, сравнивал её с нерождённым Богом, признавал матерью стихий и богиней; таковых, стихиям служащих, порицал апостол [Павел] (ср. Кол. 2:8)<sup>17</sup>. [31] Манихеи берут начало от одного перса именем Манес. Он вводил две природы или субстанции, а именно добрую и злую, и говорил, что души истекают из Бога, точно из некоей купели. Ветхий завет они отвергают, и лишь отчасти принимают Новый завет. [32] Антропоморфиты прозваны так потому, что с деревенским простодушием считают, будто у Бога и в самом деле есть человеческие члены, о которых упоминается в книгах Писания (в переводе с греческого на латынь *ἄνθρωπος* будет *homo*); они пренебрегают гласом Божиим, который рек (Ин. 4:24): «Бог есть дух». Ведь он бестелесен, на члены не делится, массой тела не мерится<sup>18</sup>. [33] Гиеракиты восходят как к основателю к Гиераку: принимают только монахов, браки отвергают, не верят, что царствие небесное принадлежит детям<sup>19</sup>. [34] Новатиане — от Новата, пресвитера города Рима, который покусился в противоборстве с Корнелием занять епископскую кафедру и положил начало ереси, не желая принимать обратно отступников и перекрещивая уже крещённых<sup>20</sup>.

---

гой, более поздней, представленной, например, такими мыслителями, как Абельяр и Дунс Скот.

<sup>17</sup> Гермогену посвящает отдельную работу Иероним (*Adversus Hermogenem*, ср. также *De pr. haer.* 33.9). Неясно, тот ли это Гермоген, что вместе с Фигеллом упомянут в 2 Тим. 1:15 (а у Иеронима в *De pr. haer.* 3.11).

<sup>18</sup> Об антропоморфитах Исидор мог прочитать у Иеронима (*Contra Joannem Hieros.* 11), но обоснование их неправоты — его собственное.

<sup>19</sup> Читаем *Hieracitae ab Hierasa* (у Линдсея даётся: *Heraclitae ab Heraclio*). По Епифанию (*Papae.* 3:67), основатель гиеракитов (*Γερακίται*) Гиерак (*Γερακᾶς*) жил в египетском Леонтополе в кон. 3 – нач. 4 вв., был хорошо образован и писал на греческом и коптском. Ср. у Августина (*Haer.* 47): «Гиеракиты, чей основатель зовётся Гиерак, отрицают воскресение плоти. Принимают к общению только монахов, монахинь и безбрачных. Говорят, что царствие небесное не принадлежит детям, ибо заслуживают его лишь те, кто в борьбе одолевает пороки».

<sup>20</sup> Новатиан (ок. 200–258) — один из первых антипап, человек образованный, при этом по-неофитски рьяный, даже одержимый в бытность свою оглашённым, если верить его сопернику по престолу св. Петра папе Корнелию. Внутрицерковная борьба, охватившая прежде всего Италию и Африку, в которую

[35] Монтанистами зовутся еретики, которые в пору гонения скрывались в горах (*montes*), по каковой причине отделились от тела католической Церкви. [36] Евниониты наречены по Еввиону. Они полуиудеи, и потому одновременно чтут Евангелие и плотски служат Закону: выходит, это против них пишет к галатам Апостол. [37] Фотиниане прозваны по Фотину, епископу Сирмия в Галлогреции, который, разжигая ересь евнионитов, утверждал, что Христос был зачат Марией в брачном общении с Иосифом. [38] Аэрианам дал имя некто Аэрий; они отвергают приношения за усопших<sup>21</sup>. [39] Аэтиане — от Аэтия. Они же евномиане, по диалектику Евному, ученику Аэтия, под чьим именем они лучше известны: утверждают, что Сын неподобен Отцу, а Дух Святой — Сыну. И говорят, что никакого греха не вменить тому, кто не оставил веры. [40] Оригениане пошли от своего основателя Оригена. Они говорят, что ни Сын не может видеть Отца, ни Дух Святой — Сына. Утверждают также, что души согрешили при начале мира и спустились с неба на землю, отягощённые, словно цепями, телами — заслужив разные тела по разности грехов: это и была причина создания мира. [41] Ноэтианам имя дал некто Ноэт, считавший, что Христос, Отец и Дух Святой — одно и то же; а Троицу они воспринимают не в лицах, но в названьях функций. Ещё зовутся патрипассианам, поскольку допускают страстную смерть Отца (*Patrem passum*

---

оказались вовлечены на первых ролях Ипполит Римский и Киприан Карфагенский, разгорелась из-за послаблений в отношении «падших»: папа Калликст I (217–222), в частности, допустил возможность возвращения в лоно церкви раскаявшихся прелюбодеев. В ответ «ригористическая» партия выдвинула в папы своего вождя Ипполита Римского (170–235), который так или иначе ассоциировался с новатианами. Затем пришёл черёд самого Новатиана, или Новата: у ряда авторов, особенно греческих, он называется именно так, вследствие путаницы с тезкой — карфагенским пресвитером, единомышленником антипапы. Именно последователи Новатиана назывались катарам, ‘чистыми’ (см. выше), и во имя чистоты перекрещивали переходивших к ним «кафоликов».

<sup>21</sup> Подробнее об Аэрии см. у Августина (Наг. 53) и Епифания (Panag. 3:75), которые причисляют его к арианам.

dicunt)<sup>22</sup>. [42] Савеллиане, говорят, порождены тем же Нозетом; Савеллий же, под именем которого они всего известней, считается его учеником: поэтому и прозываются савеллиане. Отцу и Сыну и Святому Духу они отводят лишь одно лицо. [43] Ариане пошли от Ария, пресвитера Александрийского, который не признавал Сына совечным Отцу и утверждал различные субстанции [substantia: οὐσία] внутри Троицы, противореча слову Господа (Ин. 10:30): «Я и Отец — одно». [44] Македониане прозваны по Македонию, епископу Константинопольскому; ими отрицается, что Дух Святой есть Бог. [45] Аполлинаристы наречены по Аполлинарию; говорят, что Христос принял лишь тело, без души. [46] Антидикомариты зовутся так, поскольку опровергают девство Марии и утверждают, что та имела плотское общение со своим мужем после рождения Христа<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> Ноэтиане и савеллиане относятся ко второй ветви монархиан — т.н. модалистам, толковавшим Отца, Сына и Св. Духа как различные ‘модусы’ или ‘функции’ (officium у Исидора) единого Бога — скорее чем ‘лица’ или ‘ипостаси’ (лат. persona, греч. πρόσωπον). Патрипассианами, ‘отцестрастцами’, их прозвали оппоненты, коль скоро при таком единстве Бога оказывается, что и Отец претерпел на кресте. К Савеллию восходит систематическое употребление терминов πρόσωπον и ὁμοούσιος, затем переосмысленных в Никейском духе Афанасием Александрийским и его единомышленниками.

<sup>23</sup> Македониане (Macedoniani, Μακεδονianoί), они же полуариане (ἡμιαρειανοί), духоборцы (πνευματομάχοι) и др., — последователи Македония, епископа Константинопольского (342–346 и 351–360), занимавшие промежуточное положение между арианством и православием. Македонианство было официально осуждено Вторым Вселенским (Первым Константинопольским) собором в 381 г., как и аполлинаризм, учение Аполлинария Лаодикейского (ум. 390) — того самого блестяще образованного епископа, который перелагал Ветхий завет по образцам Гомера и Пиндара, а Новый — в стиле платоновских диалогов. Стремясь в борьбе с арианством подчеркнуть божественную природу Иисуса и её единство (выступая, таким образом, провозвестником монофизитства), Аполлинарий пришёл к отрицанию у Христа разумной человеческой души (anima: νοῦς) — её должен был замещать у него божественный Логос. Антидикомаритов (Antidicomaritae, Αντιδικομαρινῖται), букв. ‘прекословцев Марии’, связывает с Аполлинарием Епифаний (Panag. 3:78). Их пафос — в отрицании ‘приснодевства’ (ἀειπάρθενος) Марии в связи с упоминанием в Евангелии братьев и сестёр Иисуса.

[47] Метангисмониты такое имя получили потому, что ἄγγος по-гречески ‘сосуд’, а по ним выходит, что Сын в Отце, как меньший сосуд — в большем<sup>24</sup>. [48] Патрикианам дал название некий Патрикий; субстанцию плоти человеческой они считают созданной дьяволом<sup>25</sup>. [49] Колуфианам имя дал некий Колуф; по их словам, Бог зла не делает, вопреки тому, что написано (Ис. 45:7): «произвожу бедствия; Я, Господь». [50] Флориниане — от Флорина; они, напротив, говорят, что Бог плохо (male) создал, опять же вопреки написанному (ср. Быт. 1:31): «Бог создал всё хорошо»<sup>26</sup>. [51] Донатисты названы так по одному африканцу, Донату, который, явившись из Нумидии, почти всю Африку обманул своей уверенностью, утверждая, что Сын меньше Отца, а Дух Святой меньше Сына, и перекрещивая католиков. [52] Бонозиаки, как говорят, восходят к некоему Бонозу, епископу; они утверждают, что Христос — приёмный сын Бога, а не родной. [53] Циркумцеллионы наречены так, потому что живут в поле; их называют также копитатами, и следуют учению вышеозначенной ереси. Они сами себя умерщвляют из любви к мученичеству, дабы, оторвавшись

<sup>24</sup> Источники Исидора здесь — Августин (Наер. 58) и Филастрий Брешианский (Наер. 51). Обращают на себя внимание гностико-манихейские коннотации упоминаемого ими слова μεταγγισμός ‘переливание; метемпсихоз’ (ср. у Епифания о Мани, Panag. 3:66.55).

<sup>25</sup> Снова почерпнуто из Августина (Наер. 61) и Филастрия (Наер. 62). Патрикиане упоминаются также Августином в *Contra adversarium legis et prophetarum* (2.12.40) сразу после перечисления предтеч манихейства (Василид, Карпократ, Кердон, Маркион и Апеллес).

<sup>26</sup> Coluthiani Исидора и его источников, Августина (Наер. 65) и Филастрия (Наер. 79), — последователи Колуфа Александрийского (Κόλουθος или Κόλλουθος: не путать с поэтом Колуфом Ликополитанским рубежа 5–6 вв.), современника и соперника Ария (250/256–336), о котором упоминается у Епифания (Panag. 3:69.2) и Феодорита Кирского (Hist. eccl. 1.4). Ключевая фраза из Исайи в Синодальном переводе смягчена (ср. כְּרִצֹּן כַּכָּא: κτιζων κακα: creans malum: произвожу бедствия). О флоринианах (Floriani у Исидора) взято из Августина (Наер. 66). С Флорином, со слов Евсевия (Hist. eccl. 5.20.1–4), полемизировал в письмах Иринеи, одно из них озаглавлено *Флорину о единоначалии, или о том, что Бог не создал зла* (μη εἶναι τὸν θεὸν ποιητὴν κακῶν). Филастрий (Наер. 57) подаёт флориниан (Floriani) как другое название карпократов.

от этой жизни насильственным образом, заслужить звание мучеников. [54] Присциллиансты прозваны по Присциллиану, который в Испании сложил из заблуждений гностиков и манихеев некое смешанное учение<sup>27</sup>.

[55] Люцифериане произошли от Люцифера, епископа Сирмийского. Они предают анафеме тех католических епископов, которые при Констанциевом гонении приняли арианское нечестие, а после, раскаявшись, решили вернуться в католическую веру: либо за то, что действительно поверили [в арианство], либо за то, что притворялись верующими. Католическая церковь приняла их обратно в своё материнское лоно, как некогда Петра, после плача его об отречении (Мф. 26:75). Люцифериане, надменно принимая сию материнскую любовь, а раскаявшихся принять не желая, отошли от общения с Церковью и заслужили пасть с самим своим зачинщиком Люцифером — кто на заре готов вос-

---

<sup>27</sup> Донат Великий занял кафедру Карфагенского епископства в год издания Миланского эдикта (313). На смену гонениям, породившим как мучеников, так и предателей, пришло не просто равноправие христианства как религии, но быстрое сближение государства с соответствующими христианскими организациями. А соответствовать в первую очередь готовы были иерархи имперских центров, в том числе и недавние отступники. Естественно, это вызывало реакцию: желание сохранить веру в чистоте и не идти на поводу у власти. Таков донатизм на начальной стадии. В дальнейшем, уже осуждённый и задавленный, он столь же естественно вырождается в фанатизм и разбой. Таковы неприкаемые 'колоброды' циркумцеллионы (от *circum* 'окрест' + *cella* 'жильё, обитель'), иначе котопиты (от копт. *коте* 'ходить кругом, бродить' + *аунт* 'община, монастырь'). Чем ещё могли обернуться импульсы из политических и культурных центров Империи, где кипели споры высоколобых интеллектуалов, богословов и мистиков, когда они докатывались до её полуварварских окраин? Например, епископ захолустной Сардики Боноз с ничем не примечательной версией адопционизма обрёл неожиданно долгую славу в Испании и южной Галлии именно в силу провинциальной ограниченности своих учений; его современнику (оба — кон. 4 в.) и единомышленнику римлянину Элвидию, упоминаемому чуть ниже, со славой повезло меньше — как-никак столичный житель. Испанец Присциллиан (ум. ок. 385) — ещё один провинциал, «соблазнённый» заезжим гностиком Марком, уроженцем египетского Мемфиса.

стать<sup>28</sup>. [56] Иовианисты названы так по некоему монаху Иовиану; они утверждают, что нет различия между замужними и девственнымицами, и никакой разницы между воздержными и попросту кутилами<sup>29</sup>. [57] Элвидиане прозваны по Элвидию; они говорят, что после Христа Мария родила других сыновей от мужа своего Иосифа. [58] Патерниане восходят к некоему Патерну; считают, что нижние части тела созданы дьяволом. [59] Арабики наречены так, потому что появились в Аравии; они говорят, что душа умирает вместе с телом, а при скончании века вместе с ним и воскреснет. [60] Тертуллианисты прозваны так по Тертуллиану, пресвитеру Африканской провинции, города Карфагена; они учат, что душа бессмертна, но телесна, и считают, что души грешников после смерти превращаются в демонов<sup>30</sup>.

[61] Четырнадцатники зовутся так, поскольку настаивают, что Пасху следует справлять вместе с иудеями 14-го числа Луны: ведь τέσσαρες значит ‘четыре’, а δέκα — ‘десять’. [62] Никтаги нарече-

---

<sup>28</sup> Люцифер (ум. 370/371), епископ Сардинский (а не Сирмийский), упоминается Иеронимом в *De viris illustribus* (95). Источник Исидора — Августин (Наег. 81 и *De agone christiano* 30). К сатанистам люцифериане никакого отношения не имеют, хотя Исидор вслед за Августином безусловно держит в уме «денницу, сына зари, упавшего с неба» (ср. Ис. 12:14). На Сардинии епископа Люцифера по сей день чтут как святого.

<sup>29</sup> Представление учения Иовиана (ум. ок. 405) в таком предвзятом свете восходит к его ярому критику Иерониму, написавшему две книги *Adversus Jovinianum*. «Различия» между упомянутыми позициями нет, по Иовиану, с точки зрения спасения. Главное здесь — крещение: человек крещённый (водой и Духом) грешить не может, и любые посты или воздержания теряют смысл. Иерониму это учение и выводы из него виделись каким-то «христианским эпикурейством». Разумеется, Иовиан отрицал и девство Марии — точнее, утверждал, что оно прекратилось в момент родов (Августин, Наег. 82).

<sup>30</sup> О патернианах ср. у Августина (*Contra Julianum* 5.7.26): «говорят, что от чресел до пят тело человека сделал дьявол, а верхние части — Бог, поместив их как на некоем пьедестале»; практически то же самое утверждали, по Епифанию (Panag. 1:45.2.1), севириане, о которых упоминалось выше. Об арабиках Исидор тоже почерпнул у Августина (Наег. 83), который указывает своим источником Евсевия (6.37). Как и о тертуллианистах (Наег. 86): очевидно, это была какая-то группа близких последователей великого Тертуллиана (ок. 160–ок. 225), возможно монтанистского толка, с учётом духовной эволюции учителя.

ны так от сна, ибо отвергают ночные бдения, утверждая, что это суеверие — нарушать божественное право, отводящее ночь для покоя<sup>31</sup>. [63] Пелагиане произошли от монаха Пелагия. Свободу воли они ставят выше божественной благодати, уверяя, что воли достаточно для выполнения божественных велений. [64] Несториане названы так по Несторию, епископу Константинопольскому, который утверждал, что Пресвятая Дева Мария была родильницей не Бога, но просто человека, так что выходит одна ипостась плоти, другая — Божества: он не верил в единого Христа и в Слове Божьем, и во плоти, и учил, что были отдельно и порознь Сын Божий и Сын человеческий. [65] Евтихиане прозваны так по Евтихию, архимандриту Константинопольскому, который отрицал, что Христос после вочеловечения состоял из двух природ, но признавал в нём наличие одной лишь божественной природы. [66] Акефалы, то есть ‘без головы’, которой эти еретики следовали бы, названы так потому, что неизвестен их зачинатель, от которого они произошли. Противники трёх Халкидонских глав, они отрицают особость (*proprietas*) двух субстанций во Христе и проповедают единственную природу в его Лице<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> Четырнадцатьдесятники (*Tessaerescaedecatitae*, *Quartadecimani*, *Τεσσαρεσκαίδεκατίται*) производятся Епифанием (*Panar.* 1:50) от (ката)фригийцев и квинтилиан (см. выше). О никтагах пишет ещё только Исидор же (*De Eccles. offic.* 1.22): *Nuctages, hoc est, somniculosi* — неловкая попытка этимологизировать греч. *νύκτω* ‘дремать, клевать носом’, в результате которой эти ‘сонни’ (*somniculosi*) предстают, скорее, ночными гуляками (*νύξ* ‘ночь’ + *ἄγω* ‘вести, гнать’).

<sup>32</sup> Архимандрита Евтихия (*Εὐτυχῆς*, ум. после 454), борца с несторианством и основателя монофизитства, не следует путать с патриархом Константинопольским Евтихием (*Εὐτύχιος*), жившим на полтора века позже. Учение Евтихия, как и его единомышленника патриарха Александрийского Диоскора I, было осуждено судьбоносным Халкидонским (Четвёртым Вселенским) Собором 451 г., решения которого приняты были, по сути, только Римской церковью. На Востоке же пронесторианская, как казалось, направленность собора вызывала резкое отторжение. Желанием примирить этих оппонентов Халкидона были продиктованы два императорских указа: *Энотикон* (482 г.) Зенона и *Эдикт о трёх главах* (сер. 540-х гг.) Юстиниана I. В *Эдикте*, утверждённом Вторым Константинопольским собором (553 г.), осуждаются по подозрению в несторианстве три богослова Сирийской церкви (личность и труды Феодора Мопсуэстийского, ряд сочи-

[67] Феодосиане и гайаниты названы так по Феодосию и Гайану, которые во времена принцепса Юстиниана по выбору дурного (*perversus*) народа в один день были назначены епископами в Александрии. Следуя заблуждениям Евтихия и Диоскора, они отвергают Халкидонский собор: из двух природ Христа признают лишь одну, которую феодосиане считают тленной, а гайаниты — нетленной<sup>33</sup>. [68] Агноиты и тритеисты произошли от феодосиан; из них агноиты наречены от неведения, ибо к тому извращению,

---

нений Феодорита Кирского и письмо Ивы Эдесского). Однако не с этими «главами» (κεφάλαια) связано название акефалов (*Acephali*, Ἀκέφαλοι) — радикальных антихалкидонитов, которые откололись от Александрийской церкви уже после вымученного признания её патриархом Петром Монгом (ум. 490) *Энотикона*. При Александрийском патриархе Диоскоре II (516–517), предавшем Халкидонский собор анафеме, акефалы влились в монофизитскую коптскую церковь и утратили свою безначальную ‘безголовость’.

<sup>33</sup> Феодосий I — последний Александрийский патриарх (535–536), признаваемый как монофизитами-коптами, так и православными-мелькитами (‘царёвыми людьми’, как их уничижительно называли оппоненты, от сир. *ܥܚܢܐ* ‘царский’). После него церковь в Египте разделилась: одну возглавлял православный патриарх, другую — коптский *papa*: так назывался ещё Александрийский архиепископ Иракл (232–249), как и другие иерархи на Востоке, задолго до того, как этот титул стал применяться (с нач. 6 в.) исключительно к Римскому епископу. Среди самих монофизитов единства тоже не было: ‘тленопоклонникам’ (Φθαρτολάτραι) под предводительством Севера, патриарха Антиохийского, считавшим, что до воскресения тело Христа было смертным и тленным, противостояли ‘нетленомнящие’ (Ἀφθαρτοδοκῆται, они же *Phantasiastae*), возглавляемые Юлианом, епископом Галикарнасским, которые полагали, что тело Христа изначально было нетленным. Феодосий I был ставленником властей, а конкретно — благосклонной к монофизитству императрицы Феодоры, жены Юстиниана, и представлял партию тленопоклонников. В своей должности он продержался совсем недолго: в ходе беспорядков его сместили и заменили популярным в народе епископом Гайаном из партии фантасиастов; Юстиниану пришлось ввести в Александрию войска (под командованием не кого-нибудь, а Нарсеса, будущего покорителя Италии). Феодосия восстановили, но из-за непрекращавшихся беспорядков он вскоре был отозван в столицу, где отверг предложение императора признать халкидонитство и в результате был отправлен в ссылку. Патриархом Александрийским власти назначили халкидонита Павла (537–540), копты же признавали лишь ссыльного Феодосия вплоть до его кончины в 567 г. Об этих событиях пишут Либераг Карфагенский (*Breviarium* 20) и Леонтий Византийский (*De sectis*, Act. 5).

от которого взяли начало, добавляют следующее: что божественности Христа неведомо грядущее, записанное о последнем дне и часе — не памятуя о том, как Лик Христа сказывает у Исайи (63:4): «ибо день мщения — в сердце Моём». Тритеисты же зовутся так, потому что добавляют: как в Троице есть три ипостаси, так же есть и три Бога, вопреки написанному (Втор. 6:4) «Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един есть»<sup>34</sup>.

[69] Есть и другие ереси без основателей и без имён. Из них иные считают Бога трёхформенным; иные признают божественность Христа способной к страданию; иные приурочивают рождение Христа от Отца к началу времени; иные [не] верят, что сошествием Христа обеспечено освобождение людей из преисподней; иные отрицают, что душа — образ Бога; иные полагают, что души превращаются в демонов и всякого рода животных. Иные спорят о состоянии мира: кому-то представляется, что миров несчётное множество; кто-то делает воду совечной Богу; кто-то ходит босиком; кто-то не вкушает пищи с другими людьми<sup>35</sup>.

[70] Таковы ереси, возникшие вопрекор католической вере и преданные анафеме апостолами и святыми отцами либо Соборами. И хотя они друг с другом расходятся и рознятся множеством заблуждений, тем не менее общим именем умышляют совместно

---

<sup>34</sup> Партийная борьба среди монофизитов не утихла. Партия Севера раскололась на Феодосиан (по имени изгнанника Феодосия) и фемистиан, иначе агноитов (Agnoitae, Ἀγνοῖται, от ἄγνοια 'незнание, неведение'), последователей диакона Фемистия из Александрии, утверждавших, что Христос не был всеведущ. Против этого представления, ведшего к диофизитству, возражали последовательные монофизиты феодосиане (так что Исидор здесь напутал, что и немудрено). Тритеисты (Tritheitae, Τριθεῖται) — последователи современника и единоверца Феодосия Иоанна Филопона, который отождествлял 'природу' с 'ипостасью' и далее, с опорой на аристотелевские категории рода, вида и индивида, выводил наличие трёх индивидов в Троице (см. Леонтия Византийского, l.c.).

<sup>35</sup> Источники этого списка 10 ересей — чуть менее лаконичные перечни Августина (Наег. 74, 73, 80, 79, 76, 78, 77, 75, 68, 71) и Филастрия Брешианского (Наег. 93, 92, 127, 125, 97, 124, 114, 96, 81, 86). В них находим более ясно сформулированные описания. Например, мотивация 'босоногих' — не умерщвление плоти, но определённое понимание божественных изъяснений: «сними обувь твою с ног твоих» (Исх. 3:5); не душа, но тело человека признаётся образом Бога, и т.д.

против Церкви Божией. Но и всякий, кто понимает священное Писание в ином смысле, чем того требует Дух Святой, его записавший, может быть назван еретиком, даже если из Церкви не выходит.

## VI. О ЯЗЫЧЕСКИХ ФИЛОСОФАХ.

[1] Философы прозываются греческим речением, которое на латынь переводится как ‘любители мудрости’. Действительно, философ — тот, кто обладает знанием вещей божественных и человеческих, и держится неторных троп благой жизни. [2] Имя философов, как передают, впервые пошло от Пифагора. Ведь прежде древние греки именовали себя не без кичливости софистами, то есть ‘мудрецами’ или ‘учителями мудрости’; когда же Пифагора спросили о его занятии, он обозначил себя скромным именем философа, то есть ‘любителя мудрости’, коль скоро объявить себя мудрецом казалось ему верхом высокомерия. [3] Отсюда и в последующих поколениях склонны были называть всякого — сколько бы тот ни отличился, в своих собственных глазах либо в чужих, в учениях о вещах, относящихся к мудрости, — не иначе как ‘философом’. Философы, далее, разделяются на три рода: физики, этики и логики. [4] Физики так называются, поскольку занимаются природой — природа по-гречески φύσις. [5] Этики — потому что спорят о нравах, а нравы у греков именуется ἦθη. [6] Логики же — поскольку привлекают рассудок (ratio) в исследование как природы, так и нравов: рассудок по-гречески λόγος.

Они тоже разделяются на собственные ереси, каковые прозываются по зачинателям, как-то: платоники, эпикурейцы, пифагорейцы; а иные — по местам их собраний и пребываний, например перипатетики, стоики, академики. [7] Платоники названы по философу Платону. Утверждают, что Бог — творец душ, а ангелы — тел; говорят, что души по прошествии множества годовых циклов возвращаются в различные тела. [8] Стоики получили своё название от места. Был в Афинах некий портик, называвшийся στοὰ λοκίλη [‘расписной портик’], расписанный деяниями муд-

рецов и историями великих людей. В этом портике философствовали мудрецы, потому их и называли стоиками: ведь по-гречески 'портик' — *στοά*. Первым эту секту учредил Зенон [Китийский]. [9] Они отрицают, что без добродетели кто-то может сделаться счастливым (*beatus*). Утверждают, что всякий грех одинаков, говоря так: «Укравший солому повинен так же, как укравший золото. Убивший нырка — как убивший коня. Ибо не животное (*animal*) составляет преступление, но умысел (*animus*)». [10] Ещё они говорят, что душа погибает вместе с телом. Любят добродетель умеренности<sup>36</sup>. Взыскуют вечную славу, хотя и признают, что сами не вечны. [11] Академики прозваны так по Афинской Академии, загородному имению (*villa*) Платона, где тот преподавал. Они полагают, что всё неопределённо (*incerta*); конечно, есть много вещей неопределённых и потаённых, которые Бог хотел оставить за пределами человеческого понимания, но немало, надо сказать, и такого, что можно уловить чувствами и постичь разумом. [12] Секту эту изобрёл Аркесилай, философ из Кирены; его последователем был Демокрит, который утверждал, что истина пребывает в тайне, словно сокрыта в колодце настолько глубоко, что и дна в нём нет<sup>37</sup>.

[13] Перипатетики названы так от прогулки [*περίπατος*], потому что у Аристотеля, их зачинателя, в обычае было рассуждать, прогуливаясь. По их словам, некая частица души вечна; в остальном же она по большей части смертна. [14] Киники прозваны так из-за нечистоты их бесстыдства. Ведь у них в обычае было, наперекор человеческой стыдливости, в открытую сходиться со своими

---

<sup>36</sup> Читаем по Арвалю: *Ni etiam animam cum corpore perire dicunt. Amant quoque virtutem continentiae* (Линдсей: *Ni etiam animam cum corpore perire dicunt, anima quoque. Virtutem continentiae esse negant*, «Ещё они говорят, что душа погибает вместе с телом, душа тоже. Отрицают добродетель умеренности»).

<sup>37</sup> Аркесилай (ок. 315–ок. 240), шестой схолярх следом за Кратетом и основатель т.н. Средней академии, был родом из этолийской Питаны. В Кирене зафиксировано несколько царей с этим именем из династии Баттиадов (630–440), а также Киренская школа гедонистов, основанная учеником Сократа Аристиппом Киренским (ок. 435–ок. 356), впоследствии вытесненная эпикурейцами — среди предтеч которых числится Демокрит Абдерский (ок. 460 – ок. 370).

супругами: они считали пристойным и законным открыто возлежать с женою, коль скоро супружество законно, и призывали делать это публично, на улицах и площадях. Потому и переняли имя и прозвание своё от собак [κύνας], кому подражали по жизни. [15] Эпикурейцам дал имя некий философ Эпикур, любитель суе-ты, а не мудрости, который и у самих философов получил прозвание 'свиньи', аки купавшийся в плотских нечистотах и высшим благом ставивший телесное наслаждение<sup>38</sup>. Ещё он говорил, что мир ни устраивается, ни направляется никаким божественным провидением. [16] Но приписывал начало вещей атомам, то есть плотным и неделимым телам, от случайных столкновений которых народилось и нарождается всё. Они утверждают также, что Бог не делает ничего; всё состоит из тел; душа — не что иное, как тело. Отсюда также его слова: «Когда умру, меня не будет». [17] Гимнософисты, как передают, философствуют нагими [γυμνοί] среди тенистых безлюдий Индии, прикрывая себе лишь детородные органы. Вот и гимнасий назван так потому, что юноши упражняются на поле нагими, скрывая только срамные части. И от продолжения рода гимнософисты воздерживаются. [18] Теологи — это те же самые физики. Называются теологами, потому что в писаниях своих рассуждают о Боге. Разные мнения вскрываются в их разысканиях о Боге. Так, иные, например Дионисий Стоик, утверждали, что этот мир из четырёх стихий, доступный телесному восприятию, есть Бог. Другие, например Фалес Милетский, духовно понимали ум как Бога. [19] Некоторые, как Пифагор, считали Бога всепроницающим прозрачным духом (animus). Кто-то, как Платон, — вневременным и неизменяемым. Кто-то, как Цицерон, — раскрепощённым умом. Кто-то — вместе духом (spiritus) и умом, например [Вергилий] Марон. Все они изъясняли лишь найденного Бога, а не то, как его нашли,

<sup>38</sup> Гораций называл себя Epicuri de grege porcum (Ер. 1.4.16), «Эпикурова стада я поросёнок» (пер. Н.С. Гинцбурга).

потому что терялись в собственных размышлениях<sup>39</sup>. Называясь мудрецами, они выставляли себя дураками, и только.

[20] Платоники, далее, считают Бога попечителем, посредником и судьёй. Эпикурейцы — праздным и бездеятельным. Что до мира, то платоники полагают его бестелесным, стоики — телесным, Эпикур — состоящим из атомов, Пифагор — из чисел, Гераклит — из огня. [21] Вот и Варрон называет огонь душою мира: как в мире всем правит огонь, так и в нас — дух. И говорит совсем уж пустое: «Когда он в нас, мы есть; когда уходит, мы умираем». Значит, когда огонь выходит из мира с молнией, мир умирает?

[22] Этими заблуждениями философов и внутрь Церкви привносятся ереси. Отсюда αἰῶνες и невесть какие ‘формы’, отсюда ‘Троица имени’ у Ария, как и платоническое неистовство Валентиниана<sup>40</sup>. [23] Отсюда и Маркионов Бог, ‘лучший по безмятежности’, который пришёл от стоиков. А что душа должна погибать — это с оглядкой на Эпикура; и отрицание воскресения плоти — это идёт из суетного скопища (schola) философов вообще; а где материя уравнивается с Богом, там учение Зенона; где речь заходит об огненном Боге, там вступает Гераклит. Один и тот же предмет обсуждается у еретиков и философов, одни те же вопросы раз за разом всплывают.

## VII. О ПОЭТАХ.

[1] Почему поэты так называются, вот что говорит [Светоний] Транквилл (De poet. 2): «Когда, отрешившись от дикости, лю-

---

<sup>39</sup> Ср. у Тертуллиана (Apol. 47.5): *Inventum enim solummodo deum non ut invenerant disputaverunt...* («Только лишь найдя Бога, принялись толковать, но не так, как нашли Его...»).

<sup>40</sup> Ещё одна захватывающая адаптация Тертуллиана, ср. *De pr. haer.* 7.3: *Inde aeones et formae nescio quae infinitae et trinitas hominis apud Valentinum: Platonicus fuerat* («Отсюда эоны и бесконечные невесть какие формы, и троиственность человека у Валентина: он был платоником»). ‘Был платоником’ превратилось в ‘платоническое неистовство’ (*fuerat: furor*); ‘троиственность человека’ — в ‘Троицу имени’, причём Валентин «слипся» у Исидора с Арием: возможно, здесь не обошлось без влияния Маркелла Анкирского (ум. ок. 374).

ди впервые начали вести разумный образ жизни, узнавать себя и своих богов, они придумали себе скромный обиход (*cultus*) и самые необходимые средства выражения, но ради почитания (*religio*) своих богов постарались придать тому и другому великолепия. [2] И вот, как храмы они делали красивей своих домов, а идолов — крупней телами, так же, полагая, что богов надлежит чтить в выражениях более, так скажем, пышных, они возносили им хвалы, используя слова поярче и ритмы поблагозвучней. Этот род, коль скоро результатом была форма, называемая *λοῦθης* [‘выделкой’], получил имя ‘поэмы’, а сочинители его — ‘поэтов’». [3] Варрону принадлежит мысль, что ‘вития’ (*vates*) называется так от ‘силы ума’ (*vis mentis*); а может, от того, что песни он свивает (*vieo*), то есть сплетает (*flecto*) и вытягивает (*modulor*). Отсюда по-латыни поэты встарь звались ‘витиями’, а их писания — ‘вещаньями’ (*vaticinia*): потому ли, что писать их подвигла некая сила, вроде бешенства (*vesania*), или же потому, что они сплетают слова в лад, а у древних вместо ‘связывать’ (*vincio*) говорилось ‘свивать’ (*vieo*). И прорицатели из-за неистовства именовались так же [*vates*] — затем, что и сами многое провещали в стихах. [4] Поэты лирические прозываются так от *ληρεῖν* [‘лепетать, болтать’], то есть от пестроты их песен. Отсюда и название лиры. [5] Трагедийные — потому что изначально наградой певцам был козёл, по-гречески *τράγος*. Вот и у Горация (*Ars poet.* 220):

*Carminе qui tragico vilem certavit ob hircum.*

Прежде трагический скромный поэт за козла состязался.

Позднейшим трагикам, достигавшим высот в хитросплетении сюжетов, сочиняемых по образу истины, доставался уже великий почёт. [6] Комики назывались так либо от места, поскольку играли по деревням, по-гречески *κῶμοι*, либо от гульбы (*comissatio*): ведь слушать их люди приходили обычно после еды. Комики, далее, выводят дела частных лиц, а трагики — дела общественные и истории царей. Затем, у трагиков сюжеты касаются вещей печальных, у комиков — весёлых. [7] Комические авторы есть

двух родов: старые и новые. Старые развлекали шуткой и балагурством, как Плавт, Акций, Теренций. Новые, они же сатирики (satirici), как правило высмеивают пороки — [Гораций] Флакк, Персий, Ювенал и другие. Эти напускаются на проступки всех и каждого, не стесняются описывать наихудшего из людей, ни порицать прегрешения и нравы кого угодно. Вот почему они изображаются нагими — поскольку ими обнажаются любые пороки<sup>41</sup>. [8] Сатирики (saturici) называются так либо потому, что исполнены [pleni: satis] красноречия, либо от насыщенности (saturitas) и преизбытка (ведь они говорят о многих вещах сразу), либо от того блюда [lanx: satura] со всякого рода плодами и фруктами, которую принято было приносить в храмы язычников, либо, наконец, имя пошло от сатир, допускаявших вещи, которые произносились во хмелю и оставались безнаказанными. [9] А иные поэты прозваны богословскими (theologici), поскольку слагали песни о богах. [10] Служба поэта в том, чтобы случившееся взаправду иносказательными преобразованиями с известным изяществом превратить и перевести в иной вид<sup>42</sup>. Посему Лукан не включается в число поэтов: в нём видят сочинителя истории, а не поэмы. [11] Далее, у поэтов есть три типа высказывания: во-первых, когда только сам поэт говорит, как в книгах «Георгик» Вергилия; во-вторых, драматический, когда сам поэт вообще не говорит, как в комедиях и трагедиях; наконец, смешанный, как в «Энеиде», где говорят и сам поэт, и выведенные им персонажи.

### VIII. О СИВИЛЛАХ.

[1] По-гречески все вещуньи (vates) женского пола называются 'сивиллы'; ведь σίος на эолийском наречии означает 'Бог', а βουλή

---

<sup>41</sup> Это греческую комедию александрийские грамматикники делили на старую, среднюю и новую. Исидорова классификация римских авторов — новшество. Неясно только, как затесался трагик Луций Акций (170 – ок. 86) в компанию стопроцентных комиков Плавта и Теренция (подражавших, кстати, новой греческой комедии). Как не вполне понятно и замечание о наготы — то ли персонажей, то ли авторов.

<sup>42</sup> Слова Лактанция (De div. inst. 1.11).

по-гречески — ‘помысел’ (mens): вместе получается как бы ‘Божий помысел’. И поскольку они в порядке вещей толковали людям божественную волю, то и получили прозвание ‘сивиллы’. [2] И как всякий пророчествующий муж называется вещуном либо пророком, так и всякая пророчествующая женщина — сивиллой, потому что это имя службы, а не собственное.

[3] Всего, как передают наиучёнейшие авторы, было десять сивилл. Из них первая была из Персии; вторая Ливийская; третья Дельфийская, рождённая в храме Аполлона в Дельфах: эта прорицала прежде Троянских войн, и многие её стихи вставил в свой труд Гомер. [4] Четвёртая Киммерийская, в Италии; пятая Эритрейская, именем Герофила, явившаяся из Вавилона: эта, когда греки устремились на Илион, напороочила, что Троя погибнет, а Гомер напишет свои вымыслы. А прозвана Эритрейской, потому что на этом самом острове<sup>43</sup> нашли её песни. Шестая Самийская, именем Фемоноя, с острова Самос, откуда и прозвание. [5] Седьмая Кумейская, по имени Амалтея, которая передала Тарквинию Древнему девять книг, в которых были вписаны римские декреты. Она же и Кумская, о которой у Вергилия (Ecl. 4.4):

Ultima Cumaei venit iam carminis aetas.

Круг последний настал по вещанью пророчицы Кумской.

Прозвана Кумейской по городу Кумам в Кампании; гробница же её в Сицилии, остаётся там по сию пору. [6] Восьмая Геллеспонтская, рождённая на Троянской равнине; пишут, что жила она во времена Солона и Кира. Девятая Фригийская, прорицавшая окрест Анкиры; десятая Тибуртинская, именем Альбунея. [7] Песни всех сивилл обнародованы: в них они признанно записали много чего о Боге и о Христе, что совершенно ясно даже язычникам. Знаменитей и благородней прочих считается Эритрейская сивилла.

<sup>43</sup> Ионийские Эритры были расположены на полуострове: это не единственный случай такого употребления слова ‘остров’ у Исидора.

IX. О МАГАХ.

[1] Первый из магов — Зороастр, царь Бактрийцев, сражённый в битве Нином, царём Ассирийцев. О нём Аристотель пишет, что им сложено два миллиона стихов, как явствует из указателей к его свиткам<sup>44</sup>. [2] Спустя много столетий искусство это развил Демокрит — тогда же процветал Гиппократ в искусстве медицины. Магические искусства изобилуют у ассирийцев, по свидетельству Лукана (6.427–429):

quis noscere fibra  
fata queat, quis prodat aues, quis fulgura caeli  
seruet et Assyria scrutetur sidera cura.

не стал узнавать он  
Судьбы по жилам зверей, по птицам, по молниям неба  
Иль по светилам гадать, подобно жрецам ассирийским.

[3] И эта суетность магических искусств преподаванием (ex traditione) злых ангелов многие столетия удерживалась в силе по всему кругу земель. Известным знанием вещей грядущих и преисподних, их призываньями изобретены были гаруспиции, авгурии, да и сами оракулы и некромантии. [4] Нет ничего удивительного в фокусах магов, поскольку они настолько продвинулись в чародейских искусствах, что и с Моисеем научились тягаться, превращая посохи в змей, а воду — в кровь. [5] Рассказывают и о знаменитейшей магине Кирке, обратившей в скотов спутников Улисса. Можно прочесть и о жертве, приносившейся аркадцами своему богу Ликею, от которой если кто вкушал, то превращался в зверя<sup>45</sup>. [7] Это не кажется совсем уж сомнительным, коль скоро и благородный поэт [Вергилий] пишет о некоей женщине, достигшей высот в магических искусствах (Aen. 4.487–491):

---

<sup>44</sup>Источник Исидора, Плиний Старший (Hist. nat. 30.2), со ссылкой на Аристотеля говорит о том, что Зороастр жил за 6 тысяч лет до смерти Платона; а о двух миллионах строк сообщает, по словам Плиния, Гермипп, комментатор Зороастра и составитель указателей к его свиткам.

<sup>45</sup>Ср. подробнее у Августина (De civ. 18.17), со ссылкой на Варрона.

haec se carminibus promittit soluere mentes  
 quas uelit, ast aliis duras immittere curas,  
 sistere aquam fluuiis et uertere sidera retro,  
 nocturnosque mouet Manis: mugire uidebis  
 sub pedibus terram et descendere montibus ornos.

Жрица сулит от любви заклинаньями душу избавить  
 Иль, коль захочет, вселить заботы тяжкие в сердце;  
 Рек течение она остановит, и звезд обращенье  
 Вспять повернет, и в ночи из Орка вызовет тени,  
 Землю заставит стонать и вязы спускаться по склонам.

[7] А что сказать, если только позволительно этому верить, о волшебнице [Аэндорской]<sup>46</sup>, когда она душу пророка Самуила вызвала из недр преисподней и предъявила взорам живых — если, конечно, поверим, что это и была душа пророка, а не какая-то призрачная иллюзия, прельщением Сатаны созданная? А вот что Пруденций говорит о Меркурии (Symm. 1.90–93):

traditur extinctas sumptae moderamine virgae  
 in lucem revocasse animas, [Cocytia leti  
 jura resignasse, sursum revolantibus umbris.]  
 ast alias damnasse neci...

Души угасшие, передают, взмахом волшебного жезла  
 К свету он возвращал, [Коцитова смертного права  
 Власть отменял для теней, возлетающих кверху.]  
 Впрочем, другим гибель судил...

И добавляет чуть ниже (Symm. 1.96–98):

murmure nam magico tenues excire figuras,  
 atque sepulchrales scite incantare favillas,  
 vita itidem spoliare alios ars noxia novit.

Духов умел бормотаньем магическим вызвать бесплотных  
 Небезнаказным искусством, и пепел заклясть погребальный,  
 Столь же, однако, и жизнь у других исхищать он горазд был.

<sup>46</sup> Pythonissa у Исидора. Ср. 1 Цар. 28:7 sqq.: mulier habens pythonem: γυνὴ ἐγχαστρίμυθος: אִשָּׁת בְּעֵלְהָ-אֹזִיב. Относительно אֹזִיב см. BDB и GT s.v., но надёжного этимологического толкования по-прежнему не существует.

[9] Есть маги, которых в народе называют ‘колдунами’ (malefici), от размаха их злодеяний. Они возбуждают стихии, смущают умы людские, умерщвляют без всякой отравы, подмешанной в питьё, одной лишь силою заклятья. [10] Вот и у Лукана (6.457–458):

mens hausti nulla sanie polluta ueneni  
excantata perit.

никакой отравой не тронут,  
Ум человеческий сам слабеет от тех заклинаний.

Со своим вызыванием демонов они не боятся заявлять во всеуслышание, как любой может злыми искусствами известить своих врагов. Ещё они используют кровь и жертвы, и часто оскверняют тела покойников. [11] Некроманты суть те, чьими заклинаниями воспрывшие мёртвые, как представляется, прорицают и отвечают на расспросы: ведь по-гречески νεκρός значит ‘мёртвый’, а μαντεία — ‘прорицание’. Для этих дознаваний применяется кровь (sanguis) мертвеца — ведь демоны, как говорят, любят кровь. Поэтому всякий раз, когда исполняют некромантию, спекшийся сгусток (сгусток) разбавляют водой, дабы скорее подманить [духов] на цвет крови. [12] Гидроманты называются так от воды, поскольку гидромантия — это вызов теней демонов путём всматривания в воду, и разглядывание их образов или наваждений, там же [в воде] и внимание им, когда они с кроплением крови, как утверждают, выведывают нечто у обитателей преисподней. [13] Этот род гадания (divinatio), говорят, занесен из Персии.

Согласно Варрону, есть четыре рода гадания: по земле, воде, воздуху и огню. Отсюда и названия: геомантия, гидромантия, аэромантия и пиромантия. [14] Гадатели (divini) зовутся — как бы ‘Богом полные’ (Deo pleni): они изображают себя наполненными божеством и хитро, но не без лукавства, предугадывают людям будущее. И есть два рода гадания: искусство и неистовство. [15] Заклинателями зовутся те, кто исполняет своё искусство словами. [16] Балии называются так, потому что извергают кошунские молитвы у жертвенников идолов (ara idolorum), приносят пагубные

жертвы, и этим баловством добиваются ответов демонов<sup>47</sup>. [17] Гаруспики — это как бы ‘часопыты’ (*horarum inspectores*): они наблюдают за днями и часами для исполнения дел и задач, и смотрят за тем, что надлежит соблюдать человеку в каждый момент времени. Кроме того, исследуют внутренности животных и предсказывают по ним будущее. [18] Авгуры — это те, кто следит за полётом и голосами птиц, а также за другими знаками вещей и нечаянными приметами, с которыми сталкиваются люди. Они же и птицегадатели — ауспики<sup>48</sup>. [19] Ведь ауспиции суть знаки, за которыми следят те, кто пускается в путь. Они зовутся *auspicia* — что-то вроде ‘птицеглядов’ (*avium aspīcia*), а равно и *auguria* — как бы ‘птицеграй’ (*avium garria*), то есть голоса и языки птичьи. Вместе с тем, *augurium* есть нечто вроде *avigerium*, то есть как птицы себя ведут (*aves gerunt*). [20] И есть два рода ауспиций — один для глаз, другой для слуха: полёт для глаз, а птичий голос для ушей. [21] Пифии<sup>49</sup> прозваны так по Пифийскому Аполлону: ведь он был зачинателем гадания. [22] Астрологи наречены так потому, что ворожат по звёздам. [23] Генетлиаки [*γενεθλιακοί*] — за их вниканье в дни рождений; они расписывают появления на свет [*geneses: γενέσεις*] по дюжине небесных знаков и по стечению светил в момент рождения людей стремятся предсказать их нравы, действия и обстоятельства, а именно — кому под каким знаком

<sup>47</sup> *Ariolus*: правильной *hariolus*, родственно *haruspex*, хотя это родство ускользало от восприятия — в глоссах слово пытались этимологизировать как *fariolus*, связывая с *fari* ‘говорить, вещать’ (см. *Du Cange s.v.*); Исидор же выводит *arioli* из сочетания *aga idologum* ‘жертвенники идолов’; возможно, здесь есть отсылка к Тертуллиану, ср. *Apol.* 43.1 и 23.5: *haruspices harioli mathematici... qui aris inhalantes numen de nidore concipiunt* («...которые, надышавшись у жертвенников, воспринимают божество из дыма»). Для перевода *ariolus* задействовано — в духе ложной этимологизации как *fariolus* — старое рус. слово *балий* ‘колдун, заклинатель; врач’, с учётом *баяти* ‘ворожить (наговорами, заклинаниями); рассказывать басни, вымыслы; говорить, болтать’ и *баловати* ‘лечить, исцелять; играть, резвиться’ (*СлРЯ s.v.*).

<sup>48</sup> Ср. по-русски *кобение* ‘гадание (по приметам и крику птиц, приметам и встречам)’ и *кобник* (*СлРЯ s.v.*), соответствующие греч. *οἰωνισμός* и *οἰωνοσκότος*.

<sup>49</sup> Снова *Pythonissae*, но в ряде рукописей — *Pitones* (*Pythones* у Арвалов).

выпало родиться и каков будет исход жизни у новорожденного. [24] В народе они зовутся ‘математиками’, а их род суеверия у латинян называется ‘звездочётничество’ (constellationes), что означает вычисление светил — в каком они соотношении находятся друг с другом в момент чьего-либо рождения. [25] Изначально эти толкователи звёзд прозывались ‘волхвами’ (magi), как те, о которых в Евангелии читаем, что они возвестили рождение Христа; впоследствии же — только именем ‘математиков’. [26] Знание этого искусства оставалось дозволенным только вплоть до Евангелия, дабы уже после рождения Христа никто не истолковывал чьего-либо рождения по небу. [27] [Составители] гороскопов (Horoscopi) прозываются так потому, что исследуют часы (hora) рождений у людей, имея в виду их непохожую и разную судьбу. [28] Гадалы (sortilegi) — это те, кто исповедует науку дивинации под именем облыжной религии, используя так называемые *Жребии святых*, или предсказывает будущее по подвернувшимся местам Писания<sup>50</sup>. [29] Дергуны (salisatores) прозваны так потому, что предсказывают себе что-то удачное либо печальное, когда у них какие-либо части тела дёргаются (salio)<sup>51</sup>. [30] Сюда же принадлежат всевозможные амулеты с заклятыми зельями, которые самим искусством медиков осуждаются, идёт ли речь о заговорах,

---

<sup>50</sup> Как отмечает Аревало, слово sortilegus (вообще-то ‘прорицатель по жребию, случайному выпадению’) у Исидора специально маркировано как относящееся к суеверным практикам, отсюда сниженное ‘гадалы’. *Жребии святых* (sanctorum sortes у Исидора) принимается, вслед за Аревало же, как название книги — возможно, идентичной апокрифу *Sortes apostolorum*, упоминаемому в *Decretum Gelasianum* (памятнику приблизительно 6 века).

<sup>51</sup> Salisatores — слово не из классической латыни. Снова помогает Аревало, приводящий глоссу salisatio, παλμός ‘дрожание, мелкая судорога, зуд’ и обращающий внимание на *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos* Псевдо-Иустина (действительно, лексические совпадения заметны, ср. 402a Morel: περὶ τὸν ἐστὶ τὸ φαίδρον ἢ σκυθρῶλον ἐν ταῖθα διὰ παλμῶν προγινώσκειν), а также на существование трактата некоего Мелампода Египетского (ок. 3 в. до н.э.) *Περὶ παλμῶν ματικῆ πρὸς Πτολεμαῖον βασιλέα*, *О гадании по содроганиям царю Птолемею*. Ср. также у Плавта, Pseud. 106–107: «Откуда это будет, я не знаю сам, / А только будет: бровь недаром дергает (supercilium salit)» (пер. А.В. Артюшкова).

начертаниях или каких-то привесках либо оберегах<sup>52</sup>. [31] Во всём этом сказывается демонское искусство, родившееся от тлетворного союза людей и злых ангелов. И потому христианину должно избегать всего в подобном роде, он должен это совершенно отвергать и клято осуждать. [32] Что до авгурий птичьих, то первыми их изобрели фригийцы. Обманный морок (*praestigium*) первым изобрёл, как говорят, Меркурий. [33] А мороком зовётся, поскольку притупляет (*praestringo*) остроту глаз. [34] Искусство гаруспицины (*ars aruspicinae*) первым, как сказывают, передал этрускам некто Тагес. Пророчествовав гаруспицину устно, он после более не появлялся. [35] В сказании ведётся речь о том, как он внезапно выпрыгнул из глыб земли, представ какому-то пахавшему крестьянину, пророчествовал гаруспицину, да в тот же день и помер. Книги эти римляне перевели с этрусского языка на свой собственный<sup>53</sup>.

#### Х. О ЯЗЫЧНИКАХ.

[1] Язычники (*pagani*) наречены так от селений (*pagi*) афинян, откуда их начало. Ведь там, в селениях и деревенской местности, язычники устраивали священные рощи и ставили идолов: вот из какого истока получилось их название. [2] Народы (*gentiles*) — это те, кто живёт без Закона и ещё не уверовал. Наречены *gentiles*, потому что остаются в том же состоянии, как были рождены

<sup>52</sup> Довольно точная цитата из Августина (*De doct. chr.* 2.20.30). Чуть ниже (2.20.31) Августин, кстати, упоминает и о диагностике по содроганию членов (*si membrum aliquod salierit*).

<sup>53</sup> Переводим (*h*)*aruspicina* (*sc. disciplina*) Исидора как просто 'гаруспицина'. Ср. рассказ о Тагесе (*Tagē, Tagete*) у Овидия (*Met.* 15.552 sqq.) или Цицерона (*De div.* 2.23): «Рассказывают, что однажды шла пахота на земле Тарквиниев, и когда лемех взял поглубже, из почвы внезапно выскочил некий Тагет, что чрезвычайно удивило пахавшего. Этот Тагет, как написано в этрусских книгах, был по наружности мальчик, но по мудрости — старец. При виде его изумлённый пахарь поднял громкий крик, сбежался парод, и вскоре на это место собралась вся Этрурия. И Тагет долго говорил перед многочисленными слушателями, а те все его слова запомнили и записали. А вся его речь была о том, что составило науку гаруспиций (*haruspicinae disciplina*). Позже она ещё разрослась, по мере того, как к этим начальным сведениям добавились новые» (пер. М.И. Рижского).

(geniti), то есть спустились в плоть, подвластную греху, а именно прислуживая идолам и до поры не ведая перерождения [во Христе]. [3] Вот почему впервые названы ‘народами’, по-гречески они же зовутся ἔθνικοί, а в переводе с греческого на латынь — *gentiles*: ведь ἔθνος по-гречески ‘язык’ (gens). [4] Но после обращения уже не должно называть тех, кто уверовал, ‘народами’ или ‘языками’; как и иудея после обращения уже нельзя называть ‘иудеем’, по слову апостола Павла, который к новообращённым христианам говорит (1 Кор. 12:2): «когда вы были язычниками...», то есть неверными. [5] Отступниками зовутся те, кто, восприняв уже крещение Христово, снова возвращается к идолопоклонству и скверне жертвоприношений. Это тоже греческое обозначение.

#### XI. О БОГАХ ЯЗЫЧЕСКИХ.

[1] Те, кого язычники почитают богами, как выясняется, когда-то были такие же люди, которым за заслуги каждого из них при жизни начали поклоняться после смерти, как-то: в Египте Исида, на Крите Юпитер, у мавров Юба, у латинян Фавн, у римлян Квирина. [2] Таким же точно образом в Афинах Минерва, на Самосе Юнона, на Пафосе Венера, на Лемносе Вулкан, на Наксосе Либера, на Делосе Аполлон. К их восхваленьям приложили руку и поэты, и песни, которые они сложили, превознесли их до небес. [3] В ряде случаев поклонение им, как замечают, привело к открытию искусств, например медицины в случае Эскулапия, кузнечного ремесла в случае Вулкана. А прозываются они по делам своим: так, Меркурий — потому что он главный по торговой части (merx); Либера — от свободы (libertas). [4] Ещё были разные могущественные мужи, например основатели городов, которым после смерти люди, любившие их, поставили статуи (simulacra), чтобы хоть как-то утешаться созерцанием их подобий. Но у позднейших поколений по наущенью демонов мало-помалу вкралось заблуждение, и тех, кого когда-то просто чтили за память имени, потомки расценили как богов и начали им поклоняться.

[5] Кумиропочитание (*simulacrorum usus*) восходит к изображениям и изваяниям, которые ставились из тоски по умершим; однако принятых на небесах [усопших] подменили собою демоны, дабы им поклонялись на земле, и убедили обманутых и заблудших приносить себе жертвы. [6] Подобия (*simulacra*) наречены так от похожести (*similitudo*), поскольку облик тех, в чью честь они творятся, рукой художника воссоздаётся в камне или же ином каком-то материале. Итак, ‘подобия’ — либо потому, что они похожи (*similia*), либо потому, что притворны (*simulata*) и поддельны; отсюда и ложны. [7] Надо отметить, что это латинское речение есть и у евреев: ведь идол или подобие называется у них *semetel*. Иудеи говорят, что первым изготовил подобие из глины Исмаил<sup>54</sup>. [8] Язычники же утверждают, что первым изваял из глины подобия людей Прометей, и от него пошло искусство ваения подобий и кумиров. Отсюда и поэты его изображают — затейливо, поскольку отражают отраженья<sup>55</sup>, — первым, кто создал людей. [9] Ещё у греков был Кекропс, при ком впервые на акрополе появилась олива, а град афинян получил своё название от имени Минервы. [10] Он первым из всех воззвал к Юпитеру, изобрёл подобия, поставил алтари, заклал жертвы — вещи, никогда прежде в Греции не виданные.

[11] Идолопоклонство означает служение или поклонение идолам. Ведь греческое *λατρεία* переводится как ‘служение’ (*servitus*) — каковое, если брать истинную религию, пристало лишь в отношении Бога единого и единственного. [12] И как нечестивая гордыня людей либо демонов велит или взыскует для себя это служение, так же отвергает его, даже если предложено, благочестивое смирение людей и святых ангелов, и указывает, кому оно действительно пристало. [13] А идол есть подобие, изваянное в виде человека и посвящённое, согласно смыслу сло-

<sup>54</sup> Скорее, *selem*: ср. евр. מְלֶכֶת ‘образ, подобие’, напр. Быт. 1:27 (греч. соответствие εἰκόνη). Источник сообщения об Исмаиле неясен: может быть, путаная отсылка к таннаю Ишмаэлю б. Элише (90–135)?

<sup>55</sup> Сама фраза достаточно затейлива (*confinquent figurate propter effigies*), перевод толковательный.

ва: ведь греческое εἶδος означает ‘фигуру’ (forma), отсюда производно уменьшительное *idolum* [εἶδωλον] — по-нашему выходит ‘фигурка’ (formula). Стало быть, всякую фигуру или фигурку надлежит называть идолом. [14] А значит, идолопоклонство — это служение и пресмыкание пред всяким идолом. Некоторые латиняне, не зная греческого, по невежеству производят слово *idolum* от обмана (dolus), якобы дьявол протацил в творение почёт божественного имени. [15] Как уверяют, название демонов у греков — как бы δαίμονες, что означает ‘знающих’ и ‘сведущих’ в вещах: ведь много что в грядущем им известно наперёд, поэтому и выдают обыкновенно какие-то ответы. [16] Ведь им присуще познание вещей куда глубже доступного человеческой немощи, частью за счёт остроты тончайшего чувства, частью по опыту куда длиннейшей жизни, частью по Божьему велению, ангельскому откровению. Их наполняет силою природа воздушных тел. [17] Прежде падения у них и вовсе были небесные тела. А павши, перешли в воздушную природу, причём им недоступны более чистые просторы воздуха, дозволены лишь омрачённые, которые им как тюрьма, и так до Страшного суда. Они вероломные (praevaricatores) ангелы, чей князь Дьявол. [18] *Diabolus* по-еврейски означает ‘вниз стремящийся’<sup>56</sup>, ибо презрел покоиться недвижно в вершине неба, но, тяжестью гордыни увлекаемый, обрушился и пал. Ведь по-гречески διάβολος означает ‘обвинитель’ — то ли потому, что предъявляет Богу преступления, к которым сам же подстрекает, то ли потому, что вымышленными преступлениями очерняет невинность избранных. Вот и в Откровении устами ангела говорится (12:10): «низвергнут клеветник бралий наших, клеветавший на них пред Богом нашим день и ночь». [19] Сатана по-латыни [в переводе с еврейского שָׂטָן] будет ‘противник’ или ‘нарушитель’. Противник, ибо он враг истины и все-

---

<sup>56</sup>Deorsum fluens: καταρύων (т.е. καταρρέων) — фантастическая этимология Иеронима (In Ep. ad Ephes. 6.11), который тут же приводит для сравнения имя Завулон (с καταρρέω связи никакой, но ср. угарит. zbl как эпитет Ваала), а также верный лат. перевод греч. διάβολος — criminator, т.е. ‘обвинитель, клеветник’.

гда стремится идти против добродетелей святых. Он и нарушитель, поскольку, законченный вероломец, не устоял в истине, в которой был создан. Он же искушитель, ибо ищет испытания невинности праведных, как написано в Книге Иова. [20] Антихристом называется, потому что некогда восстанет против Христа. Не потому прозван ‘Антихрист’, как понимают это иные простаки, что ему суждено явиться перед (ante) Христом, а Христос придёт после него; это не так, поскольку греческое Ἀντίχριστος по-латыни будет ‘противный Христу’: ведь греческое ἀντί по-латыни значит ‘против’. [21] Когда явится, будет выдавать себя за Христа и с ним соперничать, и претить тайнствам Христовым, чтобы разрушить истину его Евангелия. [22] Он попытается отстроить заново Иерусалимский храм и восстановить все обряды ветхого Закона. Но антихрист и тот, кто отрицает, что Христос есть Бог, ибо и он ‘против Христа’. Так что все, кто отходит от Церкви и откалывается от единства веры, — сами антихристы.

[23] Бел (Bel) — вавилонский идол, чьё имя означает ‘старый’<sup>57</sup>. Это был Бел (Belus), отец Нина, первый царь ассирийцев, кого некоторые называют Сатурном; имя его почиталось впоследствии и у ассирийцев, и у африканцев, отсюда на пуническом *bal* означает ‘бога’<sup>58</sup>. Ещё у ассирийцев Бел зовётся и Сатурном, и Солнцем в определённом аспекте своих священнодействий. [24] Бельфегор переводится как ‘кумир позора’: был такой идол Моава прозванием Баал на горе Фегор, коего латиняне называют Приапом, богом садов<sup>59</sup>. [25] Он происходил из Лампсака, города на Геллеспонте, откуда был изгнан; за величину мужского

<sup>57</sup> Ср. Bel, vetustus и т.д. Иеронима, имеющего в виду евр. בִּלְבָל ‘стареть, изнашиваться’.

<sup>58</sup> Почерпнуто из Сервия (Aen. 1.729). Собственно, семит. \*ba`l значит ‘владыка, господин’, откуда пунич. и финик. b`l; восходит к афроаз. ba`il ‘человек’.

<sup>59</sup> Библейский Ваал-Фегор (Чис. 25:3 и др.; בַּעַל-פְּעוֹר: собст., ‘владыка [горы] Фегор’) — божество моавитов. Этимология simulacrum ignominiae принадлежит, конечно, Иерониму, s.v. Beelphegor. Помимо факта сакрального «блудодействия с дочерьми Моава» (Чис. 25:1), «позор», возможно, как-то связан со значениями קָעַר ‘разевать, разверзть’, etc.

члена греки занесли его в число богов и посвятили в божество садов; и говорят, что он начальствует над садами ради их плодородия. [26] Вельзевул (Belzebug) был идолом Аккаронским, а имя переводится как ‘владыка мух’: *zebub* значит ‘муха’<sup>60</sup>. Итак, намерзейший идол прозван ‘мужем мух’ из-за нечистоты и грязи идолопоклонства. Велиал [...] <sup>61</sup> [27] Бегемот с еврейского наречия на латинский язык переводится как ‘животное’<sup>62</sup>, потому что низвергся с высот на землю и за провинность свою сделан был аки животное неразумное. Он же и Левиафан, то есть ‘змей из вод’, ибо плавно и изворотливо кружит по морю мира сего. [28] Левиафан переводится как ‘их дополнение’<sup>63</sup>. Кого же ‘их’, если не людей, кому он некогда в раю внедрил грех вероломства, который им на вечную погибель своими убеждениями он ежедневно возвращает и утяжеляет?

[29] Иные имена своих богов пустыми сказками язычники стремятся возвести к физическим основаниям и истолковывают их как неразрывно связанные с причинами стихий. Но всё это придумано поэтами, имея целью приукрасить цветистыми фигурами своих богов; в историях, однако, открывается, что были эти боги пропащие и все запятнаны бесчестьем позора. Ведь там, где замирает истина, открыт простор для всевозможных измышле-

<sup>60</sup> Ср. 4 Цар. 1:2–3 и др. Евр. בַּעַל זְבוּב в Септуагинте передано βααλ μυια; это имя могло толковаться и как θεός μυια (Jos. Flav. Ant. jud. 9.2.1), и как ‘бог-мухогон’, с отсылкой к известным из Павсания греч. теонимам Αλβμυιος (5.14.1) и Μύαγρος (т.е. Μυίαγρος) (8.26.7). Форма Βεελζεβούλ предложена Симмахом, который, возможно, обыгрывает араб. *zbl/zbl*’ в значении ‘навоз, навозная куча’ (Jastrow s.v. זְבֻל, ср. сир. ܙܒܠ; отсюда ‘Вaal скверный’ Елизаветинской библии); с другой стороны, изначально *zbb* ‘муха, слепень’ могло быть подставлено вместо *zbl* в значении ‘высокий, возвышенный’ (глагол זָבַל) — с той же целью *унизить* Вельзевула.

<sup>61</sup> Лакуна в рукописях.

<sup>62</sup> בְּהֵמָה: мн. ч. (pluralis excellentiae) от בְּהֵמָה (ж.р.) ‘животное’, см. BDB s.v.

<sup>63</sup> Additamentum eorum: источник Исидора возводит לְיַחַדָּן к евр. לָחַץ ‘соединять(ся)’, но с Левиафаном логичнее связать не отмеченный в библейском языке, но восстанавливаемый из родственных, глагол со значением ‘обвивать, свивать(ся)’, ср. ассир. *lamū* ‘окружать и т.д.’, араб. لَوَّى ‘свёртывать, скручивать и т.д.’, см. BDB s.v. לוּחַ.

ний. [30] Сатурн определяется язычниками истоком богов и всякого потомства. По уверению латинян, он наречён так от посева (*satus*), как будто бы в его задачу входит засеять все вещи, или от протяжённости времени, коль скоро он насыщен (*saturetur*) годами. [31] Вот и у греков он носит имя Крон, то есть время [*Κρόνος*; *χρόνος*], потому что, как утверждают, проглотил своих сыновей: то есть, он скатывает назад в себя годы, до этого выпростанные временем; или поскольку семена вновь возвращаются туда, откуда родились. [32] Рассказывают, что он отсёк детородные части Неба-отца [Урана], раз в небе ничего не рождается из семян. Держит серп, как говорят, в ознаменование земледелия, или лет и времён, поскольку сводятся концами<sup>64</sup>, или мудрости, поскольку та остра изнутри. [33] И в некоторых городах язычники приносили в жертву Сатурну своих детей, коль скоро по словам поэтов Сатурн и сам имел обыкновение пожирать своих детей.

[34] Иов (*Jovis*), как утверждают, наречён от оказанья помощи (*juvo*), так что Юпитер (*Iuppiter*) — как бы ‘помогающий отец’, то есть ‘податель всем’. Его обозначали также особым званием Юпитера Наилучшего (*Jovis Optimus*), хотя среди своих он запятнал себя кровосмешением и проявлял бесстыдство на стороне. [35] Его изображают, в связи с похищением Европы, быком: на деле, бык был на знамени корабля, на котором он находился; в другой раз, захотев возлечь с Данаей, он достигает цели золотым дождём: под этим надо понимать, что стыдливость женщины была подкуплена золотом. Ещё одна история рисует его в облике орла, когда он умыкнул отрока на поругание; другая — змеем, потому что ползал, ещё другая — лебедем, поскольку пел. [36] И всё это, выходит, не какие-то фигуры речи, но явные и заправские преступления. А стало быть, постыдно было верить, будто боги таковы, какими люди быть не должны. [37] Янусом называют как бы дверь (*ianua*) — мира или неба или месяцев; и придают Янусу два лика,

---

<sup>64</sup> *In se redeant*: сводятся концами, scil. смыкая полукружие серпа в кольцо. Возможно, впрочем, имеется в виду вечное возвращение лет и времён, чтобы снова и снова ‘пойти под серп’.

для востока и для запада. Когда же изображают его четырёхликим и называют двойным Янусом, то соотносят с четырьмя сторонами света, или с четырьмя стихиями либо временами года. Но когда воображают такое, то делают из него чудище, а не бога.

[38] Нептуна объявляют водами мира; и наречён ими *Neptunus* — как будто ‘в облаке грохочущий’ (*nube tonans*). [39] В Вулкане хотят видеть огонь, а называется *Vulcanus* — как бы ‘летучее каление’ (*volans candor*), возможно что-то вроде *volicanus*, поскольку он летит по воздуху: ибо огонь рождается из облаков. [40] Вот и у Гомера говорится, как он низвергся из воздуха на землю: ведь и всякая молния падает из воздуха. Вот почему также придумано, что Вулкан родился из бедра Юноны: ведь молнии рождаются, очевидно, в нижних областях воздуха. [41] Ещё Вулкана называют хромым, и это потому, что по природе огонь никогда не бывает прям (*rectus*), но и на вид и по движенью как бы хром. А ещё того же Вулкана называют зачинателем кузнечной печи, коль скоро без огня ни отлить, ни выковать ни один металл невозможно. [42] Плутон [*Πλούτων*] — это по-гречески, в латыни *Diespiter* или Отец Дита (*Ditis pater*)<sup>65</sup>. Другие называют его Орком — как бы ‘вместителем мёртвых’ (*receptor mortium*): отсюда же сосуд, вмещающий воду, зовётся *orca*<sup>66</sup>. Он же по-гречески Харон [*Χάρων*]. [43] Либер, как они склонны думать, назван так от освобождения (*liberamentum*), потому что мужчины по его милости, извергнув семя при совокуплении, как бы освобождаются (*liberentur*), коль скоро этого же Либера изображают с женственным, изящным телом. При этом говорят ещё, что женщины, как и вино, принадлежат ему, поскольку речь идёт о возбуждении желанья. [44] Вот и чело его увито винным стеблем. Однако, у него не только венец

---

<sup>65</sup> На самом деле, *Diespiter* в архаич. латыни идентичен Юпитеру, но уже как минимум у Лактанция смешивается с Плутоном, inferнальным ‘Дитом-отцом’: Исидоров ‘Отец Дита’ — ещё одно искажение.

<sup>66</sup> Ср. определение *orca* как ‘разновидности амфоры’ у Исидора же в книге XX (6.5). См. также Du Cange s.v., где приводится и позднее греч. ὄρκη ‘сосуд для вина или масла; ларец; женская косметичка’. Римский *Orcus*, очевидно, имеет этрусские корни и этимологию.

из виноградной лозы, но и рог, и вот почему: когда вино пьют с удовольствием и в меру, оно приносит радость, когда же меру превышают, то возбуждает ссоры — как бы бодается. Он же и Ли-эй, от λύειν [‘развязывать, распускать’], поскольку от переизбытка вина все члены расслабляются. Он же по-гречески и Διόνυσος, от горы в Индии Нисы, где, по рассказам, он был вскормлен. Впрочем, есть и город Ниса, где почитают этого же Либеры, почему он и прозван Нисеем [Νυσσαῖος].

[45] Имя Меркурия объясняется как ‘речь’ (sermo), звучанием напоминая, как полагают, ‘посредника’ (medius currens): ведь и речь бегаёт меж людьми посредником. Вот и по-гречески он Ἑρμῆς, потому что речь или, точнее, толкование, которое непременно принадлежит к речи, называется ἑρμηνεία. [46] Он также главный по торговой части (merx), поскольку речь служит посредником меж продавцами и покупателями. Оттого его изображают крылатым: ведь слова так стремительно носятся взад-вперёд. Потому же его представляют быстрым и прытким; крылья у него на голове и ногах означают речь, летающую по воздуху. [47] Называется вестником, ибо всякая мысль изъясняется речью. Ещё его считают мастером плутни, потому что речь вводит в заблуждение умы слушающих. Он держит посох, которым разнимает змей, то есть яды. [48] Так же и словом посредника (interpres) можно унять враждующих и несогласных; вот почему посланцы мира прозываются, по Ливию, ‘кадуценосцами’ (caduceatores): ведь войны объявлялись фециалами, кадуценосцами же заключался мир. [49] Итак, Гермес назван от греческого ἑρμηνεία, по-латыни получается ‘толкователь’ (interpres); и за талант и знание множества искусств он прозван Трисмегистом, то есть ‘Триждывеличайшим’. Ещё его изображают с головой собаки — по той, как говорят, причине, что среди всех животных умнейшим и самым чутким считается собака.

[50] Марсом они называют бога войны, а имя ему дано, потому что воюет через мужей, как *Mars* есть всё равно что *mas* (‘самец’). Хотя существуют три обычая [войны]: скифский, где в бой идут

и женщины, и мужчины; амазонский, где только женщины; наконец, римский и других народов, где только мужи. [51] Ещё зовётся Марсом как мертвецов производитель: ведь смерть (*mors*) от Марса получила своё имя. Называют его ещё изменщиком (*adulter*), потому что переменчив к ратоборцам. [52] Стоит же он с нагою грудью, чтобы любой без страха в сердце ввергался в битву. Также Марс прозван у фракийцев Градивом — то ли потому, что воины стопы (*gradus*) свои в бой направляют, то ли за то, что ступают (*gradientur*) ретиво.

[53] Аполлона они склонны видеть прорицателем и врачом, но называют также Солнцем (*Sol*) — вроде как ‘единственным’ (*solus*). Ещё Титаном — как бы единственным среди Титанов, кто не восстал против Юпитера. А ещё Фебом — что-то вроде эфеба, то есть подростка. Поэтому и солнце изображают юношей, поскольку ежедневно [на небе] появляется и новым светом возрождается. Этот же Аполлон прозывается, как говорят, и Пифийским — по змею исполинского размера, который устрашал своей величиной не менее, чем ядом. [55] Одолев того при помощи стрел, Аполлон забрал имя его в добычу и сам стал называться Пифийским. И в знак победы учредил справлять Пифийские священнодействия.

[56] Похоже и Диану, сестру его, провозглашают луною и хранительницей дорог. Поэтому она им представляется девою: ведь дорога ничего не рождает. Вместе с братом они воображаются стрелками, поскольку то и другое небесное тело мечет на землю лучи. А имя Диане дано — как бы Двуана (*Duana*), коль скоро луна может являться и днём, и ночью. [57] Она же, как утверждают, и Луцина, поскольку светит (*luceat*). А ещё она *Trivia*, ибо предстаёт в трёх видах. Вот как о ней у Вергилия (*Aen.* 4.511):

*tria virginis ora Dianae.*  
три лика девы Дианы.

Потому что она Луна, она же Диана и она же Прозерпина. Но когда представляется Луною (*Symm.* 1.365–367):

sublustri splendet amictu;  
 cum succincta iacit calamos, Latonia virgo est;  
 cum subnixa sedet solio, Plutonia coniunx.  
 мреет лучистой накидкой;  
 низ подобравши, девой Латонией стрелами мечет;  
 а оседлавши престол — супругой Плутона взирает.

Латонией же Диана названа, потому что была дочерью Латоны. [59] Цереру, то есть землю, как утверждают, прозывают так от производства (сгео) плодов, и нарекают множеством [других] имён. Ещё она зовётся Опа (Ops), так как земля трудом (opus) улучшается. [60] Прозерпина — потому что из неё плоды расползаются (proserpo). [61] Веста — поскольку одета (vestio) растениями и разным быльём, или от силы самостояния (vi sua sto). Её же представляют Землёй (Tellus) и Великою матерью — башненосною, с тимпаном, петухом и бряцаньем кимвалов. ‘Матерью’ прозвана, ибо потомство её многочисленно; ‘великою’ — так как рождает еду; ‘питающей’ (alma) — потому что всё живое кормит своими плодами: ведь земля — питомник питания. [62] Подобие её изображается с ключом, поскольку земля запирается на зиму, а по весне отпирается, чтобы дать родиться плодам. Она с тимпаном потому, что так желают обозначить круг земли. [63] Она сидит в повозке, потому что она земля, а земля висит в воздухе. Она опирается на колёса, потому что мир вращается и кружит. Её сопровождают ручные львы в доказательство того, что нет зверя настолько дикого, чтобы не мог быть ею подчинён и усмирён. [64] А то, что она венчана головным убором в виде башни, символизирует стоящие на земле города — которые, конечно, выделяются своими башнями. То, что вокруг неё изображаются сиденья, обозначает: пусть всё движется, её саму не сдвинуть. [65] Что до корибантов, её служителей, кого изображают с обнажёнными мечами, они обозначают, что за землю свою всем нужно сражаться. А петухов включали в присные богини, чтобы указать: кто семени недосчитался, припади к земле — там точно всё найдётся. [66] Что перед нею прыгают и скачут, показывает, как гово-

рят они: кто обрабатывает землю, тому так просто не присесть — всегда есть, чем ещё заняться. А гул бронзовых кимвалов — это бряцанье железных орудий при возделывании поля: бронзовых потому, что древние возделывали землю бронзой, прежде чем изобрели железо. [67] Её же объявляют Вестой и огнём, поскольку несомненно земля содержит огонь, как это видно на примере Этны и Вулкана. И девственной её считали потому, что огонь — неприступная стихия, и ничто из него не может родиться — наоборот, он истребляет всё, чем завладеет. [68] Вот и Овидий в Фастах (6.291–292):

nec tu aliud Vestam quam vivam intellege flammam;  
nataque de flamma corpora nulla vides.

Помни, что Веста — не что иное, как пламя живое,  
А из огня никогда не возникают тела.

Почему и говорят, что ей прислуживают девы: ведь как от девы ничего не родится, так и от огня.

[69] Имя Юноны, как утверждают, — как бы Янона, а именно ‘дверь’ (ianua), из-за женских очищений, потому что как бы отворяет врата деторождений матерям и тела жён — мужьям. Но это всё философы. Поэты же Юнону объявляют сестрою и женой Юпитера, причём Юпитера толкуют как огонь и воздух, Юнону — как воду и землю: от сочетания этих двоих рождается всё на свете. [70] Сестрою называют, ибо она часть мира, женой же — потому что, сопрягшись с ним, умиротворяет. Отсюда у Вергилия (Georg. 2.325–326):

tum pater omnipotens fecundis imbribus Aether  
coniugis in gremium laetae descendit...

Тут всемогущий Отец Эфир, изобильный дождями,  
Недро супруги своей осчастливив любовью...

[71] Минерва у греков называется Ἀθήνη, то есть ‘женщина’<sup>67</sup>. У латинян же зовётся Минервой — как богиня и дар (munus) различ-

---

<sup>67</sup> Современные авторы отказывают имени богини в греческой и даже индоевропейской этимологии. Из древних Афинагор Афинский (ок. 133 – ок. 190)

ных искусств. Её объявляют изобретательницей множества умений и объясняют отсюда как искусство и разум (*ratio*), коль скоро ничего нельзя усвоить без разума. [72] И поскольку разум рождается единственно из духа (*animus*), а дух, они считают, находится в голове и мозгу, о ней и говорят как о родившейся из головы Юпитера: ведь ум (*sensus*) учёного, который всё изобретает, — в голове. [73] На груди у неё изображена Горгона, ибо здесь [заложено] всё благоразумие — которое сбивает с толку других и составляет их невежественными истуканами. Мы замечаем её [эгиду] и на древних статуях императоров, помещавшуюся посреди нагрудной брони, дабы наводить на мысли о мудрости и доблести. [74] Её зовут не только Минервой, но и Тритонией. А Тритон — это болото в Африке, близ которого она, по рассказам, объявилась в девичьем возрасте, почему и прозвана Тритонией. Выходит, тем охотней в неё готовы верить как в богиню, чем меньше ясности касательно её происхождения. [75] Палладой [*Παλλάς*] зовётся или от острова Паллена во Фракии, где она была вскормлена, или от выражения *πάλλειν τὸ δόρυ*, то есть потрясения копьем, или же потому, что убила великана Палланта [*Πάλλας*]. [76] Венера, как говорят, оттого получила своё имя, что без силы (*vis*) ни одна женщина не перестаёт быть девицей. Греки её называют *Ἀφροδίτη* из-за порождающей кровавой пены, ведь *ἄφρός* по-гречески ‘пена’. [77] Они воображают, что Сатурн отсек срамные части Небу, своему отцу, и кровь излилась в море, а из неё, как пена моря затвердела, и родилась Венера. Они так говорят из-за солёной жижи — вещества соития: вот и Венера стала зваться *Ἀφροδίτη* из-за кровавой пены совокупления, что состоит из нутряного сока и солёной влаги. [78] А женою Вулкана Венеру на-

---

пытался этимологизировать его как *Ἀθηλά*, то есть ‘некормленная грудью’ (*θηλάζω* ‘кормить грудью’, *θηλή* ‘сосец, грудь’), сближая заодно с Персефоной; но нигде не встречается ‘амазонское’ толкование *Ἀθηλά* через *ἄθηλος* ‘неженственный’. В и.-е. перспективе греч. *θηλή* напрямую связано с лат. *femina* (слово, используемое здесь Исидором), а также с рус. *доить* и *дева* (слово, радикально изменившее свой смысл по сравнению с праславянским архетипом).

зывают, потому что не исполняется службы Венериной без пыла, откуда [у Вергилия] (Georg. 3.97):

frigidus in Venerem senior...  
Старый, холоден он к Венере...

[79] А что рассказывают о Сатурне, как он отрезал Небу, своему отцу, мужские части, и те, упавши в море, создали Венеру, — они воображают это потому, что ничего не создаётся, если на землю с неба не нисходит влага.

[80] Купидон, по их словам, получил имя своё от любви [amor: cupido], ибо это демон разврата. Он изображается крылатым, потому что не сыскать ничего ветреней, ничего переменчивей, чем любовники. Его рисуют ребёнком, так как любовь глупа и неразумна. Ещё его изображают со стрелой и факелом: стрелой — поскольку ранит сердце любовь, а факелом — поскольку зажигает.

[81] Греки зовут Паном [Πάν], а латиняне — Сильваном, бога селян, которого они уподобляли самой природе. И прозван Паном, то есть 'всем' [πάν], поскольку его лепят из элементов всяческого рода. [82] У него рога наподобие лучей солнца и луны. Шкура у него помечена пятнами, точно звёзды на небе. Лицо его румянится, как эфир. У него свирель о семи тростинках, из-за гармонии небесной, в ней же семь тонов и семь интервалов звука. [83] Он волосат — так и земля укутана, волнуема ветрами. Нижняя часть тела у него позорная (foedus), подобие деревьев и зверей вроде скота. У него козьи копыта, для указания на плотность земли. В нём хотят видеть бога вещей и всей природы, потому и говорят 'Пан' — как бы 'всё'.

[84] На языке египтян *isis* обозначает 'землю', каковой они и считают Исиду [Ἰσίς]<sup>68</sup>. Ведь Исида, дочь царя Инаха, была царицей египтян. Явившись из Греции, она научила египтян грамоте и учредила земледелие: потому они и называли [впоследствии] землю её именем. [85] Серапис — величайший из всех египетских

---

<sup>68</sup> Взято из Сервия (Aen. 8.696). Сервий мог иметь в виду отождествление Исиды с землёй у Плутарха, De Is. et Os. 32 (363d).

богов. Он же Апис, царь Аргиев, который переплыл в Египет на кораблях. Когда он здесь умер, его нарекли Сераписом, потому что ящик, в который кладётся умерший и который [обычно] называется саркофагом, по-гречески зовётся *σoρός*; и они начали почитать его там, где похоронили, прежде, чем возвели ему храм. И сперва имя было Сорапис, как бы *σoρός* и Апис, а затем уже, с переменою одной буквы, стало звучать 'Серапис'. [86] У египтян Апис был быком, посвящённым Серапису, и по этой причине так прозывался. Египет чтит его как божество, ибо он мог давать некие чёткие указания о грядущем. Он объявлялся в Мемфисе. Его выслеживали сто первосвященников, которые внезапно принимались пророчить точно одержимые. А иудеи изготовили для себя в пустыне изображение его головы.

[87] Фавны прозваны так от вещания (*fando*) или от *φωνή* ['звук, речь'], потому, как видно, что голосом, а не знаками, указывали они будущее: ведь древние совещались с ними в священных рощах — и те давали им ответы голосами, а не знаками. [88] Гения называют так, потому что он имеет, можно сказать, силу порождения (*gigno*) всех вещей, или от рождающихся детей; отсюда и ложа, постилавшиеся для новобрачного, назывались у язычников *geniales*.

[89] Эти и другие баснословные измышления язычников они толкуют и воспринимают так, что поклоняются тому, чего даже не понимают, заслуживая этим всяческого осуждения. [90] Рок (*Fatum*), по их словам, есть всё, что речётся богами, всё, что речётся Юпитером. Итак, производят рок от речения (*fando*), то есть от оглашения (*loquendo*). Оставив в стороне тот факт, что имя это ныне обыкновенно понимается в другой связи, к чему нам здесь не хочется склонять сердца людские<sup>69</sup>, мы можем на разумном основании принять произведение 'рока' от 'речения'. [91] Ведь невозможно отрицать написанного в священных книгах (Пс. 61:12): «Однажды сказал Бог, и дважды слышал я это»,

<sup>69</sup> Из источника Исидора Августина (*De civ. 5.9*) явствует, что речь идёт о понимании *fatum* в астрологическом смысле.

и так далее. Это «однажды сказал» следует понимать как «сказал непреклонно», то есть «незыблемо», ибо он знает незыблемо всё, что грядёт, и что он сам приведёт в исполнение. [92] И три судьбы (*fata*) воображают — в прялке, веретене и пальцах, сущащих из пряжи нить, — потому что есть три времени: прошедшее, которое уже испрядено и на веретено намотано; настоящее, что перебрасывается меж пальцами прядущего; и будущее — в пряже, распяленной на прялке, которое ещё лишь предстоит ссучить меж пальцами прядущего и намотать на веретено, как настоящему ещё лишь предстоит быть переброшенным в прошедшее.

[93] [Их] называли Парками — *κατ' ἀντίφρασιν* [антифрастически], ибо едва ли кого щадят (*parco*). Считалось, что всего их три: одной — навивать основу человеческой жизни, второй — ткать её, третьей — обрывать. Так и мы: начинаем, когда рождаемся, бываем, пока живём, перестаём быть, как умираем.

[94] Фортуна, как говорят, получила имя своё от 'случайностей' (*fortuitus*), точно как некая богиня, играющая с человеческими обстоятельствами различными превратностями и случайностями. И называют её слепой, потому что напускается на всех без разбора, без учёта чьих-либо заслуг, посещая и добрых, и злых. Рок они отличают от фортуны: фортуна — в том, что происходит по случайности, без всякой очевидной причины; а рок, по их словам, определён и закреплён за каждым. [95] Ещё упоминают трёх Фурий, женщин со змеями вместо волос, по числу трёх страстей, которыми столь сильно тревожим дух человеческий, и так порой они гнетут и гонят человека к преступлениям, что заставляют пренебречь недоброй славой и опасностью для жизни. [А страсти эти] — гнев, который жаждет мщенья; алчность, которой желанны богатства; и вожделение, которое стремится к наслаждениям. Они называются Фуриями, поскольку поражают (*ferio*) ум своими стрекалами и не дают ему остаться безмятежным.

[96] Нимфы они считают богинями вод, наречёнными так от облаков (*nubes*): ведь сами воды — из облаков, откуда и берётся их имя. Нимфы — богини вод, слегка переиначив — божества источ-

ников (*numina lymphorum*). Не только нимфами их называют, но и Музами, и не без основания: ведь порождает музыку движенье вод. [97] У язычников для нимф разные названия. Так, горных нимф именуют Ореадами, лесных — Дриадами, нимф источников — Гамадриадами, полевых — Наядами, морских — Нереидами. [98] Герои, по их словам, получили своё имя от Юноны. Ведь по-гречески она зовётся Ἥρα, отсюда и какой-то из сыновей её, какой — не знаю, был назван Ἥρωας, согласно греческому сказанию. Сие сказание, как очевидно, таинственно указывает на то, что воздух (*aer*), где обитают, по их мнению, герои, отводится Юноне. Этим именем [‘герои’] они называют души так или иначе заслуженных умерших — как бы ἄηρωας, то есть ‘воздушные’ (*aerius*), а именно достойные неба за свою мудрость и храбрость. [99] Пенатами язычники называли всех богов, которым поклонялись дома. А прозывались они *penates*, потому что находились во внутренних [помещениях] (*penetralis*), то есть в тайниках. Как к этим богам обращались и какие у них были имена — неизвестно. [100] Манами они называли богов мёртвых, и утверждали, что их власть — между луною и землёй. От них же, по их мнению, и слово ‘утро’ (*mane*). Этих богов они считаются прозванными *Manes* от воздуха, который μανός, то есть ‘редок’, или оттого, что широко разбросаны (*mano*) среди воздушных сфер, или ещё наречены так, потому что кротки — противно ‘лютым’ (*immanis*). Вот и согласно Апулею (*fr.* 20bis), они звались κατ’ ἀντίφρασιν Маны, то есть кроткие и скромные, когда на самом деле они ужасные и лютые — как Парки или Эвмениды [‘благосклонные’]. [101] Букки (*larva*), по их словам, суть демоны, в которых превратили людей, заслуживавших зла. В природе их — пугать малых детей и гукать по тёмным углам. [102] Ламии, которые, по рассказам, хватают и рвут на части младенцев, и названы как раз от растерзания (*laniando*). [103] Косматые (*pilosi*), кого по-гречески зовут *Paniti* [*sc.* Πανίσκοι], по-латыни — Инкубы, или Инуи, от беспорядочных сношений (*ineundo*) с животными. Отсюда же название Инкубов, а именно от ‘сверху налегать’ (*incumbo*), то есть рас-

тлеть: ведь они часто ведут себя бесстыдно и с женщинами, и нередко им удаётся с ними возлечь. У галлов эти демоны зовутся *Dusii*, поскольку этим непотребством они привыкли заниматься неустанно (*adsidue*)<sup>70</sup>. [104] В народе называют одного такого Инкубоном — у римлян он зовётся ‘Смоковничным фавном’ (*Faunus ficarius*). Это о нём говорит Гораций (*Carmin.* 3.18.1–3):

Faune, Nympharum fugientum amator,  
per meos finis et aprica rura  
lenis incedas...

Фавн, любовник Нимф, от тебя бегущих,  
По мегам моим и по знойным нивам  
Ты пройди легко...

---

---

<sup>70</sup> *Dusii* упоминаются ещё у Августина (*De civ.* 15.23), возможные этимологии см. Delamarre s.v. *dusios*.

## Издания и переводы «Этимологий»

- Гараджа 2004 — Исидор Севильский. *Этимологии*. Кн. I: О Грамматике / Пер. (сокр.) и прим. А.В. Гараджа // Труды РАШ. Вып. 2. М.: РГГУ, 2004. С. 365–392.
- Гараджа 2005 — Исидор Севильский. *Этимологии*. Кн. XVIII: О войне и играх / Пер. и прим. А.В. Гараджа // Труды РАШ. Вып. 3. М.: РГГУ, 2005. С. 462–493.
- Гараджа 2007 — Исидор Севильский. *Этимологии*. Кн. XV: О постройках и полях / Пер. и прим. А.В. Гараджа // Труды РАШ. Вып. 4/2. М.: РГГУ, 2007. С. 290–332.
- Гараджа 2008 — Исидор Севильский. *Этимологии*. Кн. VI: О книгах и церковных службах / Пер. и прим. А.В. Гараджа // Труды РАШ. Вып. 5. М.: РГГУ, 2008. С. 536–580.
- Харитонов 2006 — Исидор Севильский. *Этимологии, или Начала*. В 20 книгах. Кн. I–III: Семь свободных искусств / Пер., статья, прим. и указ. Л.А. Харитонova. СПб.: «Евразия», 2006.
- ALMA — Isidorus Hispalensis. *Etymologiae*. Paris: Les Belles Lettres, 1981–[Международный проект A.L.M.A — Auteurs Latins de Moyen Âge: уточнённый латинский текст с параллельным переводом на один из европейских языков (англ., исп., итал., фр.) и комментариями; вышли книги: II (1983), III (2009), VI (2012), VII (2012), IX (1984), XI (2010), XII (1986), XIII (2004), XIV (2011), XVI (2011), XVII (1981), XVIII (2007), XIX (1995), XX (2010).]
- Arévalo — S. Isidori Hispalensis episcopi Hispaniarum doctoris *Opera omnia* / Rec. Faustino Arévalo. T. 3–4. Roma: typis Antonio Fulgonio, 1798–1801.
- Lindsay — Isidori Hispalensis episcopi *Etymologiarum sive originum libri XX* / Rec. brevis adnotatione critica instruit W.M. Lindsay. T. 1–2. Oxonii: e typographeo Clarendoniano, 1911.
- Barney & al. 2006 — *The Etymologies of Isidore of Seville* / Trans., with introd. and notes Stephen A. Barney, W.J. Lewis, J.A. Beach, Oliver Berghof, with the collab. of Muriel Hall. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Canale 2004 — *Etimologie, o Origini di Isidoro di Siviglia*. 2 voll. / A cura di Angelo Valastro Canale. Torino: Unione tipografico-editrice torinese, 2004.
- Oraz & Casquero — San Isidoro de Sevilla. *Etimologías* / Edición bilingüe. Texto latino, versión española y notas por José Oroz Reta y Manuel A. Marcos Casquero; introducción general por Manuel C. Díaz y Díaz. 2 vols. Madrid: La Editorial Católica, 1993–1994<sup>2</sup> [1982–1983<sup>1</sup>].

Словари и литература

- ДГ — Древнегреческо-русский словарь / И.Х. Дворецкий. Т. 1–2. Москва: Гос. издательство иностранных и национальных словарей, 1958.
- ДЛ — Латинско-русский словарь / И.Х. Дворецкий. Москва: «Русский язык», 1976.
- Иероним — Liber de Nominibus Hebraicis. De situ et nominibus locorum Hebraicorum liber // PL 23: coll. 771–858, 859–928.
- СЛРЯ — Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 1–28. Москва: «Наука», 1975–
- Срезневский — Материалы для словаря древне-русского языка по письменным памятникам / Труд И.И. Срезневского. Т. 1–3. СПб.: Типография Императорской академии наук, 1893, 1902, 1912.
- ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков. Вып. 1–32. Москва: «Наука», 1974–
- BDB — A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament / Ed. by Francis Brown, Samuel Rolles Driver, and Charles Augustus Briggs. Oxford: Clarendon Press, 1906.
- Beekes — Etymological Dictionary of Greek / By Robert Beekes, with the assistance by Lucien van Beek. Vols. 1–2. Brill, 2010.
- CAL — Comprehensive Aramaic Lexicon Project. URL: <http://cal1.cn.huc.edu/Canale2000> — *Canale A.V. Herejías y sectas en la Iglesia antigua: el octavo libro de las Etimologías de Isidoro de Sevilla y sus fuentes*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas de Madrid, 2000.
- Chantraine — Dictionnaire étymologique de la langue grecque / Par Pierre Chantraine. Vols. 1–2 [Supplément: 1999]. Paris: Klincksieck, 1968–1980.
- Crum — A Coptic Dictionary / Compiled by Walter Ewing Crum. Oxford: Oxford University Press, 1939.
- Delamarre — Dictionnaire de la langue gauloise / Par Xavier Delamarre. Paris: Éditions Errance, 2003.
- DGE — Diccionario Griego-Español. URL: <http://dge.cchs.csic.es/>
- DMM — A Mandaic dictionary / By E.S. Drower and R. Macuch. Oxford: Clarendon Press, 1963.
- Du Cange — Glossarium mediae et infimae latinitatis / Conditum a Carolo de Fresne domino Du Cange. T. 1–10. Niort: L. Favre, 1883–1887.
- EM — Dictionnaire étymologique de la langue latine / Par Alfred Ernout et Alfred Meillet. Paris: Klincksieck, 2001 [retirage de la 4<sup>e</sup> éd.].
- Fontaine 1959 — *Fontaine J. Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*. T. 1–3. Paris: Études augustiniennes, 1959<sup>1</sup>.

- Fontaine 1988 — *Fontaine J.* Tradition et actualité chez Isidore de Séville. London: Variorum Reprints, 1988.
- Frisk — Griechisches etymologisches Wörterbuch / Von Hjalmar Frisk. Bde. 1–3. Heidelberg: Carl Winter, 1960–1972.
- GT — Thesaurus linguae Hebraeae et Chaldaeae Veteris Testamentis / Hrsg. Wilhelm Gesenius. Bde. 1–3. Leipzig, 1835, 1840, 1853.
- Jastrow — A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature / Compiled by Marcus Jastrow. Vols. 1–2. London, W.C.: Luzac & Co. — N.Y.: G.P. Putnam's Sons, 1903.
- LEW — Lateinisches etymologisches Wörterbuch / Von A. Walde; 3., Neubearb. Auflage von J.B. Hoffmann. Bde. 1–2. Heidelberg: Carl Winter, 1938–1954.
- LSJ — A Greek-English Lexicon / Compiled by H.G. Liddell and R. Scott. Revised and augmented throughout by Sir H.S. Jones, with the assistance of Roderick McKenzie, and with the co-operation of many scholars. Supplement edited by P.G.W. Glare. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- ML — Romanisches etymologisches Wörterbuch / Von W. Meyer-Lübcke. Heidelberg: Carl Winter, 1935<sup>3</sup>.
- OLD — Oxford Latin Dictionary / Ed. P.G.W. Glare et al. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- PG — Patrologia Graeca / Éd. J.P. Migne. 166 tomes. Paris: Imprimerie Catholique, 1857–1866.
- PL — Patrologia Latina / Éd. J.P. Migne. 217 + 4 tomes. Paris: Imprimerie Catholique, 1844–1855, 1862–1865.
- Pokorny — Indogermanisches etymologisches Wörterbuch / Von Julius Pokorny. Bde. 1–2. Bern – München: Francke, 1947–1966<sup>1</sup>.
- Quispel & Gershenson 2008 — *Quispel G., Gershenson D.* Meristae // G. Quispel. Gnostica, Judaica, Catholica. Brill, 2008. P. 573–581.
- Simon 1960 — *Simon M.* Les sectes juives au temps de Jésus. Paris: PUF, 1960
- Sokoloff — A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods / By Michael Sokoloff. Ramat-Gan: Bar Ilan Univ. Press; Baltimore & London: The John Hopkins Univ. Press, 2002.
- STLL — Roberti Stephani Thesaurus linguae Latinae / Nova cura rec. Antonius Birrus. T. 1–4. Basileae: typis E. & J.R. Thurnisiorum Frat., 1740–1743.
- Taylor 2012 — *Taylor J.E.* The Essenes, the Scrolls, and the Dead Sea. Oxford: Clarendon Street, 2012.
- Thomas 1935 — *Thomas J.* Le mouvement baptiste en Palestine et en Syrie (150 av. J.-C. – 300 ap. J.-C.). Gembloux: Duculot, 1935.
- Vaan — Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages / By Michiel de Vaan. Brill, 2008.

### *Краткие сведения об авторах*

*Буланенко Максим Евгеньевич* (Владивосток) — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Дальневосточного отделения Российской академии наук, диакон Русской православной церкви Московского патриархата. Сфера научных интересов: история философии, теория истины, философия духа, онтология, философия религии, этика.

*Гараджа Алексей Викторович* (Москва) — переводчик, старший научный сотрудник Платоновского исследовательского научного центра (ПИНЦ) Российского государственного гуманитарного университета. Сфера научных интересов: античность, архаические традиции, грамматология.

*Гурьянов Илья Геннадьевич* (Москва) — аспирант программы «Академическая аспирантура» Школы философских наук факультета гуманитарных наук Национальный Исследовательский Университет «Высшая школа Экономики». Сфера научных интересов: герменевтика, история знания, история аргументативных практик, платоническая традиция, платонизм в раннее Новое время.

*Курдыбайло Дмитрий Сергеевич* (Санкт-Петербург) — кандидат философских наук, зам. руководителя отдела информационных проектов Русской христианской гуманитарной академии; инженер-исследователь Института философии Санкт-Петербургского государственного университета. Сфера научных интересов: платонизм, неоплатонизм, античная философия, история философии, история религий, восточное христианство, патрология.

*Пресс Джеральд Алан* (Нью-Йорк) — профессор философского факультета Нью-Йоркского городского университета (Hunter College of The City University of New York). Сфера научных интересов: история философии, античная философия, история идей.

*Робинсон Томас Мор* (Торонто) — преподаватель философского факультета Торонтского университета, emeritus professor там же. Сфера научных интересов: философия досократиков, платонизм, эволюционный подход.

*Слезак Томас Александр* (Тюбинген) — преподаватель кафедры древнегреческой филологии Тюбингенского университета (1990–2006), далее emeritus professor там же. Один из основателей Международного Платоновского общества (1989). Сфера научных интересов: античная философия и литература, Гомер, Софокл, Платон, Аристотель, Плотин.

*Трушина Мария Александровна* (Санкт-Петербург) — аспирантка Института философии Санкт-Петербургского государственного университета. Сфера научных интересов: античная философия, философия Платона, связь визуальности и познания в платоновской философии, мимесис и парадигматизм.

*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

Томас М. Робинсон

Диалогическая форма и «эволюционный»  
подход к Платону (пер. М. Трушиной).

В статье задаётся вопрос: где в диалогах *сам* Платон? Делается вывод, что искать его нужно на трёх позициях, последовательно утверждаемых и отстаиваемых ведущими персонажами Платона на протяжении всей его писательской карьеры: это эссенциализм, функционализм (телеология) и, наконец, вера в то, что человеческая душа отлична от тела, продолжает жить после смерти последнего и в своей рациональной части или стороне является бессмертной. В остальном же те или иные идеи, разбираемые на определённых этапах его творчества различными платоновскими персонажами (включая и те, которым суждено было весьма прославиться), — это именно идеи и только, составляющие его непрекращавшегося поиска истины вещей посредством диалога, но их нельзя, как выясняется, назвать идеями, которым сам он без вопросов был бы привержен до конца. Среди этих составляющих и знаменитая теория идей как трансцендентальных сущностей — теория, которая, как я считаю, играет заметную роль в «средний» период его творчества, но ко времени написания последнего диалога, «Законов», уже, скорей всего, была отвергнута. То же самое относится и к знаменитому учению о трёхчастном делении души: являясь заметной чертой «средних» диалогов, ко времени написания «Законов» это учение уже, как видно, было заброшено. Попутно и известное учение о справедливости как гармонии трёх частей души очевидно также выбрасывается за борт в «Законах», а заменяется чем-то куда более близким к очень по-современному звучащей теории справедливости как честности.

*Ключевые слова:* бессмертие, «Государство», демиург, диалоги, душа, «Законы», «Парменид», Платон, разум, справедливость, теория идей, «Тимей», трёхчастность, «Федон», функционализм, эволюционизм, эссенциализм.

*Thomas M. Robinson*

## The Dialogue Form and the “Developmental” Approach to Plato.

This paper asks the question: where — if anywhere — is Plato *himself* in the dialogues? Its conclusion is that he is to be found in three positions consistently maintained and defended by his lead-interlocutors across a lifetime of writing: essentialism, functionalism (teleology), and the belief that the human soul is distinct from the body, survives the death of the body, and is in its rational part or aspect immortal. For the rest, a number of ideas which are canvassed at particular points of his writing lifetime by various interlocutors (including some that have gone on to become very famous) are simply that — ideas, which form part of his ongoing search, through dialogue, for the truth of things, but are not, as it turns out, ideas which he himself adhered to without question till the end. Among such ideas is the famous Theory of Forms as transcendental essences, a theory which, I argue, is prominent in his ‘middle’ period of writing but has very likely been abandoned by the time he writes his last dialogue, the *Laws*. The same goes, I maintain, for the famous doctrine of the tri-partition of soul; it is a prominent feature of the middle dialogues, but seems to have been discarded by the time he writes the *Laws*. Concomitant with this, the celebrated doctrine of justice as a harmony of the three parts of soul has, in the *Laws*, also apparently been jettisoned, and replaced by something much closer to the very modern-sounding theory of justice-as-fairness.

*Keywords:* Demiurge, developmentalism, dialogues, essentialism, functionalism, immortality, justice, *Laws*, *Parmenides*, *Phaedo*, Plato, reason, *Republic*, soul, Theory of Forms, *Timaeus*, tri-partition.

*Джеральд А. Пресс*

Альтернативный Платон (пер. А. Гараджи).

Исследования последних 50 лет подорвали или забраковали догматический и систематический платонизм, принятый в господствующей традиции толкования Платона начиная с античности и до сер. 20 века, как и немалую долю сопутствующих допущений и толковательских стратегий. На смену старому консенсусу на первый план начал выдвигаться альтернативный Платон — тот, в чьих сочинениях замечают не только логику и доказательства, *но также* литературные и драматические достоинства; тот, кто предпочитает не прямое сообщение прямому и для кого все выводы остаются открытыми. Его сообщение иронично, совмещает довод *и* повествование, серьёзность *и* игру. Как учитель, он скорее проводник, чем авторитет, он задействует не только рациональность, *но также* воображение и эмоции, старается добиться от нас скорее внутренней приверженности, а не просто словесного одобрения, определённым принципам и ценностям, а не каким-то частным учениям метафизики, теории познания, этики или политики. Он предлагает род философского знания, которое нужно понимать скорее как видение, нежели набор конкретных определений и учений.

*Ключевые слова:* толкование Платона, не прямое сообщение, диалог, драма, ирония, вымысел, литературные приёмы, провокация.

Gerald A. Press

An Alternative Plato.

Research over the past 50 years has undermined or done away with dogmatic and systematic Platonism assumed in the mainstream tradition in Plato interpretation from antiquity to the mid-20th century, along with a good deal of supporting assumptions and interpretive strategies. In place of the old consensus, an alternative Plato has been emerging; one whose writings are literary and dramatic *as well as* logical and argumentative, who communicates indirectly rather than directly and for whom all conclusions remain open-ended. He communicates ironically, through argument *and* story, through seriousness *and* play. He teaches as a guide rather than an authority, deploys imaginative and emotional *as well as* rational strategies, attempts to gain our internal adherence rather than propositional assent, to some principles and values rather than to particular doctrines of metaphysics, epistemology, ethics, or politics. He offers a kind of philosophic knowledge that ought to be understood as a vision rather than as a set of specific definitions and doctrines.

*Keywords:* Plato interpretation, indirect communication, dialogue, drama, irony, fiction, literary devices, provocation.

Томас Александр Слезак

О значении ключевых понятий платоновской критики письма: филологический подход к «Федру» 274b–278e (пер. М. Буланенко).

Стандартная современная интерпретация платоновской критики письма в «Федре» (274b–278e) основана на превратных пониманиях и неправильных толкованиях ключевых понятий этого текста. В диалогах можно найти исходное платоновское значение данных понятий. Вместо того чтобы привносить в толкование платоновской критики письма современные предубеждения, статья предлагает попытку объяснить Платона из самого Платона в соответствии со старым греческим принципом "Ὀμηρον ἐξ Ὀμήρου σαφηνίζειν. Смысл критики письма оказывается противоположным тому, чем он считался в последние 50 лет, начиная с работы Г. Властоса Vlastos 1963.

*Ключевые слова:* платоновская критика письма, *syngramma*, *timiōtera*, *boēthein tōi logōi*, Грегори Властос.

Thomas Alexander Szlezák

On the Meaning of the Key Concepts in Plato's Criticism of Writing: A Philological Approach to *Phaedrus* 274b–278e.

The standard modern interpretation of Plato's Criticism of Writing (*Phaedrus* 274b–278e) is based on misunderstandings and incorrect interpretations of the key concepts

of this text. The original Platonic meaning of the concepts in question can be found in the dialogues. Instead of importing modern prejudices into the interpretation of Plato's Criticism of Writing, this article offers an exercise in explaining Plato out of Plato (in accordance with the old Greek principle "Ὅμηρον ἐξ Ὀμήρου σαφηνίζειν. The sense of the Criticism of Writing turns out to be the contrary of what it has been believed to be in the last 50 years since G. Vlastos 1963.

*Keywords:* Plato's Criticism of Writing, *syngamma*, *timiōtera*, *boēthein tōi logōi*, Gregory Vlastos.

*Дмитрий Курдыбайло*

От игры к мистерии: об интерпретации  
этимологий в диалоге Платона «Кратил».

Центральная часть диалога «Кратил», содержащая длинный ряд толкований мифологических имён, названий стихий, этических и логических понятий, до 1990-х гг. традиционно рассматривалась либо как философско-лингвистический курьёз, либо как высмеивание Платоном современных ему этимологических практик. В ряде недавних публикаций было предложено «серьёзное» прочтение этих этимологий. Автор предлагает, сохраняя основную интенцию современных исследователей, рассмотреть диалог с учётом игровой стилистики ряда пассажей. Показывается, что стилистические особенности речи Сократа в «этимологической» части диалога могут быть интерпретированы как аллюзия на античную мистериальную культуру, типологически здесь наиболее близок культ Аполлона. Вторым аспектом выступает тема предела и его преодоления, указывается на последовательное движение в ряде этимологий к формам, требующим выхода за рамки лингвистического пространства и обращению к умозрению идей без посредства языка, имени и слова.

*Ключевые слова:* Платон, диалог «Кратил», этимология, герменевтика, анаграмма, античная лингвистика, философия языка, мистерия, предел, игра, античность, платонизм.

*Dmitry Kurdybaylo*

From Game to Mystery: On Interpretation  
of Etymologies in Plato's *Cratylus*.

Until the 1990s, the central part of Plato's *Cratylus* containing a long series of names of gods, elements, ethical and logical notations, etc. was considered as a linguo-philosophical joke or as Plato's mockery of contemporary etymological practice. On the contrary, a few recent studies introduced a 'serious' reading of the etymological section. The author suggests that the latter position should be extended by paying more attention to the playful style of some fragments of the *Cratylus*. Specific characteristics of Socrates' speech on the whole are interpreted as allusions to ancient Greek mysteries, with the closest resemblance of Apollo's cult. Another important theme is the

notion of limit and its overcoming. The series of etymologies is shown to be directed to the extent, where it becomes necessary to escape from the linguistic area and to turn to speculation of ideas without any help of language, name, or word.

*Keywords:* Plato, the *Cratylus*, etymology, hermeneutics, anagram, ancient linguistics, language philosophy, ancient Greek mysteries, limit, game, Antiquity, Platonism.

*Алексей Фокин*

Зрительный акт как аналогия происхождения  
Ума (Плотин – Марий Викторин – Августин).

Акт зрительного восприятия является важной аналогией для описания происхождения Ума от Единого в метафизической системе Плотина. Это означает, что формирование мирового Ума достигается в процессе умственного созерцания Единого, происходящего по аналогии со зрительным восприятием, в результате чего Ум получает свое самостоятельное существование в качестве ипостаси Единого и представляя собой единство мыслимого и мыслящего. Впоследствии это учение было переосмыслено двумя латинскими христианскими платониками – Марием Викторином и Аврелием Августином – и использовано ими для того, чтобы объяснить, каким образом Сын и Святой Дух происходят от Бога Отца. У Викторина Сын рождается от Отца как чистого Бытия в качестве Его первичного движения, или Жизни, что соответствует акту умственного созерцания, еще не воспринявшего свой объект; в то время как Святой Дух представляет собой возвращение этого созерцания обратно к Отцу в виде Божественного Мышления, или Самосознания. Августин использует зрительный акт в своем тринитарном богословии по-иному, конструируя троицы «внешнего» и «внутреннего зрения», в которых первый элемент – объект зрения или нематериальный образ предмета в памяти (аналог Бога Отца) – соединяется со вторым элементом – зрением или взором души, получающим от него свою форму (аналог Сына), – посредством устремления воли, связывающей их воедино и становящейся их взаимной любовью (аналог Св. Духа).

*Ключевые слова:* античная философия, метафизика, теория познания, неоплатонизм, Плотин, христианство, тринитарная теология, Марий Викторин, Аврелий Августин.

*Alexey Fokin*

Act of Vision as an Analogy of the Proceeding of the Intellect  
(Plotinus – Marius Victorinus – St. Augustine).

The act of vision is an important analogy used to describe the proceeding of the Intellect from the One in the metaphysical system of Plotinus. It implies that the formation of the universal Intellect is achieved through the process of intellectual contemplation of the First principle, the One, when the Intellect receives its independent existence as

a separate divine substance. Latin Christian Platonists, Marius Victorinus and St. Augustine of Hippo, borrowed this idea from Plotinus to describe how the Son and the Holy Spirit originate from the Father. According to Victorinus, the Son is begotten by the Father (the pure divine Being) as a primary movement or life, which corresponds to the intellectual vision that has not yet perceived its object, while the Holy Spirit represents a return of this indefinite intellectual vision to the Father, thus constituting divine Intelligence, or Self-Consciousness. On the other hand, St. Augustine, for the sake of his Trinitarian theology, used to construct the so-called trinities of the “external” and “internal vision”, wherein the first element — an object of vision or immaterial form of an object in the human mind (resembling God the Father) — is connected with the second element — the so-called inner vision or gaze of the mind, which receives from it its own form (resembling the Son) — through an intention of the will, uniting these two elements and representing their mutual love (resembling the Holy Spirit). Thus the doctrine of Plotinus was interpreted differently by both Christian thinkers to serve the needs of the Christian Trinitarian theology as a rational means to explain the mystery of the Holy Trinity.

*Keywords:* Greek philosophy, Metaphysics, epistemology, Neo-Platonism, Plotinus, Christianity, Trinitarian theology, Marius Victorinus, Aurelius Augustine.

### *Марсилио Фичино*

О жизни 1.1–7 (пер. И. Гурьянова).

Публикация представляет собой комментированный перевод Введения и первых семи глав первой книги трактата «О жизни» (1489) Марсилио Фичино, наиболее заметного философа Флорентийского неоплатонизма. В своём введении переводчик даёт краткий обзор структуры, истории и значения трактата, а также современного состояния исследований философии Фичино.

*Ключевые слова:* Марсилио Фичино, Возрождение, медицина, астрология, меланхолия, продление жизни, история жанров.

### *Marsilio Ficino*

De Vita 1.1–7 (tr. I. Guryanov).

The publication presents a commented Russian translation of chapters 1–7, with the Proem, of the first book of the treatise *De vita* (1489) by Marsilio Ficino, the most prominent philosopher of Florentine Neoplatonism. The translator’s introduction supplies a brief overview of the structure, history and significance of the treatise, as well as the present state of research on Ficino’s philosophy.

*Keywords:* Marsilio Ficino, Renaissance, medicine, astrology, melancholy, prolongation of life, history of genres.

*Исидор Севильский*

Этимологии VIII (пер. А. Гараджи).

Публикация представляет собой комментированный перевод с кратким введением книги VIII («О церкви и сектах») «Этимологий» Исидора Севильского. Переводчик предпринимает попытку передать особенности учёной варварской латыни Исидора. Комментарий сосредоточен на различных языковых головоломках, имеющих отношение к семитским этимологиям, почерпнутым в трудах Иеронима Стридонского.

*Ключевые слова:* Исидор Севильский, средневековая энциклопедия, ранняя Церковь, ереси.

*Isidore of Seville*

*Etymologies VIII* (tr. A. Garadja).

The publication presents a commented Russian translation, with a brief Introduction, of Book VIII: *The Church and sects*, of the *Etymologies* by Isidore of Seville. An attempt is made to render in the translation a peculiar scholarly barbarous Latin of Isidore. The commentary concentrates on assorted etymological conundrums having to do with Semitic derivations gleaned from the works of St. Jerome.

*Keywords:* Isidore of Seville, medieval encyclopedia, early Church, heresies.

П37      **Платоновские исследования. Вып. III (2015 / 2) /**  
Под ред. И.А. Протопоповой, О.В. Алиевой, А.В. Гараджи, А.Н. Романова. М.–СПб.: ПФО; РГГУ; РХГА, 2015. — 264 с.

ISSN 2410-3047

В третьем выпуске «Платоновских исследований» публикуются статьи видных представителей основных направлений современного платоноведения Т. Слезака, Дж. Пресса и Т. Робинсона по материалам докладов, сделанных на конференции «Универсум платоновской мысли» (Санкт-Петербург, июнь 2015). Статья Д. Курдыбайло посвящена различным интерпретациям этимологий в диалоге «Кратил». В работе А. Фокина проводится сравнение метафоры акта зрения и ее философско-богословских коннотаций у Плотина, Викторина и Августина. В выпуске публикуются также два перевода: глав из первой книги трактата Марсилио Фичино «О жизни» (пер. и комм. И. Гурьянова) и восьмой книги «Этимологий» Исидора Севильского «О церкви и сектах» (пер. и комм. А. Гараджи). Издание предназначено для философов, филологов, культурологов, всех, интересующихся проблемами платонизма.

УДК 1  
ББК 87.3(0)

*Научное издание*

**Платоновские исследования.  
Вып. III (2015 / 2)**

*Художник В.В. Якупов*

*Компьютерная верстка А.В. Гараджа*

Оригинал-макет подготовлен с использованием  
гарнитур Alfios, DejaVu, Linux и Ubuntu.



Подписано в печать 11.11.2015.  
Бумага офсетная. Формат 60 x 90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>.  
Усл. печ. л. 16.5.

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.