

ПЛАТОНОВСКОЕ
ФИЛОСОФСКОЕ
ОБЩЕСТВО

Πλατωνικά ζητήματα

PLATONIC INVESTIGATIONS

I

RGGU-RHGA
Moscow – Saint Petersburg
2014

Πλατωνικά ζητήματα

ПЛАТОНОВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

I

РГУ-РХГА
Москва – Санкт-Петербург
2014

УДК 1
ББК 87.3(0)
ПЗ7

Редакционный совет

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), Ю.А. Шичалин (Москва)

Редакционная коллегия

О.В. Алиева, А.В. Гараджа, А.В. Михайловский,
А.Н. Романов, В.В. Рохмистров, М.Н. Савельева

Главный редактор

И.А. Протопопова

ISBN 978-5-88812-673-8

© Коллектив авторов, 2014
© Российский государственный
гуманитарный университет, 2014
© Русская христианская
гуманитарная академия, 2014

От редакции

Предлагаемый вниманию читателя том — первый выпуск нового периодического научного издания, посвященного Платону и платонизму. Начало этому было положено год назад выходом двухтомного «Платоновского сборника» (рецензия на него есть в данном выпуске), который можно считать «нулевым» номером нового издания: в нём уже были определены основные содержательные разделы *Платон и платоноведение* и *Рецепция платонизма в европейской философии и культуре*. Эти же разделы представлены в первом выпуске «Платоновских исследований»¹, однако существенно то, что в раздел *Рецепции...* добавляется «восточная» составляющая — в нем публикуется статья П. Хрущевой о параллелях платонизма и индийской философии. Индийская традиция присутствует и в последней рубрике выпуска, *In memoriam*, посвященной памяти филолога-компаративиста, переводчика, философа Андрея Коваля: здесь опубликованы его материалы по срав-

¹ Название «Платоновские исследования / Πλατωνικά ζητήματα» — своего рода эстафета, принятая от сборника «ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма» (Под общ. ред. В.В. Петрова. М.: Кругъ, 2013), многие авторы которого, в т.ч. редактор-составитель, участвуют в нашем издании. Ср. также рецензию на «ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ» в нашем сборнике.

нению метафоры «крылатой колесницы» в индийской традиции и в платоновском диалоге «Федр».

Эти публикации, помимо всего прочего, демонстрируют одно из стратегических направлений нового издания: редколлегия считает, что «Платоновские исследования» не должны ограничиваться «узкими» платоническими материалами, но, напротив, могут давать место исследованиям, связанным с платонизмом в достаточно широких рамках и в разных контекстах. В подтверждение такого намерения в первый выпуск включены разделы «Гностический платонизм» в русской культуре и *Философия и эстетика*. Раздел *Неоплатонизм и патристика*, как и рубрики *Переводы* и *Рецензии*, станут в новом издании постоянными, а раздел *Русский платонизм* будет появляться периодически.

Редколлегия нового издания планирует выпускать «Платоновские исследования» дважды в год и надеется, что это издание внесёт свой вклад в российский «платоновский Ренессанс»².

Ирина Протопопова

² См., напр.: Платон: новое начало // Логос. № 6 (90). 2012. С. 3–4.

1.

Платон и проблемы платоноведения

Юрий Шичалин

Corpus Platonicum:

о некоторых направлениях его историко-филологического
и историко-философского исследования

В статье предполагается рассмотреть несколько вопросов, которые не находят ответа в рамках доминирующих подходов к пониманию текстов *Платоновского корпуса* (*Corpus Platonicum*, далее — *CP*). Сама постановка этих вопросов и стремление их решить побуждают к целому ряду новых научных исследований, которые, на мой взгляд, позволят составить более правдоподобное по сравнению с доминирующим представлением об основных тенденциях платоновского творчества как в литературном, так и в философском плане. Некоторые черты предлагаемого подхода я и хотел бы изложить¹. Специально хочу обратить внимание на то, что практически все рассмотренные ниже вопросы по отдельности так или иначе ставились исследователями *CP*, но в их совокупности, насколько могу судить, не рассматривались, а потому

¹ Cp. Shichalin 2013: 15–32.

не предлагалось ни их комплексного решения, ни той модели, в рамках которой это решение могло бы быть найдено.

1.

На мой взгляд, прежде всего необходимо пересмотреть вопрос о т.н. «ранних сократических» диалогах. Повод для такого пересмотра очевиден: у нас нет никаких указаний на их ранний характер; я уже имел случай отметить, что этот вопрос тесно связан с необходимостью пересмотра вопроса о т.н. «сократиках»²: внимательное рассмотрение основных тенденций начала IV века показывает, что некоего, так сказать, философского движения сократиков, объединенных неким учением или некой школой Сократа, не было, хотя Сократ и становится одним из наиболее популярных литературных персонажей развивающейся прозы — как софистической, так и тех, кто — как Платон и Ксенофонт — противопоставлял себя софистам. Отсутствует и само имя «сократики». Поэтому Платон при жизни никогда не был «сократиком», а образ Платона-сократика, то есть автора «скептических» диалогов с участием Сократа, сформирован не ранее середины III века до Р.Х.: поводом для этого была необходимость дать обоснование скептицизма как доминирующей тенденции в Академии после Аркесилая.

Между тем, как хорошо известно, в *СР* и по сей день с большей или меньшей решительностью выделяется блок т.н. «сократических диалогов», причем принимается, что эти тексты стали составляться уже в 390-е годы. К этой группе диалогов относят, например, *Иона*, *Евтифрона*, *Критона*, то есть небольшие диалоги, имеющие прямую драматическую форму, что влечет за собой два последствия.

Во-первых, исследователи вынуждены закрывать глаза на жанровую природу этих текстов. В самом деле, если мы принимаем, что Платон начал свою литературную деятельность с такого рода

² Ср. Шичалин 2012: 76–78.

текстов, то какой смысл имеет его специальное внимание к вопросам формы, например, в *Тезете*, где он специально оговаривает, что намерен отказаться от формы пересказанного диалога?

Мало того, признание началом платоновского творчества такого рода текстов также приводит к выстраиванию весьма искусственной эволюции литературного и философского творчества Платона с точки зрения содержательной и методической: Платон сначала пишет беспомощные с логической точки зрения и с легкостью опровергаемые и ни к чему не приводящие школярские диалоги, в большинстве своем бездарные с литературной точки зрения; а затем переходит к совершенным в литературном отношении, но не отмеченным признаками школьных упражнений *Пиру* и *Федону*. Но потом школярские диалоги вновь появляются в Академии, потому что в противном случае мы не можем объяснить, откуда взялась в кружке Платона эта стихия споров, которую застал в Академии Аристотель и которую он кодифицировал в *Топике* и *Софистических опровержениях* именно потому, что очевидным образом считал это вполне актуальным.

Поэтому предложение, которое я уже высказывал, состоит в том, чтобы продумать наиболее вероятную жанровую эволюцию платоновского творчества. Предлагаемая модель исходит из того, что Платон начал писать в наиболее разработанном к этому времени жанре, а именно, в жанре речи. В таком случае нельзя не согласиться, что перед нами по меньшей мере 12 речей (из *Апологии*, *Менексена*, *Федра* и *Пиры*)³, из которых 10 датируются самым концом 390-х – второй половиной 380-х.

2.

Но в связи с этой констатацией возникает следующий вопрос: поскольку за исключением *Апологии* все речи входят в некие диалоги, имеем ли мы право вычленять речи из диалогов? В связи

³ К этим речам в собственном смысле слова, то есть к речам, которые заявлены как таковые, можно было бы добавить и фрагменты из *Горгия* и *Протагора*.

с этим вопросом теперь все больше обращают внимание на возможность переделок, доработок и редактирования⁴ тех текстов, которые дошли до нас в издании Трасилла первой половины I века по Р.Х.; я хотел бы указать диалоги, при рассмотрении которых это прежде всего важно: таковы *Менексен*, *Федр*, *Горгий*, *Протагор*, *Кратил*, *Теэтет* и *Парменид*⁵.

В 2010 году в *Les Belles Lettres* (Collection d'études anciennes 73) вышла вторым изданием книга Робера Клаво, посвященная *Менексену* и риторике его времени. Работа была завершена к 1976 году и издана в 1980, но сам факт ее переиздания показателен. Книга привлекает обстоятельной сводкой разных точек зрения на диалог. Отметив, что после статьи Х. Дильса 1886 года никто не дерзает отвергать принадлежность *Менексена* Платону, автор говорит о невероятных спорах, которые вызывает этот диалог, поскольку историки философии не знают, что с ним делать и как его толковать.

Причин для этого, на мой взгляд, две: во-первых, если Платон в это время пишет преимущественно школярские диалоги вро-

⁴ Исследователь, стремящийся хотя бы к элементарному историческому правдоподобию своих историко-литературных и историко-философских построений, не может не признать этой необходимости переработок и переделок. В связи с этим нельзя не отметить совершенно резонного замечания автора весьма важного просопографического труда *Plato's Peoples* Д. Нейлз, которое она делает, реконструируя ранний этап платоновского творчества: There is abundant evidence of revision in several of the dialogues, an insuperable obstacle to definitive computer analysis of Plato's style, and thus to certainty about the order in which the dialogues were written, except for the very last ones (*Companion* 2006: 6). Впрочем, как известно, и последовательность поздних диалогов также вызывает множество затруднений. Говоря в той же статье о ревизии *Государства*, Д. Нейлз ссылается на Thesleff 1982: 102–110, но, разумеется, тут нужно иметь в виду и всю сводку Теслеффа по вопросу о ревизии, предложенную на с. 83–87.

⁵ Я не касаюсь здесь вероятной переделки *Протагора* (ср. Thesleff 1982: 85–86) и вопроса о т.н. *Прото-Государстве*, а также о первой и второй-пятой книгах нашего текста *Государства*: это особый вопрос, который я надеюсь рассмотреть специально; покамест могу только сказать, что не отношу имеющийся текст *Государства* к переделанным диалогам, хотя это и не отменяет несомненности того факта, что Платон продумывал и писал его в течение долгого времени.

де *Иона* или *Евтифрона*, то в данном контексте *Менексен* просто неуместен, поскольку при всех его иронических и сатирических подтекстах представляет собой весьма развитую и насыщенную в содержательном плане политическую речь; во-вторых, неясно, как согласовать рамку и сам текст (это же, в частности, вызывало сомнения в аутентичности *Менексена*).

Как и повсюду в данном изложении, не предлагая решения, я хочу отметить, что в рамках модели, предполагающей доработки ранее написанных текстов, эти вопросы снимаются: *Менексена* следует интерпретировать как квази-политическую речь, написанную (разумеется, без рамки⁶) после квази-судебной речи *Апология Сократа*; рамка диалога добавлена позже, когда в Академии активно обсуждаются вопросы риторики. Такое понимание *Менексена* предложил Х. Теслефф, с которым не согласился автор на сей день лучшего комментария к *Менексену* Ст. Цициридис: предположение о ревизии отвергается *ohne weiteres*, ревизия объявляется трудной с практической точки зрения (?), а сам текст *Менексена*, по мнению Цициридиса, не несет никаких следов переработки⁷. Между тем обсуждение *Менексена* в контексте споров о риторике уже застал Аристотель, который цитирует *Менексена* в *Риторике* III 14; вероятно, к этому же этапу относятся и соответствующие пассажи из *Федра*, также несущие приметы технических подходов к риторике в Академии при Аристотеле.

В связи с *Федром* считаю важным еще раз обратить внимание на старую статью Отто Регенбогена, которую я подробно рассмотрел во вступительной статье к изданию *Федра* 1989 года. Наблюдения Регенбогена совершенно убедительны, и их результат можно считать научным фактом: наличие в *Федре* поздних частей не подлежит сомнению, но в силу невозможности вписать отмечен-

⁶ Исследователь, принимающий рамку, должен придумать для нее т.н. «драматическую дату», которая, по справедливому замечанию М. Нарси (DPhA 2012: 784), неопределима в силу множества анахронизмов (нельзя согласовать возможное время общения Сократа с Аспазией, его беседу с Менексеном и очевидную связь речи с Анталкидовым миром, заключенным в 386 году).

⁷ Thesleff 1982: 83 sqq., 182; Tsitsiridis 1998: 43–44.

ные Регенбогеном параллели *Федра* с поздними диалогами в общепринятую картину платоновского творчества современные исследователи оставляют их без должного внимания. Регенбоген не упоминается ни в статье о *Федре* в Va томе DPhA (2012), ни в комментарии к *Федру* в серии Cambridge Greek and Latin Classics (Yunis 2011), ни в A Companion to Plato 2006 (том издан в серии Blackwell Companions to Philosophy)...

Сплошь и рядом сам вопрос о наличии в *СР* переделок и доработок сегодня представляется излишним, в особенности тогда, когда речь идет, например, о таком тексте, как *Горгий*, на единстве которого так настаивал Доддс в своем знаменитом комментарии 1959 года. Между тем, нет ничего более композиционно рыхлого, чем текст *Горгия*, и ничего более искусственного, чем композиция, предложенная Доддсом, который вдобавок прибавлял к *Горгию* и *Менексена* в качестве приложения. Дошедший до нас *Горгий* представляет собой диалог в прямой драматической форме, но несет явные следы пересказанного диалога; ряд тем и утверждений о роли риторики связывает его с *Федром* и поздними диалогами (*Софистом*, *Политиком* и грезившимся Платону *Философом*⁸). *Горгий* — один из диалогов *СР*, несомненно подвергавшихся переработке и потому, может быть, более всего нуждающихся в пересмотре; но характер этого пересмотра требует специального рассмотрения, и потому в данном изложении ограничусь этой декларацией.

Протагор в дошедшем до нас виде несомненно содержит части, написанные на фоне *Государства* (четыре добродетели и проблема их единства), но исходно весьма близок к этапу составления речей (ср. «миф» *Протагора*)⁹.

Что касается *Кратила*, то здесь также весьма ярко проявилась

⁸ М. Канто-Спербер (Canto 1987: 22, п. 2), вспоминая Антисфена (frg. 173 Giannantoni), выразительно подчеркивает связь риторики и философии с образом жизни среди людей и среди богов, что прямо отсылает нас к позднейшим дискуссиям на эту тему в Академии.

⁹ Thesleff 1982: 128–129, 237 относит окончательный вариант *Протагора* к середине 370-х и считает, что диалог доработан не самим Платоном.

несомненная при историко-филологическом и историко-философском подходе неоднородность текста, которая заставляет говорить о редактировании и переделках. Именно неоднородность текста *Кратила* вызывала самые разные его датировки. На мой взгляд, весьма удачно подошел к разрешению этих трудностей Дэвид Сэдли, который учел разные версии рукописной традиции *CP* (в частности, 437d–438a, что отражено в новом издании Oxford Classical Texts – OCT²), оценил существующую версию текста как позднюю, указал на то, что противопоставление создателя имен и умеющего ими пользоваться диалектика появилось именно в этом «позднем» (после X книги *Государства*) варианте, а также отметил аристотелевский характер употребления термина αἰθήρ¹⁰. Опять-таки, не ставя своей задачей и не имея возможности входить здесь в специальное рассмотрение вопроса о нескольких редакциях *Кратила*, отмечу только необходимость не просто ставить вопрос о переделке этого диалога, но и обратить на него специальное внимание в общем контексте прочих диалогов, подвергавшихся переделке.

Среди них видное и важное место занимает *Теэтет*. Красно-речивая рамка диалога дает очевидные указания, можно сказать, самого Платона на то, что диалог переделывался. А именно, изображенный Платоном Евклид Мегарский, якобы записавший беседу Сократа с Теэтетом, во вводном разговоре с Терпсионом отмечает, что он на досуге неоднократно дополнял и исправлял текст, уточняя его с помощью того же Сократа во время своих посещений Афин. Это указание тем более замечательно, что в конце диалога Сократ сообщает, что его вызывают в Царский портик в связи

¹⁰ Sedley 2003: 7–10, etc. Люк Бриссон (DPhA 2012: 680) ссылается на эту работу Сэдли, но не делает из этого никаких выводов, а только отмечает, что диалог остается загадочным... Не могу по ходу дела не отметить также здравый подход Сэдли к «науке (or quasi-science) стилометрии», не способной своими методами самостоятельно обосновать порядок диалогов, а разве что подкрепить некие уже возникшие предположения (Sedley 2003: 7).

с обвинением Мелета, так что остается только гадать, когда именно он мог сообщить Евклиду свои дополнения и поправки¹¹.

Переработка и доработка *Парменида* с точки зрения разрабатываемой модели совершенно очевидна: перед нами два текста разной литературной формы и без очевидной связи между ними (что и вызывает споры о единстве и датировке диалога): первая часть — рамочный диалог, вторая — диалог в прямой драматической форме. Цель написания текста в процессе работы над ним менялась, либо цели при составлении первой и второй части были разными.

3.

В качестве еще одной важной черты предлагаемой модели следует считать принципиальную неоднородность текстов, входящих в *СР*, и необходимость выделения из них трех текстов: *Государство*, *Тимей* и *Законы*. А именно, важно осознать, что диалоги Платона *Государство*, *Тимей* и *Законы* занимают в *Корпусе* исключительное положение в качестве догматических, то есть в качестве таких, где Платон — несмотря на все ограничения принятой им литературной техники, а именно, диалога — вполне определенно высказывает свою точку зрения. О том, что у его ближайшего окружения в Академии не было сомнения в том, что у Платона эта определенная точка зрения есть, мы можем судить и действительно судим по Аристотелю. Взгляд Платона на разные вопросы мог меняться, но его существование в трех главных диалогах оставалось стабильным: и в *Государстве*, и в *Тимее*, и в *Законах* перед нами политический мыслитель, афинский аристократ, получивший хорошее образование и в силу этого способный рассматривать все вопросы, связанные с государством и законодательством на широком фоне исторических судеб греческих горо-

¹¹ Разумеется, при буквальном понимании платоновых рамок можно предположить, что Сократ поправлял текст Евклида, сидя в тюрьме; но в таком случае сильным возражением будет указание на то, что ни в платоновском *Федоне*, ни в ученическом *Критоне* на это нет никаких указаний.

дов и прежде всего Афин, причем все это накладывается на общую картину мироздания в целом. Та интеллектуальная и жизненная установка, которую Платон стал называть философией, сохранила все черты того, что называли философией в его время, то есть некий вид общего образования, но получила специфическую пифагорейскую окраску, сохраняемую в вопросах воспитания и государственного устройства, в отношении к физическому чувственному миру, а также к сверхчувственной основе того и другого.

4.

Что же касается прочих текстов *СР* помимо *Государства*, *Тимея* и *Законов*, то они распадаются на две группы: тексты самого Платона и тексты его школы, в создании которых Платон как глава школы мог так или иначе участвовать.

Тексты самого Платона в свою очередь можно разделить на несколько групп. Во-первых, тексты, написанные до организации открытых регулярных занятий в кружке Платона, — ими и оказываются преимущественно речи, которые постепенно оснащаются литературной рамкой. Наличие рамки позволяет понять, как меняется аудитория, для которой Платон создает свои тексты.

Тексты, не требующие рамки в момент их написания, — *Апология* и *Менексен*, а также, вероятно, и первые две речи из *Федра*. *Апология* — речь, написанная в ответ на *Обвинение Сократа* софиста Поликрата, — при создании не требовала рамки, потому что была написана в ходе литературной полемики, которая в Афинах оживилась к концу 90-х. Тем самым *Апология* входила в некое уже существующее поле текстов, имевших хождение среди связанного с софистами круга афинских интеллектуалов и их обеспеченных покровителей. Для этой же аудитории написан *Бузирис* Исократ и две его другие эпидиктические речи, *Против софистов* и *Елена*. Сходную аудиторию среди прочих имел в виду Аристофан, когда писал *Лягушек* и на присутствие той же самой аудитории рассчитывал, ставя в 392 году *Женщин в народном собрании*. Итак, ауди-

тория для *Апологии* уже была, но Платон при этом имел в виду и неких близких ему людей, для которых были значимы антидемократические установки Платона и черты Сократа-пифагорейца, несомненные в этом тексте.

В отличие от *Апологии*, *Менексен* мог быть написан только для определенного круга политических единомышленников Платона; при этом ясно, что эта политическая речь также не нуждалась в рамке в момент написания и публикации, то есть прочтения перед аудиторией скорее всего некоего политического клуба; но ситуация меняется, когда у Платона уже есть школа, далекая от политической ситуации, вызвавшей появление речи. Поэтому Платон или неведомый нам редактор, создавший рамку, позволяет нам представить ситуацию, в которой эта речь Платона вновь оказалась актуальной: в школе обсуждаются вопросы риторики, и они же задают контекст обсуждения уже написанных речей в *Федре*.

Сами речь Лисия и первая речь Сократа — в особенности, если усматривать в них полемический подтекст и, можно сказать, пародию на Антисфена и Исократ¹² — могли быть созданы для того же круга, что и *Апология*; но уже вторая речь Сократа предполагала единомышленников, на которых и была рассчитана.

Протагор и *Пир* показывают, что Платон уже учитывает развитие софистических школ и появление в них нового литературного жанра: диалога с участием Сократа, — мы определенно знаем о таких диалогах у Эскина и Антисфена. У Платона еще нет школы, но вокруг него собирается кружок близких ему людей, которые не принимают политических и — в связи с этим — воспитательных установок софистов. Поэтому в *Протагоре* и в *Пире* платоновский Сократ полемизирует с политическими оппонентами Платона на их территории; и в том, и в другом диалоге Платон подробно описывает своих оппонентов, в противовес которым его Сократ впервые предлагает некие установки, позволяющие объединить круг единомышленников Платона (в частности, — необходимость

¹² См. Шичалин 1989: XV–XXII.

жизненного выбора и устремленность к горнему бессмертной души, связанной со смертным телом и страстями). Как я уже сказал, я оставляю без рассмотрения *Горгия*, но в беседе Сократа с Калликлом, несомненно написанной в этот период, Платон сознательно рисует Сократа как единственного настоящего политика и педагога (521d6–e2).

Если принимать всерьез платоновские рамки как указания на аудиторию, то *Государство* как литературный текст начинается именно в этот период: перед нами еще нет школьной аудитории, но есть близкий Платону круг приличных и понимающих людей, хотя среди них и могут оказаться принципиальные оппоненты Платона и его персонажа Сократа. Как и *Протагор*, *Государство* пересказано самим Сократом, как и в *Пире*, собрание происходит в частном доме по случаю некоего праздника.

Но ситуация решительно меняется буквально у нас на глазах: *Федон*, написанный в пару к *Пире*, отличается от него не только тем, что «где стол был яств, там гроб стоит»: в *Федоне* Платон впервые вводит нас в стихию школьных рассуждений на заданную тему, которая принципиально отличается от ситуации *Пира* уже потому, что беседа идет только между единомышленниками, Сократом и пифагорейцами Симмием и Кебетом; софисты Антисфен и Эсхин, с которыми Платон полемизирует в *Пире* и состязается в самом написании диалогов, в беседе не участвуют, хотя и упоминаются в числе присутствующих. Помимо этого, *Федон* можно считать первым диалогом, который целиком написан Платоном на фоне создаваемого *Государства* и тем самым открывает вторую группу диалогов, которые Платон пишет параллельно с *Государством* и *Тимеем*. После *Федона*, впервые изобразившего школьные рассуждения между своими и отразившего начало регулярных занятий в *Академии*, Платон меняет место действия в рамочных диалогах: перед нами палестра или гимнасий, в которых и ведется обсуждение тем, связанных с *Государством*. *Хармид*, *Лисид*, *Евтидем* — пересказанные диалоги, где Сократ ведет беседу с достойными юношами, которых стремится обратить

к философии. Беседы платоновского Сократа, будучи по существу и по своим основным установкам противопоставлены софистическим, выполняют между тем примерно ту же функцию, что и показательные выступления софистов: привлекают юношей к подлинной философии, представленной теперь в школе Платона.

Таким образом, Платон опять невольно оказывается на одной плоскости со своими оппонентами софистами, но теперь уже не только как литератор, но и как глава школы. Ярче всего это проявилось, разумеется, в *Евтидеме*, где Сократ, указывая на неудовлетворительность софистического эпидейксиса Евтидема и Дионисодора, прямо произносит протрепетическую, то есть побуждающую к философии речь. Но это пребывание на одном поле с софистами не проходит даром: члены платоновского кружка и сам Платон оказываются захвачены теми вопросами, которые непосредственно не связаны с областью основных интересов Платона, — речь идет о проблеме метода.

Обратим внимание на известнейшие рассуждения из *Федона*: здесь для Платона любое нечто оказывается таким или другим только в силу причастности к неким идеям; но это означает, что никакое выводное знание Платона не интересует. 12 получается не от сложения 5 и 7, а от причастности идее 12; большее оказывается большим не путем прибавления меньшего, а благодаря причастности большему, и пр. Но рядом с Платоном прежде всего мегарики разрабатывают лингвистические вопросы, проблемы определения и логические парадоксы, и Платон — как и его ученики — не могут не прислушиваться к ним. Проблема определения — основная в *Хармиде* и *Лисиде*, логические парадоксы — софизмы — собраны и рассмотрены в *Евтидеме*. Отметим, что Платон нигде не претендует на решение вопросов, связанных с проблемой метода, но это не мешает ему в *Государстве* описать этот метод, для которого он придумывает имя «диалектика». Диалектика должна уводить нас от сна геометрических рассуждений, основанных на принятии предпосылки и выводов из нее, и подвести к беспредпосылочному началу, то есть отказаться от рассу-ж-

дений, построенных по принципу «если..., то...». Последней инстанцией правильного рассуждения оказывается непосредственное узрение высшей реальности, восходить к которой Платон учит начиная с *Пира*. Но при этом у Платона нет метода определения, и его все более затрудняет эта задача, что тем не менее нисколько не мешает ему изложить свои подходы к государству, описать его устройство, объяснить, что такое добродетель и сколько их, а также пересказать видение, непосредственно открывающее строение мира.

Нужно обязательно обращать внимание на то, что у Платона его содержательные построения идут по большей части независимо от их, так сказать, методической обеспеченности: без этого мы не поймем известную автономность двух видов деятельности Платона-сочинителя. А именно, методические вопросы, которые ставятся в школьных диалогах, никогда там не решаются; но еще раз подчеркнем: это не мешает Платону писать его догматические тексты. Чтобы понять, насколько свободно Платон относится к этой методической неопределенности, припомним текст из следующего за *Государством Тимея*: «Может быть, мы понапрасну говорим об умопостигаемой идее каждой вещи, и идея эта не более чем слово? Нехорошо было бы оставить такой вопрос неисследованным и нерешенным, ограничившись простым утверждением, что дело-де обстоит так и не иначе; с другой стороны, не стоит (πάρεργον) отягощать нашу и так пространную речь еще и пространном отступлением. Поэтому, если бы удалось в немногих словах определить многое, это было бы наилучшим выходом...»¹³. Методические вопросы — некое πάρεργον наряду с настоящим делом — изложением содержательных построений *Тимея*, и потому они между делом решаются в *Пармениде*, но, разумеется, не приводят ни к какому результату.

Между тем, стихия школьных рассуждений приобретает все более самодовлеющий характер и стремится к профессионализации, что и вызывает у Платона и в Академии появление диало-

¹³ Тимей 51c1–d2.

гов в прямой драматической форме: теперь для профессиональных спорщиков не нужны рамки, вводящие в ситуацию некой беседы, что в конце концов и приводят к прагматиям Аристотеля. Из ученических диалогов в прямой драматической форме назову *Гиппия Большого*, *Лахета*, *Иона*, а также *Клитофонта*, отразившего недовольство Академии отсутствием программы и метода обучения для тех, кто уже откликнулся на призыв Платона заниматься философией.

Рубежный диалог, как известно, *Теэтет*, где главная задача, стоящая перед Платоном, — проблема определения: именно в связи с ней возникают т.н. гносеологические вопросы. По характеру их разработки мы видим, что — как и в *Евтидеме* — Платон не сам их придумывает, а берет, так сказать, извне, а именно, у мегариков. Решать их Платону приходится в ходе полемики: Платон в *Теэтете* указывает на неких своих оппонентов внутри школы, а также на внешних оппонентов. Все это не может не сказаться на манере платоновского письма, и мы видим, что оно действительно меняется.

Вероятнее всего, именно на этот период приходится переработка (ревизия) предшествующих текстов (*Горгия*, *Федра*), а сюда же следует отнести диалоги, создававшиеся в несколько приемов (*Кратил*, *Теэтет*, *Парменид*). Платон начал писать *Теэтет* и *Парменид* как рамочные диалоги, но закончил их как диалоги в прямой драматической форме, что и отметил в *Теэтете*; и уже безо всяких оговорок он построил как прямой обмен репликами вторую часть *Парменида*. По ходу написания этих двух текстов, еще сохраняющих рамку, Платон пишет *Менона* и *Кратила* в прямой драматической форме, причем *Кратила* также перерабатывает уже не в формальном, а исключительно в содержательном плане.

Весь блок этих текстов и решаемые в них вопросы не мешают Платону писать *Тимея* — продолжение как замысла, так и основных установок *Государства*, написанию которого была посвящена большая часть предшествующего периода платоновского

творчества, отмеченного в своих основных проявлениях пифагорейским влиянием. В связи с *Тимеем* необходимо напомнить, что точка зрения о его написании до *Софиста*, *Политика*, *Филеба* разумно выдвигалась в известной статье Оуэна (Owen 1953), надевавшей в свое время много шума; ее редко вспоминают как некий положительный, причем важный результат, что я и хотел бы подчеркнуть, хотя и без намерения вернуться к этой полемике, поскольку в данном случае систематически рассматриваю формальные приметы платоновских диалогов как возможный критерий для их периодизации. *Тимей* — диалог в прямой драматической форме, следовательно, Платон начал его писать после рамки *Теэтета*. Вместе с тем собеседники Сократа в нем — пифагореец Тимей и дядя Платона, один из олигархов Критий, участник рамочного диалога *Хармид* — также указывают на несомненное продолжение предшествующего периода: появление этих персонажей после ведущих беседу Парменида и Элейского гостя, статистов Аристотеля и Сократа Младшего, и тем более после Евдокса и Аристотеля, загаданных в именах Филеба и Протарха, представляется просто немислимым анахронизмом, — разумеется, в рамках предлагаемого подхода.

По осознании невозможности завершить начатую трилогию *Тимей–Критий–Гермократ*, Платон задумывает вторую трилогию *Софист–Политик–Философ* и начинает работу над *Законами*. В связи с этим в Академии начинается сбор необходимых материалов для их написания¹⁴, и в *СР* находим ряд школьных диалогов, разрабатывающих отдельные темы *Законов* (например, *Критон*, *Евтифрон*, *Алкивиад I*, *Минос*).

5.

Один из выводов этого пространного четвертого пункта в сочетании с кратким третьим таков: необходимо отказаться от по-

¹⁴Нельзя не согласиться с замечанием Д. Нейлз: «...there is good reason to suppose that Plato's Academy was like other ancient institutions (e.g., Hippocrates' and Aristotle's schools, Hellenistic Pythagoreans) in undertaking collaborative writing projects» (Companion 2006: 11); к таким проектам Нейлз относит и *Законы*.

пытках линейного рассмотрения диалогов *Платоновского корпуса* для понимания эволюции как платоновского творчества в целом, так и для уяснения основных этапов развития его философских построений: более продуктивно рассматривать параллельное написание ряда как платоновских, так и школьных текстов *СР* на фоне трех названных догматических диалогов, а также продолжить исследование переделанных диалогов. Здесь же отметим, что стихия академических диспутиаций также должна входить в поле зрения исследователя как необходимый контекст, который необходимо воссоздавать, используя для этого все имеющиеся средства, поскольку без него не может быть понят текст диалогов, созданных после начала регулярной работы платоновской школы.

6.

Нельзя опираться на т.н. стилометрический метод или некие литературоведческие подходы как на автономные, то есть имеющие самостоятельное значение при рассмотрении платоновского творчества; их можно использовать только как некие дополнительные (служебные) методики, способные подкрепить или поставить под сомнение результаты, полученные другими методами.

7.

Одним из автономных методов научного (допускающего проверку) рассмотрения текстов *Платоновского корпуса* следует считать институциональный подход. Этот подход связывает писательскую технику и содержание текстов Платона с изменением аудитории, для которой Платон пишет, а начиная с *Федона* — с эволюцией созданной им школы.

Следует специально подчеркнуть, что все предлагаемые замечания имеют смысл только в рамках историко-филологического и историко-философского подходов к изучению оригинальных

текстов *Платоновского корпуса* и не касаются других способов их рассмотрения и анализа.

Я бы хотел привести в качестве примера вышедшую в прошлом году книгу проф. Кана *Платон и постсократический диалог: возвращение к философии природы* (Kahn 2013) и рассмотреть, что с точки зрения предлагаемой модели вызывает с ней решительное несогласие. Мне представляется, что об этом можно говорить, потому что проф. Кан — один из весьма искушенных и осмотрительных исследователей Платона, и он сам усматривает за своими построениями некую историческую достоверность. Книга 2013 года продолжает книгу 1998 года *Платон и сократический диалог*¹⁵, где проф. Кан уже проявил себя как умеренный «унитарист»¹⁶. Выступая против разделения платоновского творчества до *Государства* на два этапа (собственно сократический и более платоновский — наиболее прямолинейно этот подход представлен у Г. Властоса), проф. Кан отрицает исключительно сократический этап, не считает Сократа источником тех точек зрения, которые мы находим у Платона¹⁷, и рассматривает тексты от *Апологии* до *Государства* в более унитаристском духе. Но, несмотря на мелкие несовпадения, в целом проф. Кан размышляет о Платоне в духе вполне традиционной парадигмы, принимаемой сейчас большинством исследователей, в частности, признает обилие «ранних» диалогов и неуклонный путь Платона к эксплицитной теории идей. Проф. Кан выделяет следующие этапы развития платоновского философствования:

- 1) начальный (до-метафизический) этап (*Апология*, *Критон*,

¹⁵ Указанная автором (Kahn 2013: XI) дата первого переиздания книги, увидевшей свет в 1996 году. Часть этой книги (части 4–7 главы 6) в переводе на французский язык вошла в сборник *Lectures 2013*: 17–40.

¹⁶ Как замечает сам проф. Кан, Платон скорее похож на Декарта и Ницше, чья философская позиция по достижении зрелости оставалась неизменной, чем на Канта и Витгенштейна, философия которых претерпела кардинальные изменения (Kahn 1996: XIV).

¹⁷ Нельзя не отметить здравый подход проф. Кана к т.н. свидетельствам Аристотеля о Сократе (Kahn 2013: XVII, 87).

Горгий, Ион, Гиппий Меньший) — Платон верен моральной позиции Сократа, но им еще не развито ее метафизическое обоснование;

2) имплицитная теория сущностей в «диалогах определения» (*Лахет, Хармид, Евтифрон, Менон*; в этот же период были написаны *Протагор, Лисид, Евтидем*) служит основой этого метафизического обоснования;

3) эксплицитная теория форм в *Кратиле, Пире, Федоне, Государстве* и *Федре*.

В диалогах этого периода, согласно проф. Кану, налицо нарастание метафизики, но практически нет физической реальности. В *Федоне* теория идей возникает как раз в качестве альтернативы натурфилософии, и еще в *Пармениде* (130c) идеи огня или воды — серьезная проблема для Платона. Предположение автора в том и состоит, что начиная с *Парменида* Платон все больше проясняет возможность применения идей в области физики и биологии, в силу чего он возвращается на поле, возделанное его предшественниками — досократиками. Начиная с *Парменида* Платон готовит базу для объединения теории идей с натурфилософией (περί φύσεως ἱστορία). Анализ этого пути от *Парменида* к *Тимею* и посвящена книга 2013 года. И этот путь оказывается не только путем прочь от Сократа к досократикам, но и к новому понятию имманентной формы. Таким образом, ясно, что ни статьи Оуэна, ни поставленных в ней вопросов для проф. Кана не существует и привычный порядок диалогов лежит в основе их рассмотрения, так что все последующее изложение оказывается еще одной попыткой подогнать решение под готовый ответ. Дальнейшие рассуждения — не вывод из исследования, а некий априорный взгляд, исходящий из основных современных предрассудков, хотя и несколько меняющий акценты в пределах уже существующей парадигмы, причем проф. Кан специально оговаривает, что вопросом хронологии он не занимается, полагаясь на результаты стилистического (стилометрического) анализа Платоновского

корпуса, представленные, в частности, еще у Кемпбелла и Риттера.

Отказываясь от наивного взгляда на т.н. «ранние» диалоги как на едва ли не буквальное воспроизведение Платоном бесед исторического Сократа и разумно предполагая, что взгляды самого Сократа были чем-то неоформленным и плохо артикулированным, проф. Кан — как и прочие представители *communis opinionis* — во-первых, не задается вопросом, который вообще говоря должен вставать первым: откуда нам известно, что Платон начал писать т.н. сократические диалоги в 90-е годы и для кого он мог их писать? Во-вторых, справедливо обращая внимание на литературные достоинства платоновских текстов и стремясь придать литературной форме соответствующее значение при анализе платоновской философии, проф. Кан как будто не замечает, что Платон пишет в разных жанрах, а обращение к этим жанрам обусловлено разной аудиторией, для которой всякий раз предназначены его тексты. В-третьих, давно известные соображения о том, что в платоновский корпус входят не принадлежащие самому Платону тексты, также всерьез не занимает ни проф. Кана, ни прочих исследователей, выделяющих в корпусе т.н. «ранние сократические» диалоги. И в таком случае было бы последовательней согласиться с Г. Властосом и признать, что школа в собственном смысле слова была уже у Сократа, а Платон — один из ее учеников — отражает атмосферу дискуссий в этой школе; но проф. Кан этого не делает, причем с полным основанием, поскольку сам Платон настаивает, что Сократ никого никогда и ничему не учил; а без этого принимаемый проф. Каном круг «ранних» диалогов либо повисает в воздухе, либо предполагает участие Платона в жизни софистических кружков, против которых в конце 390-х с таким презрением писал Исократ, в *Бузирисе* явно считавший Платона не софистом, а последователем Пифагора, каковым Платон действительно себя и проявляет начиная с *Апологии*...

Итак, априорное признание «ранними» ряда «сократических» диалогов, отсутствие понимания формальных особенностей тек-

стов Платоновского корпуса вместе с невниманием к той аудитории, для которой они создавались, — вот что прежде всего определяет взгляд большинства современных исследователей Платона, включая и проф. Кана. Эти недостатки проявились у проф. Кана и в линейном рассмотрении «постсократических» диалогов в книге 2013 года: каждый из этих диалогов, согласно проф. Кану, дает все больше оснований для «возвращения к досократикам», что, наконец, в полной мере и происходит в *Тимее*...

Хотя многие исследователи сегодня прекрасно понимают, что традиционная парадигма представляет собой нерerefлектированный анахронизм, поскольку Платон в ней сначала — современный школяр, а потом — все более самостоятельный исследователь, публикующий книгу за книгой; тем не менее, эта парадигма продолжает доминировать. Книга проф. Кана 2013 года — только один пример закрытости по отношению к подходам и точкам зрения, не вмещающимся в традиционную парадигму. Другой пример — часть статьи о Платоне Люка Бриссона, помещенной в *Va tome Dictionnaire des philosophes antiques*, вышедшего в 2012 году¹⁸. Но при всем том весьма отраднo признание Джеральда Пресса, согласно которому «вопросы редактирования и подлинности диалогов, поднятые Теслеффом, стоит, пожалуй, исследовать не только тем, кто пристально интересуется порядком их написания, но и тем, кто по-прежнему настроен на выявление в них неких платоновских учений...»¹⁹. Правда, если судить по очерку того же Дж. Пресса²⁰, число исследователей, осознавших это вместе с ним, не слишком увеличилось... Впрочем, серьезные научные вопросы никогда не решались большинством голосов.

Ниже в таблице дано сопоставление двух традиционных хронологических схем с моделью Теслеффа и моделью, предлагаемой в данной статье (учитывающей подход Теслеффа). Хроно-

¹⁸ DPhA 2012: 643–644.

¹⁹ Пресс 2013: 27.

²⁰ Пресс 2013: 48–15.

логическая схема Теслеффа²¹ воспроизводится в несколько упрощенном виде и без некоторых школьных диалогов; в последнем столбце я также указываю только основные диалоги, причем принцип их расположения проведен почти механически (например, школьный диалог *Клитофон* помещен раньше *Критона*, поскольку связан с *Теэтетом* темой неудовлетворенности предлагаемым характером занятий, а *Критон* и *Евтифрон* — хотя они также связаны с *Теэтетом* отнесенностью к последнему периоду жизни Сократа — помещены сразу после начала *Законов*, поскольку отражают проблематику *Законов*, — разумеется, это не значит, будто я хочу жестко привязать их к некоему данному году). Схема, предлагаемая в данной статье, — рабочая модель, предполагающая проверку, так что таблица указывает только на важнейшие тенденции²².

²¹ Thesleff 1982: 236–238.

²² Временная шкала в таблице в большинстве случаев только в самом общем виде соответствует времени предполагаемого написания диалога или группы диалогов (например, речь *Менексена* — вскоре после 386; *Пир* — после 385). В колонке Теслеффа по левому краю — экзотерические диалоги, по правому — эзотерические (школьные), причем курсивом выделены *dubia/spuria* согласно финскому исследователю, как и в колонке Шичалина курсивом выделены не принадлежащие Платону школьные диалоги. P.S. Хронологическая схема колонки Brisson 2012 практически без изменений воспроизведена и в Brisson 2014: 517–520.

	Thesleff 1982	Brisson (DPhA) 2012	Kahn 2013	Шичалин сент. 2014
395	(Прото-Государство)	Юношеский период Гиппий I и II, Ион, Лахет, Хармид, Протагор, Евтифрон	Группа 1 Пред-метафизический этап Апология, Критон, Горгий, Ион, Гиппий Большой	Речи Апология
390	(Государство I)			
385	Sicily I Горгий ¹ Менексен ¹ (Федр ¹) Протагор ¹ Пир ¹	Переходный период (390–385) Алкивиад, Горгий, Менон, Апология, Критон, Евтидем, Лисид, Менексен, Кратил	Неявная теория сущностей в диалогах определения Лахет, Хармид, Евтифрон, Менон; Протагор, Лисид, Евтидем	Речь из Менексена Первые две речи из Федра, речи из Пира Пересказанные диалоги, имеющие рамку Беседа с Калликлом из Горгия Протагор, Пир Начало работы над Государством
380	Государство I-II			
375	Горгий ² <i>Клитофонт</i> Менон Федон Пир ² Евтидем <i>Критон</i> <i>Протагор</i> ² <i>Менексен</i> ² <i>Лахет</i> Лисид, Хармид Теэтет ¹ Кратил	Зрелый период (385–370) Федон Пир Государство Федр Последние годы (370–348)	Явная теория форм Кратил, Пир, Федон	Федон Хармид, Лисид, Евтидем Парменид начат Теэтет начат Диалоги в прямой драматической форме Менон Кратил
370	Федр ²			
365	Теэтет ² Sicily II Законы начаты Государство в основном завершено Парменид	Теэтет Парменид Софист Политик	Группа 2 Государство, Федр, Парменид, Теэтет Группа 3 Софист, Политик,	Теэтет завершен Государство завершено <i>Клитофонт</i> Тимей, Критий Законы начаты <i>Критон, Евтифрон</i> Парменид завершен
360	Sicily III			
355	Тимей, Критий Софист, Политик Письмо VII	Тимей Критий Филеб	Филеб, Тимей	последняя редакция Менексена, Горгия и Федра, Софист, Политик, Филеб
350	Филеб			
345	Законы в основном завершены	Законы	Законы	Законы в основном завершены

Литература

- Платоновский сборник 2013 — Платоновский сборник / Ред. И.А. Протопопова и др., пер. А.В. Гараджа. Т. I. Москва — СПб: РГГУ–РХГА, 2013.
- Пресс 2013 — *Пресс Дж.* Постановка вопроса в платоноведении. Постановка вопроса в платоноведении: 15 лет спустя // Платоновский сборник 2013. С. 8–74.
- Тимей — Платон. Тимей // Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 3. Ч. 1 / Под ред. А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1991. С. 457–541 (перевод С.С. Аверинцева).
- Шичалин 1989 — Платон. «Федр» / Перевод А.Н. Егунова; греч. текст, статья, комментарии, указатели Ю.А. Шичалина. М.: Гнозис, 1989.
- Шичалин 1991 — Шичалин Ю.А. Поздний Платон и Аристотель // МАН-ESIS. Из истории античной науки и философии. М.: 1991.
- Шичалин 2000 — Шичалин Ю.А. История античного платонизма, М., 2000.
- Шичалин 2012 — Шичалин Ю.А. Сократ-пифагореец — изобретение Платона? // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия, 2012. Вып. 3 (41). С. 76–86.
- Шичалин 2013 — Шичалин Ю.А. Заметки к Платоновым Апологии, Мексену и Пиру // Платоновский сборник 2013. С. 117–140.
- Brisson 2014 — *Écrits attribués à Platon* / Traduction et présentation par Luc Brisson. Paris: GF Flammarion, 2014.
- Canto 1987 — Platon. *Gorgias* / Traduction, introduction et notes par M. Canto, Paris: Flammarion, 1987.
- Clavaud 2010 — Clavaud R. *Le Ménexène* de Platon et la Rhétorique de son temps. Paris: Les Belles Lettres, 2010 (¹1980).
- Companion 2006 — A Companion to Plato / Edited by Hugh H. Benson. Singapore, 2006 (Blackwell companions to philosophy).
- Diels 1886 — Diels H. Über das dritte Buch der Aristotelischen *Rhetorik*. Berlin: 1887 (Philosophische und historische Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften. 1886, 4).
- Dodds 1959 — Plato. *Gorgias*. A revised text with introduction and commentary by E.R. Dodds. Oxford: Clarendon Press, 1959.

- DPhA 2012 – Dictionnaire des philosophes antiques publié sous la direction de R. Goulet. T. Va. Paris: 2012.
- Kahn 2013 – *Kahn, Charles H.* Plato and the Post-Socratic dialogues. The return to the philosophy of nature. Cambridge University Press, 2013.
- Kahn 1996 – *Kahn, Charles H.* Plato and the Socratic dialogues: The Philosophical Use of Literary Form. Cambridge University Press, 1996.
- Lectures 2013 – Lectures de Platon / Sous la direction de Monique Dixsaut, Anissa Castel-Bouchouchi, Gilles Kévorkian. Paris: Ellipses, 2013.
- Owen 1953 – *Owen G.E.L.* The Place of the *Timaeus* in Plato's Dialogues // The Classical Quarterly (New Series). 1953. Vol. 3 (1–2). P. 79–95.
- Regenbogen 1950 – *Regenbogen O.* Bemerkungen zur Deutung des Platonischen *Phaidros* // *Miscellanea Academica Berolinensia II.* Berlin 1950. S. 198–219 (Repr. in: *Kleine Schriften.* München: 1961, S. 248–269).
- Shichalin 2013 – *Shichalin Yu.* On the new approach to the chronology of the *Corpus Platonium* // *Hermathena: A Trinity College Dublin Review.* No. 189. Dublin: 2013. P. 15–32.
- Thesleff 1982 – *Thesleff H.* Studies in Platonic Chronology. Helsinki, 1982 (Commentationes Humanarum Litterarum 70).
- Tsitsiridis 1998 – *Platons Menexenos / Einleitung, Text und Kommentar von Stavros Tsitsiridis.* Stuttgart und Leipzig, 1998.
- Sedley 2003 – *Sedley D.* Plato's *Cratylus*. Cambridge, 2003.
- Yunis 2011 – *Plato. Phaedrus / Edited by Harvey Yunis.* Cambridge, 2011 (Cambridge Greek and Latin Classics).

Марина Вольф

«Подобное к подобному» и «клепсидра»:
рецепция Платоном досократических объяснительных
принципов*

Упоминание о том, что Платон является последним досократиком¹, нередко вызывает недоумение, поскольку чаще нам приходится говорить о нем как о создателе значительного самостоятельного направления. Вместе с тем термин «досократический», примененный к платоновской системе, в первую очередь подразумевает ее оценку с позиций установления природы вещей, и Платон в данном случае замыкает череду тех, кто так или иначе включался в элеатовскую полемику о критериях существования и мышления, и с такой оценкой определения «последний досократик» почти никто не станет спорить. Но если говорить о Платоне как о «последнем досократике» в наиболее привычном контексте

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект № 13-03-00097а «Ранняя греческая философия в поисках объяснительного принципа: метод, концепции, аргументы»).

¹ Если не вдаваться в подробности, точки зрения в отношении Платона как последователя Парменида придерживались Curd 2004: 228–241 и Nehamas 1979: 98. Вопрос о том, можно ли и в какой мере считать Платона физиком, обсуждает Baltussen 2000: 98–99, 99–102.

выбора вещественного (субстанциального) первоначала, то нерешительность в признании такой оценки оправдана. Нам в данной статье хотелось бы обыграть эту дефиницию именно в контексте возможных реминисценций субстанциальной модели у Платона, но речь при этом пойдет не о выборе первоначала, а об адаптации механизмов, происходящих при взаимодействии элементов, в иную, чем та, в которой изначально функционировала субстанциальная модель, систему, а также привлечение в эту систему объяснительных и аргументационных элементов такой модели.

Под субстанциальной моделью взаимодействия элементов, или досократической субстанциальной теорией, мы будем понимать такие учения, в которых фигурирует чередование элементов, также понимаемых как качества или их генерализации, эти элементы (или какой-либо один из них) служат началом или вещественной причиной мира и происходящих в нем процессов возникновения и уничтожения либо благодаря внутреннему трансформирующему принципу, присущему такому вещественному началу, либо посредством неких внешних трансформирующих агентов. При этом модель объяснения процессов и явлений будет носить композиционный (в противовес генетическому или атрибутивному) характер в терминах вещества или компонентов [Moravcsik 1983: 134–137], из которых *сделана* или *состоит* та или иная вещь. Следует отметить, что в своих ранних модификациях (например, у ранних ионийцев) эта модель носит онтологический характер и в большей мере служит для построения космологий и космогоний, тогда как в своих более поздних версиях (например, у Эмпедокла или Горгия) она уже оказывается адаптированной для объяснения и понимания способов познания мира, что делает ее и базовой теоретико-познавательной моделью.

Один из наиболее трудных вопросов платоноведения, на наш взгляд, — это вопрос о формировании и содержании знания и базовых принципах познания у Платона (проблемность которых отражена в парадоксе Менона), и привлечение исходных досо-

кратических моделей может пролить некоторый свет на этот вопрос. Для этого обратимся к двум диалогам, «Тимею» и «Федону», а в качестве рабочей субстанциальной модели и ее внутренних механизмов мы будем использовать теорию пор Эмпедокла.

Под «теорией пор (или каналов) Эмпедокла» мы будем понимать не только учение самого Акрагантца, но такие античные сенсуалистско-ориентированные теории познания в целом, в основании которых лежит субстанциальная модель соотношения элементов, оформившаяся у ранних ионийцев и закреплённая в плюралистических системах итальянских философов. Эмпедокл не был ее изобретателем, но именно он наиболее строго приспособил (во всяком случае, у нас есть достаточное количество свидетельств и фрагментов, позволяющих судить об этом) субстанциальную модель описания рекомбинаций исходных первоэлементов в природных процессах и явлениях вообще к теории познания таким образом, что она наконец стала играть роль единственного, универсального объяснения не только для трансформации вещества в космосе, включая смену суток, сезонов (или даже эонов — космических циклов), но и в понимании того, каким образом устроено человеческое познание посредством органов чувств, а шире — процессов сознания (мышления) и функций речи. В качестве исходных для объяснения принципов Эмпедокл на основе двух базовых альтернативных вариантов построения суждения, активно используемых в досократической практике — аналогии и полярности, формулирует два принципа: принцип подобия («подобное к подобному», ὁμοίον πρὸς ὁμοίον) и принцип противоположности («клепсидра», κλεψύδρα), которые мы будем считать своеобразными маркерами теории пор Эмпедокла². Многие современники Эмпедокла, как и представители бо-

² Эмпедокл, в отличие от других досократических учений, уделяет этому принципу много внимания, и поскольку мы постараемся обосновать, что он также играет ключевую роль в платоновском объяснении, приведем фрагмент, иллюстрирующий его работу (31 В100 DK):

«Вот как вдыхают и выдыхают все [живые существа]: у всех / Протянуты под кожей обескровленные трубочки из плоти, / В устьях которых сплошь просвер-

лее поздних философских эпох, разделяли (хотя бы отчасти) эту точку зрения, о чем, в частности, свидетельствует Стобей: «Парменид, Эмпедокл, Анаксагор, Демокрит, Эпикур, Гераклид полагают, что отдельные ощущения обусловлены соразмерностью пор [с воспринимаемыми объектами], причем к каждому органу чувств подходит [собств. «подогнан, прилажен»] соответствующий род чувственно воспринимаемых объектов» (28 A47 DK). Можно отметить, что исходя из этих же оснований строит свою критику восприятий ученик Эмпедокла Горгий, утверждая, что каждый род восприятий имеет свою, несмешиваемую с другим родом природу (например, видимое можно только увидеть, но нельзя услышать), и на этом же основании он выводит самостоятельную и независимую речевую, *логосную* способность, поме-

лена частыми бороздками / Крайняя оконечность кожи, так что кровь / (5) Затворена [внутри], а эфир свободно входит в прорубленные проходы. / Как только мягкая кровь отхлынет оттуда, / [В них] врывается яростным приливом клочущий эфир. / Как только [кровь] прихлынет снова, [эфир] выдыхается. Так девочка / Играет в клепсидру [=черпак] из блестящей бронзы. / (10) Когда, заткнув красивой рукой отверстие трубки, / Она окунает [клепсидру] в мягкое тело серебристой воды, / То в сосуд не проникает ни капли воды — ее не пускает / Масса воздуха, изнутри навалившаяся на частые дырочки, — / Доколе [девочка] не откупорит сжатый поток [воздуха]; зато после этого, / (15) Поскольку воздух отсутствует, [в клепсидру] входит должная мера воды. / И точно так же, когда на дне бронзового сосуда у нее вода, / А проходное отверстие закрыто человеческой кожей, / Рвущийся снаружи внутрь эфир не пускает воду / У ворот, овладев самым краем металлического [букв. «гулкового»] решета, / (20) Доколе [девочка] не разожмет руку. Тогда — не как прежде, а наоборот, — / [В клепсидру] врывается воздух, а [из нее] вытекает должная мера воды. / Так и мягкая кровь, снующая взад-вперед по улочкам [тела]: / Стоит ей повернуть вспять и броситься в потаенную глубь [тела], / Как тотчас же врывается поток эфира, вышедшего из берегов. / (25) Стоит ей прихлынуть снова, как равное количество [воздуха] выдыхается назад» (Фрагменты досократических текстов здесь и далее цитируются по ФРГФ).

О применении этого принципа к процессу дыхания свидетельствует Аристотель следующим образом: «когда кровь, которой от природы свойственно приливать и отливать [собств. «двигаться туда-сюда»], движется вспять [=отливает], внутрь приливает воздух и происходит вдох, а когда [кровь] приливает, воздух выталкивается вон и происходит выдох. Он сравнивает [этот процесс] с тем, что происходит в клепсидрах» (31 A86 DK).

щая способность мышления и речи в отдельный класс постигаемого (*De Melisso Xenophane Gorgia* 980b5–9, 15–20). Эмпедокл также сводит способность соображения и понимания (A86 DK) к тем же механизмам, которые работают при взаимодействии элементов в рамках «теории пор».

Платон придерживался не слишком высокого мнения о сенсуалистских концепциях познания, о чем позволяет судить знаменитый пассаж из «Теэтета» (Theaet. 155e–157a). В нем Платон квалифицирует сенсуалистов двояко. Первые — сторонники своего рода наивного реализма, «невежественные» и «твердолобые упрямы», не допускающие ни становления, ни незримого, а признающие только фактуальное существование эмпирически наличествующих объектов, за которые можно «цепко ухватиться руками». Трудно сказать, кого из древних философов можно однозначно отнести к этому разряду, но в их отношении Платон ограничивается только оценочными суждениями. Вторых в своей классификации он признает «более искусненными», и судя по приведенному описанию, к ним мы должны отнести сторонников «теории пор Эмпедокла». Их он уже критикует содержательно и вдумчиво, относя их в первую очередь к сторонникам единства осязаемого и ощущения, или концепции, согласно которой ощущение всегда появляется вместе с осязаемым, иначе говоря, глаз порождает белизну, ухо — высокие и низкие звуки и т.д., а объект восприятия, наполнившись этой белизной, не будучи белым сам по себе, становится таковым в процессе познания (Theaet. 156e). Основания для платоновской критики этой концепции (если говорить с позиций известной, хорошо реконструированной системы Платона) очевидны — любые сущие (будь то умопостигаемые или чувственно воспринимаемые) в такой системе всегда становятся и никогда не есть, в равной мере это относится к общим определениям или *эйдосам*.

Такая позиция Платона была бы понятна и не вызывала вопросов, если бы не одно свидетельство. Теофраст, наиболее авторитетный источник по античной теории ощущений, открывает

свой трактат *De sensibus* (Περὶ αἰσθήσεων) следующими словами: «(1) В своем большинстве и в целом теории ощущения сводятся к двум: одни объясняют [ощущение] принципом подобия, другие — принципом противоположности [органа и объекта ощущения]. Парменид, Эмпедокл и Платон — принципом подобия, последователи Анаксагора и Гераклита — принципом противоположности...» (Теофраст. Об ощущениях, 7–24)³. Излагая мнения досократиков об ощущениях, к ним же Теофраст причисляет и точку зрения Платона (скорее в том виде, как она изложена в «Тимее»), который тем самым оказывается, несмотря на свою критику сенсуалистов в «Теэтете», последовательным приверженцем досократической теории ощущений. На этом настаивает Теофраст, когда пишет: «Его учение о цветах почти не отличается от учения Эмпедокла: в самом деле, утверждение “корпускулы соразмерны зрительному лучу” равнозначно утверждению “они подогнаны к порам”» (Теофраст. Об ощущениях, 91). Таким образом (если говорить о Платоне безотносительно к интерпретационным подходам, конкретным платоновским текстам и их датировкам) Платон с одной стороны выступает критиком досократической теории ощущений, с другой — ее последовательным приверженцем, и в какой-то мере, «последним досократиком».

Прежде чем перейти к решению этого противоречия и понять, в какой мере Платон следует сенсуалистским установкам Эмпедокла и его сторонников, следует отметить, что рассмотрение теории ощущений может быть сделано исходя из двух различных оснований. В качестве первого примем то, которое обозначил Платон в указанном выше пассаже и с которым согласен и на которое ориентируется Теофраст, — объяснение ощущений принципом подобия или принципом противоположности. При этом базовой моделью в такой схеме будет модель взаимодействия ощущения и ощущаемого, и как результат их взаимодействия выступает возникновение вещи и ее качеств. И Платон, и Теофраст классифицируют теорию ощущений в отношении этой

³ Текст Теофраста «Об ощущениях» цитируется по ФРГФ.

модели как представляющую процесс возникновения вещей и знания о них, а исходной платформой для такого подхода будет служить уже упомянутое условие использования аналогии и поллярности. Например, в первом случае глаз, наполненный огнем (или служащий каналом связи с телом, полным огня) видит благодаря огню вовне себя (при свете дня) и не видит ночью (в отсутствие дневного огня) (Эмпедокл, 31 A86 DK; Платон, Tim. 45d–e), во втором случае глаз также сам содержит огонь, но видит благодаря водянистому блестящему и прозрачному телу внутри себя (Алкмеон (24 A5 DK)).

Вместе с тем, с помощью этих же условий аналогии и поллярности может быть описан и тот механизм, который происходит внутри всей системы, и прежде всего в ощущающем органе. То есть, в качестве другого основания для рассмотрения теории ощущений можно принять такое, при котором рассматривается и уточняется внутренний механизм, обеспечивающий взаимодействие ощущения и ощущаемого. Иными словами, в этом контексте для Теофраста и Платона оказывается важным, что объект ощущения и само ощущение либо подобны, либо неподобны, и тогда каждый из философов придерживается только одного из указанных условий. Если же рассматривать различные учения с позиций рассмотрения тех процессов, которые происходят внутри органов познания, то здесь мы находим совместное использование обоих механизмов. В частности, у Эмпедокла зрение функционирует по принципу «подобное к подобному», а, например, обоняние (связанное с дыханием) или слух — по принципу неподобного, или клепсидры. Таким же образом определяются соображение и непонимание: первое происходит через подобие, другое — через неподобие. В такой модели зрение уже объясняется присутствием в устройстве глаза противоположных элементов (огня и воды), каждый из которых формирует поры для восприятия «своего» цвета (белого или черного), но при этом механизм ночного и дневного зрения определяется наличием противоположных элементов в одном органе и функционированием меха-

низма восполнения недостающего. Комбинация противоположных элементов в структуре глаза (размещение различных элементов в центре и на периферии) обеспечивает ночное и дневное зрение (у разных видов животных) и функционирует по принципу противопоставления⁴. В частности, вкус и осязание определяется соразмерностью элементов, отвечающих за тот или иной вкус или свойство ощущаемого объекта, размерам пор в соответствующем органе. В то же самое время, удовольствие определяется как восприятие подобного элемента подобным же, а страдание — восприятие противоположного (31 A95 DK). Такова, в самом общем виде, теория пор или каналов Эмпедокла.

В своей попытке разрешить вышеуказанное затруднение мы будем исходить не из первого условия классификации учений об ощущениях, а из второго, описывающего внутренний механизм взаимодействия элементов в ощущаемом органе, обеспечивающий познание, и подразумевающего в качестве объяснения происходящего оба принципа — «подобное к подобному» и «клепсидра». Эти элементы рассуждения в досократической философии, насколько позволяют судить как сохранившиеся фрагменты, так и свидетельства и развернутая критика Теофрастом в *De sensibus*, были хорошо известны и настолько широко использова-

⁴ «(8) Все глаза состоят из противоположных [элементов], но не все одинаково [устроены]: у одних огонь — в середине, у других — во внешней области. Вот почему у одних животных зрение острее днем, у других — ночью: те, что имеют меньше огня, — днем, так как внутренний свет у них компенсируется внешним, а те, что наоборот, — ночью, так как и у них восполняется недостающее. Заметим, что и то и другое [обострение зрения] происходит в противоположной среде, ибо [в подобной среде] притупляется зрение и у тех, у кого избыток огня: увеличившись еще больше днем, огонь затыкает и запирает поры воды. А у кого избыток воды, с теми то же самое происходит ночью, так как огонь запирается водой. И так до тех пор, пока в одном случае не выделится под действием внешнего света [забившая поры] вода, а в другом под действием [влажного] воздуха не выделится [забивший поры] огонь. Исцелением и от того, и от другого служит [его] противоположность. Лучший глаз, с наилучшей пропорцией смеси, тот, который состоит из обеих [противоположностей] в равных количествах» (31 A86 DK).

лись досократиками в рамках субстанциальной модели объяснения, привлекающей различные варианты взаимодействия четырех элементов, что уже не требовали дополнительного обоснования. Вероятно, по этой же причине у Платона они используются как удобный инструмент для построения различных положений его собственной доктрины, в том числе тех, которые далеко выходят за пределы античной физической теории. При этом Платон вынужден «лабиринтировать» между разными позициями: с одной стороны, он использует успешный, работающий и популярный материал⁵, а с другой стороны, он не нуждается в нем «буквально», а потому вынужден адаптировать и изменять его для своих нужд.

С теорией ощущений Платон знаком хорошо, и наиболее показательны в этом отношении диалоги «Теэтет», «Федон» и «Тимей», причем последний в наибольшей степени: если в первых двух диалогах она представлена на уровне общего обсуждения и критики, то у читателя «Тимея» уже велико искушение свести присутствующую в нем теорию ощущений к наиболее привычному физическому и субстанциальному контексту таким образом, как он фигурирует у досократиков. Что касается самих двух исходных принципов, то «по имени» Платон упоминает только «подобное к подобному» (например, в Tim. 45c «ὅμοιον πρὸς ὅμοιον»), а принцип его действия применительно к физической теории ощущений, как мы сказали, подробно описывается в «Тимее» (Tim. 45c–e), общие принципы обозначены в Theaet. 156a–c и Phaed. 96a–97a, где Сократ говорит о своей прежней приверженности физической теории объяснения через подобное к подобному, и поясняет, почему физическая модель объяснения его

⁵ Современник Платона Исократ часто пишет о популярности досократических штудий, бесполезных для полиса, но хорошо тренирующих ум, и все еще крайне популярных у молодежи. Можно вспомнить частое упоминание физических теорий у Сократа (например, Анаксагора) как того, что не несет никакой пользы и ему совершенно не интересно, но все требуют от него как-то отозваться на этот счет.

не устраивает. Второй принцип, клепсидру, Платон не называет⁶, но тем не менее, нам кажется, что он хорошо реконструируется из текста «Федона», и именно на этом принципе «неподобного» строится не только критика «ощущения с ощущаемым» (Phaed. 96a–e), но и дается объяснение взаимодействия души и тела.

Теперь можно вернуться к содержанию платоновского «Тимея» и его оценке, данной Теофрастом в *De sensibus*. Ни для кого не секрет, что текст «Тимея» содержит колоссальное количество досократических аллюзий. Это вполне понятно с сюжетной точки зрения: главный герой диалога (монолога), *пифагореец* Тимей, должен говорить и мыслить в границах досократической субстанциональной теории, но Платон, как автор, «подправляет» эту однозначно досократическую канву взаимодействия четырех элементов посредством «теории пор». Если сами элементные взаимодействия обозначены им в общем виде в Tim. 32a–33b, то далее они фигурируют исключительно в контексте теории ощущений, которая впервые задана уже в 43a–c, и потом Платон многократно к ней возвращается, причем делает это применительно к совершенно разным по содержанию блокам, так что теория ощущений вполне может брать на себя роль единственного объяснения: она работает в контексте физического основания универсума (Tim. 51–68), описания и обоснования геометрической структуры самих первоэлементов (Tim. 53c–56c), включена в закон преобразования элементов и процесс создания примесных и беспримесных тел (что будет определять и возможность их ощущения) (Tim. 56c–57c), именованная смесей (Tim. 59e–60b) и причины формирования конкретных ощущений (Tim. 64a) [Baltussen 2000: 99–102]. При этом Платон использует в описаниях происходящих процессов оба принципа, в том числе и «клепсидру» (например,

⁶ Платон единственный раз упоминает клепсидру в своих текстах об использовании «водяных часов» в выражении «их торопит текущая вода» в Theaet. 172e, описывая происходящее в судах, то есть в совершенно отличном от интересующего нас контексте (и хотя история приписывает Платону изобретение «ночных часов», по сути будильника, на основе обычной клепсидры (Athenaeus 4.174c), это маловероятно).

в задании противоположных определенных свойств: Tim. 46с–е, 58d–е, 61a–b).

Упомянув об описании ощущений у Платона, Теофраст подчеркивает, что Платон в большей мере уделяет внимание зрению, может быть еще слуху, и почти не касается других ощущений. Теофраст несколько озадачен такой непоследовательностью, но рассмотрение именно процесса формирования зрительных ощущений для Платона крайне важно: зрение — его главная аналогия, которую он использует для объяснения того, каким образом ум в свете идеи блага воспринимает другие эйдосы. Проблемность этой аналогии становится очевидной, если интерпретировать зрение в контексте теории взаимодействия ощущаемого с ощущаемым и формирования познаваемого объекта в момент восприятия. Следуя аналогии зрения в таком прочтении, мы придем к выводу, что ничто не может являться вечным и неизменным, но все только становится, причем в самый момент его непосредственного восприятия.

Итак, в «Тимее» Платон подробно разбирает устройство глаза, описывая механизм зрения через принцип «подобное к подобному» и отчасти задействуя «клепсидру». «Из орудий, — пишет он, — они прежде всего устроили те, что несут с собой свет, то есть глаза... при этом они уплотнили как следует глазную ткань, но особенно в середине, чтобы она не пропускала ничего более грубого, а только этот чистый огонь. И вот когда полуденный свет обволакивает это зрительное истечение и *подобное устремляется к подобному*, они сливаются, образуя единое и однородное тело в прямом направлении от глаз, и притом в месте, где огонь, устремляющийся изнутри, сталкивается внешним потоком света. А поскольку это тело благодаря своей однородности претерпевает все, что с ним ни случится, однородно, то стоит ему коснуться чего-либо или, наоборот, испытать какое-либо прикосновение, и движения эти передаются уже ему всему, *доходя до души*: отсюда возникает тот вид ощущения, который мы именуем зрением. Когда же ночь скроет родственный ему огонь дня, внут-

ренный огонь как бы отсекается: *наталкиваясь на то, что ему не подобно*, он терпит изменения и гаснет, ибо не может слиться с близлежащим воздухом, не имеющим в себе огня. Зрение бездействует и тем самым наводит сон. Дело в том, что, когда мы при помощи устроенных богами природных укрытий для глаз, то есть век, запираем внутри себя силу огня, последняя рассеивает и уравнивает внутренние движения, отчего приходит покой. Если покой достаточно глубок, то сон почти не нарушается грезами, но если внутри остались еще сильные движения, то они сообразно своей природе и месту порождают соответствующие по свойствам и числу изображения, отражающиеся внутри нас и вспоминающиеся после пробуждения как совершившееся вне нас» (Tim. 45b–e, курсив мой — М.В.).

Механизм зрения таким образом реализуется двойко: 1) через принцип «подобное к подобному», когда говорится, что через тонкие поры пройдет только тонкое, а значит глаз способен воспринимать исключительно элементы внешней ему огненной природы, и подразумевается, что тождественные внешняя и внутренняя огненные природы, устремляясь друг к другу, способны взаимодействовать, создавая образы, 2) через принцип «клепсидры», когда из огня формируется однородное *тело*, которое в силу своей однородности способно передавать свои движения на все, в том числе и *душу*, иными словами, внешнее тело способно воздействовать на внутреннюю душу, помимо этого, в результате восприятия могут формироваться также внутренние образы, своего рода *ответы* воспринятого ранее при слиянии двух огней, но образуются они при столкновении внутреннего огня с неподобным ему.

Любопытно обратить внимание на достаточно однозначную оценку «Тимея» Теофрастом. *De sensibus* 83–92 можно было бы рассматривать как один из ранних комментариев на «Тимей», но тогда это был бы очень специфический комментарий. Теофраста интересует не столько Платон, сколько сугубо досократическая составляющая этого сочинения. По какой-то причине (не исклю-

чено, что в силу жанровой особенности) Теофраст старательно не замечает собственно платоновский каркас повествования в тексте, по сути насильно превращая Платона в «последнего досократика». Мы можем задаваться вопросом о причинах этого крайне сжатого изложения Теофрастом теории ощущений Платона (12 страниц исходного текста сжаты до двух), обсуждать перипатетические методы работы с текстами и проч. [Baltussen 2000: 129–135], но наиболее очевидный вывод заключается в том, что исходная цель написания «Тимея» никаким образом не соотносится с исходной целью написания *De sensibus*. Вместе с тем именно такое крайне сжатое изложение теории ощущений в «Тимее», отбрасывающее всю собственно платоновскую специфику, дает Теофрасту возможность помещения Платона в однозначный досократический контекст и критики Платона на тех же основаниях, что и досократиков.

Вместе с тем сам Платон, вероятно, не согласился бы с такой оценкой, поскольку им выказывается недоумение по поводу решения вопроса о познании исключительно субстанциальным методом, и своего рода намек на принципиальное отличие собственно платоновских задач описания зрения от досократических уже содержится в приведенном выше пассаже. Ключом к пониманию той задачи, которую решает Платон, и тех подходов к преодолению проблемы, которые связаны с аналогией зрения, является включение им души в общую систему восприятия. В Tim. 47a–d Платон поясняет, что значимость органов чувств определяется не их способностью к внешнему восприятию, а само восприятие внешних предметов, вовлеченных в процессы взаимодействия в разумно устроенной Вселенной, дает нам понятие о высшем и разумном и является инструментом «тонкой подстройки» души: «чтобы мы, наблюдая круговращения ума в небе, извлекли пользу для круговращения нашего мышления... мы должны... упорядочить непостоянное круговращение внутри нас. О голосе и слухе должно сказать то же самое — они дарованы богами по тем же причинам и с такой же целью... как средство

против разлада в круговращении души...». Так, если в теории пор Эмпедокла все процессы, связанные с ощущением и познанием, проходили преимущественно в пределах каналов, пронизывающих кожу и органы, и носили сугубо механицистский характер, то у Платона обязательным посредником для формирования ощущения выступает душа, при этом она функционирует и тогда, когда канал, ведущий вовне, по каким-то причинам заперт, и когда нет непосредственного вхождения информации от органов чувств — например, отсутствие зрительных ощущений в темноте. Именно это, на наш взгляд, является специфической и отличительной чертой платоновского варианта оформления познания в рамках теории ощущений. При этом такой модифицированный вариант теории ощущений сохраняет свои характерные досократические принципы взаимодействия включенных в единую систему агентов и два базовых принципа их взаимодействия, но ключевую роль в ней играют уже не исходные вещественные субстанции, а непосредственное взаимодействие таких нехарактерных для досократических моделей компонентов, как душа и тело, причем результат их взаимодействия производит не только ощущение, но и припоминание. Наиболее интересным диалогом для иллюстрации такой позиции является «Федон», поскольку он содержит с одной стороны указания на несостоятельность досократического субстанциального подхода в отношении процессов ощущения и познания, а с другой — демонстрирует, каким образом ключевые позиции такого подхода могут быть успешно адаптированы для иных задач с общим сохранением основных принципов. При этом, разворачивая свою аргументацию, Платон явно отдает предпочтение не принципу подобия, как это следовало бы из классификации Теофраста, а принципу «клепсидры».

Структурно в «Федоне» как исходный тезис о необходимости совместного существования противоположных друг другу смертного тела и души, так и все четыре доказательства бессмертия души держатся на принципе взаимодействия противоположностей. Исходный для всего рассуждения тезис строится вокруг

идеи о том, что душе познание истины удавалось бы лучше, если бы она делала это вне зависимости от тела, но такая ситуация возможна либо после смерти тела (но при этом неизвестно, останется ли жить душа), либо при полном, или хотя бы максимальном, отстранении от тела (которое при этом требует заботы о себе и является главным инструментом взаимодействия с внешним миром, что порождает еще один вопрос — необходимо ли это для познания истины). Этот тезис, на первый взгляд представляющийся слушателям корректным, основан на парадигмальном принципе «подобное к подобному» — душа стремится к подобному себе подлинному бытию и, презирая тело, бежит от него, как от противоположного. При этом в «Тимее» прямо говорится о необходимости телесной стороны, данной богами в помощь божественной части человеческой сущности, пребывающей в голове (Tim. 44d–45a), тогда как в исходном тезисе «Федона» читается прямо противоположная мысль. Другое дело, что здесь положение о необходимости телесной природы также имеется, и пусть неявно, но оно вводится постепенно, в процессе доказательства, обосновывается с помощью принципа «клепсидры», а исходный тезис опровергается посредством опровержения принципа подобия. Обратимся теперь к функционированию и использованию досократических объяснительных принципов в структуре всего доказательства.

В *первом аргументе* о взаимопереходе противоположностей сразу фиксируется (пока еще без развернутой критики «подобного к подобному») принцип «клепсидры»: «все возникает таким образом — противоположное из противоположного» (Phaed. 70e, 71a), который тут же встраивается в структуру взаимодействия в рамках обычной двухчастной субстанциальной модели ($A \iff B$), сравнимой, например, с взаимодействием воздуха и жидкости в процессе дыхания в теории пор Эмпедокла (Phaed. 71b: «возможны два перехода — от одной противоположности к другой или, наоборот, от второй к первой»). Далее в рассуждении о том, что при любом взаимном переходе и для создания рав-

новесной системы обязательно требуется противоположный переход, появляется первый критический пассаж о принципе «подобное к подобному» (Phaed. 72b): если бы возникновение шло не по принципу противоположностей, а только сложением тождественного, то «все в конце концов приняло бы один и тот же образ, приобрело бы одни и те же свойства, и возникновение прекратилось бы». Этот ход крайне важен Платону для обоснования бессмертия души: следуя представленной логике, если бы хоть что-то умерло, то в конце концов все стало бы мертвым, даже если бы и возникало из иного. Иными словами, он не допускает использования принципа «тождественное к тождественному» даже наряду с «клепсидрой» и в четвертом аргументе снова вернется к его критике.

Второй аргумент возвращает нас к проблематике, поднятой в «Меноне» — проблеме предзнания, предшествующего познанию и делающего его невозможным, и припоминанию. Здесь Платон снова, но уже на других примерах, отрабатывает еще не столько взаимодействие элементов системы, сколько механизм, обеспечивающий происходящее внутри нее, и предлагает дополнительные аргументы в пользу использования принципа «клепсидры». Исходный его тезис здесь таков: если мы допускаем припоминание, то как оно осуществляется — по сходству или по несходству? В отношении сходства, подобия — первого и очевидного принципа познания, основанного на аналогии, — сразу же демонстрируется критическая позиция. Даже если равны (или тождественны) какие-либо две вещи, они отличны от самого равенства (или тождества) и полностью с равенством самим по себе никогда не достигают тождества, оставаясь отличными от него, причем понимание этого возникает исключительно в процессе чувственного познания (Phaed. 74c–75a): «чувства приводят нас к мысли, что все воспринимаемое чувствами стремится к доподлинно равному, не достигая, однако, своей цели», иначе говоря, подлинного подобия между вещами в таком случае существовать не может. Чувства фиксируют, что ничто не достигает равенства самого по

себе, но они способны сделать это, только если соотносят ощущаемое с самим равенством, которое уже должно быть им каким-то образом сообщено. Так делается вывод, что некоторыми знаниями мы обладали прежде, чем началось чувственное познание. Тогда, если что-то мы вспоминаем по сходству, а что-то по несходству, полагаясь на чувства, и среди них оказываются знания о таких вещах, как равенство, величина, добро, священное и проч., то очевидно, что это знание уже содержится в душе как забытое, но восстанавливаем мы его с помощью чувств, а не средствами самой души (Phaed. 75e).

Из этого вывода можно получить два следствия: первое важно для развития сюжета о бессмертии души — душа знала что-то в момент рождения или прежде, а значит и существовала до рождения, второе важно в контексте рецепции досократических принципов обоснования.

Ключом к пониманию того, в какой мере эта рецепция реализована, может служить фраза «чувства приводят нас к мысли». Важно обратить внимание на такой момент. Выше мы говорили, что в начале *De sensibus* Теофраст классифицирует все теории ощущений как объясняющие ощущение либо принципом подобия, либо принципом противоположности. Платон попадал в первый класс (на основании содержания «Тимея»), а Алкмеон, к слову, во второй. Если мы обратимся к тому, что говорит Теофраст об Алкмеоне, мы увидим любопытные пересечения с тем, как понимает Платон взаимодействие мысли и чувств: «К числу тех, кто не объясняет ощущение подобием [органа и объекта], принадлежит Алкмеон. Сначала он определяет отличие [человека] от животных: человек, говорит он, отличается от других [животных] тем, что «только он понимает, а другие ощущают, но не понимают»; тем самым он различает мышление и ощущение (ὡς ἕτερον ὄν τὸ φρονεῖν καὶ αἰσθάνεσθαι), а не отождествляет их, как Эмпедокл» (24 A5 DK). Итак, Платон, как и Алкмеон, различает мышление и ощущение, но при этом в «Федоне» подчеркивается не столько противоположная природа агентов, участвующих

в формировании ощущений, сколько то, что сами ощущение и мышление формируются под действием противоположной силы, или взаимодействием друг с другом.

До сих пор мы говорили о том, как функционирует принцип «клепсидры», или как нечто одно противоположное взаимодействует с другим, и во втором аргументе все рассуждение уже привязано к тому, что именно может выступать в данном случае такими противоположностями. Мы помним исходный тезис, в котором фигурировали душа и тело, но в данном случае описано взаимодействие между другими агентами — чувствами и мыслью. Например, с учетом Phaed. 76a, эти взаимодействия можно представить в виде нескольких последовательных итераций в системе (А (чувства) \Leftrightarrow В (мысль)):

(А) [увидели округлые предметы] \Rightarrow (В) [по сходству помыслили шар];

(В) [помыслили шар] \Rightarrow А [увидели, что округлые предметы как-то равны];

(А) [увидели, округлые предметы как-то равны] \Rightarrow (В) [припомнили и соотнесли их с идеей равенства];

(В) [соотнесли их с идеей равенства] \Rightarrow А [увидели, что предметы не достигнут равенства самого по себе].

Видно, что эта система работает в соответствии с принципом «клепсидры» (или можно выразиться иначе — песочных часов, насоса), и реализована сходным образом с тем механизмом, которой уже был задействован у Эмпедокла в описании процесса дыхания.

Третий аргумент позволяет нам несколько усложнить описанную систему. Здесь мы снова возвращается к взаимодействию души и тела, но уже в более подробной форме. Итак, прежде всего, душа и тело соотносятся в рамках принципа «подобное к подобному»: «...когда душа пользуется телом, исследуя что-либо с помощью зрения, слуха или какого-нибудь иного чувства (ведь исследовать с помощью тела и с помощью чувства (αἰσθησις) — это одно и то же!), тело влечет ее к вещам, непрерывно изменяющимся,

и от соприкосновения с ними душа сбивается с пути, блуждает, испытывает замешательство и теряет равновесие, точно пьяная... Когда же она ведет исследование *сама по себе, она направляется туда, где все чисто, вечно, бессмертно и неизменно*, и так как она близка и сродни всему этому, то всегда оказывается вместе с ним, как только остается наедине с собою и не встречает препятствий... в непрерывном соприкосновении с постоянным и неизменным, она и сама обнаруживает те же свойства. Это ее состояние мы называем *разумением* (φρόνησις)» (Phaed. 79c–d, выделено мной — М.В.).

И хотя душа без тела познавала бы наилучшим образом, тем не менее душа и тело вынуждены взаимодействовать (в четвертом аргументе представлен довольно развернутый пассаж следствий для души такого взаимодействия, связанный с рассмотрением метемпсихоза), и это взаимодействие, поскольку они противоположны, с необходимостью реализуется по принципу «клепсидры» (принцип «подобное к подобному» реализуется только при взаимодействии души с бытием, а тела — с вещами).

При этом, как было сказано выше, можно описать всю систему в рамках модели простой двухчастной субстанциальной теории, тогда как приведенный выше пассаж допускает наряду с взаимодействием чувств и мыслей взаимодействие души и тела, и хотя эти пары отождествляются («исследовать с помощью тела и с помощью чувства — одно и то же»), мы получаем две субстанциальные модели взаимодействия:

А (чувства) \iff В (мысль);

А (тело) \iff В (душа).

Если обратиться к содержанию досократической субстанциальной модели, можно объединить эти две пары взаимодействий в одну и оформить некий единый процесс, в котором наряду с действующими агентами функционируют трансформационные принципы⁷ (как, например, в космологическую модель Эмпедок-

⁷ О принципе трансформации, например у ранних ионийцев, см.: Graham 1997).

ла помимо элементов включены два трансформирующих принципа, Любовь и Вражда). Сложность в использовании трансформирующего принципа состоит в том, как мы отвечаем на вопрос о сущности этого принципа: либо сама субстанция обладает самодвижущим принципом (с чем принципиально не согласен, например, Аристотель), либо он всегда внешний (как движущая причина Аристотеля). Если говорить о двойной субстанциальной системе «душа — тело», то тогда в отношении оценки их взаимодействия с позиций трансформирующего принципа эти субстанции должны в самих себе содержать некий изменяющий принцип. Так функционирует, например, воздух у Анаксимандра, по природе способный самоуплотняться и саморазрезаться, и в таком случае у нас нет нужды во втором (третьем или четвертом) агенте взаимодействия: субстанция всегда одна, только присутствует в системе в разных агрегатных и количественных состояниях. Наличие в субстанциальной системе второго агента будет оправдано только в том случае, если к агентам взаимодействия будут прилагаться какие-либо внешние изменяющие причины. Такими причинами по отношению к душе и телу могут служить разум и чувства соответственно.

Таким образом, если мы примем за исходные взаимодействующие элементы душу и тело, каждому из которых соответствует их определенное состояние (или свойство), то есть, душе — разумение (или мышление), а телу — чувства, то тогда взаимодействие между ними может быть представлено в следующем виде. Пассивное («забытое») знание в душе активизируется воздействием полученной посредством чувств информации, которая, в свою очередь, заставляет элементы в нашей клепсидре возобновить процесс взаимодействия *в другую сторону*: знание, полученное посредством припоминания, активированного чувствами, в свою очередь воздействует на тело, поведение которого должно измениться в соответствии с этими знаниями. Именно в контексте этой модели становится понятна такая зависимость души и тела в третьем аргументе, когда первая выступает властителем,

«госпожою», которой второе готово подчиняться и быть рабом, а также пассаж о добрых и дурных людях и их душах: если не установилось равновесное взаимодействие внутри системы, чувства не находят отклик в разуме, а душа не сообщает уже имеющееся в ней знание телу, тогда душа очаровывается телесной жизнью и теряет себя, не будучи способной после смерти тела возродиться к высшей, божественной жизни.

Четвертый аргумент о бессмертии души начинается с обсуждения вопроса об исследовании причин рождения и уничтожения в целом. Именно здесь Платон подходит к планомерной критике принципа подобия в познании. Сократ (Phaed. 96a–e) рассказывает о том, что в молодости он был сторонником субстанциальной теории в «познании природы» (на что указывают такие маркеры в его повествовании, как взаимодействие теплого и холодного или природа мышления посредством крови, воздуха или огня (ср. 31 A86 DK (10)), но в конце концов посчитал себя непригодным к такому варианту исследования. Здесь следует обратить внимание на такую деталь: критикуя субстанциальный, свойственный досократикам подход к исследованию причин, Сократ говорит о несостоятельности, на его взгляд, только принципа «подобное к подобному», который выражается, например, в концепции роста: «Человек растет, потому что ест и пьет. Мясо прибавляется к мясу, кости — к костям, и... по тому же правилу, всякая часть прибавляется к родственной ей...» (Phaed. 96d). Свою критику Сократ иллюстрирует на примере прибавления двух единиц и получения в результате не только количественного (что еще можно как-то объяснить), а качественного изменения (Phaed. 96e–97e). В результате прибавления одной единицы к другой: а) либо первая единица (с прибавлением подобного) становится двумя, т.е. претерпевает качественные изменения, но тогда непонятно, как нечто подобное другому может функционировать как трансформирующий принцип внутри системы подобных компонентов; б) либо в результате сложения подобных возникает нечто третье, неподобное им, и снова неясно, что мог-

ло выступить таким трансформирующим агентом, внесшим рас-согласование в систему подобных. Элементы этой критики уже можно встретить в самой теории пор Эмпедокла, где чрезмерное количество подобных элементов забивало канал восприятия и на некоторое время, пока он не освобождался, ощущение притуплялось (31 A86 DK (8)). Оба возражения на использование принципа «подобное к подобному» в субстанциальной теории, как видим, уже постепенно подводят нас к мысли о необходимости включения в рассуждение принципа взаимодействия неподобных, который является стержневым для всего четвертого аргумента.

Именно в этом аргументе Платон собирает в единое целое все затруднения и ходы рассуждения, которых он касался ранее, и подчиняет их единственной задаче: доказательству бессмертия души. Здесь мы встречаем в качестве последовательных шагов доказательства проблематику душевного зрения (Phaed. 99e), использование принципа соразмерности пор элементам познаваемых вещей, включенного в обоснование познания большого и малого и любых других противоположностей исключительно через принцип «клепсидры», согласно которому действующие и противоположные агенты в такой системе взаимодействия никогда не смешиваются и не принимают в себя противоположность, но работая как насос за счет вытеснения друг друга, обеспечивают совокупное движение всей системы. Это принципиально важный и ключевой для всего доказательства принцип, и Платон уделяет ему довольно много внимания, не уставая по несколько раз проговаривать основную идею (Phaed. 102e, 103b–c, 104b, 105a–d).

Еще одним существенным элементом этого диалога является тот момент, что Платон на основании принципа клепсидры формирует основные положения «истинной» космологии, буквально подчиняя ей движение рек по «истинной Земле» и вплетая в эту систему некоторые моральные принципы, в частности очищения и кару за преступления, которые также подчинены этому же принципу.

Таким образом, становится ясно, что Платон стремится последовательно применить принцип «клепсидры», не слишком популярный в доэмпедокловых досократических моделях, но у самого Платона получивший серьезное обоснование и основание для фактического применения его как принципа единственного объяснения как для важных в контексте диалога вопросов о взаимодействии души и тела, а также чувственного и рационального познания, так и для других разделов знания о мире. В таком свете вопрос, который мы ставили в самом начале этой статьи, — можно ли назвать Платона «последним досократиком», — на наш взгляд, не может не получить положительный ответ. Платон заслуживает этого эпитета даже в том случае, если не брать во внимание наследие Парменида. Отметив два принципиальных для досократических дискуссий направления — субстанциальную теорию и в ее рамках вопрос о взаимодействии противоположных элементов и теорию ощущений как приложение субстанциальной теории к вопросу о механизмах возникновения и функционирования ощущения и мышления — мы можем сказать, что интерес Платона к этим вопросам настолько же живой, насколько он был таковым в теориях милетцев или италийцев. Важно при этом, что Платон отнюдь не копирует основные аргументирующие или обосновывающие ходы досократических рассуждений: у Платона они получают вторую жизнь, и хотя оказываются встроенными в новые модели взаимодействия с привлечением новых агентов, сам исходный принцип объяснения, актуальный в рамках досократического дискурса, продолжает сохранять свою актуальность в приложении к новым моделям знания.

Источники и литература

- ФРГФ – Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Изд. подг. А.В. Лебедев. М.: Наука, 1989.
- Theaet. – Платон. Теэтет // Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 2 / Под ред. А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1994. С. 192–274.
- Tim. – Платон. Тимей // Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 3 / Под ред. А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1994. С. 421–500.
- Phaed. – Платон. Федон // Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 2 / Под ред. А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1994. С. 7–80.
- Baltussen 2000 – *Baltussen H.* Theophrastus against the Presocratics and Plato: Peripatetic Dialectic in the *De Sensibus*. *Philosophia Antiqua*, 86. Leiden: Brill, 2000.
- Curd 2004 – *Curd P.* The Legacy of Parmenides. Eleatic Monism and Later Presocratic Thought. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2004.
- Graham 1997 – *Graham D.W.* Heraclitus' criticism of Ionian philosophy // *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Vol. XV / Ed. by C.C.W. Taylor. Oxford: Clarendon Press, 1997. P. 1–50.
- Moravcsik 1983 – *Moravcsik J.M.* Heraclitean Concepts and Explanations // *Language and Thought in Early Greek Philosophy* / Ed. by Kevin Robb. La Salle, IL: Hegeler Institute, 1983. P. 134–152.
- Nehamas 1979 – *Nehamas A.* Self-Predication and Plato's Theory of Forms // *American Philosophical Quarterly*. 1979. Vol. 16. No. 2. P. 93–103.

Ирина Мочалова

О двух онтологических моделях
в диалоге Платона «Тимей»*

Анализ любого из диалогов Платона, как правило, начинается с обсуждения вопроса о времени его создания. И хотя в подавляющем большинстве случаев однозначный ответ на этот вопрос и убедительная для всех аргументация отсутствуют, платоноведам все же, по крайней мере, на время удается достигать определенных консенсусов относительно датировки диалогов. К концу XX в. такой консенсус был достигнут в отношении «Тимея»: большинство исследователей относит его создание к позднему периоду творчества Платона. В частности, Х. Теслефф полагает, что диалог был написан после третьей поездки на Сицилию в период с 361 по 355 гг. IV в. до н.э. (Thessleff 1982)¹. Значительно реже обсуждается вопрос о целях и причинах создания того или иного диалога, хотя именно понимание того, почему Платон об-

* Исследование выполнено при поддержке РФНФ в рамках проекта 14-03-00569.

¹ Обзор дискуссий о времени создания «Тимея» см.: Guthrie 1978: 242–244. Ср.: Zeyl 2000: XVI–XX (см. оценку полемики Оуэна (Owen 1977) и Чернисса (Cherniss 1977)), Brandwood 1990.

ращается к той иной проблематике, представляется чрезвычайно важным для адекватной интерпретации текста.

Космология в интеллектуальном пространстве Академии

Время расцвета платоновской Академии как философской школы приходится на конец 60-х – первую половину 50-х годов IV в. Зрелым и оригинальным мыслителем становится племянник Платона, Спевсипп (ок. 410/408–339 до н.э.); заканчивается период ученичества Аристотеля (384–322 до н.э.) и Ксенократа (396–314 до н.э.); в этот период связывают свою деятельность со школой Платона Гераклид Понтийский (ок. 390–315 до н.э.) и Филипп Опунтский (сер. IV в. до н.э.). Значимым для понимания интеллектуальной атмосферы Академии этого десятилетия является пребывание в ней в течение нескольких лет Евдокса Книдского (ок. 390–337 до н.э.), ставшего к этому времени самостоятельным ученым и философом, имевшим своих учеников. Академия становится интеллектуальным центром греческого мира, а ученики Платона получают известность далеко за пределами школы. Как вполне сформировавшиеся мыслители, они читают лекции, пишут в разных жанрах, вырабатывают собственные концепции и готовы критически оценивать сделанное Платоном².

Наряду с традиционным для Академии вниманием к политической и этической проблематике, растет интерес к исследованию физического мира, вызванный, вероятнее всего, успехами в области астрономии³. Занятия астрономией как математической наукой, связанной с пифагорейской традицией, культивировались в Академии самим Платоном, высоко ценившим знание «небесных узоров». Крупным астрономом к 50-ым годам становится Евдокс Книдский. Он разрабатывает математическую геоцентрическую модель космоса (fr. 121-128 Las.), организует систе-

² Подр. об учениках Платона см.: Dillon 2003. Ср.: Мочалова 2008 (статьи о Спевсиппе, Гераклиде, Филиппе, Евдоксе).

³ О месте астрономии и ее оценки Платоном и его учениками см.: Taran 1975: 98–114.

матические наблюдения за звездным небом в обсерватории Кизика и на их основе составляет астрономические компендиумы — «Явления» и «Зеркало» (fr. 1-120 Las.), объясняет затмения солнца. Астрономией занимается и Филипп Опунтский. Как и Евдокс, он проводит наблюдения (например, T16a = *Anonymos anni 379 cit. apud Palchum 135 Taran*) и составляет лунно-солнечный календарь, «парапегму» (T17 = *Vitruvius, De Architectura IX, 6, 3 Taran* и др.), необходимый для точного определения времени восхода и захода звезд, для предсказания погоды; пишет ряд теоретических работ: «О расстоянии до Солнца и Луны», «О размерах Солнца, Луны и Земли», «О затмении Луны», «О планетах», «О круговых движениях», «О молниях» («О свете»), «О зеркальном отражении» (в 2 кн.), «О времени»⁴.

Как показывает анализ «Тимея», Платон внимательно следил за достижениями современных ему астрономов, однако уже в «Государстве» предостерегал своих учеников от чрезмерного увлечения ею, ведущего к переоценке значения астрономического знания, как это делают те, кто возводит ее до степени философии (Rp. 527d–530e). Принимая «небесные узоры» как самое прекрасное и совершенное из видимого за подлинное бытие, такие астрономы «слишком обращают наши взоры вниз». По мысли Платона, «небесным узором надо пользоваться как пособием (τῆ περὶ τὸν οὐρανὸν ποικιλίᾳ παραδείγμασι) для изучения подлинного бытия». Именно поэтому «подлинные астрономы» нуждаются в руководителе-философе: «без него им не сделать открытий».

Платон оказался прав, опасаясь, что занятия астрономией мо-

⁴ Л. Таран собрал 21 свидетельство о жизни и творчестве Филиппа [Taran 1975: 115–123], его сочинения не сохранились даже во фрагментах. Исключение составляет «Послезаконие», автором которого уже в античности считался Филипп. В целом следуя платоновской традиции, Филипп разрабатывает оригинальную космологию. Он утверждает астрономию в качестве высшей мудрости и называет «истинного астронома» (ἀληθῶς ἀστρονόμος) «величайшим мудрецом» (Epin. 990a). Такой вывод вполне согласовывался с платоновской критикой наблюдательной астрономии, но вряд ли устроил бы самого Платона, полагавшего астрономию лишь одним из средств достижения истины.

гут «обратить взоры вниз», ибо путь от наблюдения за небесными телами к размышлению о возникновении и структуре космоса и далее к учению о природе с последующим исследованием многообразия физического мира в рамках конкретных прикладных дисциплин был вполне логичен. Пребывание в Академии Евдокса и Филиппа выступило катализатором новых тенденций: натурфилософская проблематика актуализируется, тема природы становится широко обсуждаемой. Уже у Спевсиппа, наиболее далекого от естествознания ученика Платона, виден интерес к природному многообразию. Подборка материала для упражнений в диалектике («О сходном в исследованиях» в 10 кн. — D.L. IV. 5) свидетельствует об интенсивных биологических занятиях. Только в коротких дошедших до нас фрагментах встречаются названия 55 видов и родов животных, птиц, рыб и растений, что позволяет Гатри говорить «о существенном вкладе Спевсиппа в естественные науки» (Guthrie 1978: 464).

Гераклид, критически осваивая пифагорейскую и атомистическую традиции, увлекается космологической проблематикой и пишет сочинения «О природе», «Физические затруднения», «О небесных явлениях» (D.L. V. 87). Интерес к физическим исследованиям проявляет и наиболее последовательный метафизик Ксенократ. В каталоге его сочинений находим и «Лекции по физике» (Φυσικῆς ἀκροῦσέως) в 6 книгах, и «О природе» также в 6 книгах⁵. Кроме того, Ксенократ написал объемный трактат «Об астрономии» в 6 книгах, книгу «О расстояниях» (D.L. IV. 11–14). И хотя мы не знаем содержания этих работ и времени их создания, само их наличие служит подтверждением общей направленности исследований в Академии. Ее наиболее ярким выразителем становится Аристотель.

Можно предположить, что первоначально именно к астрономическо-космологической проблематике Аристотель сводил фи-

⁵ В данном случае мы имеем очевидную параллель с трудами Аристотеля, и можно только сожалеть, что тексты Ксенократа до нас не дошли.

зические вопросы⁶. В отличие от Платона он не противопоставляет эмпирическую часть физических исследований теоретической. Различая вслед за Платоном наблюдательную астрономию и астрономию математическую, Аристотель утверждает их единство, причем подчеркивает необходимость первой для правильных выводов второй, ибо «опыт в знании о небесных светилах должен доставлять начала для учения о небесных светилах, ибо лишь тогда, когда имеется достаточное число наблюдений небесных явлений, можно найти доказательства в учении о небесных светилах» (Arist. Anal. Pr. 46a17–21). По мнению Аристотеля, «равным образом обстоит дело и во всяком другом искусстве и науке» (Arist. Anal. Pr. 46a22)⁷. Таким образом, знание, основанное на чувственном восприятии, получает статус знания научного (ἡ ἐπιστήμη)⁸. Это и позволяет Аристотелю придать учению о природе (περὶ φύσεως, ἡ φυσικῆ) статус теоретической науки (ἡ ἐπιστήμη) (Arist. Phys. 184a15)⁹ и рассматривать его в числе основных теоретических дисциплин наряду с математикой и теологией (Arist. Met. 1026a6–19, ср.: Met. 1064b1–3; Phys. 193b 2–36)¹⁰.

Это, в свою очередь, означает признание высокого онтологи-

⁶ Подр. вопрос о соотношении астрономии и физики, астрономии и математики Аристотель рассматривает во 2-ой книге «Физики» (Arist. Phys. 193b25 ff), называя оптику, гармонику и астрономию наиболее физическими (τὰ φυσικώτερον) из математических наук.

⁷ В качестве примеров Аристотель рассматривает соотношение оптики и геометрии (в данном случае Аристотель предполагает еще большую конкретизацию, полагая отношения между оптикой и геометрией такими же, как отношения между учением о радуге и оптикой), механики и стереометрии, гармонии и арифметики.

⁸ В этом контексте не кажется странным сообщение Секста Эмпирика о том, что Спевсипп допускал «научное чувственное восприятие» (ἐπιστημονικὴν αἴσθησιν). По мнению Спевсиппа, «научное восприятие естественным образом участвует на основании разума в научной тренировке в целях твердого распознавания соответствующих предметов» (Speus. Fr. 75 Taran).

⁹ Ср.: «Учение о природе есть учение умозрительное» (ἡ φυσικὴ θεωρητικὴ ἐστὶ — Arist. Met. 1026a6–7).

¹⁰ Подр. о формировании классификации наук и ее связи с онтологической структурой всего сущего (бытия) в Академии см.: Merlan 1960: 59 ff.

ческого статуса чувственно воспринимаемых вещей, утверждение их самостоятельности и особого механизма возникновения из начал — четырех стихий-элементов, — соответствующих природе физического. Именно в этом, по мнению Платона, «новое поколение мудрецов» (Leg. 886d), очевидно, заблуждалось, даже не понимая всех последствий для государства от распространения таких учений, когда «смотрят на огонь, воду, землю и воздух как на первоначала всех вещей и именно это они и называют природой¹¹» (Leg. 891c). Допустить признание науки о природе, саму возможность которой Платон всегда отрицал (Lloyd 1968), он принципиально не мог. Предложенная учениками концепция природы была не совместима с учением об идеях и разработанной на его основе объясняющей модели «образец (идея) — копия (вещь)», согласно которой возникновение чувственно воспринимаемых вещей представляет собой процесс уподобления образцам (идеям), а условием истинного знания выступает возможность созерцания образцов.

Единственным в данном случае способом защиты учения об идеях¹² была разработка на его основе оригинальной космологии. В ситуации конкурентной борьбы представленных в это время в Академии различных космологических моделей (можно говорить не только о модели Аристотеля, но и о моделях Евдокса, Ксенократа, Филиппа, Гераклида) она должна была продемонстрировать поставленную под сомнение учениками объясняющую силу учения об идеях, в частности, ответить «на вызывающий наибольшие затруднения вопрос, какое же значение имеют эйдосы для чувственно воспринимаемых вещей — для вечных¹³, либо для возникающих и преходящих» (Met. 991a9–11), и

¹¹ Понятие природы в смысле архэ употребляет Аристотель (напр.: Met. 1013a20).

¹² Напр., в случае критики учения об идеях со стороны Спевсиппа, утверждавшего несовместимость диаirezиса и учения об идеях, Платон выбирал иную стратегию защиты.

¹³ Речь идет о небесных телах.

показать ошибочность аристотелевского учения о четырех первых началах-стихиях.

Защита учения об идеях определила не только замысел «Тимея», но и способ его исполнения¹⁴. Платон отказывается от хорошо разработанной им и привычной формы майевтического диалога и предлагает монолог. Большая часть «Тимея» напоминает программную «лекцию», имеющую целью добиться от учеников «наилучшего понимания»¹⁵. Безусловно, вечно сомневающийся и утверждающий собственное незнание Сократ менее всего подходил на роль учителя. Защитником своего учения Платон назначает мудрого государственного деятеля Тимея из Локр¹⁶, глубокого знатока астрономии, сделавшего главнейшим своим занятием познание природы всех вещей (Tim. 27a2–3) и поднявшего на самую вершину (ἐπ' ἄκρον) философии (Tim. 20a5)¹⁷. Думаю, аллюзия была очевидной: с вершины Тимей созерцал истинное бытие, «занебесную область» и поэтому имел основание предложить наиболее правдоподобную модель возникновения космоса.

*Двухчастная онтология как основание
первой космологической модели «Тимея»*

Итак, предлагаемая интерпретация наиболее значимой и дис-

¹⁴ О связи содержания и формы выразительно говорит сам Платон в «Законах» (Leg. 892d–893a).

¹⁵ Начиная «лекцию», Тимей призывает воззвать к самим себе, дабы «вы наилучшим образом меня понимали, а я возможно более правильным образом развивал свои мысли» (Tim. 27d).

¹⁶ В данном случае не слишком важно, был ли Тимей исторической фигурой или он создан творческой фантазией Платона. Очевидно, выбор Платона не случаен. Имя указывало на славу Тимея; родной город — Локры италийские, славившийся законодательством (Leg. 638b), установленным Залевком, учеником Пифагора, с одной стороны, должен был подчеркнуть успехи Тимея как государственного деятеля, с другой — указать на его связь с пифагорейской традицией.

¹⁷ Ср.: в мифе «Федра» вершины достигают души, называемые бессмертными. Достигнув ее, они «выходят наружу и становятся на хребте неба (ἀνὰ πρὸς ἄκρον ὑέωνται): они стоят, а небесный свод несет их в круговом движении, и они созерцают то, что за пределами неба...» (Phaedr. 247b-c).

куссионной части «Тимея» будет строиться с учетом предложенной гипотезы о защите перед академиками учения об идеях как основной цели диалога.

Прежде чем приступить к рассуждениям о Вселенной, Платон определяет статус космологии: это «правдивое сказание» (*ἀληθινὸν λόγον*), отличное как от «вымышленного мифа» (*πλασθέντα μῦθον*) (Tim. 26e4–5), так и от истины. Платону важно подчеркнуть такой характер учения о природе всех вещей, чтобы противопоставить свой подход подходу учеников, утверждавших учения о природе в качестве научных и истинных. И в эпистемологии Платон работает в рамках своей онтологической модели «образец — копия». Как вещи есть копии, подобия, так и слова-логосы есть подобия: если логосы есть подобия идей, то они «сродни» образцу — устойчивые, непроверяемые, бесспорные; если речь идет о чувственно воспринимаемых вещах, то речь, уподобляясь вещам, не может быть точной, непротиворечивой и бесспорной (Tim. 29b–d), в рассуждениях о богах и Вселенной мы руководствуемся «случайным и приблизительным» (34c). Утверждая свой эпистемологический принцип — «в каждом рассуждении важно избрать сообразное с природой начало» (29b2–3) — Платон подчеркивает: «мы должны радоваться, если наше рассуждение окажется не менее правдоподобным, чем любое другое, и притом помнить, что и я, рассуждающий, и вы, мои судьи, всего лишь люди, а потому нам приходится довольствоваться в таких вопросах правдоподобным мифом, не требуя большего» (29c8–d2). Рассматривая космологию в качестве правдоподобного мифа, в определенном смысле Платон развязывает себе руки: космологических моделей может быть много и они могут быть разные, надо помнить только об одном — все они лишь приблизительные подобия, и оценивать их надо с этих позиций.

Для обоснования первого варианта космологии Платон находит вполне приемлемой разработанную в 70–60-ые гг. («Федон», «Пир» и др.) двухчастную онтологическую структуру: «должно разграничить вот какие две вещи: что есть вечное, не имеющее

возникновения бытие, и что есть вечно возникающее, но никогда не сущее» (Tim. 27d–28a). Уязвимым местом такой онтологической конструкции, дававшим основание для критики учения об идеях, был механизм связи идей и вещей. Особую остроту этот «громадной трудности» вопрос приобретал в ходе разработки космологии, фактически становясь ключевым. Его решение Платон предлагает, прибегая к хорошо разработанному языку, названному Аристотелем языком «поэтических иносказаний». А именно, Платон использует знакомый его ученикам, знавшим, вероятно, наизусть многое из прежде написанного учителем, образ демиурга. Как убедительно показала Т. Бородай, «демиург, созерцающий в своем уме образец, согласно которому он создает свои произведения как подобию, или отражения — это постоянный образ платоновских диалогов, настолько часто употребляемый и настолько само собой разумеющийся, что его можно назвать общим местом, топосом» [Бородай 2008: 71]. В космологическом контексте с демиургом мы встречаемся в «Государстве». Определив статус астрономии и ее значение для философии, Платон коротко формулирует то, что в «Тимее» развернет в качестве первой космологической модели: круговращение звезд «устроено как нельзя более прекрасно — ведь так создал демиург и небо и все, что на небе...» (Rp. 530a)¹⁸. Использование образа демиурга лишь как поэтического средства, позволяющего раскрыть механизм возникновения чувственного мира во всем его многообразии, от искусственных предметов, созданных людьми-демиургами, до космоса, созданного божественным демиургом¹⁹,

¹⁸ Безусловно, к «Государству» отсылает и указание на зрение как способность наблюдать круговращения ума в небе (Tim. 37c–38e; 39b–c, 46e–47c).

¹⁹ В этом отношении представляется некорректной постановка вопроса об онтологическом статусе демиурга. Неслучайно безуспешными оказываются неоднократно предпринимаемые, начиная с античности, попытки раскрыть сущность демиурга и определить его онтологический статус, сравнивая и отождествляя с Благом, Умом, Богом. Можно согласиться с Т. Бородай, что «все они достаточно глубоки и интересны, каждую из них можно развить в целую философскую систему, но применительно к платоновским текстам все они оказы-

не требовало никаких изменений дуальной онтологической модели «образец — копия» и вполне удовлетворяло Платона. Можно предположить, что сам Платон не видел необходимости в ней что-то дорабатывать²⁰ (по крайней мере, ее использование в «Политике» (Polit. 273a–e) свидетельствует об этом), ибо она убедительно, насколько это вообще позволяет правдоподобный миф, позволяла, не прибегая к учению о четырех элементах как первоначалах, описать возникновение прекрасного космоса, обосновать его уникальность, вступив в спор с учившими о бесконечном числе космосов, например, Гераклидом²¹, раскрыть природу космоса и его структуру, объяснив все вплоть до возникновения человека.

Однако объяснение, предложенное в рамках первой космологической модели, вряд ли могло удовлетворить Аристотеля, назвавшего пустословием платоновские поэтические иносказания. Думаю, Платон понимал, что оставляет без ответа ироничный аристотелевский вопрос: «Что же это такое, что действует, взирая на идеи?» (Met. 991a20–25). Защита учения об иде-

ваются в каком-нибудь пункте противоречивыми и неясными» [Бородай 2008: 55].

²⁰ Косвенным аргументом, подтверждающим отказ Платона пересматривать свои более ранние учения, выступает содержание рамки «Тимея». Введением в космологию служит краткое изложение ключевых позиций «Государства», имевшее место по сюжету диалога на следующий день после завершения долгой беседы и свидетельствующее о согласии со всем, сказанным в этом диалоге. Однако уже во введении Платон подчеркивает необходимость углубить учение, а именно, рассмотреть предмет в движении (Tim. 19b–c). Если учесть, что концепцию движения в это время разрабатывает Аристотель, утверждая, что «незнание движения необходимо влечет за собой незнание природы» (Phys. 200b15–16), то можно увидеть, что уже рамочный текст диалога задает полемический контекст.

²¹ Основой космологии Гераклида был тезис о бесконечности космоса (fr. 112 Wehrli), содержащего в себе бесконечное множество космосов. По мнению Гераклида, «каждая звезда есть целый космос, содержащий землю, окруженную воздухом, в беспредельном эфире (fr. 113a = Aet. II 13, 15 p. 343 Diels; ср.: fr. 113 b–c Wehrli). В этом случае каждая звезда должна иметь уже собственную сферу фиксированных звезд и так до бесконечности.

ях требовала логически более обоснованной космологии. Платон принимает брошенный учениками вызов и представляет вторую космологическую модель (Tim. 48e–68d), призванную прежде всего показать ошибочность учений, принимающих огонь, воду, воздух и землю в качестве первоначал (Tim. 49a–e), и, во-вторых, объяснить, не прибегая к услугам демиурга, как возникают чувственно-воспринимаемые вещи в силу необходимости, если четыре стихии, не будучи устойчивыми и самождественными, не могут быть первоначалами всего становящегося.

Новые речи о Вселенной: ὑποδοχή и χώρα

Разработка новой космологической модели потребовала использования и нового терминологического аппарата: «новые речи о Вселенной» Платон начинает с утверждения необходимости дополнить двухчастную структуру «третьим видом». Проблема «третьего вида» — одна из дискуссионных проблем платоноведения²². Несмотря на многолетние дискуссии, достичь консенсуса и непротиворечивой его интерпретации не удается до сих пор, что, как правило, объясняется многозначностью платоновских метафор, отсутствием у Платона оформившейся технической терминологии или сознательной скрытностью Платона, дававшего разъяснения лишь в устных беседах. Действительно, описание «третьего вида», по признанию самого Платона, темного и трудного для понимания, представляет собой целый ряд метафор, содержание которых Платон поясняет примерами, подбирая аналогии с целью добиться большей ясности. Однако каждая аналогия привносит новые смыслы, порой не проясняя, а напротив, затемняя содержание искомого понятия, в своей многозначности ускользающего от исследователей. Как показывают уже

²² Тщательный и полный анализ интерпретаций «третьего вида», предложенных за более чем столетний период изучения «Тимея», представлен в монографии Даны Миллер «Третий вид в “Тимее” Платона» (Miller 2003: 19-36). Итогом анализа стало авторское оригинальное толкование «третьего вида». Ср.: Бородай 2008: 100–132.

проведенные исследования, только лишь семантический анализ особенностей платоновского словоупотребления, хотя и является, несомненно, полезным, уточняя детали, не достаточен для прояснения текста в целом.

Рассмотрение нового варианта космологии в контексте внутриакадемических дискуссий и на фоне текстов Аристотеля позволяет понять задачи, которые ставил перед собой Платон, работая над текстом, задающим основы второй космологической модели (48e–53a). Логично предположить, что таковыми стали те задачи, которые не решались или не могли быть удовлетворительно решены в рамках первой космологической модели.

Прежде всего, за пределами первого варианта космологии остался вопрос о происхождении материала, с которым работал демиург, создавая, подражая образцам, чувственно воспринимаемые копии. Поскольку второй вариант космологии должен был объяснить, как того требовала развернувшаяся дискуссия, возникновение всего того, что рождается по необходимости, на этот вопрос нужно было ответить в первую очередь. А именно, как возникает то, что способно вечно становиться; будучи изменчивым и текучим, способно постоянно не только гибнуть, но и снова рождаться? Второй вопрос вытекал из первого и касался механизма, обеспечивающего превращение бытия становящегося в бытие ставшее и потому сущее, хотя и как вторичное по отношению к истинно сущему. В контексте дуальной онтологии это был вопрос о связи двух принципиально разных родов сущего, а в формулировке Аристотеля он звучал как вопрос о том, «что такое причастность, или подражание эйдосам?» (Met. 987b13–14).

Анализируемый фрагмент «Тимея» (48e–53a), часто характеризуемый как загадочный и темный, приобретает ясность, если его рассматривать как последовательное развертывание ответов на сформулированные выше два вопроса. Такой подход позволяет выделить в тексте две самостоятельные части и заключительный вывод. Ключевым понятием первой части выступает «третий вид» как «восприемница, кормилица»; второй — «хора», в

выводе Платон формулирует онтологические основания новой космологии, предложив трехчастную онтологическую модель.

*Часть 1. «Тимей» 49a–51b: «третий вид»,
или «восприемница и как бы кормилица»*

Итак, задача первой части фрагмента — найти адекватное обозначение («сделать ясным с помощью логосов») для того, что является началом всего вечно текущего, непрерывно рождающегося и гибнущего. Поскольку это начало Платон определял в рамках своей объясняющей модели «образец-копия», противопоставляя ее модели «начал-элементов» физиков, определяющей функцией начала выступила способность (вос)принимать — δέχομαι — все/любые образцы. Платона вполне устраивает многозначность этого глагола, разнообразные оттенки которого определял характер того, в отношении чего осуществлялось действие: поглощать, впитывать, если речь шла о веществах; всматриваться, вслушиваться, если имелось в виду восприятие человека, и др. Производные этого глагола²³. Платон и использует для обозначения «третьего вида».

«Восприемница» может хорошо выполнять свою функцию только в том случае, если не искажает принимаемые образцы-формы. Для этого она должна быть иной, отличной от них, природы: быть незримой (т.е. лишенной телесности), бесформенной (безобразной) и самотождественной в своей бесформенности. Приводимые Платоном примеры-анalogии (жидкость, в которой при изготовлении должны растворяться благовония; мягкая и гладкая поверхность, на которой отпечатки не оставляют следов) должны были подтвердить очевидность таких качеств «восприемницы». Однако роль «восприемницы» не исчерпывалась лишь пассивнымприятием образцов, она воспринимала их для того, чтобы дать образцам возможность существовать, стать становящимся, родиться телесными. Именно об этом говорит хорошо из-

²³Н δέχομένη — восприемница; τὸ δέχόμενον — воспринимающее; ὄλοδοχή — восприемница, вместилище и др.

вестная «золотая аналогия»²⁴. Находящиеся в непрерывной переплавке золотые фигурки (аналог текучести всего чувственного) имеют только одну устойчивую характеристику — все они, несмотря на изменчивость форм, остаются золотом. Так и произведенное «восприемницей», будучи непрерывно меняющимся, сохраняет только одно устойчивое свойство — быть телесным.

Стремясь выразить именно эту функцию, Платон находит для характеристики «восприемницы» слово «кормилица» (τιθήνη), точно определяющее ее природу и делающее оправданным развернутое сравнение становления чувственной вещи с рождением ребенка. В этом случае «восприемница» оказывается включенной в трехчастную структуру, когда образец уподобляется отцу; воспринимающее начало, то, внутри чего совершается рождение — матери, а то, что рождается, или промежуточная природа, — ребенку²⁵. Прежде всего, это сравнение позволяет Платону подчеркнуть пассивную роль «восприемницы-кормилицы», ибо согласно распространенным представлениям греков²⁶, единственной причиной рождения ребенка был производящий семя отец, — мать, семени не производившая, понималась как место для него и кормилица эмбриона²⁷.

Можно задать вопрос: каков онтологический статус «третьего вида», или «восприемницы-кормилицы»? На первый взгляд третий вид предстает как звено новой трехчастной онтологической конструкции: «Прежде было достаточно говорить о двух вещах: во-первых, об основополагающем первообразе, который облада-

²⁴ Подробный анализ в контексте космологии Платона в целом см.: Mohr 1985.

²⁵ «Нам следует мысленно обособить три рода: то, что рождается, то, внутри чего совершается рождение, и то, по образцу чего возрастает рождающееся. Воспринимающее начало можно уподобить матери, образец — отцу, а промежуточную природу — ребенку» (50d).

²⁶ Подр. см.: Нидэм 1947: 48 и далее.

²⁷ В «Тимее» находим сравнение материнской утробы с пашней, которую мужской эрос засеивает «посевом живых существ, которые по малости своей сначала невидимы и бесформенны, однако затем обретают расчлененный вид, вскармливаются в чреве матери до изрядной величины и после того выходят на свет, чем и завершается рождение живого существа» (91d).

ет мыслимым и тождественным бытием, а во-вторых, о подражании этому первообразу, которое имеет рождение и зримо. В то время мы не выделяли третьего вида, найдя, что достанет и двух; однако теперь мне сдается, что сам ход наших рассуждений принуждает нас попытаться пролить свет на тот вид, который темен и труден для понимания» (48e). Однако природа третьего вида как восприемницы-кормилицы такова, что ему нет места в базовой модели «образец-копия»; между «третьим видом» и двумя другими видами нет отношений подобия. Об этом свидетельствует предложенный Платоном пример-аналогия: принципом связи отца, матери и ребенка не является принцип подобия. Этот пример иллюстрирует онтологическую конструкцию другого типа: отец и мать выступают в качестве начал-причин, взаимодействие которых приводит к появлению чувственной вещи (ребенка). Именно такую модель будет разрабатывать Аристотель, не соглашаясь с онтологией Платона²⁸. Понимая это, как и в случае с демиургом, Платон предпочитает обойти молчанием вопрос об онтологическом статусе «восприемницы»: она не может быть ни образцом, ни подобием, а значит, ни предметом мысли, ни предметом мнения или ощущения. Именно неопределенность онтологического статуса «восприемницы» превращает ее в некий до крайности неуловимый вид, «чрезвычайно странным путем участвующий в мыслимом», являющий собой самопротиворечивое начало, тождественное себе и в то же время находящееся в непрерывном движении и изменении; лишенное формы и в то же время являющее «многообразный лик»; представляющее собой одновременно и некое пустое и заполненное вместилище, имеющее пространственные характеристики и, как лишенное телесности, не имеющее их. Однако статус космологии как правдоподобного мифа допускает такое самопротиворечивое начало. Платону удастся, используя метафорический язык,

²⁸ Платоновскую онтологическую модель будет разрабатывать Спевсипп, последовательно связав все уровни сущего через аналогии. Подр. см.: Мочалова 2000: 319–324.

не разрушая модели «образец-копия», создать целостный образ «восприемницы-кормилицы» — начала всего рожденного, как того требовало «не менее, но более правдоподобное» описание возникновения чувственно воспринимаемого космоса.

Часть 2. «Тимей» 51b–52c: третий род, или «хора»

Итак, введение «третьего вида» — восприемницы-кормилицы позволило Платону дать исчерпывающий, насколько это возможно в пределах вероятного, ответ на первый из заданных вопросов: как возможно становление. Восприемница-кормилица как бы вынашивала то, что еще только должно было стать определенным нечто. Однако данное Платоном описание восприемницы оставило открытыми и вопрос о природе «образцов» — «оттисков», или отпечатков, как их называет Платон, которые принимает восприемница, и вопрос о механизме уподобления, подражания всего становящегося вечно существу, а значит, не защищало от критики дуальную онтологию.

Эти вопросы можно считать ключевыми в развернувшейся в Академии во второй половине 60-х гг. оживленной дискуссии об идеях, нашедшей отражение не только в работах учеников Платона, но и в его собственных диалогах, прежде всего в «Пармениде» и «Софисте». Определяющей тенденцией в понимании идей в Академии становится отождествление их с общими, родовыми и видовыми, понятиями, что приводит к выявлению ряда противоречий и трудностей, неразрешимых в рамках учения, и как следствие — к отказу от признания идей в качестве истинного бытия. Как показывает анализ «Парменида» и «Софиста», Платон, отвечая на критику и стремясь защитить учение об идеях, приходит к выводу о принципиальном отличии идеи как истинного бытия, вечного, неизменного и самотождественного, и нашего мышления о нем. По мнению Платона, «все идеи суть то, что они суть, лишь в отношении одна к другой». Находящиеся же в нас подобия, одноименные с идеями, «образуют свою особую область и в число одноименных им идей не входят» (Parm. 133c–134e).

Завершая первую часть «Парменида», представляющую сводку возражений против идей, Платон ставит вопрос о связи, как в онтологическом, так и гносеологическом аспектах, этих двух пока лишь намеченных отдельных родов сущего. Вопрос в «Пармениде» Платон оставляет открытым, подчеркивая чрезвычайную сложность проблемы и возможность в ходе ее решения ошибок, вплоть до отказа от идей. Нужен «удивительный дар» для того, чтобы «доискаться до всего этого, обстоятельно разобраться во всем и разъяснить другому» (Parm. 135 b)²⁹.

Представленный контекст обсуждения проблемы связи образа и чувственной копии делает вполне объяснимым кажущееся на первый взгляд странным обращение Платона в ходе анализа космологической проблематики к дискуссии об идеях. «Есть ли такая вещь, как огонь в себе, и обстоит ли дело таким же образом с прочими вещами, о каждой из которых мы привыкли говорить как о существующей самой по себе? Или же только то, что мы видим либо вообще воспринимаем телесными ощущениями, обладает подобной истинностью, а помимо этого вообще ничего и нигде нет? Может быть, мы понапрасну говорим об умопостигаемой идее каждой вещи, и идея эта не более чем пустой звук?» (Tim. 51c). Вопросы, задаваемые Платоном, — вопросы риторические. Думаю, задает их Платон только для того, чтобы указать на тот контекст, который он учитывает, формулируя новую онтологическую конструкцию. Жанр «Тимея» не предполагал обсуждения сказанного Платоном с целью стимулировать дальнейшую дискуссию, как это было в «Пармениде», «Софисте» или «Теэте». В «Тимее» Платон подводит итоги и выносит «приговоры», объясняя этим собственную лаконичность. Он утверждает, что признание идей, постигаемых только умом, означает признание существования трех родов сущего, или, иначе, трехчастной онтологической модели: «есть бытие, есть хора, и есть возникновение (ὄν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν εἶναι), и эти три [рода] возникли порознь еще до рождения неба» (52d2–3).

²⁹ Анализ дискуссий об идеях в Академии см.: Мочалова 2014: 207–230.

Итак, Платон в рамках новых речей о Вселенной предлагает две триады. Необходимость их сопоставления кажется очевидной и предпринимается большинством читателей диалога. Одним из первых такое сравнение предлагает Аристотель. Не видя принципиальной разницы, он отождествляет восприемницу-кормилицу (третий член первой триады) с хорой как членом второй триады, полагая, что различие состоит лишь в имени и не является существенным³⁰. Решение Аристотеля определило практически всю последующую традицию толкования этой части «Тимея», чему способствовали краткость формулировок, отсутствие у Платона развернутого обоснования сделанного вывода. Несмотря на различия в деталях, практически все исследователи «Тимея» сходятся в одном — в отождествлении «восприемницы» («вместилища») и хоры (пространства), полагая, что Платон пользуется разными понятиями для более глубокого, всестороннего представления «третьего вида»³¹. Кажущийся очевидным, этот тезис не подвергается критическому анализу и задает рамки интерпретациям, большая часть которых состоит в лишаящем текст многозначности пересказе-переводе греческого оригинала на язык интерпретатора. Исключением стала концепция Д. Миллер, предложившей различить «восприемницу» (“*Receptacle*”) и хору (“*Place*”) как отдельные члены «третьего вида». За каждым из них, по мнению Миллер, Платон закрепляет разные функции, а именно, «восприемница» обеспечивает материальную (телесную) протяженность, а хора отвечает за протяженность в пространстве (Miller 2003: 197–220). И действительно, «темный» текст Платона, взятый сам по себе, вне ближайшего исторического контекста, в качестве которого выступают академические дискуссии, позволяет обосновывать различные толкования, в том числе и

³⁰ По мнению Аристотеля, для Платона в «Тимее» «материя и пространство — одно и то же, так как одно и то же воспринимающее и пространство» (Phys. 209b10–15).

³¹ Детальное исследование этой традиции см.: Mohr 1985.

предложенное Миллер. Вопрос заключается в том, насколько они адекватны замыслу Платона.

Сравним члены двух триад. Первый член, бытие, описывается в первой триаде коротко: это «основополагающий первообраз (παράδειγματος εἶδος), который обладает мыслимым и тождественным бытием» (48e5–6)³². Во второй триаде Платон дает первому члену более развернутое описание: «есть тождественная идея, нерожденная и негибнущая, ничего не воспринимающая в себя откуда бы то ни было и сама ни во что не входящая, незримая и никак иначе не ощущаемая, но отданная на попечение мысли» (52a1–5). Важно обратить внимание: во втором варианте Платон специально подчеркивает трансцендентный характер бытия³³, этим как бы провоцируя вопрос о том, как же к так понимаемой идее возможна причастность вещей.

Второй член триады в первом случае так же описывается коротко: это «подражание первообразу, которое имеет рождение и зримо» (48e6–49a1). В дуальной конструкции «становление» характеризуется как вечно возникающее, но никогда не сущее. Это то, что «подвластно мнению и неразумному ощущению, возникает и гибнет, но никогда не существует на самом деле» (28a). Описание «становления» во второй триаде более подробно: «есть нечто подобное этой идее и носящее то же имя — осязаемое, рожденное, вечно движущееся, возникающее в некоем месте (ἐν τινὶ τόλῳ) и вновь в него исчезающее; и оно воспринимается посредством мнения, соединенного с ощущением» (52a4–8). Сравнение трех описаний «становления» заставляет обратить внимание на

³² Ср., как бытие описывалось в дуальной структуре: «есть вечное, не имеющее возникновения бытие <...> Это то, что постигается с помощью размышления и объяснения <...> и есть вечно тождественное бытие» (28a).

³³ Можно предположить, учитывая контекст всего фрагмента, что Платон подчеркивает такой характер идеи, противопоставляя свое понимание интерпретации, предложенной учениками, например, Евдоксом. Согласно Аристотелю, Евдокс полагал, что идеи примешиваются к вещам, являясь причинами вещей в том же смысле, в каком «примешивание (μεμυμένον) к чему-то белого есть причина того, что оно бело» (Arist. Met. 991a14–17, 1079b18–22).

одну деталь, появляющуюся в последнем варианте триады. Платон отмечает, что все рожденное возникает в некоем месте и вновь в него исчезает. Возникает вопрос, а не о восприимнице ли и кормилице всякого рождения в данном случае идет речь? Указание на нее именно в третьем варианте обосновано предыдущим подробным описанием третьего вида³⁴.

Наконец, проанализируем описание хоры (52b–52c)³⁵. Платон характеризует хору как вечное, не разрушающееся бытие. Как вечное бытие хора оказывается подобна бытию истинному. Платон предостерегает от смешения хоры и истинного бытия, ибо они не тождественны, одно является подобием, образом другого. Что же может выступать подобием истинного бытия и в то же время не иметь чувственной природы? Из анализа академических дискуссий мы знаем, что такие ученики Платона, как Спевсипп, Аристотель и др., истинное бытие (идеи), «словно в сонном забытии», отождествили с родо-видовыми понятиями, полагая, что понятие «человек» и есть платоновская идея — человек сам по себе. Анализ таких диалогов, как «Парменид» и «Софист», показывает, что участие Платона в дискуссии приводит его к отказу от парменидовского тождества бытия и мышления о нем. Эта демаркация, в свою очередь, требует тщательного рассмотрения природы мышления и того, посредством чего совершается внутренняя речь души. Отвечая на вопрос о том, какова же природа идей-эйдосов как родо-видовых понятий, Платон показывает, что основной их характеристикой выступает самопротиворечивость, это тождество «единства и множества, обусловленное речью» (Phileb. 15d). Именно идеи-эйдосы, рассмотренные как понятия-логосы, и оказываются искомым посредником между бытием и становлением, именно об этом говорит их про-

³⁴ Исследователи, в том числе Ф. Корнфорд, не комментируют этот фрагмент, оставляя без внимания, так как уверены в тождестве кормилицы и хоры [Cornford 1937: 192–193].

³⁵ Большинство исследователей текст о хоре признается темным. Его перевод определяется той интерпретацией этого понятия, которой придерживается переводчик.

тиворечивая природа. Таким образом, имея в виду эту дискуссию и ее следствия, мы можем сказать, что хора — это род логосов-понятий, род, выступающий посредником между бытием и становлением.

Обозначив этот новый род, Платон должен был задать вопрос о том, какая способность позволяет нам знать логосы: это не может быть ни чувственное восприятие-ощущение, ни ум. Платон уже неоднократно размышлял на эту тему и давал ответы, используя такие многозначные понятия, как докса (мнение) и дианоюя (рассудок). При всей их терминологической неопределенности оба понятия используются Платоном для характеристики мышления как диалектической способности оперировать самопротиворечивыми понятиями-эйдосами (Phileb. 15d), а значит, могли бы быть использованы и в данном месте «Тимея»³⁶. Однако Платон предпочитает определить эту способность как «незаконное умозаключение» (λογισμῶ τινι νόθῳ), желая подчеркнуть ее противоречивый характер, состоящий в единстве ума и ощущения, а следовательно, и противоречивую природу самой хоры как посредника³⁷ между бытием и становлением.

Какую же функцию выполняет хора? Платон называет только одну: она «дарует обитель³⁸ всему рождающемуся». В контексте предложенного понимания хоры как области понятий-логосов это означает, что именно понятие выступает связующим звеном между идеей (образцом) и вещью (копией). Подражание вечному происходит в результате установления становящегося, когда рожденное кормилицей обретает устойчивость, становится определенным как нечто отнесенное к определенной группе, т.е.

³⁶ В «Государстве» Платон использует понятие дианоюя (рассудок) как способность, занимающую «промежуточное положение между мнением и умом» (Rl. 511d). Однако предлагая четырехчастную конструкцию на примере линии, Платон остается все же в рамках дуальной онтологии (Rl. 509d–510a).

³⁷ Подр. о доксе и дианоюе в контексте анализа среднего/посредника см.: Лосев 1994: 341–363.

³⁸ «Ἐδραν — обитель, пристанище; от глагола ἐδράζω — прочно основывать, устанавливая, укреплять.

причастное эйдосу-понятию, и в этом смысле обретающее сущность³⁹.

Таким образом, предложенная трехчастная конструкция позволила Платону определенным образом раскрыть через хору механизм связи идеи и вещи. Платон не изменил своим принципам, напротив, защищая их, он углубил понимание космоса как целого, найдя инструмент для описания его единства. Согласно Платону, «два члена сами по себе не могут быть хорошо сопряжены без третьего, ибо необходимо, чтобы между одним и другим родилась некая объединяющая их связь <...> и задачу эту наилучшим образом выполняет пропорция (ἀναλογία)» (31c). В предложенной трехчастной онтологии все члены связывают отношения подобия: бытие относится к хоре как хора к становлению, или иначе, идея относится к понятию, выступая для него образцом, как понятие относится к вещи, выступая образцом для нее. Платон решил поставленную перед собой задачу, заложив прочный онтологический фундамент для дальнейших космологических построений и защитив таким образом «истинное бытие» от критики. В новой трехчастной структуре не оказалось места ни для «восприемницы», ни для демиурга, Платон не определил их онтологический статус, оставив это в качестве проблемы своим последователям.

³⁹ Ср. интерпретацию И. Протопоповой: «хора — это условие различения “подобий”, не существующая в качестве “субстанции” парадоксальная “подкладка” разграничения образов» [Протопопова 2012: 95]. Такое определение, к сожалению, само нуждается в интерпретации, без нее оставаясь не совсем ясным.

Источники и литература

- Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. М.Л. Гаспарова. М.: Мысль, 1979 (2-ое изд. 1986).
- Платон. Сочинения / Под ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. Т. 1–3 (ч. 1–2). М.: «Мысль», 1968–1972 (переизд.: Собрание соч. в 4 т. М., 1990–1995).
- Platonis opera / Ed. J. Burnet. Vol. 1–5. Oxford: Clarendon Press, 1900–1902 (repr. 1967–1968).
- Lasserre F. Die Fragmente des Eudoxos von Knidos. Berlin, 1966.
- Taran L. Speusippus of Athens / A critical Study with related Texts and Commentary. Leiden, 1981.
- Wehrli F. Herakleides Pontikos / Die Schule des Aristoteles, Texte und Kommentar VII. Basel, 1969 (2nd ed.)
- Бородай 2008 — *Бородай Т.Ю.* Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона. М.: Изд. Савин С.А., 2008.
- Лосев 1994 — *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М.: Ладомир, 1994 (репр. 1969).
- Мочалова 2008 — *Мочалова И.Н.* Евдокс Книдский, Гераклид Понтийский, Спевсипп Афинский, Филипп Опунтский // Античная философия: Энциклопедический словарь. М.: Прогресс-Традиция, 2008.
- Мочалова 2000 — *Мочалова И.Н.* Метафизика ранней академии и проблемы творческого наследия Платона и Аристотеля // АКАДНМЕΙΑ. Материалы и исследования по истории платонизма. Вып. 3 / Под ред. А.В. Цыба. СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2000. С. 226–348.
- Мочалова 2014 — *Мочалова И.Н.* Учение Платона об идеях в контексте раннеакадемических дискуссий // Платоновский сборник I. Приложение к Вестнику Русской христианской гуманитарной академии (Том 14, 2013). М.–СПб.: РГГУ-РХГА, 2014. С. 207–230.
- Нидэм 1947 — *Нидэм Дж.* История эмбриологии / Пер. с англ. А.В. Юдиной, предисл. В.П. Карпова. М.: Гос. изд. иностр. литературы, 1947.
- Протопопова 2012 — *Протопопова И.* Прыгающий лебедь: о драматическом подходе к диалогам Платона // Логос. № 6 (90). 2012. С. 85–100.
- Brandwood 1990 — *Brandwood L.* The Chronology of Plato's Dialogues. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Cherniss 1977 — *Cherniss H.* The Relation of the Timaeus to Plato's Later dialogues // Studies in Plato's Metaphysics / Ed. R.E. Allen. London and New York: Routledge and Kegan Pau, 1977. P. 339–378 (orig. 1957).

- Cornford 1937 — *Cornford F.M.* Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato (transl. with a running comment.). L., 1937.
- Dillon 2003 — *Dillon J.* The Heirs of Plato (A Study of the Old Academy (347–274 B.C.)). Oxford: Clarendon Press, 2003 (Диллон Дж. Наследники Платона / Пер. Е.В. Афонасина. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2005).
- Guthrie 1978 — *Guthrie W.K.G.* A History of Greek Philosophy. Vol. V (The Later Plato and the Academy). Cambridge University Press, 1978.
- Lloyd 1968 — *Lloyd G.E.R.* Plato as a natural scientist // The Journal of Hellenic Studies. 1968. Vol. 88. P. 78–92.
- Taran 1975 — *Taran L.* Academica: Plato, Philip of Opus, and the Pseudo-Platonic Epinomis. Philadelphia, 1975.
- Thesleff 1982 — *Thesleff H.* Studies in Platonic Chronology // Commentationes Humanarum Litterarum 70. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 1982.
- Merlan 1960 — *Merlan Ph.* From Platonism to Neoplatonism. The Hague, 1960.
- Miller 2003 — *Miller D.R.* The Third Kind in Plato's Timaeus. Gottingen.: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.
- Mohr 1985 — *Mohr R.D.* The Platonic Cosmology. Leiden: E.J. Brill, 1985.
- Owen 1977 — *Owen G.E.L.* The Place of the Timaeus in Plato's Dialogues // Studies in Plato's Metaphysics / Ed. R.E. Allen. London and New York: Routledge and Kegan Pau, 1977. P. 313–338 (orig. 1953).
- Zeyl 2000 — *Zeyl D.J.* (trans.) Plato: Timaeus. Indianapolis and Cambridge, Mass.: Hackett Publishing Co., 2000.

Ирина Протопопова

Ὀὐσία: сущее и/или сущность
(«бытийные термины» в диалоге «Софист»)*

Исследователям Платона хорошо известно, что у него не было строго разработанной терминологии. Однако причины этого трактуются по-разному: если одни склонны подозревать Платона в незрелости логического аппарата, другие считают, что его анти-терминологичность сознательна¹. Мы согласны со вторыми и полагаем, что не-терминологичность определяется специфическим отношением Платона к *логосу*; краткое выражение этого отношения дано в «Тимее»: «относительно изображения и первообраза надо вот как различить: *логосы*, которые их выражают, родственны им самим» [Tim. 29b3–5], т.е. способ выражения должен соответствовать предмету. Мы убеждены, что высказанный принцип Платон реализовывал и в собственных текстах.

Относительно изображений и «вне-образного» разъяснение дается в 6-й книге «Государства» при описании четырех сфер сущего с соответствующим каждой способом восприятия. Три нижние сферы («отражения-ощущения»; «вещи-мнения»; «наука-

* Исследование выполнено в рамках государственного задания № 2890 «Когнитивный подход к интерпретации диалогов Платона».

¹ См. обзор мнений, напр., в Rosen 1983: 1–57.

рассудок») обладают определенными типами образов, и лишь высшая, четвертая, обходится без них: здесь душа «без образов, которые были там, но самими эйдосами через эйдосы совершает путь» [Resp. 509d1–510b9]. Поскольку речь идет об отношении Платона к терминологии, нам здесь важнее всего язык третьей сферы, описываемой как область науки (специфическая τέχνη) — его примером выступают геометрия, «счет» и «тому подобные занятия». На этом уровне господствует рассудок (διάνοια). Геометры отправляются от того, что кажется им известным (чет и нечет, фигуры и т.д.), и, не отдавая отчета в своих предпосылках, последовательно и непротиворечиво проводят рассуждения, завершая их чем-то конечным и ограниченным. При этом душа пользуется «образными уподоблениями низшего, особенно теми, которые мнит и почитает как яснейшие» [Resp. 511a6–8].

Таким образом, средства геометров и прочих ученых, будучи точными и строгими лишь в определенных рамках, являются всего лишь «уподоблениями» и недостаточны для познания беспредпосылочного начала. Последнее есть цель не рассудка, а ума (νοῦς), который в диалектическом движении к беспредпосылочному началу [Resp. 511c3–6] рефлексивно схватывает собственное движение («путь эйдосами через эйдосы») и восходит дальше. Передать такое движение с помощью однозначно определенных терминов невозможно, т.к. мышление здесь одновременно и «объект», и «средство»: определяемые эйдосы уже включены в движение определяющего мышления. Именно такое движение и демонстрируется в средней части диалога «Софист», где эйдосы, с одной стороны, оказываются предметом определения, с другой — выясняется, что они уже изначально присутствуют в этом процессе.

Исходя из вышесказанного, мы и рассматриваем здесь «бытийные термины» (непреренно заключая их в кавычки), среди которых в «Софисте» главные — τὸ ὄν и οὐσία. Главная наша задача — показать, как в диалоге «Софист» используется слово οὐσία.

В разных платоновских диалогах это слово имеет разные коннотации, но два главных значения можно обозначить как «сущность» и «сущее». Например, в «Протагоре» задается вопрос, имеют ли мудрость, мужество и т.д. — каждое по отдельности — свою οὐσία [Protag. 349b4]; в «Федоне» в этом же смысле говорится об οὐσία здоровья, силы и т.д. [Phaed. 65d13]. Здесь οὐσία — безусловно, *сущность*, определяющая *особенность* вещи, выделяющая ее из остальных. Но есть примеры, прямо сопологающие «сущность» и «сущее». В «Федоне» говорится, что душа существует до вселения в тело и у нее есть *сущность* (οὐσία), имеющая название «то, что есть» (ὥσπερ αὐτῆς ἐστὶν ἡ οὐσία ἔχουσα τὴν ἐλωυμίαν τὴν τοῦ «ὄ ἐστιν») [Phaed. 92d8–9]. Забегая вперед, отметим, что в центральной части «Софиста» οὐσία, на наш взгляд, очень близка такому отождествлению. Не проводя здесь детальный анализ использования οὐσία у Платона, отошлем читателя к сборнику, в котором это проделано достаточно тщательно², и остановимся непосредственно на «Софисте». Здесь οὐσία употребляется в следующих местах:

- 1) 219b4, 232c8;
- 2) 239b8; 245d4, 246a5, 246b1, 246b8, 246c2, 246c7, 248a7, 248a11, 248c2, 248c8, 248d2, 248e2; 250b10, 251d1, 251d5, 251e10, 252a2, 258b2, 258b10;
- 3) 260d3, 261e5, 262c3.

Разделение на группы соответствует частям «Софиста», где 2) — средняя, «ноэтическая», часть, в которой рассматриваются «сущее» и «несущее», диалектика и взаимодействие пяти главных родов (эйдосов)³. В первой части диалога οὐσία употребляется только два раза. Первый раз в контексте «созидания»: то, чего раньше не было (μὴ πρότερόν τις ὄν), позднее выводится к «бытию» (εἰς οὐσίαν ἄγει) [219b4]; второй раз — как противопоставле-

² В сборнике Ousia 2008 рассматривается употребление и значение этого слова в греческой философии от досократиков до Аристотеля. См. также рецензию на этот сборник Шичалин 2009.

³ О композиции «Софиста» в связи с его философским содержанием см. Протопопова 2013.

ние «становлению» (γένεσις) [232c8]. В третьей части в 260d3 οὐσία противопоставляется τὸ μὴ ὄν и тоже ближе к значению «сущее»; в 261e5, где говорится о способах выражения οὐσία с помощью голоса, ближе, на наш взгляд, значение «сущность» (если учитывать рассуждения Платона, например, в «Кратиле»). В 262c3 объясняется, что без соединения имени и глагола ничего выразить нельзя, в том числе ни «сущности сущего, ни сущности несущего» (οὐσίαν ὄντος οὐδὲ μὴ ὄντος). Здесь «сущность» и «сущее» связаны одним сочетанием, но тем самым разделены в значениях.

Однако употребление этого слова концентрируется в средней части, причем здесь выделяется свое «ядро» [245d4–250b10], которое и является главным предметом нашего интереса⁴. Почему именно здесь сконцентрирована οὐσία, тогда как в первой и третьей части употребления этого слова единичны? Какую роль играет это лексическое скопление для философского смысла диалога? В сборнике Ousia 2008 автор раздела, посвященного «Софисту», утверждает, что в нем во всех случаях οὐσία является синонимом τὸ ὄν [Ousia 2008: 156]; мы же постараемся показать, что разница существует — причем философский смысл этого различия демонстрируется именно в указанном месте.

Переходом к средней части диалога является предварительное определение софиста как подражателя, творящего образы; при этом выясняется, что некоторые образы являются подобиями (εἰκόνα), а другие — кажимостями, призраками (φάντασμα). Вопрос, собственно, состоит в том, как может *существовать кажимость*, т.е. то, что не существует, а только «как бы существует», или, другими словами, — как может существовать то, что не имеет сущности? Понятно, что уже сам этот вопрос подразумевает тесную

⁴ Наш разбор в данной статье касается выделенных курсивом фрагментов, относящихся к эпизоду «гигантомахии»; остальные случаи употребления οὐσία в средней части диалога являются «переходными» и не могут рассматриваться как единый массив; тем не менее, они не отменяют результатов анализа рассмотренных здесь фрагментов. Все эти случаи разобраны в комментариях к нашему переводу «Софиста» (рукопись).

связь «сущности» и «сущего». В попытке ответить на этот вопрос собеседники проходят несколько кругов рассуждений.

Первый [237–239b] — рассуждения о «несущем», τὸ μὴ ὄν. Здесь говорится, что οὐσία ни в коем случае нельзя примешивать к *несущему*, если мы хотим как-то выразить последнее само по себе [239b8]; разумеется, такая попытка заканчивается неудачей.

Второй круг [242–246]. Если раньше затруднение было в том, как быть с *несущим*, теперь возникает попытка понять, что такое *сущее* (τὸ ὄν), казавшееся до этого собеседникам чем-то очевидным. Здесь, во втором круге, всюду употребляется субстантивированное причастие τὸ ὄν — οὐσία же не встречается вообще. Речь идет о тех философах, которые рассуждали о сущем *количественно*, пытаясь найти его в качестве первоначал: *несколько их*, или оно *единое*. Однако аналитика «единиц», т.е. «начал», которые берутся по отдельности, в любом случае приводит к противоречию: например, те, кто считает, что первоначал два — горячее и холодное, и оба они *есть*, тем самым или неявно подразумевают нечто третье, или сводят сущее к чему-то одному, поскольку приравнивание противоположностей к чему-то третьему отрицает специфику каждого. Те же, кто считает, что есть только единое, попадают в ловушку языка и вообще проблемы обозначения: ведь если есть только единое, то никакое имя — как отличное от единого — невозможно.

Тут и возникает третий круг рассуждений — знаменитая гигантомахия [246–249d], где по поводу сущего борются «люди земли» и «друзья идей»; здесь без всякого перехода разговор начинается об οὐσία, и, в отличие от предыдущего фрагмента, именно это слово, а не τὸ ὄν, является преобладающим «бытийным термином». На наш взгляд, это связано с тем, что здесь демонстрируется уже не количественный подход (*сколько* начал) а «качественный»: для «людей земли» οὐσία — телесное и движущееся, для «друзей идей» — бестелесные вечно покоящиеся эйдосы. По сути, обе стороны утверждают, что существует лишь то, что обладает соответствующей сущностью, т.е. происходит резкий сдвиг

в сторону сближения «сущности» и «сущего», и выражено это неявное объединение именно словом οὐσία. Добавим, что отвергаемое каждой стороной как то, что не является οὐσία (для одних — телесное, для других — бестелесное), оказывается своего рода призраком и кажимостью, с проблемы существования которых и начинается вся средняя часть диалога. Тот же вопрос — как может существовать то, что не имеет сущности? — воспроизводится в новом контексте, с новой аргументацией и новой лексикой.

И здесь начинается очень интересный заход. Люди земли вынуждены признать существование таких вещей, как «справедливое-несправедливое», «благоразумное-безрассудное», поскольку у одних людей присутствует одно, у других другое. Но если что-то полагается как отсутствующее или присутствующее — значит, это должно быть чем-то (εἶναι τι) [247a8–9]; то есть, так или иначе они признают существование чего-то бестелесного. Но как определить то общее «есть» (εἶναι), что присуще и телесному и бестелесному [247c9-d3]?

Чужеземец предлагает свое определение сущего (τὰ ὄντα): это способность (δύναμις) *воздействовать или подвергаться воздействию* [247d8-e4]. Обратим внимание — во-первых, речь идет уже не об отдельных «началах» и не о «сущности» того, что существует; во-вторых, здесь неявно вводится представление о *восприимчивости*, поскольку воздействие в активном или пассивном смысле предполагает именно восприятие.

Дальше этот ход с некоторыми модификациями разворачивается в диалоге с «друзьями идей», которые считают, что мы приобщаемся с помощью ощущения к становлению, а душой к «подлинной сущности» (ὄντως οὐσία), которая всегда неизменна и самождественна. Тогда задается вопрос: согласны ли они, что душа познает, а οὐσία познается? С этим они согласны — но тогда вынуждены признать, что οὐσία не пребывает в покое, а изменяется, поскольку подвергается воздействию познания [248d10–e4]. Дальше следует патетический пассаж: «И, ради Зевса, неужели

нас будет так легко убедить в том, что на самом деле движение (κίνησις), жизнь (ζωήν), душа (ψυχὴν) и разумение (φρόνησις) отсутствуют в совершенно сущем (τῷ παντελῶς ὄντι), а оно не живёт и не думает (φρονεῖν), но, возвышенное и священное, ума же не имеющее (νοῦν), пребывает в неподвижности?» [248e6–249a].

Получается, что ὄντως οὐσία предыдущего пассажа отождествляется здесь с τὸ παντελῶς ὄν. Казалось бы, вот она, полная синонимия οὐσία и ὄν! Но в том-то и дело, что приравниваются друг другу не просто «сущность» и «сущее», а «подлинная сущность» и «совершенно сущее»; и, главное, происходит важная переакцентировка: мы познаем οὐσία душой, которая сама оказывается частью этой οὐσία. И тут же делается примечательное оборачивание: если только что говорилось, что ум и душа находятся в «совершенно сущем», то следом утверждается, что и ум, и жизнь находятся у него в душе [249a6–7]. В целом это описание близко тому, как в «Тимее» описан космос в качестве живого существа, наделенного душой и умом (τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννοον) [Tim. 30b1-c1], причём в рассказе об устройении вселенной подчёркнуто, что «ум без души ни в чем обитать не может» [Tim. 30b3]; а также фрагменту в «Филебе», где говорится об уме и душе вселенной: «ни мудрость, ни ум никак не могли бы возникнуть без души» [Phileb. 30c10–11].

Итак, возникает следующее приравнивание: «подлинная сущность» (ὄντως οὐσία) — «совершенно сущее» (τὸ παντελῶς ὄν) — душа, воспринимающая сущее с помощью ума; подчеркнем, что во всех отмеченных пассажах для обозначения ума используется исключительно νοῦς, а не διάνοια. Таким образом, незаметно происходит перенос рассуждений о некоем абстрактном «сущем» в сферу ноэтической саморефлексии. Подтверждением служит то, что тут же *именно ум* оказывается залогом и движения, и покоя, которые были до этого предметом дискуссии:

— ведь если сущее неизменно и неподвижно, никто ничего не смог бы осмыслить (ἀκινήτων τε ὄντων νοῦν μηδενὶ περὶ μηδενὸς εἶ-

καὶ μηδαμοῦ) [249b5–6]; значит, движение и движимое существуют [249b2–3];

— но точно так же невозможно осмыслить и сущее, предполагающее непрерывную текучесть и абсолютное отсутствие какой-то тождественности — ибо как без этого мог бы возникнуть или существовать ум? (ἀνευ τούτων νοῦν καθορᾶς ὄντα ἢ γενόμενον ἄν καὶ ὀλοοῦν;) [249c3–4].

Ключевой момент здесь в том, что Чужеземец вводит ум как главный критерий возможности сущего: поскольку ум, как здесь показано, с необходимостью предполагает движение и покой, то они существуют.

Л. Кэмпбелл считает, что здесь присутствует логическая инверсия от «сущее движется» [248d10-e4] к «движение существует» [Campbell 1867: 130]. На наш взгляд, именно благодаря этой инверсии показано взаимное, «встречное» приобщение друг к другу «познающего» и «познаваемого», то есть демонстрируется, каким именно образом присутствует способность к взаимодействию (δύναμις) в «подлинной сущности» (ὄντως οὐσία), которая есть «совершенно сущее» (τὸ παντελῶς ὄν). Такое оборачивание весьма знаменательно: это не поступательное логическое выведение одного из другого, а показ того, что все «сущие», о которых идёт речь (ум, жизнь, душа, движение, покой), существуют одновременно и не выводимы одно из другого. По сути, все главные роды, которые будут рассмотрены дальше, уже введены: движение, покой, сущее, тождественное (не хватает только пятого рода, «иного» — но о нем речь пойдет специально, поскольку это эйдос изначально искомого τὸ μὴ ὄν).

После этого собеседники соглашаются, что сущее нужно признать и движущимся и покоящимся, и тут Чужеземец заявляет удивленному Теэтету, что именно теперь они оказались в полном тупике (τῆν ἀλορίαν) по поводу сущего [249d9–10]. Здесь начинается новый круг рассуждений — однако теперь размышление разворачивается в *аналитике* пяти главных родов: и «сущее», будучи здесь не «совершенно сущим», но лишь *одним из* родов,

снова обозначается как τὸ ὄν, оттеняя разницу регистров мышления. Тем не менее, это не то «сущее», которое рассматривалось в качестве «начал» до эпизода «гигантомахии»: после описания ὄντως οὐσία как одновременного взаимодействия важнейших эйдосов, составляющего «совершенно сущее», такое τὸ ὄν включено в игру диалектических взаимопереходов других родов и не может быть искомым в качестве чего-то отдельного. Последующее описание взаимодействия пятерницы главных родов — это аналитическое развертывание вдохновенного и в то же время очень тонкого пассажа об ὄντως οὐσία как едином схватывании умом своих собственных необходимых оснований.

Таким образом, выбор лексики в диалоге «Софист» соответствует способу рассуждения: там, где разворачивается логический анализ, главный «бытийный термин» — τὸ ὄν как один из сущих родов; там, где речь идет о «совершенно сущем», главное в котором — не выделение «единиц», но их взаимодействие и охватывание, в качестве основного выбирается другое слово, οὐσία, которое в рассмотренных фрагментах можно переводить, на наш взгляд, как «бытие».

Источники и литература

Phaed. — *Plato. Phaedo* // *Platonis opera* / Ed. J. Burnet. Vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 1900. St I. 57a–118a.

Phileb — *Plato. Philebus* // *Platonis opera* / Ed. J. Burnet. Vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1901. St II. 11a–67b.

Prot. — *Plato. Protagoras* // *Platonis opera* / Ed. J. Burnet. Vol. 3. Oxford: Clarendon Press, 1903. St I. 309a–362a.

Resp. — *Plato. Respublica* // *Platonis opera* / Ed. J. Burnet. Vol. 4. Oxford: Clarendon Press, 1902: St II. 327a–621d.

Soph. — *Plato. Sophista* // *Platonis opera* / Ed. J. Burnet. Vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 1900. St I. 216a–268d.

Tim. — *Plato. Timaeus* // *Platonis opera* / Ed. J. Burnet. Vol. 4. Oxford: Clarendon Press, 1902: St III. 17a–92c.

- Протопопова 2013 — *Протопопова И.А.* Сократ и тень (к драматической интерпретации диалога «Софист») // Платоновский сборник в 2-х тт. Т. 1. М.-СПб., 2013. С. 367–404.
- Шичалин 2009 — *Шичалин Ю.А.* Рецензия на *Ousia dans la philosophie grecque des origines à Aristote / Éd. par A. Motte et P. Somville. Louvain-la-Neuve – Paris – Dudley, Ma. : Éd. Peeters, 2008* // Вестник православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Выпуск № 26. 2009. С. 112–119.
- Campbell 1867 — *Campbell L.* *The Sophistes and Politicus of Plato, with a revised text and English notes.* Oxford: Clarendon Press, 1867.
- Ousia 2008 — *Ousia dans la philosophie grecque des origines à Aristote / Éd. par A. Motte et P. Somville. Louvain-la-Neuve – Paris – Dudley, Ma. : Éd. Peeters, 2008.*
- Rosen 1983 — *Rosen St.* *Plato's Sophist: the Drama of Original and Image.* New Haven and London: Yale UP, 1983.

Алексей Гагинский

Бытие и единое у Платона

Великий Платон, один самых творческих философских умов, зачастую предстает в виде создателя сухой и безжизненной «теории идей». Благодаря многочисленным комментаторам основатель Академии превратился в отца догматиков, чему изрядно способствовала его философская канонизация — «бог философов», по выражению Цицерона, — а также неоплатонизм, законсервировавший наследие Платона в виде законченной системы. Трудно быть богом философов.

Однако если присмотреться, то можно разглядеть иной образ, более подобающий настоящему философу. Как заметил Дж. Диллон: «несмотря на то, что Платон имел вполне определенные воззрения на различные предметы, он не стремился оставить в наследство своим последователям фиксированную доктрину, которую они должны были бы защищать от всех посторонних. Вместо этого он рассчитывал, что сможет научить их тому методу исследования, который сам получил от своего наставника Сократа и который, если его правильно использовать, мог привести их к истине. Истина подобного рода относится к числу таких истин, которые каждый постигает самостоятельно» [Диллон 2005: 28]. Увы,

в глазах обывателя философия Платона уже давно превратилась в «фиксированную доктрину», в «теорию идей».

Одно из последствий такого догматического понимания Платона является распространенная ныне трактовка его генологии, согласно которой «единое превышает бытие». В отечественной науке данный подход транслировал А.Ф. Лосев, а теперь его ученики и последователи¹. Вместе с тем неоплатоническое прочтение Платона отнюдь не безупречно. Например, Аристотель отмечает, что Платон и его ближайшие последователи *отождествляли бытие, единое и благо*:

...они утверждают, что единое, или бытие (τὸ ἓν ἢ τὸ ὄν), той же природы [что и благо], они считают, что оно — причина сущности (τῆς μὲν οὐσίας αἰτιὸν φασὶν εἶναι) [Met. 988b11–13].

Прежде всего, здесь нет и намека на то, что единое и бытие как-то различаются, напротив, они тождественны друг другу и благу, которое является причиной сущности [*Ibid.* 988b4–6]². Вероятно, Аристотель имеет в виду знаменитый пассаж из «Государства», где говорится о том, что вещи получают бытие от блага:

Считай, что познаваемые [предметы] не только познаются благодаря присутствию блага, но и бытие и сущность³ придается им

¹ Можно сказать, что это нормативная точка зрения для отечественного антиковедения (см. напр.: Лосев 2000: 750; Гайденко 1988: 287; 2008: 375; Месяц 2005: 831; Бородай 2008: 567; Доброхотов 2008б: 346; и др.).

² В другом месте Аристотель говорит, что для Платона «единое само по себе есть благо само по себе» (Met. 1091b14). Ср. также в «Евдемовой этике», где Аристотель критикует идею блага: «единое есть благо само по себе... единое — это благо» (EE 1218a20–21, 25).

³ Некоторые исследователи полагают, что τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν в данном фрагменте — это гендиадис (см. напр.: Hitchcock 1985: 69; Gerson 2003: 174, п. 40). Если так, то переводить это следует как «бытие и существование». Впрочем, например Г. Зеель полагает, что здесь термин οὐσία означает именно сущность, а не существование (Seel 2007: 183).

от него, хотя благо не есть сущность, а даже прежде сущности, превосходя ее старшинством и силой⁴.

Ясно, что благо является причиной сущности и в качестве таковой оказывается за ее пределами, прежде и старше сущности, однако Стагирит почему-то считает, что оно той же природы, что и бытие, или единое. Вопреки Х. Крэмеру, благо — ἐλέκεινα τῆς οὐσίας, но не ἐλέκεινα τοῦ ὄντος [Krämer 1969: 10]. Как в таком случае понимать Аристотеля, учитывая, что в философском лексиконе Платона οὐσία и ὄν не различаются?

Не так давно Матиас Балтес в прекрасной статье «Запредельна ли бытию идея Блага в “Государстве” Платона» [Baltès 1997] обратил внимание на то, что Платон говорит о благе как о «ярчайшем из сущего» (τοῦ ὄντος τὸ φανότατον [Resp. 518c]), «блаженнейшем из сущего» (τὸ εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος [Ibid. 526e]), «наилучшем среди сущих» (αὐτὸ ὃ ἔστιν ἀγαθὸν [Ibid. 532c]), что мышление может постигнуть «что есть благо» (τοῦ ἀρίστου ἐν τοῖς οὐσί [Ibid. 532c]), т.е. его сущность, которая является пределом познаваемого (ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία [Ibid. 517b, 532a]), неоднократно называет благо идеей [Ibid. 505a; 508e; 517b; 534b], а также образцом [Ibid. 540a]. Все это не согласуется с неоплатонической трактовкой единого как превосходящего бытие. Более того, М. Балтес приводит серьезные аргументы в пользу того, что такая трактовка получила широкое распространение лишь после Плотина, тогда как в предшествующей традиции, исключая разве что Модерата, бытие и благо скорее отождествлялись [Baltès 1997: 12–23]. В результате М. Балтес приходит к выводу: благо есть не что иное, как «бытие в своей чистейшей и простейшей форме — τὸ ὄν *per se* (508d5)» [Ibid.: 12].

Теперь слова Аристотеля становятся яснее. Едва ли у Платона было учение о том, что благо иерархически превосходит бы-

⁴ Καὶ τοῖς γινώσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ’ ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ’ ἔτι ἐλέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεῖα καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος [Resp. 509b].

тие⁵, скорее он пришел к пониманию блага как высшего сущего, о чем говорят вышеприведенные цитаты, но в то же время пошел дальше, осознав, что это высшее — бессущностно. Оно теряет черты сущности, поскольку является предпосылкой всякого сущего, его причиной, и как всякая причина блага оказывается прежде причиненного им, само же оно беспредпосылочно. Однако в силу специфики своей онтологии, о которой пойдет речь ниже, Платон не смог эксплицитно выразить различие между бытием и сущностью, тогда как для Аристотеля это было уже вполне очевидно⁶. Поэтому Стагирит и утверждает, что бытие, или единое, является причиной сущности. Я думаю не будет преувеличением сказать, что здесь мы имеем первый подход к тому, что М. Хайдеггер назвал *онтологической дифференцией*.

Тем не менее, в свете распространенной трактовки первой гипотезы «Парменида», согласно которой «единое превышает бытия», остаются сомнения в том, допустимо ли отождествлять бытие, единое и благо. Поэтому нижеследующее будет посвящено рассмотрению онтологии и генологии Платона.

При всей самостоятельности Платона как мыслителя он во многом зависит от досократиков. В частности, его понимание бытия все еще сохраняет некоторые черты, которые придал этому понятию Парменид. Вместе с тем, Платон обогатил лексикон онтологии, введя в философский оборот столь важное понятие, как οὐσία. Впоследствии значение этого термина стало сужаться, выражая *суть* предмета, т.е. *сущность* в узком смысле слова, однако у Платона он понимается еще предельно широко, выступая также в значении *бытия, или сущего*⁷.

Основное значение οὐσία — *то, что есть* (τὸ «ἔστιν»), само-

⁵ Равно как его не было и в Древней Академии. Ср. напр. трактовку онтологии Спевсиппа: Bechtle 2010: 37–58; см. также: Baltes 1997: 4–5, 16–18.

⁶ Ср.: τὸ δ' εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί· οὐ γὰρ γένος τὸ ὄν (An. Post. 92b13–14; см. также: Met. 998b14–28, 1045b6).

⁷ Спектр значений этого понятия в различных диалогах Платона подробно рассматривается в сборнике: Ousia 2008: 47–200.

тождественное нечто [Phaed. 92d; Theaet. 185c-d], противоположное становлению (γένεσις), текущему и неустойчивому: «подлинно сущее (τὴν ὄντως οὐσίαν)⁸ всегда одно и то же... становление же всякий раз иное» [Soph. 248a]. Видимый мир изменчив и поэтому не истинен, ибо истинное неизменно. Только неизменное можно *знать* [Crat. 440a-b]; знать же можно то, что *есть*, следовательно, то, что есть — неизменно. Чувства — поток ощущений, за которыми разум усматривает неизменное. Отсюда: «истинное сущее (τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν) — это некие умопостигаемые и бестелесные эйдосы» [Soph. 246b]. Эйдосы, или идеи, суть атомы мышления, но в то же время и бытия. Предметы чувственного опыта являются тем, что они суть, в силу причастности соответствующим идеям; идея — это умопостигаемая сущность вещи; все идеи объединяют пять «высших родов», первый из которых — само сущее, или бытие [*Ibid.* 250a–256c]. Проще говоря, вещи подводятся под единство вида, а виды охватываются наиболее общими родами — это и есть τὸ ὄντως ὄν. Таким образом, бытие для Платона — это родовое единство видов, *сущее как совокупность сущих*⁹.

В соответствии с уже устоявшейся философской традицией, Платон резервирует для истинного глагол εἶναι и его дериваты οὐσία и ὄν, причем он, так же, как и его предшественники, не проводит теоретического различия между этими терминами. Данное обстоятельство, конечно, не могло не оказать влияния на генеологию Платона.

В диалоге «Парменид» — священном писании неоплатонизма — Платон представил диалектику единого и многого, которая отражает взаимосвязи истинно сущего, ибо «все, о чем говорится как о вечно сущем, состоит из единства и множества...» [Phil. 16c]. Как известно, вторая гипотеза начинается с тезиса о бытии

⁸ За термином οὐσία настолько прочно закрепилось значение «сущности», что порою возникают сомнения, можно ли его переводить как бытие, или сущее. Однако греческий текст не оставляет сомнений, что Платон зачастую использует οὐσία именно в широком смысле существования (ср.: Soph. 219b; Theaet. 185c; Resp. 585b и др.).

⁹ Ср.: Гайденко 1988: 285–288; Доброхотов 2008а: 385.

единого: «если единое есть...» [Parm. 142b]. Платон рассуждает о том, что следует из этого утверждения, и приходит к следующему выводу:

Таким образом, само единое, раздробленное бытием (ὕπὸ τῆς οὐσίας), является огромным и беспредельным множеством (πολλὰ τε καὶ ἀλειρα τὸ πλῆθός). <...> Следовательно, не только сущее единое есть многое (τὸ ὄν ἐν πολλὰ ἐστίν), но и единое само по себе, разделенное сущим (ὕπὸ τοῦ ὄντος), необходимо должно быть многим [Ibid. 144e].

Понятно, что единое может дробиться бытием только в том случае, если последнее представляет собой множество. Платон так и думает: бытие — это совокупность сущностей, именно поэтому единое дробится на беспредельное множество — ему преципируется весь мир идей. Однако это лишь нижний, видовой ярус бытия, еще есть родовой, верхний:

Бытие (ἡ οὐσία) поделено между всем множеством сущих (πάντα... πολλὰ ὄντα) и не отсутствует ни в чем из сущего (τῶν ὄντων)... Как, в самом деле, бытие (οὐσία) могло бы отделиться от чего-либо из сущего (τῶν ὄντων)? — Никак. — Следовательно, оно раздроблено на мельчайшие, крупнейшие и любые другие сущие (ὄντα), оно больше всех разделено, и частей бытия (μέρη... τῆς οὐσίας) беспредельное множество [Ibid. 144b].

Нужно заметить, что οὐσία в данном случае означает не *сущность*¹⁰, поскольку она, во-первых, употребляется как синоним τὸ ὄν и τὸ εἶναι, во-вторых, объединяет все сущее вообще, наконец, потому что сущность для Платона есть нечто простое и неделимое, тогда как в данном случае он говорит о частях τῆς οὐσίας. Ввиду этого οὐσία здесь нужно понимать как бытие, т.е. единство сущего.

¹⁰ Ср. анализ терминологии «Парменида» в Steel 2008: 113–130, а также «Софиста»: Collette-Dučić 2008: 143–158. Последний, в частности, приходит к выводу: «В «Софисте» οὐσία выступает как синоним τὸ ὄν» (Ibid. 158).

Далее, из выражения «οὐσία поделена между множеством ὄντα» следует, что Платон проводит между ними какое-то различие, отчасти напоминающее онтологическую дифференцию М. Хайдеггера. Опираясь на это различие, Плотин впоследствии будет говорить об умопостигаемой материи, которую толкуют в смысле «чистого бытия»¹¹. Между тем у самого Платона речь идет о наиболее общем роде (οὐσία, ὄν), охватывающем все виды (ὄντα, τὰ εἶδη). Понятие бытия Платон осмысляет в рамках диалектики единого и многого, вследствие чего бытие для него — это множество идей, совокупность сущих, однако в то же время, взятое как целое оно представляет собой единство, поэтому οὐσία у Платона объединяет ὄντα так же, как единое объединяет многое, или как род — виды. Οὐσία как единое есть не что иное, как сияющая идея сущего (τῇ τοῦ ὄντος ἰδέα [Soph. 254a]), один из «высших родов». Другими словами, бытие понимается Платоном как видовое множество, объединенное родовым единством, где множество видов есть ὄντα, а их родовое единство — οὐσία (= τὸ ὄν, τὸ εἶναι). Понятно, что род лишь условно можно отделить от видов, которые он объединяет, отсюда и результат: бытие дробит единое, ведь оно не может отделиться от того, что существует. «Как οὐσία могла бы отделиться от τῶν ὄντων? — Никак!» Поэтому бытие — это всегда бытие чего-то, и наоборот:

[Слово] «ничто» (τὸ «τί») мы всякий раз прилагаем к сущему (ἐπ' ὄντι), ибо произносить только его, словно голое и отрешенное ото всего существующего (ἀπὸ τῶν ὄντων ἀλάντων), невозможно [Ibid. 237d].

Следовательно, когда Платон предсказывает единому бытию (οὐσία), он вместе с тем прибавляет к нему и бесконечное множество сущих (τὰ ὄντα).

Однако прежде чем заключить, что единое раздроблено бытием, Платон показывает, как эта единая οὐσία наполняется множеством ὄντα. Хотя он и не акцентирует на этом внимание, согласно

¹¹ См.: Шичалин 2008: 583.

диалектике «Парменида» οὐσία первоначально представляет собой чистое единство, бытие без множества:

Если единое есть, то может ли оно быть, не причастуя бытию (οὐσίας δὲ μὴ μετέχειν)? — Не может. — Итак, должно существовать бытие единого (ἢ οὐσία τοῦ ἑνός), не тождественное с единым, ибо иначе это бытие не было бы бытием единого и единое не было бы причастно ему, но было бы все равно что сказать «единое есть» или «единое едино» (λέγειν ἓν τε εἶναι καὶ ἓν ἓν) [Parm. 142b–c; пер. Н.Н. Томасова с изм.].

На этом этапе еще нет множества ὄντα, только единое и бытие. При этом Платон специально подчеркивает, что их нельзя отождествлять, потому что они семантически различны. Взятые вместе, бытие и единое образуют целое, частями которого они становятся:

Стало быть, «есть» означает нечто иное, чем «единое» (ἄλλο τι σημαῖνον τὸ ἔστι τοῦ ἓν) <...> Если «есть» говорится о существующем едином (εἰ τὸ ἔστι τοῦ ἑνός ὄντος), и также «единое» — о едином существующем (τὸ ἓν τοῦ ὄντος ἑνός), а бытие и единое (οὐσία καὶ τὸ ἓν) не одно и то же, но относятся к одному и тому же существующему единому (τοῦ ἑνός ὄντος), которое мы допустили, то ведь необходимо, чтобы само существующее единое было целым (τὸ μὲν ὅλον ἓν ὄν), а единое и бытие (τό τε ἓν καὶ τὸ εἶναι) — его частями? <...> Каждая из этих частей существующего единого — единое и бытие (τό τε ἓν καὶ τὸ ὄν) — может ли оставаться особняком: единое без бытия как своей части (τὸ ἓν τοῦ εἶναι μορίου), и бытие без единого как своей части (τὸ ὄν τοῦ ἑνός μορίου)? — Нет, не может [Ibid. 142c–142e; пер. Н.Н. Томасова с изм.].

Можно заметить, что ἢ οὐσία, τὸ ἔστι, τὸ ὄν и τὸ εἶναι употребляются Платоном как синонимы, тогда как τὰ ὄντα закономерно отсутствует. Но важнее другое, а именно: бытие и единое образуют собой части целого, они рассматриваются как двоица, причем каждая из этих двух частей (ἐκ δυοῖν) так же содержит единое и бытие. И хотя речь идет только о бытии и едином, которые Платон считает необходимым различать, тем не менее *бытие само по*

себе уже осмысляется как нечто единое. Бытие и единое образуют две части целого, из чего следует, что бытие здесь выступает не в экзистенциальном значении, а в значении некой понятийной единицы. Две части целого могут возникнуть лишь при допущении, что бытие, отличное от единого, тем не менее уже едино. Платон так заботится о чистоте единого, что упускает из виду отличие бытия от единого. Между тем совершенно ясно, что если даны только бытие и единое, которые не тождественны друг другу, то нет никаких оснований полагать, что бытие едино. Платон говорит об их различии, но никогда не мыслит бытие без единого — последнее всякий раз контрабандой привносится в мышление бытия. Если же рассматривать бытие не как родовое единство, а в экзистенциальном, собственно бытийном значении, то бытие и единое не составят двух, бытие не будет осмысляться как часть, но лишь как полагание единого, с которого и начинается первая гипотеза «Парменида» [*Ibid.* 137c].

Несомненно, у Платона было достаточно причин думать, что бытие едино. Во-первых, со времен Парменида единство считалось одним из главных атрибутов бытия [DK 28. В 8. 6], так что здесь Платон вполне традиционен. Во-вторых, на него оказала существенное влияние пифагорейская философия, с утверждением «все познаваемое имеет число», а бытие для Платона познаваемо [Soph. 249a, 251a–252d]. В-третьих, Платон выстраивает свою аргументацию исходя из диалектики единого и многого: каким бы сложным ни было понятие бытия, оно продумывается либо как единое, либо как множественное. В этом он следует за Горгием [DK 82. В 3. 73]. Впоследствии в неоплатонизме антитеза единого и многого уже выступает как универсальная парадигма, охватывающая все мироздание в целом.

К этому можно добавить, что Платон отождествляет мышление и речь ($\delta\acute{\iota}\alpha\nu\omicron\iota\alpha \mu\acute{\epsilon}\nu \kappa\alpha\iota \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma \tau\acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron\nu$ [Soph. 263e; Theaet. 189e–190a, 206d; Phil. 38e–39a; см. также: Перельмутер 1980: 149–150, 154]), что ограничивает его выводы рамками грамматики языка. В частности, бытие рассматривается Платоном в аспектах единства

и множества, потому что грамматически понятие нельзя выразить иначе.

Мы утверждаем, что тождество единства и множества, обусловленное речью (ταὐτὸν ἓν καὶ πολλὰ ὑπὸ λόγων γινόμενα), есть всюду, во всяком высказывании; было оно прежде, есть и теперь. Это не прекратится никогда и не теперь началось, но есть, как мне кажется, вечное и нестареющее свойство нашей речи [Philebus 15d; пер. Н.В. Самсонова].

С точки зрения Платона, мышление (τὸ διανοεῖσθαι) порождает в нас определенные мнения, которые суть словесные выражения (λόγον εἰρημένον), только без участия голоса [Theaet. 189e–190a], т.е. мышление — это внутренняя речь. В античной философии языку изначально придавалось большое значение, но нужно учитывать, что во времена Платона еще не проводилось четкого различия между грамматикой и логикой [Перельмутер 1980: 153–154]. Как отмечает П.П. Гайденко: «Платон нигде не отрывает акт понимания, познания от акта называния, именованя. То, что невозможно воплотить в речи, в слове, является алогичным (ἄλογον), т.е. непознаваемым. Естественно поэтому, что анализ познавательных структур у Платона неотделим от анализа речи; структуры языка — это основные логические структуры мысли» [Гайденко 2000: 130]. Как следствие, правила речи переносятся на мышление, которое, таким образом, ограничивается рамками языка. Границы языка становятся границами мышления.

Приведу пример. В диалоге «Софист» Платон заводит разговор о невозможности мыслить небытие (τὸ μηδαιῶς ὄν), полагая вслед за Парменидом, что нельзя говорить ни о чем, ибо высказываясь, мы высказываемся о чем-то, а это что-то всегда есть либо единое, либо многое.

Ведь «что-либо», ты скажешь, обозначает одно, «оба» — два и, наконец, «несколько» — множество. <...> А всякое число мы относим к области бытия <...> Поэтому не следует пытаться прилагать числовое множество или единство к небытию (ἀριθμοῦ μήτε

πλήθος μήτε ἐν πρὸς τὸ μὴ ὄν). — Разумеется <...> Когда мы говорим «не сущие» (μὴ ὄντα), то не пытаемся ли мы прилагать здесь множественное число? — Как же иначе? — Если же мы говорим «небытие» (μὴ ὄν), то, напротив, не единственное ли это число? — Ясно, что так. — Однако же мы признаем несправедливой и неправильной попытку прилагать бытие к небытию (ὄν... μὴ ὄντι). — Ты говоришь весьма верно. — Понимаешь ли ты теперь, что небытие само по себе (τὸ μὴ ὄν αὐτὸ καθ' αὐτό) ни произнести правильно невозможно, ни выразить, ни мыслить и что оно непостижимо, необъяснимо, невыразимо и лишено смысла (ἀδιανόητόν τε καὶ ἄρρητον καὶ ἄφθεγκτόν καὶ ἄλογον)? <...> А по мне вовсе не стоит это яснее исследовать. Ведь приняв, что небытие не должно быть причастно ни единому, ни многому (οὔτε ἐνὸς οὔτε τῶν πολλῶν τὸ μὴ ὄν δεῖν μετέχειν), я, несмотря на это, все же назвал его «единым», ибо говорю «небытие» (ἐν αὐτὸ εἶρηκα· τὸ μὴ ὄν γὰρ φημί). <...> Связывая бытие с небытием, не говорил ли я о небытии как о едином? — Да. — Ведь, называя небытие лишенным смысла, необъяснимым и невыразимым, я как бы относил все это к единому (πρὸς ἐν). — Как же иначе? — А мы утверждаем, что тот, кто пожелал бы правильно выразиться, не должен определять (διορίζειν) небытие ни как единое, ни как многое и вообще не должен его как-то именовать (καλεῖν). Ведь и через наименование оно было бы обозначено как вид единого (ἐνὸς γὰρ εἶδει καὶ κατὰ ταύτην ἂν τὴν πρόσρησιν προσαγορεύοιτο). — Без сомнения [Soph. 237b–239a; пер. С.А. Ананьина с изм.].

Обсуждая понятие «небытие», Платон говорит, что мы так или иначе прилагаем к нему множественное или единственное число — сам язык принуждает нас к этому. Однако число относится к области бытия, поэтому прилагая число к «небытию», мы тем самым прилагаем «бытие к небытию», что противоречиво. Понятие «небытия», таким образом, осмысливается как нечто единое, ибо как бытие едино, так и небытие едино для Платона: «Постарайся напрячь свои силы... и попытайся, не приобщая ни бытия, ни единства, ни множества к небытию (μήτε οὐσίαν μήτε τὸ ἐν μήτε πλήθος ἀριθμοῦ προστιθεὶς τῷ μὴ ὄντι), высказать о нем [небытии] что-либо правильно» [Soph. 239b; пер. С.А. Ананьина]. Считая это невозможным, Платон оставляет какие-либо попытки рас-

суждать о небытии в собственном смысле. В результате это понятие на долгие века оказывается запретной темой для философии.

В самом деле, без разграничения логики и грамматики говорить о небытии невозможно, однако, различая значение и форму слова, разговор о нем все же можно начать. То, что Платон опирается именно на грамматическую форму слова, видно из следующего: «Когда мы говорим “не сущие” (μη ὄντα), то не пытаемся ли мы прилагать здесь множественное число? — Как же иначе? — Если же мы говорим “небытие” (μη ὄν), то, напротив, не единственное ли это число? — Ясно, что так. <...> Ведь и через наименование оно было бы обозначено как вид единого». Кроме того, во времена Платона не было известно о понятиях с нулевым объемом, так называемых пустых понятиях; античность не знала числа ноль, поэтому даже небытие Платон продумывает в рамках оппозиции единого и многого. Ясно, что грамматически слово «небытие» является единственным числом, но только грамматически, ибо по значению это понятие с числом вообще не связано, обладая нулевым содержанием. Поэтому, когда Платон говорит: «называя небытие лишенным смысла, необъяснимым и невыразимым, я как бы относил все это к единому», никакой проблемы не возникает, ибо все это относится к одному и тому же *знаку*, выраженному единственным числом, но не имеющему отношения к числу по *значению*. Различие между знаком и значением несколько позднее в философию введут стоики¹², тогда как Платон полагал, что наименование обозначило бы небытие как вид единого¹³.

Но вернемся к «бытию». Платон рассматривает бытие в рамках единства (рода) и множества (видов), т.е. как сущее, объединяющее сущие. Единство бытия — это единство рода. Поэтому вопрос «если единое есть...» Платон переводит в отношение *причаст-*

¹² Ср.: «Стоя не могла принять фундаментальный тезис платонизма — “совпадение” эйдоса и вещи в онтологическом смысле; между “лектон” и его денотатом такого совпадения не может быть» (Столяров 1995: 73).

¹³ К этому можно добавить, что и сам Платон в данном случае непоследователен, ибо отказываясь от небытия, он все же вынужден к нему обращаться. См.: Родин 2003: 74–79.

ности. Это весьма примечательный момент: выражение «единое есть» для Платона тождественно утверждению «единое причастно бытию».

Если единое есть, то может ли оно быть, не причастуя бытию (ἐν εἰ ἔστιν, ἄρα οἷόν τε αὐτὸ εἶναι μὲν, οὐσίας δὲ μὴ μετέχειν)? — Не может. — Значит, имеется бытие единого (ἢ οὐσία τοῦ ἑνός), не тождественное с единым... [Parm. 142b].

Вопрос «если единое есть» дополняется уточнением, которое переводит его в утвердительную форму: «может ли оно быть, не причастуя бытию» — глагол переходит в понятие, *быть* становится *бытием*¹⁴. А поскольку бытие, как было сказано выше, понимается Платоном как единство рода, то появляется двойственность бытия и единого. Как следует из диалога «Софист», бытие, взятое в аспекте единства, представляет собой высший род, следовательно, любое экзистенциальное утверждение означает на языке Платона участие в роде сущее. Быть — значит причастовать роду сущее. Например, выражение «человек есть» означает отнесенность вида «человек» к роду «сущее», отношение между которыми выражается термином причастность (μέθεξις, μετοχή)¹⁵. Соответственно, утверждение «единое есть» понимается в том смысле, что единое оказывается причастным роду сущее. Поэтому, кстати говоря, даже *не-сущее* (μὴ ὄν), истолкованное Платоном как иное, *существует* наряду с другими идеями, ибо оно также причастно первому из высших родов [Soph. 258b–259b]. Род — это общность, или единство видов, он охватывает все подчиненное ему множество, поэтому каждый род представляет собой нечто единое. Отсюда двойственность бытия и единого, которые оказываются двумя частями целого [Parm. 142d–e].

¹⁴ Ср.: «Бытие как предикат единого не тождественно самому единому, а потому, когда мы говорим “единое есть”, мы тем самым произносим суждение: “А есть В”, ибо если единое — А, то бытие — это не просто связка “есть”, а это именно другое, чем единое, а значит, это — В» (Гайденко 2000: 119).

¹⁵ Относительно темы причастности у Платона см. напр.: Allen 1960; Nehamas 1982.

Хотя у Платона уже намечается различие глагола (ῥῆμα) и существительного (ὄνομα), преждевременно было бы ждать от него продуманной теории на этот счет, вследствие чего переход от глагола *быть* к существительному *бытие* (= сущее) для него совершенно естественен. Иначе он мог бы заметить трудность, возникающую при этом переходе. А именно, единство и множество суть прежде всего характеристики существительного, а не глагола, поэтому из вопроса «если единое есть» не следует никакой двойственности, ибо глагол «быть» еще не заключает в себе ни единства, ни множества¹⁶. Конечно, глагольные формы обладают лицом и числом, но это зависит от подлежащего и не влияет в данном случае на семантику: в выражениях «единое есть» (ἓν ἔστιν) и «многие суть» (πολλοὶ εἰσίν) глагол *значит одно и то же*¹⁷. Платон, однако, переводит глагольную форму в именную: сначала он субстантивирует «есть» при помощи артикля, а затем заменяет его существительным:

Стало быть, «есть» (τὸ ἔστι) означает нечто иное, чем «единое»? — Непременно. — Одним словом, если кто скажет, что единое есть, то не будет ли это означать, что единое причастно бытию (οὐσίας μετέχει τὸ ἓν)? — Разумеется [Parm. 142c-d].

После того как тезис «единое есть» подменяется утверждением «единое причастно бытию», Платон констатирует, что имеет место двойственность. Однако, как и в случае с небытием, бытие лишь грамматически является единым, оно едино как понятие, в то время как его *значение*, глагольный смысл бытия — анаритмичен (от греч. ἀνάριθμος — бесчисленный, не связанный с числом).

¹⁶ Ср.: «“Быть” или “не быть” — не обозначения предмета, как если бы сказать просто “бытие”, ибо оно — ничто, хотя означает также некое связывание, без которого слагаемые не мыслятся» (Int. 16b22–25).

¹⁷ Доказательством этому служит и то, что в современном русском языке форма 3-го л. ед. ч. без каких-либо негативных последствий вытеснила все другие формы настоящего времени, так что вместо *есмь, еси* и т.д. мы используем только *есть*. Следовательно, формы лица и числа данного глагола не имеют существенного значения для его смысла.

Бытие до и вне числа, бытие без числа, поэтому вторую гипотезу «Парменида» я предлагаю рассматривать в аспекте единого-сущего, как буквально и говорит Платон (τὸ ἐν ὄν), но при этом внести сюда различие бытия и сущего. Возможно, это покажется анахронизмом, тем не менее я полагаю, что данная точка зрения гораздо ближе к Платону, нежели традиционная интерпретация неоплатоников. Быть может, более убедительно это будет выглядеть в связи с рассмотрением первой гипотезы.

Утверждение «единое есть» не включает в себе двойственности, однако глагол указывает на время [Int. 16b6], а как раз об этом речь идет в первой гипотезе «Парменида». Платон утверждает, что единое не может быть ни старше, ни моложе себя, а значит, единое не существует во времени, оно не было, не есть и не будет, оно не стало, не становится и не станет [Parm. 140e–141e], а затем продолжает:

Но возможно ли, чтобы нечто было причастно бытию иначе, нежели одним из этих способов? — Невозможно. — Следовательно, единое никак не причастно бытию (οὐδαμῶς ἄρα τὸ ἐν οὐσίας μετέχει) [Parm. 141e; пер. Н.Н. Томасова].

Строго говоря, здесь ничего не говорится о *превышении* бытия. Как отмечает С. Скольников: «Единое οὐδαμῶς... οὐσίας μετέχει (141e9) — “никоим образом не причастно бытию (чем-то)”, однако здесь нет и намек на то, что оно ἐλέκεινα τῆς οὐσίας, “за пределами бытия” (Republic 509b9)» [Scolnicov 2003: 92]. О пассаже из «Государства» 509b речь шла выше, сейчас же нужно обратить внимание на то, что интерпретация первой гипотезы напрямую зависит от того, какой смысл вкладывается в понятие «бытие». Если понимать бытие как едино-множественное, как совокупность сущих, тогда единое действительно будет превыше бытия, но если понимать бытие не как предикат¹⁸, а более строго, в

¹⁸ Как замечает П.П. Гайденко: «То, что бытие — предикат, и притом первый из предикатов, основа и источник предикации вообще, — в этом утверждении заключена суть всей системы Платона» (Гайденко 2000: 127, прим. 22).

экзистенциальном значении, как чистое полагание, тогда бытие не только не будет дробить единое, но у них окажутся некоторые общие черты. Например, бытие само по себе, в отличие от сущего, также ничему не причастно: оно не было, не есть и не будет, оно не стало, не становится и не станет. Как говорит М. Хайдеггер: «Бытие не может *быть* (*Sein kann nicht sein*). Если бы оно было, оно не оставалось бы уже бытием, а стало бы сущим» [Хайдеггер 1993: 380]. Поэтому, как *бытие* — не *есть*, так и *единое* — не *есть*. Грубо говоря, все, что Платон говорит о едином, можно отнести и к бытию, но бытию отличенному от сущего.

В самом деле, единое не часть и не целое; ни в другом и ни в самом себе; не движется и не покоится и т.д. [Parm. 137c–142b]. То же самое следует отнести и к бытию в его отличии от сущего: оно не часть и не целое; ни в другом и ни в самом себе; не движется и не покоится; не тождественно ни иному, ни самому себе; оно ни подобно, ни не подобно; ни равно, ни не равно; оно не причастно ни будущему, ни прошлому, ни настоящему, оно не стало и не становится, оно не было, не будет и даже не есть. Более того, Платон говорит о том, что единое вовсе и не едино! Во-первых, потому что оно не существует как единое, «ибо в таком случае оно было бы уже сущим ($\delta\nu$) и причастным бытию/сущности ($\text{o}\ddot{\upsilon}\text{-}\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma \mu\epsilon\tau\acute{\epsilon}\chi\omicron\nu$)» [Ibid. 141e]. Во-вторых, Платон замечает, что «нет ни имени, ни слова для него, ни знания о нем, ни чувственного его восприятия, ни мнения» [Ibid. 142a]. Таким образом, *единое* — это условное наименование¹⁹. Единое есть просто наиболее удобный инструмент, с помощью которого Платон продумывает диалектику единого и многого, и как всякий инструмент, он лишь служит определенной цели.

Итак, можно утверждать, что под описание единого первой гипотезы «Парменида» подходит бытие само по себе: оно не было, не есть и не будет, оно не часть и не целое, не движется и не покоится, и т.д. [Parmenides 137c–142b]. Платон говорит о едином

¹⁹ Ср.: «о нем неверно даже сказать, что оно — единое» (Enn. V. 4. 1; а также: V. 5. 6; VI. 9. 5–6).

первой гипотезы: «единое и не есть единое, и не есть»²⁰. Так же и «бытие не может *быть*». Из этого следует вывод: то, что Платон понимал под единым (I гипотеза), можно именовать бытием самим по себе, а единое-сущее (II гипотеза) следует рассматривать как сущее в собственном смысле слова: различие единого и единого-сущего — это различие бытия и сущего. Бытие как таковое — не сущность и не существует, но является необходимой предпосылкой всякого существования, хотя само бытие — беспредпосылочно.

Подобная интерпретация генологии Платона впервые встречается в «Анонимном комментарии на “Парменид”», в котором говорится о различии бытия и сущего, о чем я надеюсь написать в другой работе.

Источники и литература

- Аристотель — Аристотель. Сочинения. 4 т. М., 1975–1983.
Платон — Платон. Собрание сочинений. 4 т. М., 1990–1995.
An. Post. — Aristotelis analytica priora et posteriora / Ed. W. Ross. Oxford, 1964.
Crat. — Plato. Cratylus // Platonis opera / Ed. E. Duke et al. Oxford university press, 1995. Vol. 1. P. 178–275.
DK — Die Fragmente der Vorsokratiker / Hrsg. H. Diels, W. Kranz. 3 Bde. Berlin, 1951–1952⁶.
EE — Aristoteles. Eudemische Ethik / Hsgr. F. Dirlmeier. Berlin, 1984.
Enn. — Plotini Opera / Ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer. 3 vols. Leiden, 1951–73.
Int. — Aristoteles. De interpretatione // Aristotelis categoriae et liber de interpretatione / Ed. L. Minio-Paluello. Oxford: Clarendon Press, 1949. P. 49–72.
Met. — Aristotle's metaphysics / Ed. W. Ross. 2 vols. Oxford, 1970.
Parm. — Plato. Parmenides // Platonis opera / Ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1901. Vol 2. P. 126–166.
Phaed. — Plato. Phaedo // Platonis opera / Ed. E. Duke et al. Oxford university press, 1995. Vol. 1. P. 85–186.

²⁰ τὸ ἓν οὐτε ἔν ἐστιν οὐτε ἔστιν (Parm. 141e).

- Phil. — Plato. Philebus // *Platonis opera* / Ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1901. Vol 2. P. 11–67.
- Resp. — Plato. Respublica // *Platonis opera* / Ed. J. Burnet. Oxford, 1905. Vol. 4. P. 327–621.
- Soph. — Plato. Sophista // *Platonis opera* / Ed. E. Duke et al. Oxford university press, 1995. Vol. 1. P. 383–471.
- Theaet. — Plato. Theaetetus // *Platonis opera* / Ed. E. Duke et al. Oxford university press, 1995. Vol. 1. P. 277–382.
- Бородай 2008 — *Бородай Т.Ю.* Платон // *Античная философия: Энциклопедический словарь.* М., 2008. С. 565–574.
- Гайденко 1988 — *Гайденко П.П.* Понимание бытия в античной и средневековой философии // *Античность как тип культуры / Отв. ред. Лосев А.Ф. М., 1988.* С. 284–307.
- Гайденко 2000 — *Гайденко П.П.* История греческой философии в ее связи с наукой. М., 2000.
- Диллон 2005 — *Диллон Дж.* Наследники Платона: Исследование истории Древней Академии (347–274 гг. до н.э.). СПб., 2005.
- Доброхотов 2008а — *Доброхотов А.Л.* Бытие // А.Л. Доброхотов. Избранное. М., 2008. С. 385–389.
- Доброхотов 2008б — *Доброхотов А.Л.* «Волны смысла», или генология А.Ф. Лосева в трактате «Самое само» // А.Л. Доброхотов. Избранное. М., 2008. С. 337–356.
- Лосев 2000 — *Лосев А.Ф.* История античной эстетики: Софисты. Сократ. Платон. Т. 2. М., 2000.
- Месяц 2005 — *Месяц С.В.* Трансформация античного понимания Абсолюта в христианском богословии IV в. // *Космос и душа: Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы) / Общ. ред. П.П. Гайденко, В.В. Петров.* М., 2005. С. 823–858.
- Перельмутер 1980 — *Перельмутер И.А.* Платон // *История лингвистических учений: Древний мир / Ред. А.В. Десницкая, С.Д. Канцельсон.* Л., 1980. С. 130–155.
- Родин 2003 — *Родин А.В.* Математика Эвклида в свете философии Платона и Аристотеля. М., 2003.
- Столяров 1995 — *Столяров А.А.* Стоя и стоицизм. М., 1995.
- Хайдеггер 1993 — *Хайдеггер М.* Тезис Канта о бытии // М. Хайдеггер *Время и бытие: Статьи и выступления.* М., 1993. С. 361–381.

- Шичалин 2008 — Шичалин Ю.А. Плотин // Антикачнaя философия: Энциклопедический словарь. М., 2008. С. 578–589.
- Allen 1960 — Allen R.E. Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues // The Philosophical Review. Ithaca, 1960. Vol. 69. No. 2. P. 147–164.
- Baltes 1997 — Baltes M. Is the Idea of the Good in Plato's *Republic* Beyond Being? // Studies in Plato and the Platonic Tradition: Essays Presented to John Whittaker / Ed. M. Joyal. Aldershot 1997. P. 3–23 (repr.: *Idem*. DIANOHMATA: Kleine Schriften zu Platon und Platonismus. Stuttgart; Leipzig, 1999. S. 351–371).
- Bechtle 2010 — Bechtle G. Speusippus's Neutral Conception of the One and Plato's *Parmenides* // Plato's *Parmenides* and Its Heritage / Ed. J. Turner, K. Corrigan. Atlanta, 2010. Vol 2. P. 37–58.
- Collette-Dučić 2008 — Collette-Dučić B. Sophiste // *Ousia* dans la philosophie grecque des origines à Aristote. Travaux du Centre d'études aristotéliciennes de l'Université de Liège / Ed. A. Motte, P. Somville. Louvain-La-Neuve, 2008. P. 143–158.
- Gerson 2003 — Gerson L. Knowing Persons. A Study in Plato. Oxford, 2003.
- Hitchcock 1985 — Hitchcock D. The Good In Plato's *Republic* // *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*. Austin, 1985. Vol. 19. No. 2. P. 65–92.
- Krämer 1969 — Krämer H. Ἐπέκεινα τῆς οὐσίας; Zu Platon, *Politeia* 509B // Archiv für Geschichte der Philosophie. Berlin, 1969. No. 51. S. 1–30.
- Nehamas 1982 — Nehamas A. Participation and Predication in Plato's Later Thought // *The Review of Metaphysics*. Washington, 1982. Vol. 36. No. 2. P. 343–374.
- Ousia 2008 — *Ousia* dans la philosophie grecque des origines à Aristote. Travaux du Centre d'études aristotéliciennes de l'Université de Liège / Ed. A. Motte, P. Somville. Louvain-La-Neuve, 2008.
- Scolnicov 2003 — Scolnicov S. Plato's *Parmenides*. Translated with Introduction and Commentary. Berkeley 2003.
- Seel 2007 — Seel G. Is Plato's Conception of the Form of the Good Contradictory? // *Pursuing the Good. Ethics and Metaphysics in Plato's Republic* / Ed. D. Cairns et al. Edinburgh, 2007. P. 168–196.
- Steel 2008 — Steel C. Parménide // *Ousia* dans la philosophie grecque des origines à Aristote. Travaux du Centre d'études aristotéliciennes de l'Université de Liège / Ed. A. Motte, P. Somville. Louvain-La-Neuve, 2008. P. 113–130.

Сергей Катречко

Платоновская «тяжба о бытии»:
платоновская предикатная онтология (свойств)*

В диалоге «Софист» Платон говорит, что в своем существе философия представляет собой «нечто вроде борьбы гигантов из-за спора... о бытии» [Софист 246a] и добавляет, что именно Бытие (Сущее), или вопрос «что есть Сущее?», составляет предмет непрестанной заботы философа, который «постоянно обращается разумом к идее бытия» [Софист 254a]. Вторит ему и его ученик, другой крупнейший мыслитель античности — Аристотель, который делает *сущее само по себе* предметом исследования философии (*метафизики*), отличия его от предметов *физики*, которая изучает *сущее в движении*, и *математики*, которая изучает отвлеченные от движения *абстрактные формы сущего* [Аристотель, *Метафизика* К 7, 1064a27–1064b]. Тем самым «тяжба о бытии» зачинает европейскую метафизику/онтологию и предопределяет ее дальнейшее развитие. Спустя две с половиной тысячи лет об этом,

* Данное исследование выполнено при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (гранты № 12-03-00503а, 15-03-00866а), а также поддержано программой «Научный фонд НИУ ВШЭ» в 2014/2015 гг. (гранты № 14-01-0195, 14-09-0199).

ссылаясь на Лейбница, говорит М. Хайдеггер. В своих «Лекциях по метафизике» он определяет философию как непрекращающееся вопрошание о том, «почему есть Нечто, а не Ничто?»

Возможно, одна из причин такого философского постоянства (вопрошания) кроется в нашем языке. Вот что в этой связи говорит Л. Витгенштейн: «Философию вновь и вновь упрекают в том, что она, по сути, не движется вперед, что те же самые философские проблемы, которые занимали еще греков, продолжают занимать и нас. Но те, кто это заявляют, не понимают, почему именно так и должно быть. Причина кроется в том, что наш язык остается тем же самым и вновь и вновь склоняет нас к постановке тех же самых вопросов. Коль скоро сохраняется глагол “быть”, казалось бы функционирующий подобно глаголам “есть” и “пить”... — люди всегда будут сталкиваться с одними и теми же загадочными трудностями...» [Витгенштейн 1994: 425–426 (фр. 74)]¹. Поэтому фундаментальность проблемы *бытия* связана не с какой-то прихотью цеха философов, а с тем, что наш язык содержит неприметный на первый взгляд глагол «быть», который требует своего [философского] осмысления. И эта неприметность и, в силу этого, постоянное ускользание бытия из поля нашего ума делает эту проблему особенно сложной.

Прежде всего, заметим, что *метафизика* не занимается исследованием *существующего* (нечто): этим занимается *физика*. По Хайдеггеру, метафизика должна заниматься исследованием не *существующего* (так или иначе причастного Сущему) и даже не исследованием *Сущего*, а исследованием *Бытия* сущего (существующего)². Поясняя это важное для метафизики XX в. различие

¹ И далее он продолжает: «Я читаю: “К смыслу ‘сущего’ философы ныне не ближе, чем Платон”. Какое странное положение вещей. Сколь поразительно вообще, что Платон смог зайти так далеко...!» (Там же: фр. 75).

² Темы хайдеггеровского различения Бытия и Сущего мы подробнее коснемся позже, а здесь (и далее) пока будем понимать их как синонимы, имеющие один и тот же денотат, что в принципе соответствует доплатоновской античной мысли. Так А. Доброхотов замечает, что даже у Платона в «Софисте» для понимания бытия в самом общем смысле («бытия как такового») использу-

ние, М. Мамардашвили пишет, что в мире помимо сущего, т.е. физически *существующих предметов*, «существует еще [и метафизическое] *бытие* [= Бытие] *существующего...*, [т.е.] нечто в мире [= Нечто], что [для своего изучения] требует особого языка, [который и]... есть *метафизика*» [Мамардашвили 1989: 5; в цитатах здесь и далее выделение курсивом и вставки в квадратных скобках мои — К.С.] По сути, именно в этом различении *существующих* [вещей] и *Сущего* [самого по себе] и состоит главная заслуга «великого Парменида» [Софист 237a], по праву считающегося «отцом» европейской метафизики [Софист 241d]. Вот что говорит в этой связи А. Доброхотов: «Бытие как понятие введено в философию Парменидом, и хотя характер термина оно приобрело значительно позже — видимо, в контексте платонизма, — понятием в поэме Парменида оно является с несомненной очевидностью. До Парменида предметом размышления философов были *сущие вещи* [т.е. существующее], а не *сущее как таковое*» [Доброхотов 1986: 6]. Тем самым Парменид открыл для [философской] мысли «новое измерение [или собственно метафизику как мета-физику], которое, по сути, не было сводимо к [изучению] природы и уводило мышление от «физиологии» к онтологии» [Доброхотов 1986: 7], и тем самым конституировал возможность собственно философии.

Однако «открытие» (resp. «изобретение»³) Парменидом концепта *сущего-как-такового* представляет собой лишь начало сложного пути европейской метафизики. Трудность, которая здесь подстерегает, связана, по Э. Жильсону, с тем, что «метафизики подменяют [исследование] бытия как первого начала своей науки одним из частных [его] аспектов» [Жильсон 2004: 323], или

ются термины «to on, eínai и ouσία, [которые] употребляются (в 250b) рядом как синонимы» [Доброхотов 1986: 62].

³ В данном случае мы придерживаемся восходящего к Ж. Делезу методологического тезиса о том, что каждый крупный философ, к которым несомненно относится и Парменид, «изобретает» свою систему концептов, причем каждый концепт имеет сложную природу, т.е. состоит из нескольких смысловых составляющих [Делез 1998].

отождествляют бытие как *основание оснований* (resp. аристотелевскую «первую причину» или кантовское «трансцендентальное условие») с одним из *оснований*, подменяя анализ бытия анализом его вторичных проявлений или его *превращенных форм* (Маркс). Соответственно, история развития европейской метафизики может быть представлена как последовательный ряд приближений к «схватыванию» истинного смысла концепта Бытия, в котором можно выделить несколько ключевых моментов. Некоторым из них, связанных с именем Платона, и будет посвящено данное исследование.

Начало «тяжбы о бытии» было положено милетцами, которые открыли концепт *бытия* под именем *первоматерии* (*архэ*). Конечно, (перво)материя является одним из оснований (трансцендентальных условий) сущего: для своего существования вещи должны из чего-то состоять, — однако материя не является ни единственным, ни предельным основанием сущего. Ведь существующая вещь, помимо материи, должна иметь какую-то структуру и/или быть как-то оформлена, и поэтому помимо *материальной*, она должна иметь еще и *формальную* (в смысле Аристотеля) причину, которую можно соотнести с пифагорейским *числом* или гераклитовским *логосом*. Следующий и решающий шаг на пути становления метафизики, поднимающий ее от мета-физики к онтологии, как раз и делает Парменид, вводя свой концепт *бытия*, которое выступает здесь не в своей превращенной форме как *сущее вещей*, а в своем собственном значении *бытия-как-такового*. Он связан с выходом мысли на новый — *абстрактный* — уровень рассмотрения окружающего нас мира, с освобождением нашей [чистой] мысли от чувственной «привязки» к существующим вещам.

Понятно, что на этом уровне рассмотрения логически/лингвистически возможным является введение другого — противоположного и абстрактного — концепта не-сущего: язык как буд-

то бы позволяет сделать это. И поэтому мысли нужно обосновать выбор в пользу концепта бытия, что Парменид и делает, приводя два контраргумента против постулирования не-сущего: *логико-лингвистический* (суждение «не-сущее существует» логически противоречиво) и *эпистемологический* (говорить о существовании чего-либо можно лишь при его восприятии, т.е. восприятии *чего-то* (бытийного), а не-сущее не может быть [этим] *чем-то*, т.е. *предметом* воспринимаемого). Концепт же *бытия* успешно проходит логико-эпистемическую проверку, поскольку подобные контраргументы к нему неприменимы, что позволяет Пармениду исключить альтернативу не-сущего и сформулировать первую бытийную «аксиому»: «Бытие (Сущее) есть, а не-Бытия (не-Сущего) вовсе нет»⁴.

Вместе с тем вводимый Парменидом концепт *бытия* имеет нечеткую в концептуальном отношении природу и сочетает в себе несколько разных смысловых составляющих, которые в ходе последующего развития философской мысли были разведены по разным концептам. Речь идет о различении в составе парменидовского протоконцепта трех концептов: *Сущего*, *Бытия* и *Единого*. И первый шаг в этом направлении, связанный с различением концептов Единого и Бытия, как раз и делает Платон в своих диалогах «Софист» и «Парменид»⁵.

⁴ Второй «аксиомой» относительно бытия выступает тезис Парменида о тождестве бытия и мышления «Бытие и Мышление суть одно», подробный анализ которой не входит в задачи данной статьи. Отмечу только, что этот тезис, с одной стороны, подчеркивает умопостигаемый характер вводимого Парменидом концепта бытия, а с другой — свидетельствует об открытости вещей для нас (ср. с хайдеггеровским пониманием истины как «алетейи») в силу их причастности к так понимаемому Бытию: бытие выступает условием их познаваемости.

⁵ Причем в концептуальном отношении развития онтологических взглядов («тяжбы о бытии») Платона порядок этих диалогов именно таков: в «Софисте» Платон скорее намечает, а в «Пармениде» (в своих «гипотезах») уже завершает подобное различение между смысловыми составляющими Единого и Сущего (Бытия).

В нашей реконструкции платоновского различения мы выделяем три последовательные ступени и привлекаем для этого аппарат современной семантики и лингвистики.

Первой ступенью платоновского различения выступает фр. 244b–244d диалога «Софист», в котором Платон приступает к анализу «величайшего и изначального» (243d) и обосновывает тезис о том, что поскольку «бытие» и «единое» являются двумя различными и нормальными *именами* (при этом Платон вполне в духе современной семантики отличает *имя* от *вещи* и исключает случай «имени имени», когда одно из имен выступает именем имени, а не именем предмета (244d)), то они и отсылают к двум разным денотатам (предметам): наличие двух имен означает, что существует не только единственное *единое* (с именем «единое»), но и второе/другое, что естественно считать *бытием* и именовать его «бытие». Этим, в точном смысле слова, еще не полагается *бытие как таковое*, но ставится под сомнение тезис о существовании одного лишь *единого*.

При этом (чуть позже по тексту) Платон также исключает случай, когда *единое* является не самостоятельным *предметом*, а лишь «свойством/характеристикой» [предмета] бытия (245b), поскольку *существующее* (у Платона «возникшее») в качестве модуса/проявления бытия, является не *единым* (одним), а *целым* (едино-многим), т.е. единством, состоящим из множества частей, в силу чего бытие не обладает свойством «единого» и, тем самым, концептуально (онтологически) отличается от *единого*. Этим полагается концепт *бытия как такового*, причем ему отдается онтологический приоритет перед концептом *единого*.

Тем самым первая ступень платоновского анализа *бытия* в качестве *бытия как такового* (как основного предмета философии), выявило его несовпадение с *единым* и необходимость более точного продумывания их концептуального соотношения.

Вторым этапом анализа, связанным с дальнейшим уточнением/углублением платоновского различения *единого* и *бытия*, выступает лингвистический анализ речи (языка), который осу-

ществляется Платоном во фр. 261e–262d того же «Софиста». И хотя текстологически этот анализ в диалоге привязан к обсуждению проблемы не-сущего и, соответственно, возможности лжи в наших речах, однако начинается он с примечательной фразы о том, что «у нас... есть *двойкий род выражения бытия с помощью голоса*» (261e), отсылающей к проблеме бытия, хотя в данном случае речь идет не о *бытии как таковом*, а лишь о *существующем*, или бытии в общем смысле. Тем не менее, результатом этого анализа является важнейший тезис о том, что любой наш дискурс, или «речь» (в том числе и *речь о бытии*) должна состоять из двух разнородных составляющих: *имен* [существительных; греч *ὀνομα*], обозначающих *предметы*, и *глаголов* [греч. *ῥήμα*], именуемых собой *действия*⁶, — а, соответственно, элементарной «единицей» нашего языка/речи является не отдельное слово, а предложение (суждение), состоящее в простейшем случае из имени и глагола (типа предложения «Человек учится»). Опираясь на этот тезис (как на методологический принцип) спросим себя⁷: где, в какой части парменидовского тезиса о *бытии*, который, конечно, также является предложением, говорится о *бытии как таковом*? Что, собственно, соотносится с Сущим/Бытием в предложении «Сущее существует»: первое существительное «сущее» или второй глагол «существует (есть)»? Наша гипотеза (с учетом предыдущего анализа) состоит в том, что в бытийном тезисе Парменида (со)присутствуют два предельных метафизических концепта, каковыми являются Единое и Бытие: *Единое* является *субъектом*, а *Бытие* — *предикатом* данного суждения (тезиса), — а сам тезис следует аккуратнее записать в виде «*Единое существует*». Хотя, скорее всего, сам Парменид не формулировал свой тезис в такой

⁶ Тем самым Платон предвосхищает важный для философского осмысления языка в XX в. тезис о неоднородности языка, который выражается в метафоре о «языке как ящике с различными инструментами» (Л. Витгенштейн).

⁷ У самого Платона этого вопрошания в эксплицитной форме мы не нашли, но оно является необходимой пресуппозицией для формулировки им «гипотез» (прежде всего, первой и второй) в диалоге «Парменид».

развернутой форме⁸, но если мы запишем выражающее его суждение по платоновской формуле «имя существительное + глагол», то «логика языка» будет требовать ответа на ранее заданный вопрос и заставит нас выбрать одну из альтернатив: «Единое существует» или «Сущее единится (единым)»⁹.

Третья (завершающая) ступень платоновского различения связана уже с диалогом Платона «Парменид», в котором он рассматривает различные варианты соотношения Единого и Сущего, важнейшими из которых выступают первая и вторая «гипотезы». В первой гипотезе [Парменид 137c–142b] *единое* рассматривается само по себе, т.е. как вне-существующее или сверх-существующее *единое* (единое без предиката бытия/существования¹⁰), или как «единящееся единое/единое, которое единится»¹¹. Здесь Платон показывает, что если взять *само по себе единое* (как

⁸ В своей работе «Язык и сознание» А. Лурия приводит пример детского слова «Тпру» [гл. «Развитие значения слов в онтогенезе», с. 60], которое является аморфным (многозначным) и обозначает и «лошадку», и желание ребенка дать этот предмет или покататься на ней (см. там же и другие интересные примеры детской речи). Для нас это выступает в качестве одного из важных методологических тезисов при исследовании античности: ранняя мысль была такой же аморфной (метафоричной), и в силу этого казалась «глубокой», а последующее развитие философии «вычерпывало» это глубинное содержание и логически распределяло его по разным концептам.

⁹ Анализ поэмы «О природе» показывает, что сам Парменид мыслит свое Сущее скорее как Единое, наглядно представляя его в виде «прекруглого шара» (фр. 8), и хотя «шар» — это метафора, она очень показательна.

¹⁰ В том числе и без отрицательного предиката «не-существования», чему посвящена пятая гипотеза диалога.

¹¹ В нашем обсуждении «Парменида» мы будем опираться на близкий нам анализ «гипотез» П. Гайденко [Гайденко 1986: 142–159 (гл. «Проблема единого и многого и решение ее Платоном»)]. В частности, относительно первой гипотезы следует подчеркнуть, что ее нельзя переводить как «единое есть», что указывает на причастность Единого предикату бытия (в его позитивной или негативной форме «существования» или «не-существования»), соотношенность Единого с Бытием. Может быть, самой точной формулировкой будет «Единое единится», что выражает самоприменимость Единого (как функции единения) к самому себе. В этом случае (само)единения Единое «стягивается» в абсолютно обособленную точку, наподобие физической «черной дыры».

это, возможно, и предлагает Парменид, поскольку свой прото-концепт он противопоставляет концепту (миру) *многого*¹²), то оно так же как и не-сущее, хотя и по другим основаниям, не существует, поскольку так полагаемое *единое* не обладает ни одним из свойств, не «взаимодействует» ни с одним из родов бытия. Если же взять систему «существующего единого», т.е. систему «единое + бытие», которая рассматривается во второй гипотезе (resp. вторая возможная экспликация парменидовского прото-концепта единое/бытие/Сущее) [Парменид 142b–157b], а именно эта двойственность первоначал предполагается Платоном в «Софисте» (см. первую ступень нашего анализа) и нашла выражение в нашей экспликации бытийного тезиса «Единое существует» (вторая ступень анализа), то она может претендовать на «первую причину» (первоначало, трансцендентальное условие) существующего мира *многого*, поскольку потенциально содержит в себе все возможные свойства (в том числе и противоположные), которые соответствующим образом распределяются в «мире вещей» между отдельными вещами. В этой гипотезе Платон выполняет свое обещание из «Софиста» и «опровергает учение [Парменида]» [Софист 242a], разрешая «основную элейскую апорию» [Парменид 127e–128e] и восстанавливая в правах наличие (существование) мира *многого*¹³.

Тем самым парменидо-платоновская онтология (с учетом уточнения/различения Платона) может быть задана с помощью тезиса «существующее единое» (resp. «единое существует»), в котором концепты единого и бытия [Платоном] различены и соотнесены, соответственно, с «именем» и «глаголом» предложения. Этим сделан второй существенный шаг в развитии метафизики (как «тяжбы о бытии»), однако соотнесение бытия с глаго-

¹² Точнее, это одна из возможных экспликаций парменидовского концепта Единого, которая позже получила свое решающее развитие в неоплатонизме.

¹³ Соответственно, в первой и четвертой гипотезе он последовательно опровергает и существование Единого (1-я гипотеза; о ней мы уже говорили выше), и существование Многого (4-я гипотеза).

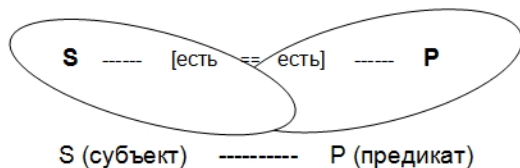
лом («существования») оставляет открытым вопрос о том, чем же является *бытие-само-по-себе*?

Следующий важный шаг в развитии метафизики связан с именем Аристотеля. Однако здесь мы только обозначим его и лишь постольку, поскольку он соотносится с обсуждаемым нами здесь аспектом мыслительного хода Платона, связанного с его различением Единого и Бытия¹⁴.

Для этого снова обратимся за помощью к лингвистике, как это мы уже и делали на 2-й ступени платоновского анализа. Одним из важнейших достижений Аристотеля выступает «изобретенная» им субъектно-предикативная «форма/структура» суждения «*S есть P*», которая выступает *основой* для целого комплекса наук о языке (грамматика, логика, etc) на протяжении более чем двух тысячелетий вплоть до начала XX в. В ней платоновский «глагол» уже структурно развернут в конструкцию «*есть P*» как *предикат* суждения, хотя точнее сказать, что он заменяется Аристотелем на конструкцию «глагол-связка + причастие»: в частности, суждение «Человек учится» заменяется на суждение «Человек есть учащийся», а парадигмальным для аристотелевского анализа языка выступает уже не «глагольное», а «прилагательное» предложение, выражающее причастность (не-причастность) некоторого свойства той или иной вещи (например, «Снег — белый»), причем прилагательное семантически здесь выполняет функцию интенциональной характеристики класса, т.е. функционирует, по сути, как «понятийное» существительное («Снег относится к классу белых предметов»).

¹⁴ Более подробно о различии субстанциональной онтологии Аристотеля и предикативной онтологии Платона я говорил в своем докладе «Платон и Аристотель: предикатная vs. субстанциональная онтология?» на 2-й Московской Платоновской конференции (Москва, сентябрь 2014 г.; презентация доклада: URL: http://transcendental.ucoz.ru/_fr/1/katr_plato2_201.pptx). Этой теме посвящена также моя статья [Катречко 2009]. Подробнее об этом я предполагаю написать в своей следующей статье (как продолжение данной).

Опираясь на аристотелевскую схему «*S есть P*», можно выделить две характерные для Античности тенденции в понимании бытия¹⁵. Во-первых, под бытием можно понимать *предикативный* (атрибутивный) комплекс «...*есть P*», что соответствует бытийной концепции (онтологии) Платона; во-вторых — *субъектный* (субстанциональный) комплекс «*S есть...*», выражающий бытийную концепцию (онтологию) Аристотеля. Или, другими словами, Платон смещает бытийный комплекс в схеме в сторону предиката «*S есть P*», а Аристотель (и его школа) — в сторону субъекта «*S есть P*»¹⁶. Схематически это можно представить так:



В содержательном отношении интерпретация этих двух подходов такова. Для Платона «быть» означает «быть *чем-то*», т.е. обладать какими-либо свойствами (предикатами). Именно *свойства* [вещей] онтологически первичны, а *сущности* [вещей] «пусты» и являются онтологически вторичными, поскольку задаются своими предикатами и выступают как «пересечения»

¹⁵ Подчеркнем, что это именно тенденции, а не полноценные концепции. Более того, у того или иного мыслителя они выступают не как противоположности, а, скорее, дополняют друг друга.

¹⁶ Вместе с тем в схеме Аристотеля «*S есть P*» можно выделить третью возможность, которая была «открыта» и продумана гораздо позже, только в Средние века (Бозций, Фома Аквинский и др.). Это соотнесение бытия с глаголом-связкой *есть* в чистом виде (вне его связи с субъектом и предикатом суждения, т.е. вне субъектного и предикативного комплексов), суть которого Кант выражает в своем тезисе: «бытие не есть реальный предикат». Такое выделение бытия в чистом виде позволило М. Хайдеггеру уже в XX в. различить концепты Сущего и Бытия.

свойств ('bundle theory of substance'). Например, *стол* — это (не-что) *деревянное, прямоугольное, желтого цвета, предназначенное для письма*, где *нечто* [вещь] полностью предопределяется набором своих свойств. Этот тип онтологии может быть назван «онтологией свойств», в рамках которой платоновские идеи выступают не как какие-то умопостигаемые сущности, а как свойства вещей¹⁷. Для Аристотеля «быть» означает быть [первой сущностью] в качестве «нечто», или *отдельной вещи* (S), обладающей [второй] сущностью. Свойства же вещей, выражаемые предикатами, выступают здесь уже как вторичные дополняющие «надстройки» над первичным онтологическим сущностным комплексом вещи, который, в свою очередь, описывается гилеоморфной структурой «материя + форма»:

«**Сущность** (как «материя + форма») **есть** и [эта вещь/нечто] обладает **P** (свойствами)»
 {существующая вещь или *нечто*}

Аристотелевская онтология, развивающая идеи «материалистического» атомизма Демокрита, может быть названа «онтологией вещей» (resp. «атом» мыслится как «маленькая» *вещь*). Соответственно, в ее рамках мир состоит из [существующих] вещей. Более того, в точном смысле слова, именно здесь и конституируется («изобретается») концепт *вещи*, который является онтологической основой господствующей в настоящее время картины мира обыденного рассудка. В этой связи хотелось бы обратить внимание на то, что в текстах досократиков используется не концепт *вещи*, а достаточно аморфный термин «всё (многое)»¹⁸.

¹⁷ Подробнее об этом см. мои статьи [Катречко 2004, 2010], а также мой доклад «Был ли Платон платоником: как следует понимать платоновские идеи?» на XXII конференции «Универсум платоновской мысли» (СПб, июнь 2014; ; готовлю публикацию для «Вестника РХГА»).

¹⁸ В этой связи обратим также внимание на первый аргумент из платоновского «Федона», в котором существующий мир [«вещей» (ли) — ?] описывается как «взаимопереход противоположностей», которые, кстати, выражаются прилагательными или образованными из них абстрактными существительными (типа «белый/белизна»).

В концептуальном отношении в основе этих онтологий лежит различие между категориями *сущности* и *отношения*. В онтологиях аристотелевского типа первичным выступает 'сущность', а 'отношение' имеет дополнительный и случайный к сущности характер: «[существующее] само по себе, т.е. сущность, по природе первичнее отношения – последнее походит на отросток, на вторичное свойство сущего» [Аристотель *Никомахова этика* 1096a20; см. также Боэций «*О Троице*», гл. 5]. Платоновский ответ на это можно найти в несколько загадочном и требующем еще своего осмысления онтологическом фрагменте из «Софиста»: *действительно существует* лишь обладающее «по своей природе способностью либо воздействовать на что-то другое, либо [само] испытывать... воздействие» [Софист 247e], т.е. то, что обладает способностью к *взаимодействию*, способно вступать в *отношения* (в том числе и в познавательное отношение субъекта к объекту)¹⁹.

Источники и литература

- Государство — Платон. Государство // Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 3. Ч. 1 / Под ред. А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1994. С. 89–454.
- Софист — Платон. Софист // Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 2 / Под ред. А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1994. С. 219–399.
- Парменид — Платон. Парменид // Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 2 / Под ред. А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1994. С. 401–477.
- Федон — Платон. Федон // Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 2 / Под ред. А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1994. С. 11–94.
- Витгенштейн 1994 — *Витгенштейн Л.* Культура и ценность // Л. Витгенштейн. Философские работы. М.: Гнозис, 1994.

¹⁹ Следует обратить внимание также на то, что Платон мыслит и «мир идей» не просто как множество автономных (независимых друг от друга) идей, а как «идеи, находящиеся в их взаимном отношении» [Государство 511c], поскольку «все идеи суть то, что они суть, лишь в отношении одна к другой и лишь в этом отношении они обладают сущностью...» [Парменид 133c9].

- Гайденко 1980 — *Гайденко П.П.* Эволюция понятия науки. М., Наука, 1980 (см. также ее переиздание: *Гайденко П.П.* История греческой философии в ее связи с наукой. М.: ПЭР СЭ, 2000).
- Делез 1998 — *Делез Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? СПб.: Алетейя, 1998.
- Доброхотов 1986 *Доброхотов А.Л.* Категория Бытия в классической западноевропейской философии. М.: Изд-во Московского университета, 1986.
- Жильсон 2004 — *Жильсон Э.* Бытие и сущность // Э. Жильсон. Избранное: Христианская философия. М.: РОССПЭН, 2004.
- Катречко 2004 — *Катречко С.Л.* Три типа онтологии // Проблема соотношения бытия и небытия. Казань, 2004. С. 52–56.
- Катречко 2009 — *Катречко С.Л.* Категория «взаимодействие» как основание онтологии // Современная онтология — III. Категория взаимодействия. Материалы межд. научн. конф. «Современная онтология — III: категория взаимодействия». СПб.: Издательский дом СПб. ун-та, 2009. С. 83–92 (см. также: *Katrchko S.* Ding-Ontology of Aristotle vs. Sachverhalt-Ontology of Wittgenstein // Papers of the 31st International Wittgenstein Symposium (Band XVI). Kirchberg am Wessel (Austria), 2008. S. 169–172.
- Катречко 2010 — *Катречко С.Л.* Три типа онтологии и язык // Современная онтология — IV. Проблема метода. Материалы межд. конф. «Современная онтология — IV. Проблема метода». СПб., 2010. Т. 2. С. 99–100.
- Лурия 1998 — *Лурия А.* Язык и сознание. М.: Изд-во Московского университета, 1998.
- Мамардашвили 1989 — *Мамардашвили М.* Как я понимаю философию. М.: Прогресс, 1989.

Анна Елашкина

Аналитическая философия и диалектика:
особенности понимания содержания диалогов Платона

Введение

Над пониманием содержания диалогов Платона работают философы с разными философскими позициями. В некотором смысле между философскими школами идет конкуренция за точность интерпретаций содержания диалогов. Различие мнений всегда плодотворно для развития исследовательских методов. В ситуации разногласий и разночтений крайне важным становится выявление оснований, определяющих позиции разных исследователей. Задача этой статьи — конкретизация различий в основаниях диалектиков и аналитических философов в исследованиях наследия Платона. Это не единственные философские направления, участвующие в спорах, но различие между ними является существенным, поскольку в самих диалогах Платона указаны те моменты, которые, на наш взгляд, отличают аналитическую философию и диалектику. Обозначим кратко, какого рода отличия мы будем рассматривать. Со стороны аналитической философии присутствует отношение к мышлению как к алгоритмическому процессу (Целищев 2005). Со стороны диалектиков поддержива-

ется мнение о том, что мышление не имеет адекватного отображения в пространстве алгоритмов (Веракса 2006).

Аппарат аналитической философии разнообразен. Не все философы, разбирающие логику аргументации в диалогах Платона, сами причисляют себя к аналитической традиции. Однако есть работы, задающие определенную панораму аналитических исследований античной философии (Вольф 2014); мы будем считать, что критическая литература, упомянутая в таких работах, задает достаточно точное представление об аналитических реконструкциях содержания текстов. Зафиксируем некоторые основные вопросы, которые подняты исследователями в отношении содержания диалогов «Софист» и «Парменид». Например, ставится вопрос о том, сводится ли платоновская *идея* к набору абстрагированных общих признаков (*class-concepts*), к обобщенным предикатам, или идеи имеют иную природу (Barford 1978, Cornford 1939, Cook 1996, Dancy 2004, Rist 1990). Поднимается вопрос о само-предикации (*self-predication*) идей и о том, может ли идея быть своим единичным представителем (Бугай 1997, Cornford 1939, Guthrie 1986, Heinaman 1981, Nehamas 1979, Ross 1951, Ryle 1939, Schweizer 1994, Vlastos 1969). Популярной темой является *коммуникация* и *взаимодействие* идей в диалоге «Софист». Коммуникация часто понимается как оперирование субъект-предикатными формами, как присоединение одной идеи в качестве предиката к другой идее, либо вхождение одной идеи как понятия в другую как в более широкое понятие (Gill 2001, Hamlyn 1995, Ryle 1939, Kostman 1989, Philip 1969, Van Fraassen 1969). Важным оказывается и то, как понимать *не-бытие* в диалогах Платона (например, Bondeson 1976, Ferg 1976, Gill 2001, Lee 1972, McDowell 1992, Van Eck 1995). Многие авторы рассуждают о *не-бытии* в смысле *отрицательного вида* и обсуждают, является ли не-бытие *иным*, а не *противоречием*, является ли не-бытие отсутствием предмета или отсутствием предикатов у предмета. Разбирается вопрос о том, разная ли негация в случаях, когда говорится, что объект не обладает каким-либо признаком, и

когда объект не является *иным* объектом. Во многих работах отмечается формально-логическая несостоятельность соответствующих фрагментов диалогов Платона. Например, Джилл (Gill 2001) считает, что Платон совершает логическую ошибку, путая противоречие и противоположность. Есть работы, кратко собирающие для читателя целый перечень вопросов для анализа логики аргументации Платона (Van Fraassen 1969, Ferg 1976, Allen 1970).

Мы не претендуем ни на полноту охвата, ни на выявление наиболее качественных аналитических исследований. Нам скорее важно, что в рамках этого подхода идут споры о понимании логики диалогов Платона, а диалектики часто оказываются выключенными из этого разговора хорошо понимающих друг друга исследователей. Какова причина? Одна из причин говорит не в пользу диалектиков. Например, Лосев 1969, Богомолов 1982, Батракова 2003, Семенов 2006 подробнейшим образом проанализировали диалектику Платона и особую форму диалектической мысли, которая у Лосева названа «логосом эйдоса» в отличие логики рассуждений — «логоса логоса», описываемого алгоритмически. Однако аналитические философы правомерно задают вопрос о том, почему вообще необходимо *мыслить* как-то иначе, чем в «логосе логоса», в структуре речи? Диалектики, пропуская подробный ответ на этот принципиальный вопрос, сразу анализируют тексты Платона из готовых диалектических представлений, представляющих собой очень плотную свертку многих шагов мышления, выраженную в очень специфическом языке, например «снятие», «вещь для себя» и др. Задачи, требующие перехода к диалектике и собственно генезис самой диалектики, при этом не обсуждаются. На наш взгляд, языком развитой диалектики следует пользоваться очень осторожно, особенно, когда необходимо восстановить ход размышлений Платона, то есть, выявить особенности первых шагов становления самой диалектики.

О специфике аналитического подхода

Для любого философа в первую очередь необходимо понять собеседника. Уделим внимание основаниям аналитической философии. Безусловно, это обширная тема, но, при всем разнообразии наработок аналитической философии, есть принципиальная черта для всех направлений внутри аналитической парадигмы — это отношение к *вычислимости*. В.В. Целищев пишет: «Исследования в области оснований математики в 1930-х гг. потребовали экспликации интуитивного понятия эффективной вычислимости. И первое такое уточнение было предложено Черчем в его знаменитом тезисе, согласно которому эффективная вычислимость тождественна рекурсивности... В ходе дальнейших исследований было уточнено понятие рекурсивности, позволившее преодолеть кажущиеся контрпримеры рекурсивности вычислимых функций. Речь идет о предложенном Ж. Эрбраном и К. Гедделем понятии общерекурсивных функций. Итогом такого рода экспликаций понятия вычислимости явилась вычислимость по Тьюрингу. Как оказалось, все эти экспликации являются математически эквивалентными» (см. Целищев 2011). Тьюринг доказал и то, что существуют такие функции, которые не укладываются на ленту машины Тьюринга. Нерекурсивные функции существуют, но построение их не рекурсивно, а значит, построить их рекурсивно нельзя. Каковы они, не известно. Вычислить все нельзя, но что именно нельзя вычислить, вычислить тоже нельзя. И это, действительно, то важнейшее содержание аналитической философии, к которому нельзя не строить отношение со стороны диалектики.

Итак, понятия рекурсивной функции, интуитивно вычислимой функции и функции, вычислимой на машине Тьюринга, эквивалентны. К текстам аналитические философы подходят с этих же позиций. То, что в тексте можно перевести в логически строгую запись, переводится и в алгоритмы, и в рекурсивные функции, и вычислимо. Остальное не считается понятным содержанием, да и содержанием вообще. Основной тезис аналитического

философа о понимании текста в пределе приходит к следующему: понимание возможно только там, где есть вычислимость.

Понятие вычислимости аналитические философы продолжают обсуждать как свою актуальную задачу. Нисколько не претендуя на то, чтобы указывать что-либо аналитическим философам в их сфере, все-таки рискнем предположить: то, что пересчитывается, как минимум, должно быть отдельными объектами, «штуками», существование которых не зависит от соседних объектов и от *действия пересчета* в текущий момент. Говоря более философским языком: объекты счета должны быть устроены в рамках категорий *часть* и *целое*. Объект счета определен так, что, если его взять отдельно от соседей, он не изменится по сути. Именно это является условием возможности пересчитать объекты. Объекты, которые не подпадают под категории часть/целое, оказываются существенно связанными со своими «соседями», неотделимыми от них, или существенно меняются за время пересчета¹. Мы полагаем, что в понятии вычислимости есть масса других тонких и сложных аспектов, но для того, чтобы определиться по отношению к интерпретации содержания диалогов Платона, достаточно уже этого грубого понимания условий вычислимости.

Для аналитического философа понять диалог Платона — это возможность перевести текст в последовательность логических форм, в пределе записанных в виде знаков, их отношений и операций над ними, так, что запись переложима на ленту Тьюринга. Каждая ячейка ленты Тьюринга и ее содержимое в точном соответствии с нашим грубым требованием на вычислимость подчиняется категориям части и целого. Значит, и изначальный текст аналитическими философами мыслится именно так: за каждым отдельным словом стоит отдельный смысл (понятие, концепт), а смысл предложения собирается как сумма отдельных смыс-

¹Харт в своей работе (Harte 2001) исследует вопрос о том, определяется ли целое своими частями или целое не равно сумме своих частей. Кроме того, этот исследователь считает, что части связаны между собой и не существуют отдельно от других, как от контекста. Однако Харт не говорит прямо о том, что сама категория часть/целое не применима к идеям.

лов отдельных слов. Их отношения, выраженные грамматически, не нарушают отдельности каждого слова. Таким представлением текстов занимается, например, такой раздел лингвистики, как теория формальных грамматик. Любое содержание текста, которое явно не выражено в последовательности слов текста и не переводимо в формально-логические символные записи, с точки зрения такой грамматики оказывается не понятным. Условием понятности оказывается изоморфность текста и пространства математических символов, фиксирующих его содержание формально-логически. Мышление, которое собственно отражено в тексте, также считается изоморфным отображению в словах и в знаках матлогики. Проще говоря, *форма речи для аналитика соответствует формам мышления*. Такое совпадение форм речи и мысли характерно и для некоторых других направлений (некоторых направлений структурализма, например), однако именно у аналитических философов, на наш взгляд, этот *изоморфизм* выражен максимально ясно именно за счет понятия *вычислимости*.

О различии рассудка и разума у Платона

Что именно нас не устраивает в этом подходе? Дело в том, что Платон явным образом указывает: философское, диалектическое мышление имеет особую форму, отличную и от формы рассудка, и от формы речи². Платон дифференцирует *уровни* мысли. Определения этих уровней — более низкого *рассудочного* (διάνοια) и высшего *разумного* (νόησις) даны в шестой и седьмой части диалога «Государство» и многократно разобраны в критической литературе (Boyle 1974, Rose 1964, Муравьев 1994)³. Напомним некоторые из платоновских определений рассудка и разума. «Один

² О том, что знаковое выражение не изоморфно, не параллельно содержанию, которое за ними восстанавливает мышление, говорят Г.П. Щедровицкий (Щедровицкий 1995) и А.В. Нечипоренко (Нечипоренко 2010).

³ Автором данной статьи о платоновском различии рассудка и разума (диалектического уровня мышления) было написано в предыдущих работах (Елашкина 2007).

раздел умопостигаемого душа вынуждена искать на основании *предпосылок*, пользуясь образами из получившихся у нас тогда отрезков и устремляясь поэтому *не к началу, а к завершению*. Между тем другой раздел душа отыскивает, *восходя* от предпосылки к началу, такой предпосылки не имеющему» (Resp. 510b). Про рассудок Платон говорит: «кто занимается геометрией... предполагают в любом своем исследовании, будто им известно, что такое чет и нечет, фигуры, три вида углов и прочее в том же роде. Это они принимают за исходные положения и не считают нужным отдавать в них отчет ни себе, ни другим, словно это всякому и без того ясно. Исходя из этих положений, они разбирают уже все остальное и последовательно доводят до конца то, что было предметом их рассмотрения» (Resp. 510d–e). Рассудок не может дать «отчета ни себе ни другому» (Resp. 534b). Разум же «свои предположения... не выдает за нечто изначальное, напротив, они для него только предположения, как таковые, то есть некие подступы и устремления к началу всего, которое уже не предположительно» (Resp. 511b), и разум, «отбрасывая предположения... подходит к *первоначалу* с целью его обосновать» (Resp. 533d).

Заметим, что если пользоваться этими или какими-то другими определениями рассудка и разума, исследователь попадает в ситуацию неясности: о двух типах мысли или об одном говорит Платон, называя два разных имени для ступеней мышления? Почему действия, приписываемые разуму, нельзя совершать рассудком? Традиционный критерий диалектической мысли — нарушение закона запрещения противоречия — мы не можем просто принять на веру, так как он может оказаться лишь не осознаваемой логической ошибкой. Тем более, что сам Платон указывает на эристику, как на неоправданно поспешное соединение противоположных сущностей в речи (Phil. 16e–17).

Недостаточность определений для четкого разграничения разума и рассудка объясняется тем, что определения сами являются рассудочной, речевой формой, фиксирующей лишь след мышления, результат мыслительного процесса, но не сам процесс. Раз-

личие типов мышления должно «схватываться» в разворачивании мысли, в ее генезисе. Однако, даже из определений разума видно: Платоном продекларирована форма философской мысли, которая не совпадает с формой рассудка. Диалектик может переопределять свои основания и движется к началу. Тогда как рассудочная мысль не переопределяет своих оснований, и движется к завершению (выводам).

Сложность исследователя-диалектика состоит еще и в том, что в самих диалогах специальным образом нигде не помечено, в каком фрагменте предъявлено рассудочное мышление, а в каком разумное. Собеседники просто говорят и мыслят. Разделить рассудок и разум по разным фрагментам текстов нельзя, так как на одном и том же фрагменте в форме высказываний исследователь всегда имеет дело с рассудком, а с разумом, возможно, имеет дело в содержании, стоящим за высказыванием. Рассудочный уровень можно и нужно фиксировать как логику аргументации. Но как можно получить и предъявить разумный уровень? Если это мышление не сводится к высказываниям, то как оно проявляется и проявляется ли вообще?

*Диалектика как рефлексивная форма мысли
в диалоге «Софист»*

Обратимся к примерам, в которых, на наш взгляд, обнаруживается различие между высказываниями собеседников и тем содержанием, которое можно обнаружить за высказываниями. Эти моменты связаны с попытками решить сложные философские задачи. Первый пример связан с пассажем про попытку мыслить небытие в диалоге «Софист» (Soph. 237–239c). Почему мы полагаем, что средствами аналитической философии невозможно во всей полноте отобразить ход мысли в этом фрагменте? Здесь самое время припомнить еще одного диалектика, который вплотную столкнулся с прочтением его собственных текстов только как связки слов, как «логоса логоса». Мы имеем ввиду Фихте. Как же, по мнению Фихте, надо читать его диалектические тексты? «Но

если бы даже тебе об этом кто-нибудь и рассказал, то все это тебе не помогло бы; ты должен найти это сам» [Фихте 1993а: 579]. Но что найти сам? Сам прочитать текст? Сам проследить за логикой связывания аргументов? Сам породить такую мысль, которая может быть оформлена именно в такой текст?

Как читать «Софиста»? Мы полагаем, что сама форма диалога должна помочь проделать те действия мысли, которые стоят за речевыми высказываниями. Заметим, что иногда при понимании диалогов Платона некоторые фрагменты оказываются для исследователя лишними, включенными в диалог без какой-либо необходимости. Мы полагаем, что зачастую это следствие невнимания исследователя к драматургии, к форме произведения. Вынуждены привести пример такого невнимания в своем же лагере диалектиков. В своих комментариях уважаемый нами Лосев упрекает Платона в том, что первая часть диалога «Софист» с первичными определениями софиста излишне затянута: «Это упражнение в логических операциях деления понятий... легко могло бы быть и более кратким... и не в такой мере затемнять идею диалога» (см. Лосев 1990). Для нас это означает то, что исследователь не видит формы диалога и просто не знает о существовании того содержания, которое должна передать эта форма, сама собой, без явного выражения в словах диалога⁴. Платон различает рассудок и разум (диалектику). Мы полагаем что исследователю стоит задаться вопросом о том, действует ли Платон в диалогах, руководствуясь этим своим различием? Именно в «Софисте» самой формой диалога, а не каким-то определением, предъявлено различие двух типов мышления: первая часть рассудочная, затем постановка задачи, требующая перехода к разумному мышлению, собственно сам переход и далее разворачивание диалектического разумного типа мышления. И читателю предлагается самому пройти эти уровни! В отличие от Лосе-

⁴ О значении формы диалога для понимания его содержания высказываются последователи драматургического подхода к реконструкции содержания диалогов Платона (Протопопова 2011, Теjera 1997).

ва, мы считаем, что, наоборот, удивительно, как Платон смог на не очень большом фрагменте первой части диалога решить такое количество задач. Здесь удалось вполне показать рассудочный тип мышления, отобразить основные его методы, а именно, движение в рамках случайно взятых посылок, выводы из них, метафорические нестрогие аналогии, комбинирование и обобщение по признакам. Это оказывается достаточным материалом для последующей рефлексии при переходе к собственно диалектике, а именно, к размышлению о небытии и о пяти главных идеях. Фактически форма, драматургия диалога показывают, как именно философ совершает свой путь из пещеры, от теней к выходу. Про пещеру не сказано явным образом в диалоге. Но, если не отслеживать в своем понимании такие анафорические связи внутри диалога и между диалогами, то, действительно, первая часть диалога покажется неоправданно затянутой. Платон нигде не говорит, что он специально затянул этот пассаж, чтобы читатель плотно вошел в рассудочный ход мысли, иначе потом не понятно будет, что нас так не устраивает в нем, и не почувствуется разница с диалектикой. Дано ли это самой формой? Дано, но только, если удерживать одним взором определения рассудка и разума (некоторые примеры таких определений мы привели выше) из «Государства» и весь диалог «Софист». Можно ли это видение алгоритмизировать и сделать вычислимым, строгим? И в каком смысле вычислимым? Это вопрос, на который у нас пока нет ответа, но который приближает нас к диалогу с аналитическими философами.

Выше мы вспомнили, как предлагает относиться к тексту другой великий диалектик Фихте. Он предлагает смотреть на текст не как на объект анализа, а как на указание, «инструкцию», что читателю следует самостоятельно проделать в мысли. Постараемся проделать то, что делает Платон. Напомним, что в ходе решения задачи «чем философ отличается от софиста?», сама задача проходит через ряд тривиальных решений и через ряд конкретизаций постановки вопроса. Собеседникам удается дойти до рабо-

чего определения: софист всем *прекословит* и готов высказывать *мнение по любому поводу*, следовательно, он *лжет*. Но решение разбивается о невозможность различить *ложь* и *истину*. Философ вслед за Парменидом считает, что небытия нет. Значит, невозможно быть несуществующему, и вместе с ним — лжи: это «предполагало бы существование небытия; ведь в противном случае и самая ложь была бы невозможна» (Soph. 237a). После этого уточненная задача о различении софиста и философа выглядит так: как вообще *в мире Парменида*, где есть только само бытие, можно хоть что-либо различить? Как отделить одну часть бытия от другой? Какова «природа» *различения*? Как возможно различие лжи и истины? Какова природа призрачных подобий? Как вообще возможно отображение предмета мысли в речи, любое *раздвоение объекта*, например на имя и объект?

Философ начинает работу со своими собственными основаниями и делает попытку мыслить *небытие*: оно оказывается *несказанным* и *немыслимым*, оно не имеет признаков, оно даже не объект, не что-то *одно какое-либо* и даже не направленность, не интенция мысли, поскольку любая направленность — это тоже нечто одно. Любая категория мышления бытийна и не применима к небытию. Однако мысль, проделав эти шаги, оказывается в противоречии: результат был получен в ходе *размышления* и *разговора о небытии*, а значит, результат противоречит факту своего получения: «приняв, что небытие не должно быть причастно ни единому, ни многому, я, несмотря на это, все же назвал его «единым», так как говорю «небытие» (Soph. 238e). Это заставляет еще раз взглянуть на проделанный путь. Что произошло? Что делал философ, и что делали мы как читатели? Если мы только следили за логикой аргументов, но не пытались сами помыслить небытие, то никаких иных выводов, кроме высказываний из текста, у нас не может быть. Разве что, воспользовавшись дополнительной информацией из современной развитой математической логики, мы можем поверх высказываний диалога сделать обобщения и классификацию высказываний, подводить высказывания под со-

временные логические модели и конструкции, выявляя соответствие или не соответствие.

Что мы видим, если попытались проделать то же, что и собеседники? Мы видим определенную форму движения. Продвигаясь к небытию, мысль все время «разворачивается» от небытия и вновь оказывается в бытии, словно наткнувшись на препятствие, *границу*. Природа негации и различения в аналитической философии сводится к правилам обращения с предикатами или с операторами. При проделывании шагов вслед за Платоном различение и отрицание обнаруживается не как предикат и не как формальное отрицание. Граница и тем самым *различение* даны мышлению не как черта между двумя объектами (будь они хоть контрарными, хоть контрадикторными друг другу), а как *действие разворота* мысли, как особая форма движения мысли при попытке мыслить небытие и как различие *предмета* мысли и *действия* мысли. При попытке мыслить *ничто* мысль утрачивает внешний предмет и обращает внимание на собственное движение, на *саму себя*. Такое движение мысли — это не выведение всех следствий из заранее положенных аксиом, это движение к основаниям, к первоначалам любой мысли, если считать, что знать свои основания означает видеть не только предмет мысли, но и форму процесса мышления.

Можно ли формализовать, алгоритмизировать сам момент оборачивания? С одной стороны, в диалоге все подготовлено к тому, чтобы внимание с предмета мысли переключилось на сам процесс мышления. С другой — такой переход не детерминирован. Когда оборачивание сделано, то становится ясным, что оно не было хаотическим. Заметим, что до этого момента мы обсуждали строгость только как вычислимость. Теперь мы видим и другой вариант: строгостью, не случайностью рассуждения можно назвать то, что мысль делает себя своим предметом, контролирует тем самым свой метод мышления, а не берет какие-то внешние формы для проверки самой себя. При этом форма движения мысли не совпадала с формой высказываний, поскольку возвра-

щалась к уже проделанным тактам рассуждения, переопределяя их значение. Мысль, мыслящая саму себя, парадоксальна и с точки зрения категорий *часть/целое* и с точки зрения *закона запрещения противоречий*, поскольку и мыслимое, и мыслящее и их единство становятся *одним* в одном и том же отношении. Можно ли сделать такое различие и такое отношение вычислимым? Мы думаем, что это повод обсудить понятие вычислимости. Это та зона, где, между диалектиками и аналитиками есть расхождение, но есть и общая возможность конкретизации своих моделей.

*Форма диалектической мысли
в развитой диалектике Фихте*

Напомним, что выше мы охарактеризовали аналитическую философию как ту парадигму, где форма речевых высказываний совпадает с формой мысли. Прежде чем сформулировать соответствующий существенный признак для диалектической мысли, обратимся кратко к более развитой диалектике. Нам необходимо выяснить, является ли описанная при понимании текста Платона форма мысли уникальной. Максимально подробно очень похожую форму процесса мышления разбирает и в явном виде описывает Фихте. Мы предлагаем обратить внимание в нескольких цитатах не на логику аргументации (в цитатах ее проследить нельзя), а на то, что здесь поставлен предельный вопрос про саморазличение Я (аналогично необходимости получить различение в рамках парменидовского бытия) и указаны направления, в которых мысль движется в особом пространстве чистого мышления. Мы полагаем, что такой «топологический» подход к процессу мышления не должен смущать исследователей, особенно имеющих хорошую математическую подготовку. Современная математика работает и с более сложными формами.

Итак, «Я есть Все и вместе с тем ничто, так как оно является для себя самого ничем, не в состоянии различать в себе никакого полагающего начала и ничего положенного. — Оно *стремится...* в силу своего существа утвердиться в этом состоянии. — В нем

обнаруживается некоторое неравенство, а потому и нечто чужеродное... Это чужеродное неизбежно находится в борьбе со стремлением Я быть совершенно тождественным» [Фихте 1993в: 264]. «Если Я равно себе самому, если оно стремится с необходимостью к полному тождеству с самим собою, то оно непременно должно восстановить в точности это *не* самим собою нарушенное стремление; а таким образом ведь сделалось бы возможным сравнение между состоянием ограничения Я и восстановлением задержанного стремления... Стало быть, Я должно бы непременно полагать само в себе самом и задержку своей деятельности и ее восстановление... существует некоторое стремление Я, которое лишь постольку является стремлением, поскольку ему оказывается некоторое сопротивление и поскольку оно не может иметь никакой причинности, стало быть, такое стремление, которое, поскольку оно является стремлением, обуславливается также и некоторым не-Я. Я должно в самом себе натолкнуться на нечто ему *неоднородное, чуждое*, от него самого долженствующее быть *отличаемым*» [Фихте 1993в: 265–273]. «Как приходит Я к такому направлению своей деятельности... до бесконечности? как может оно различать между собою направление во вне и направление во внутрь? и почему отраженное во внутрь направление рассматривается как чуждое и в Я необоснованное?.. в рефлексии оказывается наличным некоторое такому требованию отвечающее центробежное и некоторое этому последнему противодействующее (второе, толчком отраженное) центростремительное направление» [Фихте 1993в: 273–277].

Итак, Фихте явным образом указывает на форму движения мысли. И эта форма связана со стремлением, с ограничением стремления и различением стремления и границы. Является ли вопрос о форме движения мысли чем-то совершенно бессмысленным? Да, но только так, как бессмысленно было говорить со схоластами о форме материального движения, в то время как Николай Орем (французский философ, математик 14 в.) уже ставил свои мысленные опыты и совсем скоро «треугольному»

(униформно-дифформному) и «прямоугольному» (униформному) движению предстояло стать предметом исследования. До этого механическое движение само по себе, с его формой, с характеристиками равномерности и неравномерности, даже не могли себе представить как объект исследования. Но пройдет совсем немного времени, и вся Европа будет захвачена игрой с самыми разнообразными формами движения. Это будут изучать во всех университетах Европы. А аппарат, который был создан для решения изначально абсурдной задачи, разовьется и станет самым мощным аппаратом развития знаний, который проходят на всех естественно-научных и математических факультетах.

Итак, та *форма мысли*, которая, как мы считаем, характерна для диалектики Платона, повторяется и у других диалектиков. Явным же образом эта форма начинает обсуждаться в немецкой классической философии. Например, Фихте, как и Платон, считает, что философская мысль не основывается на предпосылках, то есть должна «обосновывать ее через самого себя» [Фихте 1993б: 26]. Для Фихте важно, что форма философии взята не отдельно от ее содержания. Вопрос о том, откуда берется форма у аналитического подхода, мы только пометим, оставив столь сложную тему за рамками статьи, и обозначим лишь, что для диалектика форма берется из самого содержания мысли, как мы это видели при понимании платоновского фрагмента про мышление небытия.

Критерий для маркирования диалектической мысли

Вернемся к тому акту мышления, который разводит для нас позиции аналитиков и диалектиков — оборачивание с предмета мысли на форму мысли. Акт рефлексии в количественном смысле (если так можно метафорически выразиться) бесконечно мал. Если бы содержание приращивалось исключительно количественно, то этот акт никогда не попал бы в поле зрения мыслителей. Но именно он качественно меняет картину, фактически разбивает философские системы на два больших лагеря: там, где этот акт взят в рассмотрение, и там, где его не учитывают. Эта пе-

реориентация внимания была названа трансцендентальной философией. Термин оказался востребованным, претерпел ряд интерпретаций и нуждается в отдельном исследовании того, как понимается на сегодня в философии трансцендентальность. В любом случае, трансцендентальный момент входит в диалектическое мышление как необходимый. Поэтому мы на некоторое время сконцентрировались именно на нем, не обсуждая диалектику во всей ее полноте. Эта полнота бессмысленна, если не обсужден тот акт, который запускает генезис диалектической мысли.

Что из трансцендентального момента может остаться в рамках рассмотрения аналитической философии? Дело в том, что от фиксации на бумаге значков никакая рефлексия ни в тексте, ни в мышлении не происходит. Механизма рефлексии в самой записи не содержится, поскольку Я-осознающее и Я-осознаваемое — это не разные Я, а в выражении они будут разнесены. В форме высказываний невозможно напрямую отобразить акт оборачивания мысли на саму себя. Таким образом, *диалектическая парадигма существенным образом разводит форму высказываний (форму речи) и форму мышления.*

*Особенности действия категорий часть и целое
в диалоге «Парменид»*

Мы подходим ко второму моменту в философии Платона, где ясно указано: идеи нельзя мыслить в рамках категорий часть/целое (Смирнов 1979).

Критика платоновской теории идей и во времена Платона (см. вступление к диалогу «Парменид») и в современности приводит к противоречивости представления о идее как единства многообразия и строится на определенных основаниях: а) представлении об отношении между идеями как между родами и видами или между частями и целым [Мочалова 2000: 274]; б) представлении об идеях как об отдельных сущностях. Именно такие отдельные сущности можно пересчитать, они отвечают сформулированному выше критерию вычислимости.

Мы полагаем, что само понимание текста обращается с фрагментами текста не по принципу *части/целого*. Гипотеза о целостном смысле текста появляется на самом первом шаге знакомства с его первым фрагментом. Затем эта гипотеза переопределяется последующим чтением. При этом прочитанный вторым фрагмент был прочитан с учетом смысла первого фрагмента, который теперь надо заново понять с учетом второго фрагмента. Но тогда и второй фрагмент после нового понимания первого тоже должен будет измениться. Последующие фрагменты переопределяют предыдущие и должны сами переопределяться заново. Попытка перевести текст в математические символы и подвергнуть обсчету рекурсивными функциями на практике не приводит к положительным результатам. О том, что смысл (например, текста или высказываний) не может быть сведен к сумме смыслов отдельных слов или фрагментов, говорит Гегель: «природа суждения или предложения вообще, заключающая в себе различие субъекта и предиката, разрушается спекулятивным предложением, и в тождественном предложении, в которое превращается первое, содержится обратный толчок названному отношению» [Гегель 2006: 34]. По мнению Гегеля, имеет место «конфликт между формой предложения вообще и разрушающим ее единством понятия» [Гегель 2006: 34]. Поскольку критика теории идей существенным образом построена на применимости к идеям категорий части и целого, у Платона есть шанс отвести критику, если он полагает, что за отдельными словами, обозначающими отдельные, пересчитываемые вещи, должны стоять идеи, которые существуют иначе, чем отдельные вещи и связаны иначе, чем грамматически связаны отдельные слова. Если в *идее*, по Платону, решается проблема *единства многообразия* за счет перехода от отдельности к *взаимопроникновению* идей, то критика (аргумент третьего человека, парадоксы отношений между идеями как родами и видами) оказываются несущественными.

Рассмотрим кратко вторую гипотезу диалога «Парменид» (Parm., 142b–143a). Пусть содержание суждения «единое суще-

ствуется» это X. В результате первого шага мысли в этом содержании была выделена сторона *A-различия*: «должно существовать бытие единого, не тождественное с единым» (Parm. 142c). В результате второго шага была выделена *B-целостность*: «необходимо, чтобы само существующее единое было целым, а единое и бытие — его частями» (Parm. 142d). Одновременно был осуществлен синтез-С: *в целостности различаются части*, то есть в С заключено *отношение* между А и В: $C = A \leftrightarrow B$. Синтез-С не исчерпывает полноты содержания X, но определяет это содержание более *полно*, чем каждый отдельный проделанный шаг.

Обратим внимание на то, что действие второго фрагмента как второго момента мысли заключает в себе одновременно осуществляемое *различение* и *соединение*. Дело обстоит не так, что сначала берется А, потом В, а потом осуществляется синтез С. Наоборот: из полноты X, на *ее фоне* выделяется А, и при этом одновременно удерживается *единство и различенность* X и А. Это различение и единство *единства и различия*, заключенное в самом первом движении мысли, и составляет «механизм» дальнейшего мыслительного движения. На следующем шаге А (*различие*), должно быть, доопределяется полаганием В (*целостности*), в этом смысле В — иное к А. Но это В не отделено от А, тезис о различии здесь не отбрасывается как неудачный, если появился иной тезис, а создается единство С — этим выражается момент исходного единства. На этом этапе мы рефлексивно по отношению к тексту говорим, что А и В есть результат выделения из идеи, которая не сводится к *единому*, отличному от *сущего*, понимаемого как соединенные в целостность объект и его признак. Остаются вопросы о том, как получено *различение*, а потом *соединение*, но пока напрямую в тексте применимость к идеям категории часть/целое не подвергалась сомнению. Однако далее *единое* и *сущее* оказываются и *частью*, и *целым* по отношению друг к другу: «Каждая из этих двух частей существующего единого — именно единое и бытие, может ли оставаться особняком: единое без бытия как своей части, и бытие без единого как своей части?»

...Следовательно, каждая из этих двух частей в свою очередь содержит и единое и бытие, и любая часть опять-таки образуется по крайней мере из двух частей: и на том же основании все, чему предстоит стать частью, всегда точно таким же образом будет иметь обе эти части, ибо единое всегда содержит бытие, а бытие — единое, так что оно неизбежно никогда не бывает единым, коль скоро оно всегда становится двумя... Что ж, существующее единое не представляет ли собой, таким образом, бесконечное множество?» (Parm. 142d–e, 143a).

По отношению к этому результату предыдущие частичные моменты были лишь подготовительными ступеньками. Теперь обнаруживается суть содержания мысли Платона и несводимость этого содержания к отношению частей и целого, несводимость формы рассуждения к последовательности отдельных фрагментов текста. Результат — утверждение единства противоположностей *единого* и *многого* — подготовлен предшествующими моментами, ступенями. Рассматриваемый предмет — единое, которое существует. Это именно единое, и его существование не есть его предикат. Во всяком случае, сведение его бытия к его предикату — это лишь одно из частичных пониманий. *Единое существующее* определено как целое. Но одновременно показано, что идея единства (само *единое*) отлична от идеи существования (самого *бытия*), и единое охарактеризовано как часть. Оказывается, что единое — это и целое, и часть этого же самого целого. Категории *часть/целое* не допускают подобного, значит, эта категориальная пара лишь *указывает* на мыслимое содержание *единого существа*, а не точно выражает его. Этим самым, на наш взгляд, нивелируется «школьное» представление о том, что Платон гипостазировал значение слов, при котором каждому отдельному слову соответствует определенная отдельная единица содержания. Платон использует рассудочные частные моменты мысли для того, чтобы *подготовить* парадоксальную для рассудка ситуацию (*единое* и *сущее* и различные идеи, и одна), проработать отдельные мо-

менты и *создать условия* для выхода в разумное диалектическое мышление.

Философ подводит к необходимости выявления содержания мышления за формой его речевого выражения. Это содержание, выходя за рамки рассудочного отношения целого и частей, доступно именно разумному мышлению, «логосу эйдоса». Единое сущее *едино* тем, что оно единое, и несет в себе *различение* тем, что оно сущее. Это различение и единство одновременны и неразрывны. По Платону, они составляют единицу, акт, «квант» всякой мысли и существования. Это и есть ответ Платона на вопрос о существовании общего (идей) — общее есть обязательно диалектическое, как единое, не сводимое ни к сумме двух идей, ни к одной. Именно в этом смысле, а не в теоретико-множественном, как иногда понимают аналитики, «когда мы созерцаем тождественное: одно и то же мы видим и как единое, и как бесконечное множество» (Resp. 523a).

Заключение

В нашем понимании содержания текста Платона присутствует то, что напрямую не сказано в диалоге. Однако в диалоге есть ходы, подготавливающие мышление читателя для того, чтобы он самостоятельно проделал ряд мыслительных актов. Это состоявшееся у самого читателя мышление доступно рефлексии, можно увидеть то, каков был процесс, можно отдать себе отчет в том, что позволило этим действиям состояться. Как минимум, мы можем, опираясь на них, составить диалог с аналитическими философами. Мы полагаем, что в данной работе мы смогли сделать шаг в сторону конкретизации различий двух подходов к реконструкции содержания диалогов Платона.

Проблема *вычислимости* — это вызов для диалектиков в не меньшей мере, чем для аналитических философов. Вполне возможно, что принять его в полной мере должны совместно разные философские школы, формируя общее поле обсуждения. Категории части и целого, формы и содержания в доработанном на

современном уровне виде могут оказаться полезными и в проблемных вопросах современной науки. Диалектики нашего времени имеют удивительную возможность: сформулировать, конкретизировать проблему, которая объединила бы усилия исследователей разных школ. Причем не только в области понимания и интерпретации содержания культурных текстов, но и в области собственно моделей мышления. Безусловно, автор статьи ни в коей мере не считает, что необходимая работа уже проделана этой статьей. Цель статьи — пригласить, за счет конкретизации различий в подходах, обе позиции к диалогу.

Источники и литература

- Soph. — Платон. Софист // Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 2 / Под ред. А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1994. С. 275–346.
- Parm. — Платон. Парменид // Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 2 / Под ред. А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1994. С. 346–413.
- Phil. — Платон. Филеб // Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 3 / Под ред. А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1994. С. 7–79.
- Resp. — Платон. Государство // Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 3 / Под ред. А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1994. С. 79–420.
- Батракова 2003 — *Батракова И.А.* Диалектика Платона в диалоге «Парменид» // АКАДЕМЕΙΑ. Материалы и исследования по истории платонизма. Межвузовский сборник. СПб., 2003. Вып. 5. С. 109–129.
- Богомолов 1982 — *Богомолов А.С.* Диалектический логос. М., 1982.
- Бугай 1997 — *Бугай Д.В.* Критика теории идей в «Пармениде» Платона // Вопросы философии. 1997. № 4. С. 139–143.
- Веракса 2006 — *Веракса Н.Е.* Диалектическое мышление. Уфа, 2006.
- Вольф 2014 — *Вольф М.Н.* Софистика. Горгий Леонтийский: Трактат «о не-сущем или о природе» в современных интерпретациях. Новосибирск, 2014.
- Гегель 2006 — *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. СПб.: «Наука», 2006.
- Елашкина 2007 — *Елашкина А.В.* «Понятия рассудка и разума как методологические основания реконструкции замысла Платона, реализованного в «Государстве I» // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Сер. Философия. 2007. Т. 5. Вып. 1. С. 99–104.

- Лосев 1969 — *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Т. II: Софисты. Сократ. Платон. М.: «Искусство», 1969.
- Лосев 1990 — *Лосев А.Ф.* Комментарии к Диалогам Платона. Компильция из четырехтомного издания диалогов Платона. М.: «Мысль», 1990.
URL: <http://psylib.org.ua/books/losew06/txt16.htm>
- Мочалова 2000 — *Мочалова И.Н.* Метафизика Ранней Академии и проблемы творческого наследия Платона и Аристотеля // АKADEMEIA. Материалы и исследования по истории платонизма. Межвузовский сборник. СПб., 2000. Вып. 3. С. 264–276.
- Муравьев 1994 — *Муравьев А.Н.* Платон о различии рассудка и разума // Вестник СПбГУ. Сер. 6. 1994. Вып. 3. № 20.
URL: <http://www.plato.spbu.ru/CONFERENCES/1993/08.htm>
- Нечипоренко 2010 — *Нечипоренко А.В.* Диалектика Николая Кузанского в трактате «О неинном» // *Coincidentia oppositorum*: от Николая Кузанского к Николаю Бердяеву. СПб.: Алетея, 2010. С. 376–386.
- Протопопова 2011 — *Протопопова И.А.* Государство Платона — идеальный мимесис? // Логос. 2011. № 4. С. 89–101.
- Семенов 2006 — *Семёнов В.В.* Структура логики платоновского «Парменида» // Вопросы гуманитарных наук. 2006. № 5 (26). С. 37–43.
- Смирнов 1979 — *Смирнов Г.А.* Основы формальной теории целостности (часть первая) // Системные исследования. Ежегодник. 1979. М.: «Наука», 1980. С. 91–127.
- Фихте 1993а — *Фихте И.Г.* Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о сущности новейшей философии // Сочинения в двух томах. Т. 1 / Сост. и прим. Владимира Волжского. СПб., 1993. С. 565–667.
- Фихте 1993б — *Фихте И.Г.* О понятии наукоучение, или так называемой философии // Сочинения в двух томах. Т. 1 / Сост. и примечания Владимира Волжского. СПб., 1993. С. 7–64.
- Фихте 1993в — *Фихте И.Г.* Основа общего наукоучения (второе издание) // Сочинения в двух томах. Т. 1 / Сост. и примечания Владимира Волжского. СПб., 1993. С. 65–337.
- Целищев 2005 — *Целищев В.В.* Алгоритмизация мышления. Геделевский аргумент. Новосибирск, 2005.
- Целищев 2011 — *Целищев В.В.* Вычислимость и статус тезиса Черча // Философ. виртуальный центр. 2011. URL: <http://vfc.org.ru/...tselishev.doc>
- Щедровицкий 1995 — *Щедровицкий Г.П.* Принцип «параллелизма формы и содержания мышления» и его значение для традиционных логических и психологических исследований // Щедровицкий Г.П. Избранные труды. М.: Шк. Культ. Политики, 1995. С. 3–27.

- Allen 1970 — Allen E. The Generation of Numbers in Plato's *Parmenides* // *Classical Philology*. 1970. Vol. 65. P. 30–34.
- Barford 1978 — Barford R. The Context of the Third Man Argument in Plato's *Parmenides* // *Jour. of the History of Philosophy*. 1978. Vol. 16 (1). P. 1–11.
- Bondeson 1976 — Bondeson W.B. Some Problems About Being and Predication in Plato's *Sophist* 242–249 // *Journal of the History of Philosophy*. 1976. Vol. 14 (1). P. 1–10.
- Boyle 1974 — Boyle A.J. Plato's Divided Line: Essay II: Mathematics and Dialectic // *Apeiron*. 1974. Vol. 8 (1). P. 7–18.
- Cook 1996 — Cook A. *The Stance of Plato*. London, 1996.
- Cornford 1939 — Cornford F.M. *Plato and Parmenides*. London, 1939.
- Dancy 2004 — Dancy R.M. *Plato's Introduction of Forms*. Cambridge University Press, 2004.
- Desjardins 2003 — Desjardins R. *Plato and the Good: Illuminating the Darkling Vision*. Brill, 2003.
- Ferg 1976 — Ferg S. Plato on False Statement: Relative Being, a Part of Being, and Not-Being in The *Sophist* // *Journal of the History of Philosophy*. 1976. Vol. 14 (3). P. 336–342.
- Gill 2001 — Gill M.L. Method and Metaphysics in Plato's *Sophist* and *Statesman* // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2001.
URL: <http://plato.stanford.edu/entries/plato-sophstate/>
- Guthrie 1986 — Guthrie W.K.C. *A History of Greek Philosophy*. Cambridge University Press, 1986.
- Harte 2002 — Harte V. *Plato on Parts and Wholes. The Metaphysics of Structure*. Oxford, 2002.
- Hamlyn 1995 — Hamlyn D.W. The Communion of Forms and the Development of Plato's Logic // *The Philosoph. Quarterly*. 1995. Vol. 5 (21). P. 289–302.
- Heinaman 1981 — Heinaman R. Self-Predication in the *Sophist* // *Phronesis*. 1981. Vol. 26 (1). P. 55–66.
- Kostman 1989 — Kostman J. The Ambiguity Of “Partaking” In Plato's *Sophist* // *Journal of the History of Philosophy*. 1989. Vol. 27. P. 343–363.
- Lee 1972 — Lee E.N. Plato on Negation and Not-Being in the *Sophist* // *Philosophical Review*. 1972. Vol. 81 (3). P. 267–304.
- McDowell 1982 — McDowell J. *Falsehood and Not-being in Plato's Sophist* // *Language and Logos Cambridge*. 1982. P. 115–135.
- Rist 1990 — Rist J.M. *Rethinking Plato and Platonism* // *Ancient Philosophy*. 1990. Vol. 10 (1). P. 113–115.
- Rose 1964 — Rose L.E. *Plato's Divided Line* // *The Review of Metaphysics*. 1964. Vol. 17 (3). P. 425–435.

- Ross 1951 — *Ross D.* Plato's theory of ideas. Greenwood Press, 1951.
- Ryle 1939 — *Ryle G.* Plato's *Parmenides* // *Mind*. 1939. Vol. 48 (190). P. 129–151.
- Schweizer 1994 — *Schweizer P.* Self-Predication and the Third Man // *Erkenntnis*. 1994. Vol. 40 (1). P. 21–42.
- Tejera 1997 — *Tejera V.* Plato's Dialogues one by one (a dialogical interpretation). New York: University Press of America, 1997.
- Van Eck 1995 — *Van Eck J.* Falsity without Negative predication. On *Sophistes* 255e–263d // *Phronesis*. 1995. Vol. 40 (1). P. 20–47.
- Van Fraassen — *Van Fraassen B.C.* Logical Structure in Plato's *Sophist* // *The Review of Metaphysics*. 1969. Vol. 22 (3). P. 482–498.
- Vlastos 1969 — *Vlastos G.* "Self-Predication" in Plato's Later Period // *Philosophical Review*. 1969. Vol. 78 (1). P. 74–78.

Андрей Серёгин

Перфекционистская концепция
блага в платоновской этике

Цель моей статьи — описать перфекционистскую концепцию блага, как она проявляется в целом ряде платоновских текстов. Но предварительно нужно сделать одно методологическое замечание. Существует много различных подходов к тому, как следует интерпретировать платоновские тексты. Основное различие можно провести между традиционным догматическим подходом с одной стороны и драматическим или диалогическим подходом с другой. В рамках первого считается возможным установить философскую позицию самого Платона исходя из текстов диалогов, и основной акцент делается на логическом анализе концептуального содержания высказываний главных персонажей этих диалогов, прежде всего Сократа и других протагонистов. Второй делает акцент на комплексном литературном анализе каждого диалога как целого и порой доходит до радикального антидогматизма, т.е. до отрицания самой возможности идентифицировать авторскую позицию в диалогическом тексте. Моя статья выдержана в традиции догматического подхода, причем в его унитаристском варианте. Другими словами, я считаю возможным сопоставлять тексты со схожим концептуальным со-

держанием — в данном случае, тексты, касающиеся перфекционистской концепции блага — которые находятся в разных диалогах, абстрагируясь от их специфического контекста в каждом отдельном диалоге и игнорируя сложный вопрос об эволюции платоновских взглядов. И, разумеется, я считаю, что та концепция, о которой я буду говорить, отражает мысль самого Платона. Таким образом, я догматик.

Собственно, как раз в духе догматического унитаризма мне и хотелось бы показать в этой статье, что перфекционистская концепция блага, эксплицитно сформулированная в двух базовых в этом отношении текстах (одно место находится в «Горгии», а другое — в финале I книги «Государства») предполагается, хотя и менее отчетливым образом, во многих других местах платоновского корпуса, и это подтверждает ее значимость для платоновской мысли в целом, а прежде всего — для ее этического аспекта. Но предварительно я бы хотел сформулировать, что именно я имею в виду под платоновским перфекционизмом. Применительно к Платону перфекционизмом я называю позицию, которую можно описать как совокупность следующих тезисов:

1. Для каждого сущего благом является некоторая потенциально присущая ему объективная онтологическая структура его устройства, которую можно описать как «порядок» (κόσμος) или «строй» (τάξις) этого сущего, а также как его «добродетель» или «совершенство» (ἀρετή). Я бы назвал это структурно-онтологической концепцией блага. Я говорю «потенциально присущая», потому что фактически сущее может находиться в беспорядочном и несовершенном состоянии, которое, соответственно, следует считать злом для него.

2. Наличие этого порядка или добродетели в сущем делает его хорошим в своем роде. Это можно назвать перфекционистской функцией блага. Соответственно, зло есть то, наличие чего в сущем портит его или делает его плохим в своем роде. В связи с этим вторым тезисом можно сразу же отметить, что моральную добродетель Платон мыслит именно на этой основе, то есть как

специфическую упорядоченность и добродетель такого сущего, как человеческая душа.

3. Когда речь идет о сущих, относящихся к плану становления, т.е. в принципе подверженных гибели, указанное благо способствует сохранению их существования, а зло — их гибели.

4. Наконец, указанное благо есть то, что позволяет сущему хорошо выполнять его объективную функцию или телеологическое назначение (ἔργον).

Переходя непосредственно к текстам¹, можно сказать, что первые два тезиса отчетливо сформулированы в первом из вышеупомянутых двух базовых текстов, т.е. в *Gorg.* 506c–507a:

Сократ. ...Приятное и благо (τὸ ἡδὺ καὶ τὸ ἀγαθόν) — одно и то же? — Нет, не одно и то же, как мы согласились с Калликлом. — Надо ли делать приятное ради блага или благо ради приятного? — Приятное ради блага (τὸ ἀγαθὸν ἕνεκα τοῦ ἡδέος). — Приятное есть то, благодаря появлению чего мы наслаждаемся (Ἡδὺ δὲ ἐστὶν τοῦτο οὗ παραγενομένου ἡδόμεθα), а благо — то, благодаря присутствию чего мы являемся хорошими (ἀγαθὸν δὲ οὗ παρόντος ἀγαθοὶ ἐσμεν)? — Совершенно верно. — Но хорошими-то и мы, и все остальное, что хорошо, являемся благодаря появлению некой добродетели (Ἀλλὰ μὴν ἀγαθοὶ γέ ἐσμεν καὶ ἡμεῖς καὶ τὰλλα πάντα ὅσ' ἀγαθὰ ἐστὶν, ἀρετῆς τινος παραγενομένης)? — Во всяком случае, мне это кажется необходимым, Калликл. — Но, уж конечно, добродетель-то каждого [сущего], и утвари, и тела, да и души, и всякого живого существа (ἢ γε ἀρετὴ ἐκάστου, καὶ σκεύους καὶ σώματος καὶ ψυχῆς αὐτῆς καὶ ζώου παντός), наилучшим образом появляется в чем-либо не как попало, но благодаря слаженности, правильности и искусству (τάξει καὶ ὀρθότητι καὶ τέχνῃ), которое уделено каждому из них. Не так ли? — По-моему, так. — Итак, благодаря слаженности (τάξει) добродетель каждого [сущего] (ἢ ἀρετὴ ἐκάστου) есть [нечто] слаженное и упорядоченное (τεταγμένον καὶ κεκοσμημένον)? — Я бы сказал, что да. — Стало быть, некий порядок (κόσμος τις), возникший в каждом [сущем], свой для каж-

¹ При цитировании я ориентируюсь на переводы, представленные в Платон 1994, но часто существенно меняю их ради большей букввальности и терминологического единообразия.

дого (ἐγγενόμενος ἐν ἐκάστῳ ὁ ἐκάστου οἰκεῖος), делает хорошим каждое из сущих (ἀγαθὸν παρέχει ἕκαστον τῶν ὄντων)? — Думаю, что так. — Стало быть, и душа, обладающая своим собственным порядком (κόσμον ἔχουσα τὸν ἑαυτῆς), лучше неупорядоченной (ἀμείνων τῆς ἀκοσμήτου)? — Непременно. — Но [душа], обладающая порядком — упорядоченная (ἢ γε κόσμον ἔχουσα κοσμία)? — Иначе быть не может. — А упорядоченная — это умеренная (Ἡ δὲ γε κοσμία σώφρων)? — Несомненно. — А умеренная душа, стало быть, хорошая (Ἡ ἄρα σώφρων ψυχὴ ἀγαθὴ) (506c6–507a2).

В конце этого отрывка уже видно, как платоновский Сократ дедуцирует моральную добродетель умеренности из общего понятия порядка, и далее он делает то же самое применительно к остальным кардинальным добродетелям. В целом из этого текста вытекает, что к числу тех сущих, к которым применима структурно-онтологическая концепция блага, относятся души и тела, живые существа и σκεῦος (букв. «утварь»), что в принципе можно рассматривать как обозначение артефактов или даже неодушевленных вещей вообще в широком смысле. Кроме того, выражение ἕκαστον τῶν ὄντων («каждое из сущих») в финале этого отрывка позволяет допустить, что эту концепцию можно отнести к сущим вообще. Еще до этого в *Gorg.* 504a–d Сократ в схожем смысле говорит о порядке дома, судна, тела и души, подытоживая свое рассуждение следующим образом:

...Мне кажется, что название разновидностей порядка в теле — «здоровое», из которого в нем и возникает здоровье и остальная добродетель тела (ἐμοὶ γὰρ δοκεῖ ταῖς μὲν τοῦ σώματος τάξεσιν ὄνομα εἶναι ὑγιεινόν, ἐξ οὗ ἐν αὐτῷ ἡ ὑγίεια γίγνεται καὶ ἡ ἄλλη ἀρετὴ τοῦ σώματος). Так или нет?

Калликл. Так.

Сократ. А разновидностям слаженности и порядка в душе [название] — «законное» и «закон», благодаря которым [люди] становятся законопослушными и порядочными, а это и есть справедливость и умеренность (Таῖς δὲ γε τῆς ψυχῆς τάξεσι καὶ κοσμήσεσιν νόμιόν τε καὶ νόμος, ὅθεν καὶ νόμοι γίγνονται καὶ κόσμιοι ταῦτα δ' ἔστιν δικαιοσύνη τε καὶ σωφροσύνη). Верно или нет?

Калликл. Верно (504c7–d4).

Второй тезис (благо есть то, что делает сущее хорошим), как мы видели, формулируется Сократом так:

Приятное есть то, благодаря появлению чего мы наслаждаемся (Ἡδὺ δὲ ἐστὶν τοῦτο οὗ παραγενομένου ἡδόμεθα), а благо — то, благодаря присутствию чего мы являемся хорошими (ἀγαθὸν δὲ οὗ παρόντος ἀγαθοὶ ἐσμεν) (506c9–d2).

В данном случае перфекционистская концепция блага противопоставляется Сократом понятию удовольствия и, таким образом, рассматривается как альтернатива гедонистической концепции блага. Сократ уже использовал это перфекционистское понятие блага в одном из аргументов против гедонизма Калликла, в контексте которого он, среди прочего, говорит:

...хороших ты зовешь хорошими не по причине ли присутствия благ, так же как красивыми — тех, в ком присутствует красота? (...τοὺς ἀγαθοὺς οὐχὶ ἀγαθῶν παρουσίᾳ ἀγαθοῦς καλεῖς, ὥσπερ τοὺς καλοὺς οἷς ἂν κάλλος παρῆ;) (Gorg. 497e1–3);

Из этого в 498de Сократ заключает, что если бы удовольствие было благом, то наличие его в душе некоторого человека делало бы этого человека хорошим. А именно, из гедонистического тезиса «Благо — это удовольствие, а зло — страдания» (τὰ δὲ ἀγαθὰ εἶναι τὰς ἡδονάς, κακὰ δὲ τὰς ἀνίας) (498d3–4) он делает вывод, что те, кто радуется, — хорошие люди (ἀγαθοὶ εἰσὶν οἱ χαίροντες), потому что в них присутствует удовольствие, т.е. благо (πάρεστιν τὰγαθὰ, αἱ ἡδοναί) (498d5–7; e2–3), а те, кто огорчается, — плохие люди (κακοὶ δὲ οἱ ἂν ἀνιῶνται), потому что в них присутствует страдание, т.е. зло (πάρεστιν τὰ κακὰ, αἱ λῦπαι) (498d8–e3). В «Горгии» Сократ использует это заключение лишь как элемент более сложной аргументации против гедонизма, на которой я сейчас не буду останавливаться здесь. Но в «Филебе» он использует аналогичное заключение уже как самостоятельный аргумент против гедонизма, усматривая очевидную нелепость в том, чтобы считать человека морально хорошим на том основании, что он испытывает удовольствие:

...[если допустить правоту гедонизма] не радующийся, но страдающий (τὸν μὴ χαίροντα, ἀλγοῦντα δέ) вынужден был бы сказать, что он дурен тогда, когда страдает (κακὸν εἶναι τότε ὅταν ἀλγῆ), хотя бы он был лучше всех (ἄριστος πάντων), а радующийся (τὸν χαίροντα), напротив, что, чем более он радуется тогда, когда радуется (ὅσῳ μᾶλλον χαίρει, τότε ὅταν χαίρῃ), тем более он выделяется в отношении добродетели (τοσοῦτῳ διαφέρειν πρὸς ἀρετήν) (*Phil.* 55b5–c1).

Аргумент, на мой взгляд, не самый удачный, ибо он предполагает, что гедонист непременно должен разделять импликации перфекционистской концепции блага, т.е. считать, что благо человека делает его хорошим, тогда как гедонист совершенно не обязан это делать и может считать благом для человека просто то, от чего ему хорошо, т.е., говоря словами самого Сократа в «Горгии», «то, благодаря появлению чего мы наслаждаемся» или испытываем удовольствие. Но уже это свидетельствует о том, насколько самоочевидной представляется Платону перфекционистская концепция блага.

Дополнительное свидетельство в пользу второго тезиса («Благо есть то, что делает хорошим») можно найти в «Хармиде»:

А разве может быть благом то, что не делает [людей] хорошими? — Конечно, нет (*Charm.* 160e11–12: Ἄρ' οὖν ἂν εἴη ἀγαθὸν ὃ μὴ ἀγαθοὺς ἀπεργάζεται; Οὐ δῆτα).

Соответственно, в *Charm.* 161a8–9 «умеренность» признается благом на том основании, что «она делает хорошими, а не плохими тех, в ком она присутствует» (Σωφροσύνη δέ γε ἀγαθόν, εἴπερ ἀγαθοὺς ποιεῖ οἷς ἂν παρῆ, κακοὺς δὲ μὴ).

Коррелирующее с этим представление о том, что зло есть то, что делает плохим, зафиксировано в «Горгии» в контексте уже упоминавшегося мной аргумента против гедонизма Калликла:

...хорошие, по твоим же словам, являются хорошими в силу присутствия благ, а плохие — [в силу присутствия] зол» (...τοὺς ἀγαθοὺς ἀγαθῶν φῆς παρούσῃ εἶναι ἀγαθοὺς, καὶ κακοὺς δὲ κακῶν) (498d2–3).

Сократ. Ты утверждаешь, что плохие являются плохими по причине присутствия зол (Κακῶν δέ γε παρουσία φῆς σὺ εἶναι κακοὺς τοὺς κακοῦς)» (498e1–2).

Еще определеннее эта же позиция сформулирована в «Государстве», где Сократ говорит:

Все губительное и разрушительное — это зло, а сохраняющее и полезное — благо (Τὸ μὲν ἀπολλύον καὶ διαφθειρόν πᾶν τὸ κακὸν εἶναι, τὸ δὲ σφῆζον καὶ ὠφελοῦν τὸ ἀγαθόν).

— Да.

— Что же? Не говоришь ли ты о некоем зле и благе для каждой [вещи] (κακὸν ἐκάστῳ τι καὶ ἀγαθὸν λέγεις)? Например, для глаз — воспаление, для всего тела — болезнь, для хлебов — спорынья, гниение — для древесины, для меди и железа — ржавчина, словом, почти для всех [вещей] свойственное каждой зло и болезнь (σχεδὸν πᾶσι σύμφυτον ἐκάστῳ κακὸν τε καὶ νόσημα)?

— Да.

— Значит, когда что-нибудь из подобных [зол] появится в чем-либо, оно и делает негодным то, в чем появилось (πονηρόν τε ποιεῖ ᾧ προσεγένητο)², и в конце концов разрушает и губит целиком (τελευτῶν ὅλον διέλυσεν καὶ ἀπώλεσεν).

— Как же иначе?

— Значит, свойственное каждой [вещи] зло и негодность губят каждую [вещь] (Τὸ σύμφυτον ἄρα κακὸν ἐκάστου καὶ ἡ πονηρία ἕκαστον ἀπόλλυσιν)...» (Resp. 608e3–609a10).

Поскольку перфекционистское благо по сути понимается как специфическая добродетель сущего, к числу свидетельств в пользу второго тезиса («Благо есть то, что делает хорошим») можно отнести те места в платоновских текстах, где утверждается, что добродетель делает хорошим. Опять-таки, мы уже встречали этот тезис в ключевом месте «Горгия»:

² Ср. также формулировку в 609b4–5: «если среди сущих мы найдем нечто, для чего существует зло, которое делает его испорченным (κακὸν ὃ ποιεῖ αὐτὸ μοχθηρόν)».

Но хорошими-то и мы, и все остальное, что хорошо, являемся благодаря появлению некой добродетели (506d2–4: Ἀλλὰ μὴν ἀγαθοὶ γέ ἐσμεν καὶ ἡμεῖς καὶ τὰλλα πάντα ὅσ' ἀγαθὰ ἐστίν, ἀρετῆς τινος παραγενομένης).

Это же представление проявляется в «Меноне», где Сократ говорит, что «благодаря добродетели мы являемся хорошими [людьми]» (ἀρετῇ γ' ἐσμὲν ἀγαθοί) (87e1), и в Лакете», где в связи с двумя другими персонажами этого диалога он говорит, что «добродетель, появившись в душах их сыновей, могла бы сделать их лучше» (...τοῖς υἱοῖσιν αὐτῶν ἀρετὴ παραγενομένη ταῖς ψυχαῖς ἀμείνους ποιήσειε) (190b4–5). В этом последнем контексте Сократ проводит аналогию между перфекционистской функцией моральной добродетели, которая делает лучше человеческие души, и зрением, которое делает лучше глаза: «...зрение, появившись в глазах, делает лучше те [глаза], в которых оно появилось» (ὄψις παραγενομένη ὀφθαλμοῖς βελτίους ποιεῖ ἐκεῖνους οἷς παρεγένετο) (190a1–2). Имплицитно это означает, что зрение есть добродетель глаза. Эксплицитно мы можем найти это последнее утверждение в «Алкивиаде I», где Сократ называет «зрение» (ὄψις) (133b5) «добродетелью глаза» (ἡ ὀφθαλμοῦ ἀρετὴ)³ (133b4) и опять-таки проводит параллель между ним и «мудростью», т.е. «добродетелью души» (ἡ ψυχῆς ἀρετὴ, σοφία) (133b9–10).

Соответственно, если перфекционистское благо или добродетель есть то, что делает некое сущее хорошим (или, во всяком случае, лучше), то и причинять или доставлять некоторому субъекту благо, согласно Платону, значит не столько делать так, чтобы ему было хорошо, сколько прежде всего делать его хорошим как раз с точки зрения его специфической добродетели или перфекционистского блага. Это проявляется уже в том месте «Евтифрона» (*Euthyph.* 13b7–10), где забота о благе и пользе лошадей (ἐπ' ἀγαθῶ τινί... καὶ ὠφελίᾳ) понимается как забота о том, чтобы они «становились лучше» (βελτίους γίγνονται). Аналогичным образом причинять кому-либо зло или вред значит наносить ущерб именно

³ «Добродетель глаз» упоминается также в Resp. 353b6; c1–2. См. ниже.

его добродетели. Самое показательное в этом отношении место — это тот пассаж в I книге «Государства», где как раз этот тезис используется в контексте критики талиона: платоновский Сократ основывает свои утверждения, что «не дело справедливого человека вредить (βλάπτειν) — ни другу, ни врагу» (*Resp.* 335d11–12) или что «справедливо никому ни в чем не вредить (οὐδαμοῦ γὰρ δίκαιον οὐδένα... βλάπτειν)» (*Resp.* 335e5), исходя из того, что «[люди], если им нанесен вред, становятся хуже в отношении человеческой добродетели (Ἀνθρώπους δέ... βλαπτομένους εἰς τὴν ἀνθρωπείαν ἀρετὴν χεῖρους γίγνεσθαι)» (*Resp.* 335c1–2)⁴, или еще определеннее: «те из людей, друг мой, кому нанесен вред, обязательно становятся более несправедливыми (...τοὺς βλαπτομένους ἄρα, ὃ φίλε, τῶν ἀνθρώπων ἀνάγκη ἀδικωτέρους γίγνεσθαι)» (*Resp.* 335c6–7), а справедливые люди не могут сделать кого-либо несправедливым (*Resp.* 335c14–d2). Речь здесь, на мой взгляд, идет не о том, что когда один агент причиняет другому *неморальный* вред (например, страдание и т.п.), он тем самым опосредованно способствует еще и его *моральному* ухудшению. Скорее, под «вредом», который можно причинить другому, здесь изначально понимается *исключительно* ущерб для добродетели другого, т.е. его перфекционистского блага, а справедливость заключается как раз в том, чтобы никому не причинять подобного вреда⁵.

Перейдем к третьему тезису, согласно которому перфекционистское благо способствует сохранению существования сущих, а зло — их гибели (если они, конечно, вообще подвержены гибели). Выше уже цитировалось то место в «Государстве», где высказывается именно этот тезис (*Resp.* 608e–609a). В частности, обратим внимание на следующую формулировку:

⁴ Подобно тому, как кони, если им нанесен вред, становятся хуже в отношении добродетели коней (ср. 335b6–12).

⁵ В качестве дополнительного свидетельства значимости этого тезиса о перфекционистской функции добродетели можно упомянуть, что в школьном платоническом сочинении «Определения» добродетель определяется среди прочего как «состояние, при котором обладающее [им] называется хорошим» (411d2: ἕξις καθ' ἣν τὸ ἔχον ἀγαθὸν λέγεται).

...когда что-нибудь из подобных [зол] появится в чем-либо, оно и делает негодным то, в чем появилось (πονηρόν τε ποιεῖ ὃ̄ προσ-εγύνητο) (*Resp.* 609a6–7).

На мой взгляд, это можно понять в том смысле, что зло, трактуемое структурно-онтологически, т.е. как некий специфический беспорядок и несовершенство сущего, когда портит его, как бы расшатывает его структуру, лишает ее стабильности и тем самым в конечном счете может довести его до гибели, т.е. до прекращения существования в качестве данного сущего. Соответственно, если благо, напротив, сохраняет сущее в бытии, то это означает, что присущий сущему специфический порядок делает это сущее более устойчивым и менее подверженным изменениям. На самом деле Платон высказывает примерно такие же идеи (правда, не используя сами термины «благо» и «добродетель») в другом месте «Государства» в контексте доказательства неизменности бога, где, в частности, говорится следующее:

Стало быть, то, что находится в наилучшем состоянии (τὰ ἄριστα ἔχοντα), менее всего и изменяется, и движется под воздействием другого (ὕπὸ μὲν ἄλλου... ἤκιστα ἀλλοιοῦται τε καὶ κινεῖται)? Разве, например, тело от пищи, питья, трудов или же всякое растение — от солнечного тепла, ветра и тому подобных воздействий менее всего изменяется не в том случае, когда оно чрезвычайно здоровое и сильное (οὐ τὸ ὑγιέστατον καὶ ἰσχυρότατον ἤκιστα ἀλλοιοῦται)?

— Как же иначе?

— И разве не наиболее мужественную и разумную душу менее всего расстроит и изменит какое-либо внешнее воздействие? (Ψυχὴν δ' οὐ τὴν ἀνδρειοτάτην καὶ φρονιμοτάτην ἤκιστ' ἄν τι ἔξωθεν πάθος ταραξείεν τε καὶ ἀλλοιώσειεν;)

— Да.

— Даже и всякие составные [вещи] — утварь, постройки, одежда, если они хорошо сделаны и находятся в хорошем состоянии (τὰ εὖ εἰργασμένα καὶ εὖ ἔχοντα), на том же самом основании менее всего изменяются (ἤκιστα ἀλλοιοῦται) от времени и других воздействий.

— Это так.

— Итак, все, что от природы или благодаря искусству, или благодаря тому и другому находится в прекрасном состоянии, воспринимает от другого наименьшее изменение (Πᾶν δὴ τὸ καλῶς ἔχον ἢ φύσει ἢ τέχνῃ ἢ ἀμφοτέροις ἐλαχίστην μεταβολὴν ὑπ' ἄλλου ἐνδέχεται) (*Resp.* 380e3–381b2).

Опять-таки, в связи с тем что в контексте перфекционистской концепции блага понятия блага и добродетели фактически равнозначны, свидетельством в пользу третьего тезиса (благо есть то, что сохраняет сущее) можно считать также и следующее место из «Законов», где именно эта функция приписывается добродетели:

Афинянин. Однако, Клиний, применительно ко всякой [вещи] надо принять во внимание то, что в каждом из [ее] дел подобающим образом [ее] сохраняет (σωτῆρα τὸν εἰκότα ἐν ἑκάστοις τῶν ἔργων), как, например, в живом существе [таким началом] по природе являются главным образом душа и голова (ὡς ἐν ζῳῳ ψυχῇ καὶ κεφαλῇ, τὸ γε μέγιστον, λεφύκατον).

Клиний. Что ты хочешь сказать?

Афинянин. Их добродетель, надо думать, обеспечивает сохранение всякому живому существу (Ἡ τοῦτοιν ἀρετὴ δῆλου παντὶ παρέχει ζῳῳ σωτηρίαν).

Клиний. Как?

Афинянин. Душе, кроме всего остального, присущ ум, а голове, кроме всего остального, [присущи] зрение и слух. Короче говоря, ум, соединенный с прекраснейшими ощущениями и ставший [с ними] единым [целым], правильнее всего мог бы быть назван сохранением всякого [живого существа] (σωτηρία ἐκάστων) (*Leg.* 961d1–10).

Косвенным свидетельством в пользу того же тезиса является и еще одно место из «Филеба», где утверждается, что благо — не удовольствие, потому что последнее сущностным образом связано со становлением и гибелью:

Сократ. Стремящийся к этому [т.е. к удовольствию] избирает, по-видимому, гибель и становление (Τὴν δὴ φθορὰν καὶ γένεσιν),

а не ту третью жизнь, в которой нет ни радости, ни печали (μήτε χαίρειν μήτε λυπεῖσθαι), а только разумение (φρονεῖν), сколь возможно чистейшее.

Протарх. Да, Сократ, получается, видно, большая нелепость, если кто-нибудь преподносит нам удовольствие как благо (ἐάν τις τὴν ἡδονὴν ὡς ἀγαθὸν ἡμῖν τιθῆται)» (*Phil.* 55a5–11).

Другими словами, удовольствие не может быть благом, потому что оно связано с гибелью. Это имплицитно предполагает представление о том, что благо связано с сохранением существования⁶.

Наконец четвертый тезис, согласно которому благо позволяет существу хорошо выполнять его объективную функцию или телеологическое назначение (ἔργον, букв. «дело»), формулируется во втором из упоминавшихся мною в начале ключевых фрагментов, т.е. в финале I книги «Государства», где Сократ использует перфекционистскую концепцию блага для доказательства того, что справедливый человек счастлив, а несправедливый несчастен (на самом этом доказательстве я здесь останавливаться не буду):

Ну, вот скажи мне, есть, по-твоему, у коня какое-нибудь дело (δοκεῖ τί σοι εἶναι ἵπλου ἔργον)?

— По-моему, да.

— Не то ли ты счел бы делом коня или чего угодно другого (καὶ ἵπλου καὶ ἄλλου ὁποιοῦν ἔργον), что можно было бы сделать или только с его помощью или лучше всего [с ней] (ὃ ἄν ἢ μόνῳ ἐκείνῳ ποιῆ τις ἢ ἄριστα)?

— Не понимаю.

— Да вот как: можешь ли ты видеть чем-нибудь иным, кроме глаз?

— Нет, конечно.

— Ну а слышать чем-нибудь иным, кроме ушей?

— Ни в коем случае.

⁶ Ср. также еще одно место из уже упоминавшегося выше школьного сочинения «Определения»: «Благо причина сохранения для сущих» (414e9: Ἀγαθὸν τὸ αἴτιον σωτηρίας τοῖς οὄσιν).

— Не назовем ли мы это по справедливости их делами? (Οὐκοῦν δικάϊως [ἄν] ταῦτα τούτων φαιμέν ἔργα εἶναι;)

— Конечно.

— Ну а ветвь виноградной лозы можешь ли ты обрезать садовым и простым ножом и многими другими [орудиями]?

— Почему бы и нет?

— Но, я думаю, [ты ничем не обрежешь их] так хорошо, как особым серпом, который для этого и сделан.

— Это правда.

— Так не это ли мы сочтем его делом (τούτου ἔργου)?

— Да, сочтем.

— Теперь, я думаю, ты лучше поймешь, о чем я только что спрашивал, желая узнать, не то ли является делом каждой [вещи], что выполняет или только она, или [не только, но] лучше всего из остальных [вещей] (εἰ οὐ τοῦτο ἐκάστου εἴη ἔργον ὃ ἄν ἢ μόνον τι ἢ κάλλιστα τῶν ἄλλων ἀπεργάζηται)?

— Понимаю и, мне кажется, это и является делом каждой вещи (τούτο ἐκάστου πράγματος ἔργον εἶναι) (*Resp.* 352d8–353b1).

Здесь мы видим, что ἔργον или объективная функция каждой вещи определяется исходя из двух критериев: либо это та функция, которую может выполнить только это сущее, либо та, которую оно может выполнить лучше всего. Герасимос Сантас довольно удачно назвал первую эксклюзивной, а вторую — оптимальной функцией сущего⁷. Связующей же нитью между этим представлением об объективной функции сущего и перфекционистской концепцией блага является то, что фактором, наличие которого и позволяет сущему хорошо выполнять его функцию, оказывается ἀρετή, т.е. всё та же добродетель или совершенство, благодаря которой сущее может должным образом выполнять свое предназначение:

Так не кажется ли тебе, что у каждой вещи, которой предписывается некое дело, есть и добродетель? (οὐκοῦν καὶ ἀρετὴ δοκεῖ σοι εἶναι ἐκάστῳ ᾧ φέρ καὶ ἔργον τι простέτακται;) Вернемся снова к тем

⁷ Santas 2001: 69.

же самым [примерам]: утверждаем ли мы, что у глаз есть некое дело? (ὀφθαλμῶν, φαμέν, ἔστι τι ἔργον;)

— Есть.

— Значит, у глаз есть и добродетель? (Ἄρ' οὖν καὶ ἀρετὴ ὀφθαλμῶν ἔστιν;)

— И добродетель.

— Ну, а у ушей есть некое дело? (ὠτῶν ἦν τι ἔργον;)

— Да.

— Значит, и добродетель? (Οὐκοῦν καὶ ἀρετὴ;)

— И добродетель.

— Что же в отношении остальных [вещей]? [Разве дело обстоит] не так?

— Так.

— Погоди-ка. Разве глаза смогли бы когда-либо хорошо выполнять свое дело (ἄρ' ἂν ποτε ὀμματα τὸ αὐτῶν ἔργον καλῶς ἀπεργάσαιντο), если у них нет свойственной им добродетели, но вместо добродетели – порок (μὴ ἔχοντα τὴν αὐτῶν οἰκείαν ἀρετὴν, ἀλλ' ἀντὶ τῆς ἀρετῆς κακίαν)?

— Да каким же образом? Ты, видимо, говоришь о слепоте вместо зрения.

— Какова бы ни была их добродетель, ведь я вовсе не об этом спрашиваю, а о том, не вследствие ли свойственной [им] добродетели будут хорошо выполнять свое дело выполняющие [его вещи], а вследствие порока — плохо (εἰ τῆ οἰκεία μὲν ἀρετῇ τὸ αὐτῶν ἔργον εὖ ἐργάσεται τὰ ἐργαζόμενα, κακία δὲ κακῶς).

— Это ты верно говоришь.

— Значит, и уши, лишённые своей добродетели, будут плохо выполнять свое дело (καὶ ὧτα στερόμενα τῆς αὐτῶν ἀρετῆς κακῶς τὸ αὐτῶν ἔργον ἀπεργάσεται)?

— Конечно

— Подведем ли мы и все остальное под это правило?

— По-моему, да (*Resp.* 353b2–d2).

Далее в 353de выясняется, что и у человеческой души есть ἔργον, а моральная добродетель есть то, что позволяет хорошо его выполнять. Я бы также обратил внимание на еще одно место в «Государстве», где понятие «добродетели» в схожем смысле связывается уже не с «делом» сущего, а с его «использованием»:

А добродетель, красота и правильность любой утвари [= неодушевленной вещи], живого существа или действия (ἀρετή καὶ κάλλος καὶ ὀρθότης ἐκάστου σκεύους καὶ ζώου καὶ πράξεως) соотносятся не с чем иным, как с тем использованием, ради которого что-либо сделано или возникло от природы (οὐ πρὸς ἄλλο τι ἢ τὴν χρείαν ἐστίν, πρὸς ἣν ἂν ἕκαστον ἢ πεποιημένον ἢ πεφυκός)?

— Это так (601d4–7).

Таким образом, перфекционистски понимаемое благо есть объективный порядок, объективное совершенство или добродетель сущего, наличие которой делает это сущее объективно хорошим в своем роде, способствует сохранению его существования и позволяет ему хорошо выполнять его функцию — либо данную ему от природы, либо ту, ради которой оно было создано человеком. Какова роль этой концепции в контексте платоновской философии вообще и платоновской этики в частности — это тема, которой можно было бы посвятить отдельную работу. Я бы вкратце и уже без приведения цитат отметил в этой связи всего два момента.

Во-первых, перфекционистская концепция блага — это объективистская концепция. Другими словами, перфекционистское благо само по себе есть благо для сущих, в том числе для живых существ и человека — не потому, что они сами так считают и не потому, что им от него субъективно хорошо, а напротив, совершенно безотносительно ко всем субъективным реакциям такого рода. Что это конкретно означает, удобно показать на примере здоровья, которое согласно этой концепции есть добродетель или совершенство тела. С точки зрения перфекционизма здоровье есть благо для человека не потому, что жизнь здорового человека субъективно приятнее, чем жизнь больного. Это было бы гедонистическое основание, а мы видели, что Платон противопоставляет перфекционизм и гедонизм. Здоровье есть благо исключительно потому, что объективно оно является совершенным и упорядоченным состоянием тела, и точка. Платон таким образом в решении вопроса о том, что есть благо для человека, игнориру-

ет, собственно, хорошо или плохо самому человеку. Что это так, довольно очевидным образом вытекает из того, что человека и его душу Платон исследует с точки зрения того же структурно-онтологического понятия блага, что и неодушевленные сущие, которым в принципе не может быть субъективно хорошо или плохо. Другой вопрос, насколько Платон последователен в этом своем перфекционизме, потому что в принципе во многих его текстах можно найти признаки того, что он готов пойти на определенный компромисс с гедонистической концепцией блага⁸. Но в какой степени это так и в чем именно мог бы заключаться этот компромисс, это отдельный сложный вопрос, а сам перфекционизм остается объективистской концепцией⁹.

Во-вторых, Платон тем не менее пытается представить это объективистски трактуемое перфекционистское благо как субъективно выгодное для человека или как законный объект его (правильно понятого) эгоистического интереса. На этом основан его базовый аргумент в пользу того, что справедливость и моральная добродетель всегда выгодны для самого справедливого и добродетельного агента (во всяком случае выгоднее, чем порок). Этот аргумент, среди прочего, предполагает, что поскольку справедливость и добродетель вообще есть совершенство человеческой души, человек субъективно заинтересован в том, чтобы стремиться к справедливости и добродетели, подобно тому как он очевидным образом субъективно заинтересован в том, чтобы стремиться к здоровью тела¹⁰.

Однако здесь возникает определенная проблема. Если, как считают многие философы в европейской традиции, субъективный интерес на базовом уровне немислим без некоторого отношения субъекта к собственному удовольствию¹¹, то становится

⁸ Например, в «Филебе» предлагается комплексная и плюралистическая концепция блага, включающая в себя и перфекционистские, и гедонистические компоненты (Phil. 66a–c).

⁹ Ср. Santas 2001: 70.

¹⁰ Ср. Gorg. 512ab, Crit. 47e–48, Resp. 445ab.

¹¹ Ср., например, Singer 2011: 50: «Способность страдать и получать удо-

непонятно, каким образом чистое перфекционистское благо, которое само по себе носит объективистский и антигедонистический характер, вообще могло бы быть объектом субъективного интереса. Например, если мы согласимся с тем, что человек очевидным образом субъективно заинтересован в том, чтобы стремиться к здоровью тела, то не носит ли этот интерес скорее гедонистический или, во всяком случае субъективистский характер? То, что Платон зачастую склонен идти на некоторый компромисс с гедонизмом, возможно, и есть его реакция на эту проблему. Но это в любом случае означало бы, что чистый перфекционизм терпит крах. Однако так ли это, нужно исследовать отдельно.

Литература

- Платон 1994 — *Платон. Собрание сочинений* в 4-х т. / Под ред. А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1994.
- Santas 2001 — *Santas G. Goodness and Justice. Plato, Aristotle, and the Moderns.* Blackwell Publishers Inc., 2001.
- Singer 2011 — *Singer P. Practical Ethics.* Cambridge University Press, 2011.

вольствие от чего-нибудь есть предпосылка того, чтобы вообще иметь интересы, условие, которое должно быть выполнено, прежде чем мы вообще можем осмысленно говорить об интересах» (The capacity for suffering and enjoying things is a prerequisite for having interests at all, a condition that must be satisfied before we can speak of interests in any meaningful way).

2.

Рецепция платонизма в европейской и восточной философии и культуре

Роман Светлов

Пещера, старуха и осел (о некоторых литературных параллелях платоновских метафор)

Луций, герой романа Апулея «Метаморфозы», этот легкомысленный любитель всего чудесного, превратившийся из-за своего любопытства в осла, оказывается в руках разбойников, которые приводят его в свое логово. За горными складками, высоким плетнем и башней скрывается пещера — совершенно inferнальное место попок, смерти, обмана. Внутри пещеры горит огонь, осел привязан у входа. Он может и подслушивать доносящиеся из полумрака слова старухи и рассказы разбойников, и добираться до места, где его ждет корм. Однако путь на свободу для него заказан. С каждой страницей романа Апулея обманы множатся — разбойники распевают пародийно-эпические песни о себе и своих сотоварищах (живых и погибших), пьяная старуха-прислужница рассказывает пленнице Харите странную сказку о Психее. Даже освобождение эротически привлекатель-

ной (что особо подчеркивает «осел» Луций) Хариты происходит благодаря обману.

Нет ничего удивительного, что образ этой пещеры вызывает множество ассоциаций, из которых одна естественна для исследователя платоновских идей. Насколько пещера из «Метаморфоз» может быть сопоставлена с пещерой из VII книги «Государства»? Общие черты налицо: замкнутое пространство в глубине горы, внутренний огонь, старуха и разбойники с их рассказами, напоминающие «фокусников», которые, пронося свои изображения, обманывают узников платоновской пещеры, наличие пленников, один из которых превращен в осла — то есть даже не видит себя самого истинного. Вот как звучит соответствующее место из «Государства» в переводе А.А. Россиуса: «разве ты думаешь, что люди в таком положении способны увидеть хоть в какой-то мере сами себя и друг друга, а не одни лишь тени <свои и своих соседей>, отбрасываемые огнем на стоящую перед ними стену пещеры?» (Рр. 515а) Как поясняет переводчик: «первое, что видят узники, это не они сами и другие люди, но лишь тени таковых, ибо душа, погруженная в чувственный мир, даже о самом своем носителе может составить лишь приблизительное представление» [Россиус 2013: 107].

Осел и пленница, конечно, могут быть проинтерпретированы как пародийные «параллели» узникам платоновской пещеры. Собственно, и миф о Психее также приобретает многозначный характер: построенный вполне в жанре амбивалентного античного романа, он может расцениваться и как платоническая благая весть для чистой души, которую ожидает невидимый божественный возлюбленный, и как литературная игра и даже ирония над «прописными истинами» тогдашнего школьного платонизма, видимо, хорошо известными читателям Апулея.

Вместе с тем ослиный образ, который имеет Луций, не случаен и вполне вписывается в более или менее свободную «игру в узнавание» с текстами Платона. Ошибка его возлюбленной позволяет нам вспомнить место из IX книги «Государства», где Сократ срав-

нивает человеческую природу с «многоликим и многоголовым зверем» (Rp. 588c). Человек способен принимать (производить из себя) самые разные звериные образы — и домашних животных, и диких. Многие из нас лишь издаലെка кажутся людьми, а при приближении показывают свой брутальный и неразумный нрав.

Осел — олицетворение невежества и похоти¹: интерес Луция ко всему магическому не делает ему интеллектуальной чести, а страсть к Фотиде оборачивается в дальнейшем постоянным присутствием в романе эротизма. После попытки пленницы совершить побег разбойники предлагают казнить ее, зашив в ослиное брюхо и сбросив со скалы. Возникает удивительный сюжетный поворот: внутрь человека, обращенного в животное, помещается другой человек. Уже невозможно провести границу между «слоями» метаморфоз, происходящих в рамках пещерного бытия разбойников.

Пещера в «Метаморфозах» таит в себе постоянную угрозу не только душе, но и жизни узников. Если лже-сивилла обманывает их разум, то ее хозяйка готова подвергнуть осла и пленницу мучительной смерти. Как представляется, Апулей подчеркивает, что поблизости пролегает граница между нашим миром и Аидом: отпечаток смерти сохраняется на всех персонажах, побывавших здесь. Старуха заканчивает свою жизнь в петле, разбойники перебиты. Впоследствии гибнут и бывшая пленница Харита, и Тлеполем, ее суженый. Избегнуть смерти удастся только Луцию — да и то, видимо, по той причине, что он и так временно мертв как человек, уже при жизни испытал все прелести душепереселения.

Тема смерти (реальной, жертвенной, символически-инициационной, изнанке рождения) является практически постоянным «спутником» античных рассказов о пещерах. Даже в восхитительной «пещере нимф», изображенной Порфирием, соседству-

¹ Сrv. Phaed. 81e: «те, кто не пытался избежать обжорства, распутства и пьянства, но отдавался им, переходит в род ослов и других животных, подобных этим».

ют пути смертных и бессмертных существ. Платон так же часто говорит о смерти, но VII книга «Государства» свидетельствует не столько о физической гибели, сколько о мороке, наводимом на нас пещерным бытием. То «обращение», которое должен совершить узник, является мучительным освобождением от него, восхождением из inferнальной области на дневной свет, то есть настоящим рождением (с точки зрения пайдеи). Конечно, можно предположить, что одним из решающих шагов в развороте к истине может стать и смерть — но смерть осознанная, разумно организованная и честно принятая. Та смерть философа, которая описана в «Федоне». Однако умирание в VII книге упоминается лишь в связи с опасностью для прозревшего узника быть убитым товарищами по несчастью, которые не поверят его словам и сочтут их ложью, а его самого — человеком с «испорченным зрением» (Rp. 517a).

Имеется очевидная параллель между рассказом Платона о пещере и мифом о строении земли из «Федона». В последнем диалоге земля уподоблена додекаэдру, на сторонах которого (повидимому, именно в их середине, а не на краях), имеются впадины, наполненные влагой и тяжелыми испарениями. Мы живем именно в этих впадинах (Phaed. 108d и далее), которые можно сопоставить с образом пещеры, но после смерти душа философа способна подняться к «подлинной земле», чтобы встретиться с совершенными богами и людьми. Четыре доказательства бессмертия души можно сопоставить с четырьмя частями «линии» из «Государства», и их обсуждение в «Федоне» является путем, который выводит нас из-под власти чар «пещерной» реальности. Сократ в таком случае исполняет функции демона, который в «Федоне» сопровождает души после смерти к месту загробного суда, а потом — направляет туда, где осуществится воздаяние. (Phaed. 107d). Сам-то он, всю жизнь свою посвятивший философии, надеется попасть не в глубины земли, а на ее вершины — в места безвидные и чистые, «поистине в Аид» (Phaed. 80d). Однако пока остается на земле — способен выступить в качестве бо-

жественного орудия (свободного от собственного знания, а потому — наилучшего посредника), помогающего осуществить философское восхождение и аскезу².

Такого рода демоны даны людям от рождения — правда, в эпоху «нашего» круговорота космоса мы сами их выбираем вместе с грядущими судьбами. В «Государстве» мойра Лахесис обращается к будущим новорожденным со словами: «Эфемерные души! Вот начало оборота (περίοδου), гибельного для тленного рода...» И далее повторяет то важнейшее отличие, которое будет существенно для разницы между «царством Кроноса» и «царством Зевса» в «Политике»: «Ибо теперь не вы достанетесь демону в удел, но сами его выберете» (Rp. 617e–618a). Не имеющие божественной подсказки души могут ошибиться — как ошиблась, по словам Эра, первая душа, совершавшая выбор, и как ошиблась Фотида, натершая Луция мазью не из той коробочки.

В античной мифологической традиции божеством, которое сопровождает души в мир иной, является Гермес. Показательно, что и с Гермесом, и с образом пещеры мы встречаемся в III книге «Государства». Разбирая неправильную форму мифотворчества, Платон приводит строки из XIV песни «Одиссеи» Гомера (Rp. 387a):

ὥς δ' ὅτε νυκτερίδες μυχῷ ἄντρου θεσπεσίῳ
τρίζουσαι ποτέοντα, ἐπεικέ τις ἀποπέσῃσιν
ὄρμαθῷ ἐκ πέτρης, ἀνάτ' ἀλλήλησιν ἔχονται

Быть может, гомеровский образ «сакрального грота», где обитают летучие мыши, с которыми сравниваются души убитых Одиссеем женихов Пенелопы, увлекаемых за собой «душеводителем» Гермесом, использован Платоном для указания на ту же «пещерную реальность», что и рассуждения в VII книге? Посмотрим, как данный фрагмент из «Одиссеи» передается в отечественных переводах. В варианте В.А. Жуковского:

² Именно так — как божественного посредника и орудие со стороны богов (например, в отношении Алкивиада) воспринимали Сократа такие неоплатоники, как Ямвлих, Прокл, Олимпиодор.

...как мыши летучие, в недрах глубокой пещеры
Цепью к стенам прикрепленные, — если одна, оторвавшись,
Свалится наземь с утеса, визжа, в беспорядке порхая;
Так, завизжав, полетели...

В.В. Вересаев переводит это место так:

Так же, как в темном пространстве пещеры летучие мыши
Носятся с писком, когда с каменистого свода, где густо
Все теснятся они, одна упадет вдруг на землю, —
С писком таким же и души неслись...

Однако, на наш взгляд, образ крылатых тварей, которые как бы нанизаны на единую нить и потому приходят в движение, едва от них отпадает одна из товаров, наиболее верно передан П.И. Шуйским:

Словно в пещере, в углах шелестят вдруг летучие мыши,
Если одна отрывается вдруг от утеса, другие
Все зашуршат, летая, держась одна за другую...
[Шуйский 1948: 330]

Гомеровский образ сакрального грота, таким образом, имеет иной характер, чем пещера из VII книги: связанность летучих мышей из «Одиссеи» — это не скованность платоновских узников. Общий контекст ссылки на Гомера вызван с требованием Сократа не клеветать на Аид и не приводить ложных пророчеств о нем, примером которых являются слова из «Одиссеи». В X книге Платон даст свое, истинное пророчество о потустороннем. И тамошний рассказ о внетелесном опыте Эра подсказывает нам, что «тот свет» как раз дарует его обитателям ясность — как в плане осознания прегрешений, за которые они отвечают, так и с точки зрения выбора будущей жизни. Другое дело, что уровень пайдеи позволяет воспользоваться этой ясностью далеко не всем.

Принципиальную амбивалентность платоновского использования образа пещеры можно подчеркнуть указанием на то, что

в античности именно пещеры были местом многих религиозных обрядов, здесь могли даваться оракулы или обретаться совершенное знание (срв. миф о сне Эпименида). Полумрак или даже темнота (аналог ночи), необходимость искусственных источников света, как проясняющих внутренне убранство, так и искажающих его вид, меняют сознание находящегося там человека, позволяя либо вводить его в заблуждение, либо же, наоборот, открывать сокровенную истину. О чем-то подобном говорят и податели сакрального знания — музы в зачине «Теогонии» Гесиода.

Напомним, что начало «Государства» связано с лицезрением его участниками празднеств в честь Бендиды, которые должны продолжаться ночью — и именно желание посмотреть ночные зрелища заставляет Сократа остановиться в доме Полемарха. А поводом для обсуждения темы справедливости становится рассказ о достойной старости, который звучит из уст Кефала, отца Полемарха, готовящегося в преддверии ночи совершать священнодействия, видимо, связанные с празднествами. Таким образом, именно подступающая темнота (один из атрибутов пещеры) сопровождает разговор Сократа о государстве, а совершающееся где-то в глубине дома жертвоприношение является его сакральным контекстом.

Многозначный образ темноты возникает и в «Законах», где Платон предлагает завершить государственное строительство созданием т.н. «ночного совета», осуществляющего деятельность даже в то время, когда не спят лишь воры и преступники. Бодрствование правителей должно стать угрозой для злонамеренных и надеждой для благонадежных граждан (Nom. 808b–c): для «ночного совета» темнота перестает быть опасностью, их мудрость не позволит им поддаться заблуждениям. Филипп Опунтский, составивший в продолжение этой темы «Послезаконие», утверждал, что данный совет, ради преумножения своей мудрости, должен созерцать именно ночью наблюдаемые божественные и математически безупречные небесные явления³.

³ В свое время И.Н. Мочалова предложила вполне убедительное объяснение

Однако «ночной совет» заседает не в пещере. Более того, темнота для астронома — важнейшее условие наблюдаемости движения звезд, не видимых днем. Все это показывает, что, как и в случае с III книгой «Государства», перед нами образный ряд, обратный тому, литературной ссылкой на который были фигуры осла Луция и прекрасной пленницы в пещере разбойников.

Не означает ли это, что лишь VII, IX книги «Государства» и — отчасти — «Федон» были платоновским источником для литературной игры Апулея?

Нам хотелось бы прибавить к «пещерному» контексту еще один диалог Платона — «Протагор». Напомним, там описывается, как разбуженный ранним утром своим другом Гиппократом Сократ отправляется в дом, куда приехали виднейшие из софистов: Протагор, Гиппий, Продик. Созерцание этих мужей вызывает в его разуме ассоциацию с XI-й песнью «Одиссеи», повествующей о путешествии Улисса в загробный мир. Особенно характерны строки, посвященные Гиппию и Продику. «Потом, как глаголет Гомер, “оного мужа узрел я”, — Гиппия Элидского, восседавшего на кресле в противоположной стороне» (Prot. 315c). «Узревает» или «примечает» (греч. εἰσνοέω) Сократ и Продика: «“Также и Тантала, да, и его я тоже увидел”: здесь оказался и Продик Кеосский...» (Prot. 315d). Строки 582 и 601 XI песни «Одиссеи» рассказывают о том, как Улисс сумел среди полумрака Аида увидеть-приметить Геракла и Тантала. Оставляя в стороне причины иронического сравнения Сократом Гиппия с Гераклом, а Продика с Танталом, укажем на давно отмеченное исследователями сравнение происходящего на страницах «Протагора» (описывающего беседу в замкнутом пространстве портика) с обстановкой подземного мира. Особенно характерен образ слушателей, замороженных голосом Протагора и слаженно следующих за ним. Среди них немало приезжих, оставивших свою родину ради общества

того, почему Филипп Опунтский решил увенчать «Законы» учением о братстве мудрецов, наблюдающих за небесами с вершины акрополя [Мочалова 2010].

мудреца. Словно души женихов Пенелопы, они следуют за ним, как за своим Гермесом.

Уподобление портика Каллия пещере из VII книги «Государства» возможно, если мы вспомним уже упомянутых нами «фокусников». Толкуя их как софистов, мы можем предположить, что гости Каллия исполняют ту же самую роль. Симулируя наличие мудрости и знаний, они на самом деле вводят завороженных поклонников в заблуждение — и беседа Сократа с Протагором только подтверждает это. В «пещерном» пространстве данного диалога Сократ, всегда верный тезису «добродетель есть знание», как бы меняется местами с Протагором и начинает доказывать, что добродетели научить нельзя. Разговор естественно заканчивается содержательным тупиком (а иначе и не может быть в том чувственно-становящемся пещерном мире, где ни один из предметов не может быть устойчив и логически непротиворечив) и согласием обеих сторон продолжить его «в следующий раз». Самыми же замечательными являются заключительные слова Сократа: «А мне уже давно пора отправляться по своим делам. Был же я здесь лишь ради красавца Каллия» (Prot. 362a). Поиграв со звучанием греческого слова «красивый» и созвучным тому именем «Каллий», Сократ как будто иронически намекает, что в «пещерный» мир софистов его привел чувственный порыв (а точнее — если мы помним начало диалога — безрассудное стремление уподобиться всезнающим софистам, олицетворяемое Гиппократом), совершенно не должный для мудреца. Расплатой за это и стала беседа с фокусником Протагором, формально завершившаяся ничем.

Но в отличие от Луция Сократ не поддается на чары софистов. Он успешно соперничает с ними, порой сам надевая софистическую маску. И, что самое главное, вовремя покидает портик. Луцию же, по далеко не случайному недоразумению принявшему облик осла, предстоит еще немало треволнений, прежде чем он вернет свою человеческую природу.

Источники и литература

- Phaed. — *Plato. Phaedo* // *Platonis opera* / Rec. I. Burnet. Vol. 1. *Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis*. Oxonii: E typographeo Clarendoniano, 1900. P. 57–118.
- Prot. — *Plato. Protagoras* // *Platonis opera* / Rec. I. Burnet. Vol. 3. *Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis*. Oxonii: E typographeo Clarendoniano, 1904. P. 309–362.
- Rp. — *Plato. Respublica* // *Platonis opera* / Rec. I. Burnet. Vol. 4. *Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis*. Oxonii: E typographeo Clarendoniano, 1905. P. 327–621.
- Мочалова 2010 — Мочалова И.Н. «Ночное собрание»: Платон и/или Филипп Опунтский // *Вестник РХГА*. Т. 11. Вып. 4. СПб., 2010. С. 35–39.
- Россиус 2013 — Россиус А.А. Русский текст Платона. Современное состояние // *Платоновский сборник в 2-х тт.* Т. 1. М.-СПб., 2013. С. 104–116.
- Шуйский 1948 — Гомер. Одиссея. Перевод П.А. Шуйского. Свердловск: Уральский государственный университет, 1948.

Александр Марков

Πλάτων Ἀττικίζων:
кто сделал Платона классиком аттического наречия?*

Платонизм как система мыслей, ведущих к определенным режимам созерцания, принято считать неотъемлемой частью греческой культуры во все периоды ее развития. Часто говорят о том, что сами привычки словоупотреблений в греческом языке заключают в себе определенную идеалистическую модель, и что сами фигуры речи требуют признания идеальных сущностей, что определяет и приоритетные ходы мышления: все вещи и отношения начинают якобы видеться в свете возвышенной реальности. Но внимательное изучение греческой традиции, как византийской, так и позднейшей, показывает, что платонизм мог стать фактом культуры только после его инструментализации, превращения в «искусство». Для этого нужно было перестроить саму систему искусств, превратив ее из средства освоения действительности в способ адаптации интеллектуального содержания, заменяя «подражание действию» «подражанием мыс-

* При поддержке гранта РГНФ, проект 12-03-00455 «Августин в новоевропейской философии».

ли», соответственно изменив в системе искусств и порядок их освоения, и признание тех или иных искусств приоритетными. Именно это происходило в греческом мире несколько раз, и я рассмотрю в пределах статьи только два примера: это грамматический платонизм Димитрия Кидониса, антипаламита, испытывавшего влияние Августина и Фомы Аквинского, и риторический платонизм Адамантиоса Кораиса, хотя таких «революций» было больше (грамматическая революция Феодора Газы в эпоху Кваттроценти или эстетическая революция Одиссеаса Элитиса в XX веке).

В обоих случаях авторы вдохновляются Платоном как носителем особого философского пафоса. В обоих случаях Платон для них становится знаменем своеобразного аттического национализма – для Димитрия Кидониса, как и позднее для Плифона, это знамя греческого мира в противоположность слишком зависимой от внешних сил Византийской империи, символ возрождения Греции одновременно как государственного образования и церковного центра – где как раз платоновская сакрализация государства оказалась парадигматической. Национализм Кораиса, вдохновляемый масонскими идеями, был тоже своеобразным, так как имел в виду создание гуманного государства с просвещенной элитой, и при этом где всё население принимает ответственные решения, будучи посвященным в очевидное знание. Наконец, они оба стремились к систематизации всех имеющихся знаний, но при этом принимали в качестве настоящих знаний только знания о тексте, а не знания об окружающем мире. Изыскания в области мироустройства казались им суетными и противоречивыми, нельзя систематизировать природу, не подчинив философскую мысль инерции природных описаний. Аристотелизм им казался рабским, тогда как платонизм был аристократическим вдохновением.

Но отказываясь от внимания к естественнонаучным знаниям и политическим знаниям, которые не соответствуют новой политической динамике, такие авторы оказывались в плену грам-

матики. Их платонизм подчинен правильно построенной речи, переформатирован не столько грамматическими требованиями, сколько требованиями стилистической гармонии. Это эмансипация критики от грамматики: раньше вопрос оценки стиля был вершиной грамматического толкования текста, а теперь он становится вопросом правильно построенных суждений. Сеть правильных суждений претендует стать метаязыком философии и богословия. Именно поэтому Кидонис, один из немногих греков, всерьез воспринимавших латынь и Августина, легко берет любые систематизаторские концепции, но при этом все его творчество строится вокруг классикализации платонизма. Самый лучший пример — его знаменитое «Слово о презрении к смерти», в котором чаще всего видят попытку обогатить богословские представления о судьбе человека только что заново открытыми эпикурейством и стоицизмом. На самом деле, эпикурейские и стоические тезисы принимаются Кидонисом без всякого энтузиазма, как нечто общеизвестное, тогда как платонические фигуры рассуждения и создают грамматику той новой антропологии, которую он и выдвигает.

Димитрий Кидонис был невероятно продуктивным автором, при этом крупным государственным деятелем и дипломатом. Привычка давать ответы на любые вопросы, как простые, так и сложные, научила его правильно распоряжаться временем, отводимым на написание сочинений. Выучка дипломата мешала ему излагать ответы на вопросы в двух словах, и он писал трактат там, где другой автор обошелся бы афоризмами и цитатами. Именно желание удержать от краха политические реальности, сохранить их субъектность, предопределяло его многописание, бесконечную кодификацию тех правил, по которым живет реальность — а цитаты и компендиумы годились только как заплатки к готовой системе, в которой нужно убрать частные противоречия, и она вновь заработает в силу провиденциальных законов. Кидонис требовал балансировать на нити Промысла, и в этом главный смысл его трактата.

Платонизм был для него именно величайшей дипломатической задачей: как создать и нужный язык, и нужный досуг, и нужные институты, чтобы он стал фактом интеллектуальной жизни:

А сейчас узнай в точности, если ты спрашиваешь меня об этом, возделывая землю или плавая на корабле, но по-прежнему вождедея послушать, как люди, занятые философией, понимают что такое «идеи». Мы можем дать только очень краткий ответ или даже вообще не сможем удовлетворить твоему запросу, ибо обсуждение данной темы требует пространное, в совсем других условиях. А ради тебя у меня нет даже самого краткого досуга, который можно было бы употребить на написание сочинений, ибо я со дня на день готовлюсь к плаванию, и по причине отъезда мой ум занят другим. Поэтому и не получается по достоинству ни сказать тебе что-либо, ни выслушать твои предложения к обсуждению¹.

Кидонис в эти дни готовился к отъезду в Рим с дипломатической миссией, а фактически — к бегству от своих богословских противников. Мир вне платонизма — это мир заранее распределенных функций, где все знают, чем заняться — но именно такой мир заставляет интеллектуала бесконечно разбрасываться на множество вещей, чтобы сохранить даже не свою свободу, а свою интуицию, способность различать вещи, способность не промахнуть с этим «отплытием». Христианское трезвение неожиданно приобретает второе дно в виде христианского же учения о грехе как промахе и ошибке и о попадании, благодаря напряжению ума, в цель. Когда новогреческие мыслители, до Хр. Яннараса, ресемантизируют слово ἁμαρτία как «промах», они наследуют не столько отцам, сколько этому предренессансному платонизму.

Труд Кидониса, отчасти подражающий августиновским спорам с философскими школами, строится на резком противопоставлении тела и души, причем не только ценностного, но и

¹ Cod. Vindobonensis theol. gr. 260, f. 2^v.

функционального: душа работает самостоятельно, постоянно совершает свой выбор, благородно отстаивая своё поле свободы, тогда как тело погружено в заботы, оказывается среди бесчисленных перипетий, каждая из которых унизительна для него, не давая ему даже взглянуть на цели в жизни. На стороне тела стоят трусливые эпикурейцы, а на стороне души — мужественные стоики. Но только платоники могут понять отношение души и тела, так как их взгляд — не политический, а космологический: они видят вселенную как образ времени, как закругленный простор, и на дне их глаза, как в теле, отражается вся свобода души, постепенно разучившейся бояться смерти².

Собственная стратегия аргументации, избираемая Кидонисом, состоит в отождествлении ума наблюдающего и ума изобретающего. Человеческий ум, изобретая новые этические и политические решения, полностью подражает природе. Ошибка эпикурейцев, согласно Кидонису, состояла в том, что они сводили природные удовольствия к ролевым, замечая лишь те из них, которые имеют профессиональных поставщиков, вроде поваров или цирковых артистов. Кидонис разделяет со своими современниками исихастской (паламитской) школы представление о природе как о совокупности величин, а не вещей. Именно наличие величин позволяет природе быть не только распределением ролей, но и единством, которое изобретает, «измысливает» собственную устойчивость. Вся исихастская натурфилософия (Каллист Ангеликуда) строилась вокруг сравнения величин различных организмов: то, что большой слон имеет меньше ног и глаз, чем маленькая муха, свидетельствовало о том, что величие имеет единство, которое и приятно и полезно созерцать, тогда как множественность ничтожных вещей позволяет нам фиксировать протекание времени и возвести нашу собственную изменчивость, в

²Трактат Кидониса цитируется по изданию [Cydonis 1901]. Цитаты приводятся только в нашем переводе. Русские переводы этого трактата: [Кидонис 1881; Кидонис 1992]. Оба русских перевода выполнены по устаревшему изданию аббата Миня (PG 154, 1169 sqq.) и совершенно не ставили своей целью воспроизвести философскую традицию, к которой принадлежит трактат Кидониса.

том числе изменчивые настроения, к некоторой общей премудрости. Такой исихастский гедонизм вполне разделяется критиком паламизма Кидонисом, и оказывается самой мощной критикой эпикурейского гедонизма и реконструкцией созерцания как восхождения к единству. Оказывается, что созерцается некоторая неподвижная, вневременная икона, и уменьшение числа изменений в ней и пленяет душу несомненным величием.

Но есть принципиальное отличие Кидониса от исихастов, в продолжение исихастских августиновских интуиций, то же самое, которое несколькими веками позже отделит Кораиса от религиозно-философского греческого просветительства, которое было тоже внимательно к явлениям и мелочам окружающей жизни. А именно, человеческий ум, оказывается, не только созерцает природу, но и создает ее. Схема здесь такая: природа не столько действует в человеке, сколько подстрекает его — Кидонис говорит о «стрекале природы», которое и заставляет человека расти, взрослеть, увеличиваться в размерах и увеличивать свои способности. Это же стрекало заставляет людей строить города, создавать цивилизацию, одним словом всякий раз «полагать начало» новым делам. Конечно, у Кидониса еще нет ренессансного мотива стратегического и тактического отношения к человеческим делам³: ему важно, что природа может торжествовать в каком-то начальном решении, в начинании. Вероятнее всего, здесь сказано известное общее место византийской экзегезы, противопоставление язычников, которые «блуждают в своих начинаниях», всякий раз что-то начинают делать и не могут это толком вы-

³ Хотя он и успел его предвосхитить: «Италия прекрасна, и очень во многом способна принести пользу тем, кто в этой стране ведет беседы. Особенно она щедра на мужей, которые могут сделать лучше тех, кто с ними общается. Так и я сам, пробыв там немало времени, понял, насколько способствует добродетели общение с благими мужами. Следует тому человеку, который собирается вкушать у них блага, прислушиваться к их голосам, чем говорить неразумное, и мыслить то, чему их мнение сказало “да” — ибо после этого ничего не заставит пребывать в стаде быков и ослов. Ведь от этого не будет проку, и только расстанешься ты с утешением словесным» [Cydones 1956: 68].

полнить, и христиан, у которых получается целенаправленное действие. Только Кидонис выводит это общее место из этикориторических координат «почета» и «позора» и встраивает в новую натурфилософию.

Встраивание общих мест в принципиально непротиворечивую натурфилософскую систему придает этой самой системе статус грамматики именно в классическом понимании: как искусства упорядочивать слова, благодаря которому на вершинах и возможна оценка произведений словесности, любование ими. Только здесь, разумеется, это будет любование высшей премудростью, отразившейся не в каждой мелочи мира, но в его сложном и при этом равновесном замысле. Здесь тоже поработали сначала паламиты, сломавшие привычное общее место христианской проповеди о том, что в любой мелочи видна премудрость Творца. Им было важно, что в природе есть умеренность и равновесие, и что человек тоже должен быть умеренным и уравновешенным, постигающим меру собственной красоты, чтобы стать достойным даров свыше. Если раньше умеренность и упорядоченность в природе свидетельствовали о политике божества, не допускающей чрезмерности, но отмеряющей всё мерой, то теперь они понимались уже не как имперское принуждение, но как дело индивидуальной чести. Кидонис подхватывает мотив исихастов, но только заменяет этот индивидуальный поиск чести и достоинства некоторым общим этическим правилом, которое он как ревнитель философии хочет распространить на всех людей.

Итак, мы получаем философа, который грамматически упорядочивает реальность, при этом сближает высоты наслаждения редким и уникальным с созерцанием Единого. Сами механизмы речи, механизмы аргументации требуют сблизить и чуть ли не отождествить эти столь различные акты человеческой жизни. Здесь он выступает предшественником и Феодора Газы, и Адамантиоса Кораиса, и множества других филологов, для которых наслаждение текстом, наслаждение «избранным/отборным» и наслаждение единством смысла — тождественны.

Но Кидонис исповедовал традиционную антропологию, никакой критической позиции по отношению к догматам о «душе» и «теле» он занять не мог. Противопоставление души и тела оказывается у Кидониса также противопоставлением разумного и неразумного. Разумное — это то, что возникает в душе, не менее богатой, чем мир, преисполненный (согласно богословам) красотою творения. А неразумное — всегда бедно: как неразумным животным, будто нищим в трущобах, никогда не хватает пропитания, и животные бродяжничают, так и неразумные действия в этической или политической области непременно приводят к нищете. Эта нищета неразумной природы противопоставляется богатству платоновской идеи:

Поэтому человек воздвигает дома не только как средство от дождей и гнетущего зноя, и не созидает их по одной схеме, и не складывает из одного и того же, чем страдает нищета животных. Нет, он держит в разуме идеи всех домов, сопрягает все аналогии, и употребляет материал не только подручный, но добывает камень в дальних краях, наряжает стены Фессалийским, то есть порфирным камнем и расписывает их полевыми цветами, и пёстро украшает пол, и балки облицовывает золотом, и вообще он начинает презирать понятие пользы, а нацелен только на роскошь. Также изобретателен он в том, что носит. Он не только назначил себе одежду в зависимости от смены погоды — ибо забота об этом не что-то великое, да к тому же природа наделила ей и животных. Разум изобрёл великую приятность в одеждах: он и различия материалов потребовал, и расцветки выискал, и золотом прошил, и различных животных и растений виды на них начертал, и самые идеи одежд разным людям вручил разные, чтобы каждый получил одежду в зависимости от своего рода, должности и возраста. Ту же самую роскошь легко увидеть в балдахинах, обуви, каретах, посуде и другом житейском имуществе. Ни в одном случае человек не радуется тому же, что и другие, но измышляет необычный вариант, чтобы вещь соперничала с другими вещами. Это противоположно природе прочих животных, которые мало трудятся и малым довольствуются, а науче-

ны природой одному способу выжить [Cydonius 1901: 17 (De contemn. morte IX)].

Из этого следует различие трех видов удовольствия. Природные удовольствия построены только на увеличении или уменьшении меры удовольствия, поэтому такое удовольствие легче всего берет человека в рабство: голодный человек, видя, сколь не соответствует мера его насыщенности мере предлагаемой еды, готов ради еды пойти на что угодно. Кидонис прямо отрицает этику мужества, утверждая, что она действует там, где есть множество вещей и можно заключать разумные союзы, там же, где природа одна и все природные различия — только в мере и степени, возможны лишь соблазны. Интересно, что Димитрий Кидонис, вполне сохраняя аскетическое отношение к вещам, оправдывает беспорядочное питание, но не беспорядочные половые отношения. Различие здесь состоит в том, что если питание является частным делом, и таким образом воздержание от вредной пищи может быть опять же только природной инстинктивной реакцией (здесь как раз важнейший момент, когда из учения о частной индивидуальности рождается учение о реакциях!), то телесные отношения не являются частным делом, но являются «законом». Способов питания много, а способ интимных отношений — один, и поэтому именно здесь необходимо созерцание закона, необходим тот особый контроль над эротическими стремлениями, который и позволит созерцать Единое.

Но кроме природного наслаждения, безучастного к общим законам и политической жизни, и божественного наслаждения, которое состоит в созерцании Единого благодаря единству, есть еще и третье наслаждение — автоматическое, самопроизвольное. Именно такое наслаждение покушается уже не только на нашу жизнь, но и на нашу правильную речь, на наше аттическое красноречие, грамматический порядок, вне которого немислимы первые два наслаждения. Именно в рассуждениях об этом третьем наслаждении Кидонис начинает бесконечно использовать образы «полиса», «политии», «акрополя», заявляя, что на это по-

кушается даже не нищета животного мира, а «тирания» мира, в котором нет правильной речи. Именно здесь Кидонис неожиданно цитирует «Законы» Платона (663e), где миф о спартиатах приводится как пример политической демагогии: если народу можно внушить самый фантастический миф о его происхождении, то далее с ним можно делать всё, что угодно. Афинянин далее в «Законах» утверждает, что после такой демагогии уже нельзя опираться на природное чувство справедливости или на примеры справедливости, но нужно массировано давать таким людям произведения словесности, которые будут объединять, и которые став именно общим достоянием, сделают людей справедливыми. Кто поет хором, читает одни и те же книги, тот знает, что другие люди такие же, как и он. Только у Кидониса таким общим хором было не чтение, а сексуальный опыт, который у всех людей столь же одинаков, сколь опыт чтения книг в искусственном государстве, где принят один литературный канон, хоть и пространный и ограниченный лишь мерой человеческой жизни.

Согласно Кидонису, такие «спартиаты» — это семена невежества. А противостоять невежеству можно не созданием канона знания, а еще более экстремальной реакцией на «автоматическое», самопроизвольное удовольствие, которое именно оскверняет истоки человеческой природы, как, по Платону, демагогический миф осквернял представление людей о начале своего рода. Димитрий Кидонис описывает эту реакцию как необходимость «пытать», «терзать», «допрашивать» тело, пока оно не научится правильно говорить, «являя на себе владычество разума». Неожиданно он видит даже в самоубийстве торжество разумной души над неразумным телом: если тело не перевоспитывается, то доблестно будет его убить, довести до голодной смерти или направить на войну, но тем самым дать природе восторжествовать над невежеством, а правильному аттическому красноречию, только и способному прославить эту доблесть (потому что множество диалектов — это «пища», а не «слава»), дать возможность говорить о политике не менее мудро, чем Платон. Здесь важна именно грам-

матическая жанровая логика: неразумный заведомо комичен, и сделать его трагической фигурой, достойной воспевания, может только переход в этот новый трагический жанр. Именно тогда правильная речь будет не одним случайным элементом среди другого многообразия случайных элементов, но необходимым: и созерцание Единого будет одновременно правильным аттическим красноречием, с употреблением только тех политических и прочих терминов, которые существовали во времена Платона. Если ты стал говорить о государстве как о «полисе», будь готов говорить и о доблести как о самоубийстве.

Превращение роскоши в досужее занятие становится важнейшим пунктом деятельности Адамантиоса Кораиса, для которого Платон — редкий пример автора, красноречие которого избыточно, но мысли которого ясны. Платон всегда ведет диалог, а значит, не понять Платона невозможно — Кораис исходил из того, что как только современные ему греки начнут читать книги, начнется мода на Платона, потому что он говорит очень человечески. Но Платона нельзя превращать в соблазнителя — и Кораис считал, что выход здесь должен быть один: превратить Платона в одного из классиков аттического, правильного языка, доказать, что Платон ничем не отличается от Лисия или Ксенофонта как изящный писатель. Именно тогда его политическая терминология окажется связана с жизнью нового греческого государства, и будет решена та же проблема, которую решал Кидонис — как не отдавать политику природному соблазну и как сделать систему различений не противоречащих созерцанию единого. Для этого нужно, чтобы различения были всеобщими, грамматическими, а Платон вошел в пантеон классиков, которых читают все, и которые эротически соблазнительны.

При этом Кораис, хотя и воспитан на французском Просвещении, как и Кидонис, различает природные (частные), законные (единые) и автоматические (нежелательные) удовольствия. Но он окончательно порывает со старой антропологией и просто принимает эту схему, переданную семантикой греческого языка, раз-

личением общего и частного, как живую икону, непосредственную иллюстрацию педагогики Просвещения. У человека есть характер (частное), его преодолевает ум (дающий закон), тогда как нежелательные удовольствия можно преодолеть только созерцанием. И это не созерцание как свойство ума («Критика чистого разума» была прекрасно известна всем греческим интеллектуалам), а упорядоченность языка изложения и доступных уму предметов, которые и позволяют самой этой упорядоченности быть созерцаемой. И поэтому если Кидонис искал гармоничные жанры платонизма, позволяющие преодолеть инерцию старых понятий, то Кораис просто декларирует, что Платон владеет всеми жанрами, и значит, у него уже есть не понятия, а только руководство к правильной жизни греческого национального государства.

Источники

- Cydonius 1901 — *Demetrii Cydonii De contemnenda morte oratio / ex codicibus edidit Henricus Deckelmann. Lipsiae: In aedibus B.G. Teubneri. 1901.*
- Cydones 1956 — *Demetrius Cydones. Corréspondance / publiée par Raymond J., Loenertz O.P. Città del Vaticano, 1956 (StT 186). (№ 35, l. 39 sqq.)*
- Кидонис 1881 — *Димитрий Кидонис. Не должно страшиться смерти: Рассуждение греческого богослова XIV в. Димитрия Кидониса. СПб., 1881.*
- Кидонис 1992 — *Димитрий Кидонис. Слово о пренебрежении к смерти / Пер. М.А. Поляковской // Поляковская М.А. Портреты византийских интеллектуалов. Екатеринбург: Изд. Уральского университета, 1992. С. 211–239.*

Владимир Семёнов

Логика платоновского «Парменида» и логика Гегеля

«Парменид» — один из сложнейших диалогов в творчестве Платона. И оценки его значимости колеблются от «высочайшего достижения человеческой мысли» до «вольных упражнений по риторике», «логической тренировки». А причина в том, что трудно понять этот диалог в отрыве от проблем, раздиравших древнегреческую философскую мысль. Идея «Парменида» вызревала на фоне первого кризиса античной философии эмпиризма, который привёл к пониманию того, что ни эмпирические (чувственные, опытные) данные, ни понятия естественного языка с его обобщающими абстракциями любого уровня (причина невыразимости единичного) не способны дать знания или представления об объективной реальности (невыразимость, неизречённость абсолютного). Античный древнегреческий эмпиризм давно вынашивал в себе зачатки агностицизма, которые оформились в «системную» критику в философии Протагора, у софистов и в скептицизме Пиррона и его последователей. Агностицизм всегда полагал, что познание возможно только через опыт, который он считал

субъективным (необъективным). Следовательно, любая метафизика, выросшая из опытных наук, бессмысленна.

Альтернативным подходом к объяснению объективной реальности было учение Парменида о бытии, которое исходило из ее субстанциальности. Это философия такой реальности, которая не дана в опыте, не постигаема мистическим переживанием и не выразима в рассудочном понятии. Сократ четко показал, что понятия логики сверхчувственного не могут быть получены путем обобщающего абстрагирования, у них нет эмпирического эквивалента, соответствующего им объекта. Красота сама по себе, мужество само по себе, благо само по себе и т. п. оказались неизречёнными, необъяснимыми в терминах обыденной логики. Неэмпирическое (сверхэмпирическое, сверхчувственное) требовало новой логики, но её не было, оставалась только интуиция. Платон вначале по примеру Парменида постигал недоступную дискурсивному охвату реальность интуитивно и отображал в мифе, аллегории, метафоре. Лучше миф, чем обобщение (обобщающее абстрагирование). Образы мифов дают хоть какое-то представление о неизречённом знании и побуждают к поиску его логической формы. От диалога к диалогу идея логики сверхчувственной реальности пробивала себе дорогу. Вот почему полностью лишенный мифов диалог «Парменид» и его логику следует считать апофеозом, итогом всех исканий Платона.

Сам диалог можно разделить на две части. Первая меньшая часть представляет собой своеобразное введение в логику, разграничивающее свойства идей и свойства вещей (и мышление о них). В своём диалоге Платон полностью становится на позицию Парменида, даже изложение основной части диалога идёт не от лица Сократа, как обычно, а от лица Парменида. Идеи — нечто вечное, всеобщее, слитное, не дробящееся. Вещи же и явления эмпирического мира преходящи, множественны, подвержены изменениям и допускают различные трактовки. Так, Зенон вопреки очевидности приводит логическое доказательство обратному, без особого труда обосновывая, что «многое не существует» (апо-

рия предикации). И при этом подчёркивает, что для эмпирии это самая естественная и обычная ситуация, а не «некий великий замысел» [Парменид 128с–е].

Платон радикально отказывается от объективного существования мира вещей. Эйдос, эйдетическое бытие есть нечто настолько высокое, божественное, что никак не может находиться в соответствии с каким-либо эмпирическим предметом [130d–e]. Отсюда понятно, что если эйдос не имеет никакого отношения к понятию вещи, то эйдология — не метафизика!

Главный вывод, который делает Платон устами Парменида, утверждает, что идеи существуют сами по себе и лишь к самим себе относятся, и точно так же вещи или их подобия в нас имеют отношение только друг к другу [133с–134а]. Конечно, вещи каким-то образом «приобщаются к идеям, но не посредством подобия: надо искать какой-то другой способ их приобщения» [133а].

Платон однозначно и четко по-парменидовски противопоставил в диалоге сверхчувственное и эмпирическое (вещественно-телесное), однако нужно понимать, что противопоставление это реализовано в гносеологическом плане. Вещи, по Платону, не существуют для мира идей (субстанции), но остаются некоторым образом причастными к идеям. Мир идей абсолютен (он существует «сам по себе»), вне абсолютного не может быть ничего, так как и оно само ни для чего не может быть иным. Доводя эту мысль до логического завершения, следует сделать вывод, что вещи являются некоторой частью этого абсолюта, но частью своеобразной, ибо находятся в таком отношении к нему, что не влияют ни на его законы, ни на его состояние, существуют как искажение эйдоса или, иначе, являются некоторым временным, случайным (частным, невсеобщим), то есть несущественным изменением самого эйдоса. Это и равнозначно тому, что они для него, как для закона, не существуют. Традиционно после Платона идеализм и рассматривает вещественно-телесные образования как некоторую модификацию части самого идеального.

Вторая часть диалога относится собственно к логике. Философия софистов предполагала возможность доказательства любого тезиса как следствие идеи того, что обыденной (традиционной) логики достаточно для описания реальности. Даже неизреченное лишь условно неизреченно, ибо о нем говорится обыденным языком. Для софистов проблемы логики сверхчувственного мира просто не существовало. Позднее, в неоплатонической традиции гипотезы рассматриваются не как изложение всеобщих законов логики, не как этапы логики сверхчувственного мира, а как теософическое описание онтологической иерархии бытия, вплоть до «второй материи», из которой составлен чувственный космос. Здесь иное оказывается вне существования единого. Сама логика диалектического монизма игнорируется. По-видимому, только Гегель смог увидеть в платоновской логике завершённое целостное образование и единство законов, её образующих.

Гегель очень высоко ценил логику Платона, более того, сравнение текстов показывает, что он шел уже по проторенному пути. Он чётко указывает на то, что «разработанная диалектика в собственном смысле содержится именно в “Пармениде”, этом знаменитейшем шедевре платоновской диалектики» [Гегель 1994: 160]. Между законами логики, изложенной в гипотезах Платона (гипотеза как «основа», «основание»), и законами логики Гегеля (в движении идеи от бытия до понятия) существует полное совпадение. В обоих случаях это структура логики диалектического субстанциализма. В восьми гипотезах Платона на примере логики единого объясняются принципы и законы диалектической логики, излагается концепция, которая позволяет воспроизвести в понятии дотоле неизречённое и представить развитие мысли как вневременной процесс.

Вторую часть диалога «Парменид», или логику гипотез, обычно делят тоже на две части. Формально (для анализа логики) это допустимо. Первую, состоящую из четырёх гипотез, рассматривают как полагание единого [Парменид 137c–160b].

Первая гипотеза [137с–142а] говорит о том, что исходной категорией логики является всеобщее единое. Платон показывает, что если единое есть только единое, то есть не имеет предикатов, то в реальности такое «единое никаким образом не существует» [141е], то есть является обобщающим абстрагированием. «Начиная мыслить, мы не имеем ничего, кроме мысли в её чистой неопределённости» [Гегель 1974: 218] — писал Гегель. И подчёркивал в этой связи: «Субъект без предиката — это то же, что в явлении вещь без свойств, вещь-в-себе, — пустое неопределённое основание...» [Гегель 1972: 65–66]. Вот почему в этом случае «не существует ни имени, ни слова для него, ни знания о нём, ни чувственного его восприятия, ни мнения» [Парменид 142а]. Единое только как обобщающее понятие — пустой звук, ибо и чувственно данное, и диалектический смысл отсутствуют в нём. Но Платон понимает, что как момент идеи (субстанции) единое совпадает с ней и потому в себе содержательно; в себе абстрактно-всеобщее на самом деле есть истинное единое. Отсюда его вопрос по поводу подобного «ничто» не выглядит странным: «Но возможно ли, чтобы так обстояло дело с единым?» И отвечает: «Нет» [142а]. «Начало есть логическое начало» [Гегель 1970: 125], но природа такого «начала требует, чтобы оно было бытием и больше ничем» [Гегель 1970: 129] — фактически повторяет Платона Гегель. У него чистое бытие и ничто есть начало, как первые определения бытия — исчезающие его моменты. Заметим при этом, что диалектическое «ничто» это омоним обыденного понятия «ничто» — понятия из мира мнения. Платон говорил, например, что небытие существует [Софист 258е] и указывает лишь на любое «иное по отношению к бытию» [259а], следовательно, «мы по праву можем назвать всё без исключения небытием» [256е].

Итак, первое определение идеи абстрактно-всеобщее, и хотя само содержание понятия её находится ещё в состоянии потенциального, оно тем не менее уже содержит в себе в снятом виде все моменты содержания этого понятия, то есть всю логику (вневременность понятия и логики). Нужно всё-таки согласиться

с тем, что это открытие не Гегеля, а Платона, хотя последний и не пользуется категорией «снятие». И не важно, что Гегель начинает исследование идеи (субстанции) с категории (субъекта логики) бытия, а Платон с единого — это, как мы ещё увидим, различием и не является, тем более, что в диалоге «Софист», в своём, как представляется, первом варианте логики, Платон субъектом этой логики определяет бытие.

Таким образом, первая гипотеза логики «Парменида» и отвечает на очень важный и принципиальный вопрос: каким диалектическое единое не должно быть (а должно оно быть содержательным), или каковым оно оказывается, не будучи диалектическим. Единое не может существовать как изолированное понятие, оно — целая концепция, которая раскрывается в последующих гипотезах. И Платон и Гегель опираются на диалектику тождества противоположностей с их самодвижением, интуитивно понимая, что только такая логика способна объяснить причину единства мира и причину его существования.

Вторая гипотеза [Парменид 142b–157a] — в ней рассматривается начало движения самой логики, которая развёртывается из единого, содержащего в снятом виде и субъект, и все его предикаты. Платон начинает диалектическую логику с анализа её субъекта, обозначив его категорией «единое» («если единое существует, надо принять следствия, вытекающие для единого...» [Парменид 142b]). Как содержательная идея оно имеет субъект и предикаты, а в процессе развёртывания тождества противоположностей субъект и предикат оказываются лишь его моментами (выступают то как противоположности, то как тождества). Поэтому разница, с чего начинать, не принципиальная, на то и существует в диалектике фундаментальная идея, называемая «круг в определении понятия идеи». Любая связь — «субъект — предикат» или «предикат — предикат» рефлексивна и рассматривается в три ступени: тезис — антитезис — синтез. Эта триада — основа диалектики Платона и Гегеля. Платон начинает с субъекта — единого и рассматривает его свойства как тезис и антитезис, которые

в синтезе вновь определяют субъект (то есть опять же единое), но уже как более конкретный субъект. Круговое движение понятий реализуется через субъектно-предикатную структуру логики. В непрерывном круге развёртывается понятие. «Каждый момент понятия сам есть целое понятие... *положенное как тотальность*» [Гегель 1974: 345], а «атрибут — это... абсолютное в простом *тождестве с собой*» [Гегель 1971: 178]. В диалектической логике предикат есть субъект, «согласно понятию, они *тождественны*» [Гегель 1974: 354], и это не формальное тождество, а единство различённого, это моменты, снимающиеся в умозаключении, в движении понятия. И «субъект и предикат суть *в себе* одно и то же содержание» [Гегель 1972: 104].

В логике единого все его определения (процесс конкретизации) реализуются либо через тождественное, либо через иное (противоположное). «Оно должно быть тождественным самому себе и отличным от самого себя и точно так же тождественным другому и отличным от него...» [Парменид 146a–b]. У Гегеля это начало движения от абстрактного к конкретному. Принято считать, что Гегель начинает развёртывание логики с предиката (и такой вариант правомерен, ибо предикат, как момент, тождествен субъекту), однако в начале раздела «Учение о бытии» он говорит, что это чистое «само бытие» рассматривается как определение абсолютного [Гегель 1974: 215], то есть логика, как и у Платона, начинается с субъекта. Бытие есть «сфера логической идеи», «тотальность определений» её и изображение абсолюта [Гегель 1974: 216].

Платон развёртывает диалектику тождества противоположностей. Платоновское единое как субъект раздваивается на опосредствующиеся в едином предикаты тождественности и нетождественности, причастности и непричастности, части и целого, единого и многого, ограниченного и бесконечного и др. Любая категория может выступать не только в качестве предиката, но и в качестве субъекта (круг в определении понятия, то есть идеи, субстанции). Называя одну, мы в принципе имеем в виду все осталь-

ные [143b-147b]. Платон подчёркивает, что в восхождении от абстрактного к конкретному единое не имеет никакого развития, оно вне времени: «единое было, есть и будет; оно становилось, становится и будет становиться» [155d]. Но самый главный вывод из диалектики тождества — если субъект обозначен как «единое», то «все, что относится к другому, относится и к единому» [155d-e] и наоборот.

В *третьей гипотезе* [157b-159a] Платон объясняет динамику тождества противоположностей в самом ином, т. е. в антиномии единого. «Что должно испытывать другое — не-единое, если единое существует» [157b]? Речь идёт о диалектической противоположности единого. Иное как утверждаемая полярная противоположность отрицает единое и потому не есть единое [157b]. Естественно, что единое отрицается иным как своим иным (такова логика тождества противоположностей), поэтому «другое не вовсе лишено единого, но некоторым образом причастно ему» [157c]. Эту причастность Гегель рассматривает как «снятую противоположность». Естественно, что иное раскрывается в рефлексии отрицания единого (то есть снятой противоположности); «[части] другого в отношении единого тождественны себе самим и отличны друг от друга, движутся и покоятся и имеют все противоположные свойства, коль скоро обнаружилось, что они обладают упомянутыми свойствами» [159a-b]. В утверждении ранее отрицаемого иного Платон привлекает категории части и целого [157c], единого и многого [157d-e], предела и беспредельного [158c-d], подобного и неподобного [158d], тождественного и нетождественного [159a-b]. В своей взаимной полярности всё перечисленное будет подобно и неподобно себе самому и друг другу [159a]. Аналогия с действиями над предикатом, противоположным единому, будет полная, ибо каждая из противоположностей содержит в себе другую и одна пара предикатов связана с другой через тождество их в субъекте (тезис — антитезис — синтез), то есть через то же снятие. Всё это «дело ясное» [159b], ибо

опирается на принцип идеи «круга в определении понятия», которая взята на вооружение Гегелем.

В четвертой гипотезе [159b–160b] Платон показывает, что любой предикат единого можно развернуть точно так же, как и само единое: «если есть единое, окажется ли другое в отношении единого в совсем ином положении или в том же самом?» [159b]. Как выясняется, в том же самом, усвоил это и Гегель: «предикат есть субъект», — подчёркивал он. Платон фактически ещё раз напоминает о том, что все перечисленные свойства иного, а равно и отношения тождества противоположностей с единым, будут иметь место лишь при условии, что единое не родом из мира мнения, то есть не является обобщающей абстракцией, пустым бессодержательным множеством. Если единое есть исключительно лишь единое, то оно не существует не только для себя (о чём говорится в первой гипотезе [137c–142a]), но и для иного (другого). Более того, если единое таково, то в логике не должно существовать и этого иного [159d–160b]. Главное для логики — сохранение постоянного субъекта, (идеи, субстанции). Субъектом в данном случае (в умозаключении) является единое, если этого единого нет, то есть непрерывная цепь умозаключений прерывается, то всякая диалектика иного бессмысленна или искусственна [159b–160b]; «положительное, взятое для себя, лишено смысла, оно непременно соотнесено с отрицательным. Точно так же обстоит дело с отрицательным» [Гегель 1974: 263].

Вторая часть логики гипотез обычно обозначается как отрицание единого [Парменид 160b–166c]. В ней следующие четыре гипотезы отражают особенности второго этапа развёртывания логики, они имеют общую предпосылку: «Единого не существует». Противоречие первой и второй части логики только кажущееся, вернее, оно возникает из-за метафизической (недиалектической) трактовки платоновской логики.

Пятая гипотеза [160b–163b] — это следующий этап развёртывания логики единого (идеи, субстанции), этап вроде бы вовсе «несуществующего единого». Субъект логики — единое — не

только снимается, но и обозначается иной категорией. Однако несуществующее единое не лишено перечисленных ранее предикатов, и, несмотря на своё отрицание, функционально должно претерпевать все прежние изменения (взаимодействия предикатов и субъекта) [160b–163b]. Есть единый принцип снятия категорий (через посредство тождества противоположностей) в каждой сфере (или системной категории) диалектической логики, но сами сферы, как этапы логики, соединены по принципу простого тождества в субъекте со сменой названия этого субъекта (другой вид снятия). Цикл завершился, единое как субъект логики исчерпало себя, следовательно, должен смениться субъект логики, новый субъект тоже должен раскрыть себя как противоречивый. Между этими двумя субъектами нет полярности, нет тождества противоположностей, хотя в сущности оба субъекта тождественны, так как имеют один и тот же денотат. То же у Гегеля. Первый субъект логики — «бытие» — в движении от абстрактного бытия к конкретному исчерпало себя в своих определениях, и Гегель говорит по этому поводу: «Каждая сфера логической идеи оказывается некой тотальностью определений и неким изображением абсолюта» [Гегель 1974: 216]. У него это новый, очередной тип снятия — снятие «сфер идеи», системных категорий, каждая из которых, как субстанция, развёртывается от абстрактного к конкретному: бытие снимается сущностью, сущность — понятием. «Несуществующие» бытие и сущность присутствуют в снятом виде в диалектике понятия. У всех них один и тот же субъект (денотат) логики — идея, субстанция.

У Платона еще не возникла сама категория «снятие», он более интуитивен, чем Гегель, но четко следует логике снятия. Единое, исчерпав все свои определения, уже не определяет дальнейшую рефлексию в качестве субъекта, но «некоторым образом» неявно продолжает присутствовать [Парменид 163c]. Меняются определения субъекта, неизменным остаётся его денотат. По этому поводу Платон говорит: «А разве изменяющемуся не должно становиться другим, чем прежде, и гибнуть в отношении прежнего

своего состояния, а не изменяющемуся — не становиться [другим] и не гибнуть? — Должно» [163a–b]. Именно это и происходит с единым как субъектом. «Чем должно быть единое, если оно не существует? ...ему, прежде всего, должно быть присуще то, что оно познаваемо...» [160d]. Оно гибнет только «в отношении прежнего своего состояния» [163a–b].

Шестая гипотеза [163b–164b] уточняет, что единое как субъект логики — это момент живой идеи, субстанции, оно поддерживает ее жизнь и жизнь понятия даже после того как становится «несуществующим». Оно изменяется и не изменяется, становится и не становится, гибнет и не гибнет, приобщается к бытию и утрачивает бытие [163b–163e]. Вся особенность денотата субъекта логики, то есть идеи, субстанции, состоит в том, что он, как тотальность, в снятом виде присутствует в каждом этапе развёртывания логики, в каждой её категории, присутствует не как нечто мёртвое, отработанное и складированное, а функционально, как постоянное и вневременное. Если этого нет, то ничего нет — ни логики, ни причины существования мира. Если несуществующее единое не имеет взаимодействующих предикатов, то такое несуществующее единое ничего не претерпевает. Однако нет отсутствия бытия у того, что мы называем несуществующим [163c]. Единое как субъект логики — это момент живой идеи, субстанции, оно и отражает эту жизнь. Без этого единое никак не существует и не имеет никакого бытия [163d]. Если снятое не будет таковым (полноценным, функциональным), то не будет никакой логики и никакой диалектики иного.

Седьмая гипотеза [164b–165d] рассматривает законы нового этапа логики как законы «иного не-единого». Платон берёт категорию «иное», но это не «иное единого» из тождества противоположностей первой части логики. Порой внешняя похожесть категорий сбивает с толку читателя, но нужно понимать, что в отличие от Гегеля Платон описывает только схему (конструкцию) логики и берёт такую категорию, чтобы показать лишь сам принцип построения логики. В данном случае не так важно, как кон-

кретно будет называться следующий субъект (или «сфера логики», как его обозначает Гегель), главное — объяснить правила развёртывания логики, законы её движения. Так как произошло снятие (и изменение названия) субъекта логики, исходным пунктом нового движения от абстрактного к конкретному (новым этапом развёртывания логики) оказывается не единое, а иное — это и идея, и абсолют, и субстанция. И своей противоположностью это иное должно иметь не единое, которое являлось субъектом логики, а другое иное. «Следовательно, оно иное по отношению к себе самому, ибо ему остаётся только это, или оно не будет иным по отношению к чему бы то ни было» [164с]. Иное в качестве утверждаемого и отрицаемого, как в случае с единым, опосредуется полярными предикатами. Для утверждения и конкретизации (синтеза) иного (в движении его от абстрактного к конкретному) используются категории единое и многое, беспредельное и имеющее предел, тождественное и различное, подобное и неподобное, соприкасающееся и разделённое, движущееся и покоящееся, возникающее и гибнущее и т. д. [164с–165е]. Другими словами, вся рефлексия иного есть отношение не с единым как субъектом логики, а с самим собой. Точно также и у Гегеля: этап бытия, пройдя путь от абстрактного к конкретному, исчерпал возможности рефлексии («если (в сфере бытия) нечто стало другим, то тем самым нечто исчезло» [Гегель 1974: 262]), а сущность уже есть понятие, положенное как «отношение с самим собой» [Гегель 1974: 264] в своём восхождении от абстрактного к конкретному (хотя, конечно, отражая вместе с бытием один и тот же денотат, истинно, в сущности другой она никогда и не сможет быть [Гегель 1974: 263]).

Восьмая гипотеза [Парменид 165е–166с] — это заключительное объяснение особенностей нового типа снятия, то, что Гегель назвал впоследствии снятием «системных категорий», или «сфер идеи». Сам Платон в «Софисте» называл их главнейшими родами [Софист 254е], а в «Пармениде» этот тип снятия проанализировал на отношении единого и иного не-единого. «Вернёмся в

последний раз к началу и обсудим, чем должно быть иное в отношении единого, если единое не существует» [Парменид 165e]. Логика прошла путь от одного субъекта, то есть единого, до другого — иного (иное не-единого). Между ними нет рефлексивных отношений, т. е. единое «решительно никак не мыслится иным» [166a], но при этом, «если единое не существует, то и иное не существует и его нельзя мыслить ни как единое, ни как многое» [166b].

Алгоритм циклического движения категорий в «Пармениде» представлен исчерпывающе, законы логики даны. Платон заканчивает её изложение повторением самого важного момента всей логики: «если единое не существует, то ничего не существует» [166c]. Нет реальности без идеи, субстанции, как нет логики субстанции без общего, единого субъекта, который возникает в самом начальном её этапе и в снятом виде существует до конца. Диалектическая логика воспроизведена, невыразимое выражено, неизречённое изречено.

Платон не был первым субстанциалистом, но он решил самую сложную задачу этой философии — создал ее логику, логику диалектического субстанциализма. Со стороны выглядит просто: он взял обобщающую абстракцию, отбросил её прежнее значение («содержание») и наполнил диалектическим содержанием. Применив принцип снятия, сделал всю конструкцию вневременной. Получилась новая концепция понятия, содержательного понятия, которое возникает не в обобщающем абстрагировании, а в процессе снятия противоположностей, в процессе воспроизведения атрибутов субстанции. Диалектические (разумные, субстанциальные) понятия — это понятия, содержанием каждого из которых является вся концепция логики диалектического субстанциализма. Гегель в конкретизации логики пошёл дальше: он результат синтеза обозначает третьей категорией. Это демонстрирует богатство категориального аппарата гегелевской логики, но принципы её построения — платоновские, причём самые последовательные.

Диалектика тождества противоположностей, тождества, которое справедливо лишь для субстанции, — вынужденное и единственно возможное движение логики и философии монизма, ибо без этого нет никакой возможности не противореча себе объяснить мир, причину его существования и устойчивости и саму возможность его познания. Все попытки в истории философии восстановить вещественно-телесный мир как отдельную от субстанции истинную реальность (или наряду с ней, или вместо неё) всегда страдают алогичностью, впадают в неразрешимые логические противоречия. Преодолевая паралогизмы и абсурд эмпиризма, древнегреческая философия нашла единственный логически последовательный способ рассмотрения мира как определённой сверхчувственной субстанциальной сущности, в основе которой лежат полярные силы.

Литература

- Гегель 1970 — *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. В 3-х т. Т. 1. / Под ред. М.М. Розенталя. М.: Мысль, 1970.
- Гегель 1971 — *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. В 3-х т. Т. 2. / Под ред. М.М. Розенталя. М.: Мысль, 1971.
- Гегель 1972 — *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. В 3-х т. Т. 3. / Под ред. М.М. Розенталя. М.: Мысль, 1972.
- Гегель 1974 — *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. / Под ред. Е.П. Ситковского. М.: Мысль, 1974.
- Гегель 1994 — *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. В 3-х кн. Кн. 2. СПб.: Наука, 1994.
- Парменид — *Платон.* Парменид // Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 2 / Под ред. А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1993. С. 346–412.
- Софист — *Платон.* Софист // Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 2 / Под ред. А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1993. С. 275–345.

Татьяна Левина

Мир *sub specie aeternitatis*:
о платонизме Витгенштейна*

Philosophy is a battle against the bewitchment
of our intelligence by means of language.

Философия — битва против зачаровывания
рассудка посредством языка.

Л. Витгенштейн.

Философские исследования, п. 109

Введение

Платонизмом или метафизическим реализмом в аналитической философии называют взгляд, постулирующий отдельное существование абстрактных объектов, находящихся вне действительности — вне категорий пространства и времени — и вне сознания. Обычно этот взгляд связывают с платоновской концепцией эйдосов, которые умопостигаемы и противопоставлены чувственному. В аналитической философии такой взгляд связан

* Исследование выполнено при поддержке гранта РГНФ «Концептологический анализ “возвращения к трансцендентному” в современной европейской философии» № 13-03-00573 в 2014 году.

с именами Готтлоба Фреге и Курта Гёделя, которые предложили очень влиятельные в философии математики концепции. Помимо этих концепций, «платонизмом» называют взгляд на мир как на целое, который критикуется, например, Хилари Патнемом как «взгляд глазами Бога». В аналитической философии так понимаемый платонизм появился в связи с теорией множеств Георга Кантора, чье открытие спровоцировало беспрецедентное развитие математики в конце XIX в. Результатом открытия Кантора стало доказательство того, что у множества всех натуральных чисел \mathbb{N} и множества всех вещественных чисел \mathbb{R} (континуум) — разное количество элементов. Первое определение множества было дано Кантором в 1883 году в письме Рихарду Дедекинду: «Под “многообразием” или “множеством” я понимаю вообще всякое многое, которое можно мыслить как единое, т.е. всякую совокупность определенных элементов, которая может быть связана в одно целое с помощью некоторого закона, и таким образом я думаю определить нечто, родственное платоновскому *eidos* или *idea*» [Грэхэм–Кантор 2011: 29].

Платонизм Людвиг Витгенштейна — это нонсенс, утверждают многие исследователи, указывая на его теорию языковых игр или его обращение к порядку мира, который должен быть конкретным. Правда, ранний и поздний Витгенштейн — различны, как различны в нем философ языка и этик. Однако, с точки зрения некоторых исследователей, философ языка не исключает этика, что позволяет рассматривать философию Витгенштейна иначе: в перспективе постулирования трансцендентного. Ориентация Витгенштейна на трансцендентное выражена как в формировании иерархической онтологии, так и в обращении к Богу, встречающемуся как в ранней, так и в поздней его философии.

Я начну с исследования Франко Трабаттони, в котором он выясняет, что Витгенштейна нельзя противопоставить Платону в вопросе об универсалиях, так как оба мыслителя, в общих чертах, придерживаются сходного мнения. Далее стоит обратиться к осмыслению мира *sub specie aeternitatis*, о котором говорит

Витгенштейн, и проинтерпретировать эту идею с точки зрения иерархической онтологии. При рассуждении о трансцендентном у Витгенштейна, в первую очередь, приходит на ум его синоптическое видение мира, которое, как мне кажется, распространяется не только на сферу исследований философии религии, но описывает его онтологию. Об этом свидетельствует внеположность логической формы у Витгенштейна, на что указывает Норман Малкольм. Синоптический взгляд — это взгляд, который апеллирует к Платону с его «миром идей», отличному от «мира вещей». Идеи задают тот порядок, по которому существует реальность, то есть мир, доступный нашему восприятию. Безусловно, существуют различные интерпретации «мира идей» Платона, но я бы хотела придерживаться интерпретации, которая используется в аналитическом философствовании. Также следует обратиться к исследованиям Бегоны Рамон Камара и Нормана Малкольма о форме мира. Необходимость видеть мир как «ограниченное целое» также отсылает к платоновским идеям, и здесь хотелось бы вспомнить о большом исследовании созерцания у Платона историком античной философии Андре-Жаном Фестюжьером. С его точки зрения, идеи особым образом отличны от вещей. Витгенштейна также можно сопоставить с Платоном на основании интереса к проблеме «обобщения». Здесь к вышеозначенным авторам следует прибавить исследование Андрея Родина. Созерцание «с точки зрения вечности» иначе выстраивает отношения модальности, в связи с этим нужно обратить внимание на понятия необходимого, возможного и случайного, употребляемых Витгенштейном. Все это дает нам основания говорить о трансцендентности у Витгенштейна, сколько бы этот взгляд ни критиковался в современном витгенштейноведении. Я хотела бы рассмотреть основные аргументы в пользу так понимаемого платонизма и завершить исследование анализом связи логической необходимости с областью сакрального у Витгенштейна. Планируется рассмотреть разные работы: как «Логико-философский трактат», «Дневники 1914–1916», так и «Голубую и коричневую книги» и «Фи-

лософские исследования». Начнем рассмотрение с «Философских исследований», ведь именно эта работа обычно считается антиплатоновской (см. Balaguer 2001, Foster 2009, Pinto 1998).

1. О платонизме Витгенштейна

В «Логико-философском трактате» Людвиг Витгенштейн пишет: «Созерцание мира *sub specie aeterni* есть его созерцание как ограниченного целого» [ЛФТ: 6.45]. Б. Рамон Камара, анализируя это высказывание у Витгенштейна, связывает его с задачами «позднего» Витгенштейна, которые тот развивает в «Философских исследованиях». Видеть мир «с точки зрения вечности» означает проанализировать сходства и различия в языковых играх с тем, чтобы пролить свет на сущность языка [Camara 2013: 161]. Исследовательница сопоставляет витгенштейновскую мысль с текстом Платона: «*Сократ*. Я, Федр, и сам поклонник такого различения и обобщения — это помогает мне рассуждать и мыслить. И если я замечаю в другом природную способность охватывать взглядом единое и множественное, я гоняюсь “Следом за ним по пятам, как за богом”» [Федр: 266b]. Впрочем, Витгенштейн не одинок в приписывании философии задач описания мира в его всеобщности, здесь достаточно вспомнить Артура Шопенгауэра, рассматривавшего философию в платоновском смысле. Называя Витгенштейна «формальным платоником», Камара указывает на то, что в «Логико-философском трактате» Витгенштейн поддерживает платоновскую диалектику как стремление к систематичности и всеобщности, когда «после использования предложений как ступеней, он взбирается выше, туда, где царствует взгляд на мир *sub specie aeternitatis* — как ограниченного целого, и, следовательно, чужеродный атомизму, основанному на фактах, — который Витгенштейн, так же страстно, как и Платон, защищает в качестве способа видения мира “правильно” (*richtig*)» [Camara 2013: 163]. Несмотря на то, что между «Трактатом» и «Философскими исследованиями» — огромное расстояние, отделяющее предметы исследования, — логику от грамматики.

тики, — исследовательница считает, что и в первой, и во второй работе Витгенштейн устремляется к платоновской категории «синоптической репрезентации». Камара предполагает, что целью Витгенштейна в его втором фундаментальном труде, по сути, осталось достижение общего представления (*Übersichtlichkeit*) о природе языка путем «всестороннего и обстоятельного разыскания» [Парменид: 13бe], которое позволило бы максимально разъяснить его структуру и функции, с тем чтобы «достичь наиболее полной ясности и прозрачности удивительному многообразию повседневных языковых игр» [Самара 2013: 164].

Андрей Родин раскрывает тему обобщения, о которой говорит Платон, конструируя «идеи» как умопостигаемые и постоянные сущности. Тимей в одноименном диалоге начинает «разговор обо всем» (*περὶ τοῦ παντὸς λόγος*) [Родин 2003: 49]. Родин анализирует здесь понятие «*πᾶν*», которое есть обобщенный предмет разговора (а не частные, которые Платон рассматривает ранее): «Во-первых, “*πᾶν*” здесь означает “всякое”, и в этом отношении данное обобщение можно понимать как действительно логическое обобщение: если мы выше разбирали верификации разных конкретных понятий, то теперь верифицируется обобщенное “всякое понятие” и таким образом процедура верификации выступает в своей логической общности. Это, однако, только одна сторона дела, так как, во-вторых, “*πᾶν*” означает здесь “все”, т.е. универсум. В этом отношении данное обобщение нужно понимать как *онтологическое*: берется вообще все, что *есть*. У Платона оба эти значения “*πᾶν*” объединены по принципу “все во всем” — постольку, поскольку он не говорит отдельно об онтологии и отдельно о логике» [Родин 2003: 49]. Родин считает, что верификация этого термина «все» является обобщенной верификацией и включает в себя все возможные частные верификаторы (автономия, неделимость, простота, знание и т.д.). Следовательно, обобщенная верификация есть абсолютная верификация, так как она выявляет абсолютное совершенство эйдоса. Платон, указывает Родин, использует для обозначения обобщенного ве-

рификатора термин «само по себе» (αὐτὸς καθ' αὐτῶ). Благодаря математическому мышлению, связанному с абстрагированием, можно быстрее приблизиться к той деятельности разума, которую Платон называет диалектикой.

2. Стремление к обобщению

Теме «синоптического обозрения грамматических фактов» [Самага 2013: 165] в связи с «Философскими исследованиями» вторит другой исследователь платонизма у Витгенштейна Франко Трабаттони. В статье «Витгенштейн, Платон и “стремление к обобщению”»¹ он старается последовательно доказать, что противопоставление Платона Витгенштейну является ошибочным. Устоявшееся в философской литературе представление об антиплатонизме Витгенштейна должно быть пересмотрено с опорой на анализ текстов обоих авторов, что Трабаттони и предпринимает в своей статье.

Трабаттони находит общую проблему, связывающую Платона и Витгенштейна: понимание универсалий. Этот ход Трабаттони нельзя назвать очевидным: во-первых, есть распространенное представление о платоническом понимании универсалий как понятий, в которых отражен *общий* для предметов данного класса *элемент*. Нацеленность на нахождение предельных дефиниций также приписывается платоновской мысли, указывает Трабаттони, а точнее, она объясняется как задача сократического диалога. Во-вторых, Витгенштейн рассматривается как философ, не склонный искать общего элемента в принципе. Пытаясь найти убедительный путь для обоснования платонизма, Трабаттони начинает с анализа «Голубой и коричневой книг», а конкретно — с исследования понятия «сходство». Витгенштейн показывает, что оснований для сходства между двумя предметами опыта найти сложно: «Почему вы называете все эти различные переживания “напряжением”? — Потому что они имеют некоторый об-

¹ Перевод «Голубой и коричневой книги» В.А. Суровцевым [ГКК: 46]

щий элемент. — Что общего имеют телесное и ментальное напряжение? — Я не знаю, но некоторое сходство, очевидно, есть» [ГКК: 178]. Витгенштейн отмечает, что сходство увидеть, в принципе, можно, но вот объяснить — весьма затруднительно. Сходство — это, скорее, опыт, переживание, и невозможность описания этот опыт характеризует. Вот на это Трабаттони и указывает как на *сходство* между позициями Витгенштейна и Платона, хоть на первый взгляд Витгенштейн выглядит последовательным анти-платоником. Трабаттони пишет, что на самом деле и Платон, и Витгенштейн *оба* утверждают невозможность описания сходства как основной аспект этого опыта² [Trabattoni 2013: 225]. Итак, Витгенштейн исследует невозможность в языковых играх определить *общий элемент*, который бы свидетельствовал о сходстве элементов (*глубокий звук, глубокое горе, глубокий колодец*). Проблема, на самом деле, в том, что и Платон тоже не занимается определением *общего элемента*. Сократ, задавая вопросы типа «Что такое знание?» не стремится найти определение знания. Трабаттони вспоминает о дискуссиях о языке в диалоге «Кратил», когда читает у Витгенштейна: «Философы очень часто говорят об исследовании, анализе значения слов. Но давайте не будем забывать, что слово не получило свое значение с помощью силы, независимой от нас, поэтому возможно своего рода научное исследование того, что слово *действительно* означает. У слова есть значение, которое ему кто-то дал» [ГКК: 58]. Следовательно, по Витгенштейну нет априорного языка с предельными, точными истинными значениями. Читая диалог «Кратил», легко заметить, что Сократ тоже говорит не о «высшем смысле» установления имен, а о некоторой «правильности», соответствии имен вещам и людям. Однако, говорит Сократ, имена могут нас и обмануть: кому-то они не подходят, а кому-то даны «в пожелание». Но «наиболее правильными, — продолжает Со-

² См., напр.: «Сказать, что мы употребляем слово “синий”, чтобы обозначить “то, что эти оттенки цвета имеют общего”, само по себе обозначает не более, нежели то, что мы употребляем слово “синий” во всех этих случаях» [ГКК: 182].

крат, — мы сочтем имена, установленные для того, что существует вечно, для истинного. Ведь как раз здесь устанавливать имена следует особенно тщательно. И некоторые из них установлены, возможно, даже более высокой силой, нежели человеческая, — божественной» [Кратил: 397b]. Этот фрагмент свидетельствует о двух вещах: во-первых, имена у Платона не являются априорными, во-вторых, они даются, в основном, людьми, которые искусны в установлении имен. Также весьма сходна с Витгенштейном позиция Платона относительно индивидуального языка³. Трабаттони продолжает: Платон не только не связывает имена с априорным установлением, он и не предлагает абсолютных определений, поскольку никогда не занимается определением нэотического содержания [Trabattoni 2013: 229]! Вопросы о том, «что есть знание», «что есть Прекрасное» и т.д. ведут к размышлениям о существовании умопостигаемых идей, а не к выделению априорного *общего элемента* у класса предметов. Определяя философа как человека, которому «свойственны возвышенные помыслы и охват мысленным взором целокупного времени и бытия» [Государство: 486a], он описывает его стремящимся «ко всей мудрости в целом» [Государство: 475b]. Любящий «усматривать истину» созерцает сущности, тождественные самим себе, и, развив собственные способности созерцания, старается научить этому других [Государство: 518c–d]. Платоновские реминисценции можно усмотреть и во фразе «Труд философа это [осуществляемый] с особой целью подбор припоминаний» [ФИ: 127].

3. Витгенштейн читает Платона

Разумеется, я не утверждаю, что текст «Философских исследований» доказывает, что Витгенштейн был явным платоником. Я не стремлюсь найти платонизм, например, в следующей фразе: «Наиболее важные для нас аспекты вещей скрыты из-за своей простоты и повседневности. <...> Подлинные основания исследования их совсем не привлекают внимания человека» [ФИ: 129].

³ Трабаттони указывает на Теэтет: 189e–190a и Софист: 263e.

Однако известно, что Витгенштейн был внимательным читателем Платона. Вольфганг Кинцлер пишет о том, что в черновиках Витгенштейн то и дело ссылался на разные диалоги: «Кратил», «Теэтет», «Филеб». Правда, немногие из платоновских цитат сохранились в вариантах, подготовленных Витгенштейном к печати⁴. Кинцлер не только просматривал работы Витгенштейна, отыскивая упоминания диалогов, но также ознакомился с изданиями переводов Платона, которые читал Витгенштейн. Вердикт Кинцлера следующий: Витгенштейн читал и полемизировал с Платоном в своих дневниках не в рамках «школьной» работы, а, скорее, потому, что читал Платона ради удовольствия. По этой же причине он отказывался (или, по крайней мере, декларировал отказ) читать Аристотеля. Платон был, прежде всего, собеседником Витгенштейна, именно поэтому цитат Платона в записях Витгенштейна больше, чем кого бы то ни было еще [Kienzler 2013: 38]. Вообще, Витгенштейн отказывался читать других философов, так как боялся влияния их взглядов на свои размышления. Поэтому-то Платон, по мнению Кинцлера, предстает именно собеседником Витгенштейна, а не научным источником. Именно это и составляет трудность говорения о платонизме Витгенштейна, поскольку, как свидетельствуют работы Витгенштейна по этике и размышления о религии, он платоник не в аналитическом смысле, а в подлинном платоновском — в смысле образа жизни.

4. Логическая форма

Настало время обратиться к «Логико-философскому трактату» Витгенштейна. В этом смысле мы совершили обратный ход: начав с его поздней работы, которая часто признается антиплатоновской по своей сути, мы движемся вспять — к ранней работе, чтобы показать основания «стремления к обобщению» у Витгенштейна. Это движение вполне обоснованно и даже логично: например, в параграфе 126 «Философских исследований»

⁴ Например, в «Философских исследованиях» остались только две ссылки: в параграфах 46 и 518 [Kienzler 2013: 27]

он пишет: «“Философией” можно было бы назвать и то, что возможно до всех новых открытий и изобретений»⁵. А в «Логико-философском трактате» говорит о «форме мира», которая вне-временна и в этом смысле вечна, а также о «логической форме», которая априорна. Как комментирует это витгенштейновское положение Норман Малкольм, «логическая форма» — это «целостность (совокупность) возможных положений дел»⁶. Она идентична с «логическим пространством»: «Факты в логическом пространстве суть мир» [ЛФТ: 1.13]. Логическая форма постоянна и состоит из объектов [ЛФТ: 2.023], а объекты, в свою очередь, содержат возможность всех положений вещей [ЛФТ: 2.014].

Таким образом, логическая форма, которой «задается» мир, содержит все возможности. Она далее описывается как нечто априорное и существующее «по ту сторону явлений»: «Смысл мира должен лежать вне его» [ЛФТ: 6.41]. Внеположность миру, безусловно, указывает на платоновский порядок, с одной стороны; помимо этого, «логическая форма» рассматривается как предельное основание, конструирующее действительность. Эссенциализм Витгенштейна виден в следующем параграфе: «В логике нет ничего случайного: если предмет *может* входить в атомарный факт, то возможность этого атомарного факта должна пред-решаться уже в предмете» [ЛФТ: 2.012]. Для того, чтобы описать неслучайное событие, нужно знание некоторых постоянных за-

⁵ Высказывание Витгенштейна вторит словам Фреге. Например, в статье «Мысль. Логическое исследование» Готтлоб Фреге так оформляет свою теорию метафизического реализма: «мысль, которую мы высказываем в теореме Пифагора, истинна вне всякого времени и не зависит от того, считает ли кто-нибудь ее истинной. <...> Она не стала истинной только после того, как была открыта — подобно планете, находившейся во взаимодействии с другими планетами еще до того, как кто-либо ее увидел», и далее продолжает: «Мы видим некую вещь, мы имеем какое-то представление, мы формулируем определенную мысль или обдумываем ее. Формулируя или обдумывая мысль, мы ее не создаем, а вступаем с ней, существовавшей до этого, в некое отношение» [Фреге 2000: 335, курсив мой — Т.Л.]

⁶ «Эта целостность (совокупность) возможных положений дел и есть логическая форма» [Malcolm 1986: 2]

конов, которые не могут пребывать в мире становления: «То, что делает... [происходящее] не случайным, не может находиться в мире, ибо в противном случае оно снова было бы случайным» — пишет Витгенштейн в параграфе 6.41. Это «неслучайное» Платон называл идеей «самой по себе». В поисках платоновской аналогии можно обратиться к фрагменту из диалога «Пир», где Диотима говорит о Прекрасном в отличие от красивых предметов и тел: «Прекрасное это предстанет ему не в виде какого-то лица, рук или иной части тела, не в виде какой-то речи или знания, *не в чём-то другом*, будь то животное, Земля, Небо или ещё что-нибудь, а само по себе, всегда в самом себе единообразное; всё же другие разновидности прекрасного причастны к нему таким образом, что они *возникают и гибнут*, а его не становится ни больше, ни меньше, и никаких воздействий оно не испытывает» [Пир: 211a–b, курсив мой — Т.Л.]⁷.

А.-Ж. Фестюжьер пишет, что необходимость сферы познания постоянных, неизменных сущностей не является изобретением платонизма, Платон наследует это от Парменида [Фестюжьер 2009: 103]. Тем не менее, «Кратил» и «Федон» проникнуты поисками такого постоянного умопостигаемого начала, которое было бы противоположно чувственному, меняющемуся миру случайных событий.

Логическая форма задает все возможные положения дел, поэтому и воображаемый мир, по аналогии с этим, лишь копирует реальный. Мысль — это некоторая картина мира. И как любая репрезентация, картина представляет возможную ситуацию в логическом пространстве [ЛФТ: 2.202]. Все, что можно подумать —

⁷ Или обратиться за аналогией к диалогу «Тимей»: «Если всё это так, приходится признать, во-первых, что есть тождественная идея, нерождённая и негибнущая, ничего не воспринимающая в себя откуда бы то ни было и сама ни во что не входящая, незримая и никак иначе не ощущаемая, но отданная на попечение мысли. Во-вторых, есть нечто подобное этой идее и носящее то же имя — осязаемое, рождённое, вечно движущееся, возникающее в некоем месте и вновь из него исчезающее, и оно воспринимается посредством мнения, соединенного с ощущением» [Тимей: 51a].

возможно, так как мысль — это лишь картина возможности [ЛФТ: 3.02], и поэтому не может быть нелогичных мыслей, ибо «нелогичная мысль» не будет картиной возможности, интерпретирует Витгенштейна Малкольм [Malcolm 1986: 2]⁸. Следовательно, заключает он, граница языка и мысли прочерчена на фоне формы мира. Обосновывая априорность формы у Витгенштейна, Малкольм указывает на цитату из «Философских исследований»: «Мышление окружено неким ореолом. Его сущность, логика, представляет (darstellt) порядок мира, притом порядок априорный, то есть порядок возможностей, который должен быть общим для мира и мышления. Но кажется, что этот порядок должен быть крайне прост. <...> Он должен состоять из чистейшего кристалла. Но кристалла, явленного не в абстракции, а как нечто весьма конкретное, даже самое конкретное, как бы наиболее незыблемое (Harteste) из всего существующего» [ФИ: 97]. Витгенштейн здесь ссылается на рассуждение из Логико-философского трактата [ЛФТ: 5.5563]. В другом месте Логико-философского трактата Витгенштейн пишет: «Иерархии независимы от действительности и должны быть независимы от нее» [ЛФТ: 5.5561]. Таким образом, он описывает иерархический порядок, который конституирует то, как существует мир.

5. Путь к трансцендентному

Идея иерархии возвращает нас к понятию *sub specie aeternitatis*. Мир «с точки зрения вечности» подразумевает внешнюю по

⁸ Можно найти аналогию с размышлениями Алвина Плантинги о проблеме всемогущества Бога в книге *God and other minds* (1967), которые комментирует Ю.В. Горбатова. Плантинга накладывает следующие ограничения: «1) Бог не может сотворить все, что угодно; 2) Бог не может сотворить логически невозможное; 3) Бог не может сотворить то, что станет логически невозможным, будучи сотворенным (к примеру, Бог не может сотворить положение дел, согласно которому Он не творил бы это положение дел); 4) Бог не может сотворить то, что хотя и является логически возможным, но логически невозможно для Бога (к примеру, сотворить положение дел, согласно которому Бог был бы не всемогущим)» [Горбатова 2011: 151].

отношению к нему позицию. Лиам Хьюз говорит о «трансцендентальности» логики по отношению к миру⁹. Описывая логику у Витгенштейна, Хьюз называет ее «строительными лесами», каркасом, на котором держится мир: «Важно держать в сознании, что логика не является частью мира, она, скорее, трансцендентальное условие нашей способности говорить об этом» [Hughes 2009: 54]. Иерархичность при этом означает, что, из позиции *sub specie aeternitatis* никакая часть мира не может быть предпочтительнее другой [Hughes 2009: 57]. Из перспективы внемирной логической формы части мира равны.

Тот же принцип гомогенности событий «с точки зрения вечности» Витгенштейн исповедует и в этике. Лиам Хьюз, размышляя о «мире счастливого и мире несчастного», цитирует запись из дневников Витгенштейна: «Мы должны быть равнодушны к “благам мира”, и если мы благословлены иметь их, то должны относиться к ним как к “дарам судьбы”» [Hughes 2009: 57]¹⁰. Мы становимся несчастными тогда, когда хотим, чтобы все шло по-другому, комментирует эту цитату Хьюз. «Это происходит, когда кто-то думает, что он может переделывать мир или воздействовать на него, — что его желания или мечты являются в каком-то роде привилегированными. <...> Исходя из того, что единственная необходимость — это логическая необходимость, и что нет логической необходимости между волей и миром, то нет и гарантии, что воля должна приводить к успеху» [Hughes 2009: 57]. Витгенштейн записывает в Дневнике: «То, как все обстоит, есть Бог. Бог есть то, как все обстоит» [Дневники: 1.8.16]. Таким образом, в мире все вещи и события равны — *sub specie aeternitatis*, перед лицом вечности.

В связи с этим можно сказать, что в «Логико-философском трактате» Витгенштейн конструирует трансцендентное, концептуально похожее на платоновский «мир идей». Однако, сказав

⁹ Скорее всего, имеется в виду «трансцендентное», но в англоязычной философии эти понятия часто взаимозаменяются.

¹⁰ Автор ссылается здесь на Дневники: 13.8.16.

это, он не раскрывает трансцендентное, предпочитая оставить эту тему недосказанной, поскольку здесь мы вступаем на поле мистического, т.е. непереводаемого. Только чувство мистического дает нам почувствовать целостность мира [ЛФТ: 6.45]. Но целостность мира, доступная лишь мистической созерцательности, доказывает ограниченность мира. А как есть мир — для высшего совершенно безразлично. Бог не проявляется в мире [ЛФТ: 6.432]. Поэтому — «о чем невозможно говорить, о том следует молчать» [ЛФТ: 7]. Так Витгенштейн разграничивает дискурсивное и недискурсивное знание, полагая, что средствами логики нельзя определить логическую форму, другими словами, смысл мира нельзя описать элементами этого мира. Считается, что Витгенштейн указывает на трансцендентное, но не рассказывает о нем [ср. Gomułka 2012].

Заключение

«Логико-философский трактат» гораздо чаще расценивается исследователями в качестве платонических реминисценций, чем «Философские исследования». Однако мы начали с разбора поздних работ, чтобы показать, что в этом вопросе у исследователей нет однозначной интерпретации. В «Философских исследованиях» и предвещающих эту работу «Голубой и коричневой книгах» платонизм появляется как стремление к обобщению, что связывается с платоновской позицией. Логическое обобщение связывается Родиныным с онтологическим, на основании чего мы можем говорить об общих чертах у Витгенштейна и Платона. По выражению Трабаттони, Витгенштейн стремится к «синоптическому обозрению грамматических фактов» в «Философских исследованиях», что, безусловно, приближает его к автору «мира идей».

С «Логико-философским трактатом» в отношении платонизма ситуация гораздо легче: доказательство проходит через понятие «логической формы», которая постулируется как трансцендентная этому миру. Логическая форма задает набор возможностей, которые потом реализуются в объектах и фактах. А рассуж-

дение о необходимости и неслучайности событий и вещей отсылает к постоянству платоновских «идей», которые противопоставляются миру становления. Логика задает иерархический порядок, где все события и объекты действительности равны, а иерархия независима от действительности. Взгляд *sub specie aeternitatis* иерархичен, так как относится, если обратиться к этическим и религиозным размышлениям Витгенштейна (например, в «Дневниках»), к порядку сакрального, или мистического. Бог взирает на мир с точки зрения вечности. Однако, если использовать нейтральный язык онтологии, если не обращаться к этике и религии, Витгенштейн может описать взгляд «с точки зрения вечности» в терминах логики.

Источники и литература

- ГКК — *Витгенштейн Л.* Голубая и Коричневая книги: предварительные материалы к «Философским исследованиям» / Пер. с англ. В.А. Суровцева, В.В. Иткина. Новосибирск: Сибирское университетское изд-во, 2008.
- Дневники — *Витгенштейн Л.* Дневники 1914–1916 / Под общ. ред. В.А. Суровцева. М.: Канон + РООИ «Реабилитация», 2009.
- ЛФТ — *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат / Сост. И.С. Добронравов, Д.Г. Лахути и др. М.: Канон + РООИ «Реабилитация», 2008.
- ФИ — *Витгенштейн Л.* Философские исследования / Витгенштейн Л. Философские работы. Часть I / Сост., прим. М.С. Козлова. М.: Гнозис, 1994. С. 75–320.
- Государство — *Платон.* Сочинения в четырех томах / Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса. Т. 3. Ч. 1. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2007. С. 97–493.
- Кратил — *Платон.* Сочинения в четырех томах / Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса. Т. 1. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2006. С. 421–502.
- Парменид — *Платон.* Сочинения в четырех томах / Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса. Т. 2. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2007. С. 413–492.

- Пир — Платон. Сочинения в четырех томах / Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса. Т. 2. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2007. С. 97–160.
- Софист — Платон. Сочинения в четырех томах / Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса. Т. 2. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2007. С. 329–412.
- Теэтет — Платон. Сочинения в четырех томах / Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса. Т. 2. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2007. С. 229–327.
- Тимей — Платон. Сочинения в четырех томах / Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса. Т. 3. Ч. 1. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2007. С. 495–587.
- Федр — Платон. Сочинения в четырех томах / Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса. Т. 2. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2007. С. 161–228.
- Горбатова 2011 — Горбатова Ю.В. Плантинга о возможных мирах и всемогуществе // Возможные миры. Семантика, онтология, метафизика / Отв. ред.: Е.Г. Драгалина-Черная. М.: Канон+, 2011. С. 142–159.
- Грэхэм–Кантор 2011 — Грэхэм Л., Кантор Ж.-М. Имена бесконечности: правдивая история о религиозном мистицизме и математическом творчестве. СПб.: Изд-во Европ. Ун-та, 2011.
- Родин 2003 — Родин А.В. Математика Евклида в свете философии Платона и Аристотеля. М.: Наука, 2003.
- Фестюжьер 2009 — Фестюжьер А.-Ж. Созерцание и созерцательная жизнь по Платону. СПб.: Наука, 2009.
- Фреге 2000 — Фреге, Готтлоб. Логика и логическая семантика. М.: Аспект Пресс, 2000.
- Balaguer 2001 — Balaguer, Mark. Platonism and Anti-Platonism in Mathematics. Oxford University Press, 2001.
- Camara 2013 — Camara, Begona Ramon. World Seen Sub Specie Aeternitatis // Wittgenstein and Plato. Connections, comparisons and contrasts / Ed. by Luigi Perissinotto and Begona Ramon Camara. Palgrave Macmillan, 2013. P. 150–182.
- Foster 2009 — Foster, Michael N. A Wittgensteinian Anti-Platonism // The Harvard Review of Philosophy. Vol. XVI (2009). P. 58–85.
- Gomulka 2012 — Gomulka, Jakub. Wittgensteinian Philosophy of Religion as A Kind of Apophatic Theology // Studia Religiologica. 45/3 (2012). P. 165–172.

- Hughes 2009 — *Hughes, Liam*. “If there is any value that does have value, it must lie outside the whole sphere of what happens and is the case” (TLP 6.41) // *In Search of Meaning* / Ed. by Ulrich Arnsward. Universitätsverlag Karlsruhe, 2009.
- Kienzler 2013 — *Kienzler, Wolfgang*. Wittgenstein Reads Plato // Wittgenstein and Plato. Connections, comparisons and contrasts / Ed. by Luigi Perissinotto and Begona Ramon Camara. Palgrave Macmillian, 2013. P. 25–47.
- Malcolm 1986 — *Malcolm, Norman*. Nothing is Hidden: Wittgenstein’s Criticism of his Early Thought. Blackwell, 1986.
- Pinto 1998 — *Pinto, Silvio*. Wittgenstein’s Anti-Platonism // *Grazer Philosophische Studien*. 56 (1998). P. 109–132.
- Trabattoni 2013 — *Trabattoni, Franco*. Wittgenstein, Plato and the ‘Craving for Generality’ // Wittgenstein and Plato. Connections, comparisons and contrasts / Ed. by Luigi Perissinotto and Begona Ramon Camara. Palgrave Macmillian, 2013. P. 220–248.

Олег Наумов

Постметафизическая одиссея платонического
субъекта: Фуко, Лакан, Делёз

Итака тебя привела в движенье.
Не будь ее, ты б не пустился в путь.

Константинос Кавафис. Итака

Неоднозначность оценок значения наследия Платона в развитии западноевропейской культуры не может не бросаться в глаза. Условно можно выделить как минимум две традиции восприятия платонизма. Первая восходит еще к современникам греческого философа — софистам и Аристотелю, далее христианские отцы церкви, новоевропейские идолы Ф. Бэкона и, наконец, «философствующий молотом» Ф. Ницше с призывом «низвергнуть Платона», во многом определившим развитие неклассической философии XIX–XX вв. Вышеперечисленные мыслители, несмотря на существующие между ними различия, сходятся в одном — анафематствуют античного мыслителя, видя в его наследии симптомы духовной болезни Запада.

Другая традиция, как это ни странно, — представители современной, так называемой постметафизической философии, одним из начал которой является антиплатоновское по своему ду-

ху нищезанство. Переосмыслив классическое наследие, постметафизическая традиции философствования не просто деконструирует его — она порой словно возвращается назад к своим истокам — к грекам. Одним из наиболее ярких представителей этой традиции является французский философ А. Бадью. В своем «Манифесте философии» [Бадью 2012] он не только констатирует факт «забвения» Платона, но призывает к его решительной реанимации — для того, чтобы продолжить свое существование, современная философия обязана совершить «платоновский жест», подтвердив верность самой себе.

Вместе с тем, несмотря на всю свою противоположность, отмеченные традиции имеют общее основание: и та, и другая воспринимают Платона в качестве основоположника не только европейской философии, но и европейской культуры в целом. Платон — это духовный отец западной цивилизации, а всякое возвращение к нему — не просто попытка просветить свои основания, но своеобразное оправдание собственного существования. Иными словами, западная мысль не может развиваться так, как будто бы в ее истории не было Платона — ведь именно ему она обязана своим существованием. Поэтому ее судьба — это специфическая одиссея, не имеющая конца. Современная философия лишь приближается к грекам, никогда с ними не сливаясь.

Возникает вопрос: если Платон — это отец, то почему порожденная им философия — антиплатонична? Конечно, спекулируя на концептах «отца» и «ребенка», можно, следуя логике З. Фрейда, заявить, что философским основанием истории западноевропейской философии является своеобразное «отцеубийство». В этом смысле любая философская система, возникающая после платонизма, для того, чтобы состояться, вынуждена, по словам М. Фуко, *преобразовать, низвергнуть* или *извратить* свой вождьеленный и одновременно отвратительный центр — избыточного и недостаточного отца — Платона [Фуко 2011: 439].

Но концепция Фрейда неоднократно подвергалась критике как самими учениками австрийского мыслителя, так и противни-

ками психоанализа. К тому же столь аллюзивная отсылка к акту отцеубийства, пусть и метафорическому, оставляет в тени мотивы, определившие данный поступок. В связи с этим мы считаем более эвристичным для мысленного эксперимента подход, предложенный в рамках структурного психоанализа Ж. Лакана. Иначе говоря, основная задача нашего исследования заключается в попытке экстраполяции идей Ж. Лакана в пространство метафилософии с целью поиска концептуальных «пересечений» философии Платона с современным, постметафизическим стилем философствования. Наша задача — актуализировать «бессознательные мотивы и желания», лежащие в основании философской системы Платона.

Указанная стратегия исследования вполне оправдана. Во-первых, проект структурного психоанализа Ж. Лакана, точнее — его онтологические импликации, является одной из характерных черт целого спектра проектов постметафизического философствования. Во-вторых, именно в рамках лакановской деконструкции платонического «чуда любви» [см. Lacan 2001] был артикулирован специфический концепт — *agalma*, метафилософский аналог которого мы попытаемся обнаружить в процессе анализа философской системы Платона. Или, говоря в духе самого Лакана, скажем, что предмет наших поисков — это внутреннее сокровище платонизма, делающее его чем-то большим, чем он есть.

Концепт *agalma* обнаруживается Лаканом в результате деконструкции платоновского учения об Эроте, представленного в диалоге «Пир». Переноса кульминацию событий с речи Сократа на панегирик Алкивиада, психоаналитик заявляет, что приближение к разгадке тайны Эрота возможно лишь благодаря верно поставленному вопросу, который ставит явившийся в конце любовник Сократа: «как действует любовь?» [Lacan 2001: 15].

По словам Алкивиада, Сократ подобен Силену — каменной статуе — внутри которой спрятано сокровище (*agalma*). Для Лакана это метафора, играющая решающую роль в психоаналитическом анализе любви в качестве переноса: анализант ведет се-

бя так же, как Алкивиад в отношении Сократа — он приписывает скрытую агальму-объект своего желания аналитику. Другими словами, Алкивиад словно сам становится тем, кем уже является Сократ — человеком желания, желающим субъектом. Но что актуализирует это желание, влекущее за собой «чудо любви»?

Согласно Лакану, ответ кроется в поэтапной *реконструкции* отношений Алкивиада и Сократа, включающих в себя четыре этапа: 1. Сократ желает Алкивиада, точнее, не только его — Сократ, как субъект желания, ищет агальму, то есть объект своего желания, или, так называемый Объект А. Объект желания Сократа — это то, чего нет в Алкивиаде, поскольку он его превосходит. Иначе говоря, *agalma* Алкивиада больше, чем сам Алкивиад. 2. Алкивиад начинает желать Сократа в качестве *eramenos*, осознавая, что объект желания Сократа в нем отсутствует. По мнению Лакана, обнаружение отсутствия объекта желания Другого в себе актуализирует желание самого субъекта: Алкивиад начинает желать Сократа для того, чтобы удостовериться в том, что Сократ желает его. Другими словами, цель Алкивиада заключается в том, чтобы удостовериться в собственном статусе — статусе возлюбленного, влекущем за собой самоидентификацию Алкивиада с нехваткой того, что желает Сократ — с *agalma*. 3. Сократ отрицает, что он — действительный объект желания Алкивиада. Он не желает его в ответ как *eramenos* — он чистый *erastes*. Лакан считает, что это обусловлено знанием Сократа о любви — он понимает, что является лишь воображаемым объектом, замещающим реальное желание Алкивиада. Другими словами, Сократ знает, что *agalma* в нем больше, чем он сам: любовь определяется тем, что не хватает другому, а не тем, что у него есть. 4. После разговора с Сократом, Алкивиад, восстанавливая в своей речи прошлое, понимает, что Сократ не был реальным объектом его желания — его желание перенацелено на Агафона, точнее на то, что в Агафоне больше, чем сам Агафон. Таким образом, Алкивиад начинает понимать, что любой объект желания — случайность, поскольку истина любви

всегда лежит по ту сторону переноса, а истинное желание — это, в конечном счете, желание нехватки самой по себе.

Экстраполяция идей Лакана относительно платоновского понимания любви — Эрота в пространство онтологии позволяет заключить, что онтологически Эрот — это универсальная медиальная структура, природа которой — движение и становление. В связи с этим в метафилософском аспекте учение об Эроте может выступать своеобразным центром философской системы Платона, возникнувшей благодаря «объединению» двух типов мировоззрения — классического и барочного, репрезентациями которых в греческой культуре традиционно выступают олимпийско-героическая мифология Гомера и хтоническая мифология Гесиода, оказавшая влияние на становление и развитие досократической метафизики.

Но какова в действительности роль учения об Эроте в структуре философской системы Платона? Отвечая на этот вопрос, нельзя не вспомнить о замечании Ж. Деррида, согласно которому понятие центрированной структуры — хотя оно и представляет связанность как таковую, условие эпистемы как философии или как науки — является противоречиво связанным [Деррида 2007: 448]. В связи с этим согласимся с М. Фуко относительно того, что в системе античного философа нет «центра»: всегда есть лишь децентрация, серии с колеблющимся переходом от присутствия к отсутствию — от избытка к недостатку [Фуко 2011: 438]. Таким образом, Эрот — универсальная динамичная энергема, которая в метафилософском аспекте является своеобразным трансцендентальным означаемым.

Назначение этого означаемого амбивалентно. С одной стороны, оно существует внутри некой общности и выполняет в ее рамках сортирующую процедуру различения, предшествующую всякому открытию сущности, конституируя тем самым статичный образ целостной системы. С другой — Эрот как означаемое является своеобразным дифференциальным элементом, отсылающим к своеобразным «белым пятнам» платонизма — то есть к

тому, что отсутствует в системе Платона, но имеет место в других философиях. Другими словами, это тот элемент, который благодаря своей свободной циркуляции *внутри* системы, позволяет эффекту отсутствия или нехватки, присущей изначальному, аутентичному платонизму «переходить» в нечто новое — свое Иное, создавая тем самым то, что можно было бы назвать фантазмом антиплатонизма. Возможно, именно этот фантазм выступает своеобразным метафилософским условием для возникновения и развития новых, антиплатоновских по своему духу философий, являющихся, с одной стороны, соперниками платонизма, с другой — обреченными обнаруживать свою состоятельность лишь благодаря соотнесению с последним — аутентичным платонизмом, или, как сказал бы Фуко — его чистым золотом.

Таким образом, для того, чтобы обнаружить концептуальную близость философской системы Платона к современной традиции философствования — постметафизике, мы в каком-то смысле должны, как и приступающий к освоению искусства «заботы о себе» Алкивиад, взглянуть на нее «по-новому», то есть без налета антиплатонического флера, не дающего нам понять, насколько далека или все-таки близка философия Платона от современных проектов постметафизического философствования.

Не случайно древние комментаторы Платона — Прокл и Олимпиодор — указывают на то, что платоновский диалог «Алкивиад I» — это своеобразное преддверие платоновской философии, а «Парменид» — ее святая святых [ср. Фуко 2007]. Другими словами, границы системы Платона очерчены достаточно традиционными для философского мышления вопросами — вопросом о человеке («Алкивиад I») и вопросом о бытии («Парменид»), но связь между ними античный мыслитель выстраивает весьма нетрадиционно: своеобразным метафизическим центром его системы оказывается человек — точнее, субъект, заботящийся о себе, или субъект, живущий в определенном режиме доступа к истине.

Этот режим в качестве «платы» за открытие истины требует от него определенных ограничений: субъект не просто должен

дисциплинировать свои мысли и желания, но и, выполняя дельфийский императив, познать самого себя — в этом заключается содержание актуализированной платонизмом традиции «заботы о себе», представленной в рассматриваемом диалоге в качестве практики самопознания. По мысли Платона, такое самопознание неизбежно требует от субъекта усмотрения божественного: чтобы познать самого себя, надо познать божественное [Фуко 2007: 87]. Лишь такой человек — *eratos* или *eramenos* — одним словом — философ, впоследствии станет проводником универсальной энергии Эрота («Пир»), не только возносящей его к постижению истины, тождественной бытию («Парменид»), но и заключающей в себе подлинную истину самого субъекта. Именно поэтому М. Фуко полагал, что «Алкивиад I» — это не просто пролог в систему Платона, а ее краткое изложение, отражающее путь, пройденный платоновской философией начиная от первых сократовских вопросов и заканчивая элементами, очень близкими позднему Платону и даже неоплатонизму.

Итак, «неявная» сердцевина платонизма — это своеобразное учение о человеке — субъекте, взятом, с одной стороны, в космогоническом измерении, с другой — в аспекте повседневного существования в обществе — условно, этическом ракурсе, возникающем на пересечении дискурсов педагогики, морали и эротики. Таким образом, универсальная энергия Эрота, манифестацией которой в бытии является субъект желания, является бессознательным механизмом, актуализирующим скрытые потенциалы субъекта, которые: во-первых, открывают субъекту доступ к сакрально-умопостигаемому миру вечных и неизменных Эйдосов — трансцендентному основанию бытия; во-вторых, регулируют повседневное существование субъекта в профанно-эмпирическом мире становящихся вещей-копий; в-третьих, выступают трансцендентальным условием познания как первого, так и второго онтологических пластов, составляющих (опять же за счет исключительной роли субъекта — манифестации Эрота) в своем единстве — бытие.

Таким образом, философская система Платона включает в себя как минимум три системообразующих элемента: учение о субъекте; комплекс идей, относящийся к описанию умопостигаемого мира Гиперурации; и совокупность предписаний — законов, призванных упорядочить жизнь в эмпирическом мире.

Комплекс этих идей не только «очерчивает» концептуальные границы мысли Платона, но представляет собой своеобразное «живое» единство, существующее по своим законам, являющим себя благодаря аналитике «центра» платонической системы — субъекта. Платоническим, как и психоаналитическим субъектом движет энергия — энергия желания. Именно она — источник его многообразных проявлений активности: эротической, познавательной, духовной. При этом всякое проявление активности субъекта подчинено определенному ритму, или динамике, отсылающей нас в конечном счете к тому, что субъект должен «ухватить», «запечатлеть» или «преобразовать», то есть — бытие. В этом смысле внутренняя динамика, присущая системе Платона, точнее — самой мысли античного философа — это чередование «взлетов» и «падений», вызванных, возможно, с одной стороны, бессилием мысли перед противостоящим ей бытием, с другой — желанием если не «изменить», то, по крайней мере, «подстроиться» под существующий порядок вещей, «легитимируя» тем самым свое существование.

Этот этико-эстетический по своей сути ход мысли, роднящий Платона с современной нам философией, позволяет отметить двойственность внутренней интуиции платонизма. По существу, речь идет о своеобразном психофизическом дуализме: одним из оснований платоновской философии является интуиция телесности [Лосев 1993: 643], другим — интеллектуальное воспарение, возможное благодаря «аутичной» замкнутости мысли философа на самой себе. Другими словами, платоническая философия — это мысль внутри мысли — *cogito*, или мысль-в-себе. При этом попытки этой мысли развернуться в мир — высказать себя — неизбежно заканчиваются не только «утратой» смысла,

но и «падением», отчасти объясняющим антиплатонический характер последующей философии. Словно осознав невозможность достижения Эйдоса, философия вновь возвращается — на этот раз к вещам, пытаясь заново проложить маршрут своего восхождения, ставший возможным благодаря падению. Таким образом, падение — это способ различения уровней бытия, позволяющий, во-первых, констатировать его децентричную гетерогенность, во-вторых, подчеркивающий центральное положение субъекта, поскольку именно субъект — это тот, кто упорядочивает и оформляет бытие как Единое.

Аналитика субъекта в системе Платона позволяет выделить основные законы, по которым строится и развивается мысль античного философа, позволяя последующим за ним философиям бесконечно приближаться к ней, но никогда не сливаться — сохраняя тем самым неустранимое различие: 1) различие трех ритмических (динамических, пребывающих в становлении) концептуальных пластов; 2) наличие неявного ритма циркулирующей внутри картины энергии (на пересечении видимого и ритмического) — динамическая энергема Эрот, не принадлежащая ни к одному из существующих онтологических пластов, но вместе с тем обуславливающая их существование; 3) детерминация активного ритма пассивным (субъект как манифестация Эрота). В результате философия Платона оказывается сложной системой, не доступной для привычного исследования, потому что она лишена однозначного центра. Составляющие ее элементы меняются в каждом конкретном случае и устанавливают новые отношения в различных, свободно образующихся сериях, варьирующих как по природе, так и по отношениям между ними. Такой закон Ж. Делёз называет движением движения [Делёз 1998: 641], то есть тем, что и конституирует трансцендентальное означающее, главное назначение которого заключается в производстве свободно циркулирующих серий, в своем единстве конституирующих философскую систему Платона.

В заключение отметим, что в основе такого способа организации мысли — философской системы лежит разделение, точнее, выделение и фиксация Различий-Многого в некотором Едином, становящимися ритмическим (динамическим — *О.Н.*) бытием Единого, его разделяющим Объединением. На наш взгляд, именно так организована система Платона, которая, будучи своеобразным трансцендентальным означающим, разделяет, объединяя, и все последующие за ней философские системы.

Литература

- Бадью 2012 — *Бадью А.* Манифест философии / Сост., пер. с фр. и послесловие В.Е. Лапицкого. СПб.: Machina, 2012.
- Делёз 1998 — *Делёз Ж.* Различие и повторение / Пер. с фр. Н.Б. Маньковской, Э.П. Юровской. СПб.: Петрополис, 1998.
- Делёз 2011 — *Делёз Ж.* Фрэнсис Бэкон: Логика ощущения / Пер. с фр. А.В. Шестакова. СПб.: Machina, 2011.
- Деррида 2007 — *Деррида Ж.* Письмо и различие / Пер. с фр. Д.Ю. Кралечкина. М.: Академический проект, 2007.
- Лосев 1993 — *Лосев А.Ф.* Очерки истории античного символизма и мифологии / Сост. А.А. Тахо-Годи; общ. ред. А.А. Тахо-Годи и И.И. Маханькова. М.: Мысль, 1993.
- Фуко 2011 — *М. Фуко* *Theatrum philosophicum* // Делёз Ж. Логика смысла / Пер. с фр. Я.И. Свирского. М.: Акад. Проект, 2011. С. 438–470.
- Фуко 2007 — *Фуко М.* Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году / Пер. с фр. А.Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2007.
- Lacan 2001 — *Lacan J.* Le Séminaire. Livre VIII. Le transfert, 1960–1961. Paris: Seuil, 2001.

Полина Хрущёва

Платонизм и индийская философия:
поиск параллелей

С самого зарождения сравнительной философии (это рубеж XVIII и XIX века) в ней присутствовало несколько подходов. В некоторых случаях исследователи (к примеру, Дж. Дэвис), не предлагая объяснительных моделей, ограничивались типологизацией, констатацией сходства отдельных элементов или доктрин в целом, или же пытались использовать элементы одних систем для лучшего понимания сходных элементов в других системах. В иных случаях исследователи видели свою задачу не только в выявлении «параллелей», но и в том, чтобы дать им удовлетворительное объяснение. В качестве объяснительных моделей фигурировали «теория миграций» и теория метаисторических философских архетипов, своего рода *philosophia perennis*¹.

При сопоставлении древнеиндийской и европейской мысли в сферу внимания попадали, с одной стороны, индийские даршаны (философские школы), которые считаются ортодоксальными (т.е. признающие авторитет Вед), а также философия буддизма, с другой стороны — древнегреческие мыслители, Б. Спино-

¹ *Philosophia perennis* (лат.) — вечная философия.

за, И. Кант, Ф. Брэдли и т.д., однако изначально и постоянным лейтмотивом было сравнение веданты и платонизма. Позднее, когда в середине XX века развернулось исследование кашмирского шиваизма (пара-адвайты), добавилось сопоставление элементов этого учения с философией Платона и неоплатонизмом.

Автор настоящей статьи не ставит перед собой задачи дать обзор всех источников по данной теме, всех авторов, когда-либо сравнивавших индийские и греческие концепции, для нас важнее проиллюстрировать вышеназванные объяснительные модели и представить некоторые работы последних лет, связанные со сравнением положений Платона и неоплатоников с кашмирским шиваизмом.

Платона и веданту как предмет сопоставления выделяет уже Уильям Джонс, лингвист, открывший значимость изучения санскрита и литературы на санскрите для европейцев: «Шесть философских школ, основы которых излагаются в “Даршана-шастре”, содержат в себе всю метафизику Академии, Стои и Ликей. Точно так же, читая Веданту и многие замечательные сочинения в духе ее, нельзя не видеть, что, создавая свои учения, Пифагор и Платон черпали вдохновение из того же источника, что и мудрецы Индии» [Джонс 2007]. Джонс узрел множество «параллелей» индийским даршанам у греков: логика ньяи находит соответствие в школе перипатетиков, вайшешике соответствуют натурфилософские изыскания ионийцев, йоге — стоицизм, Сократ и Платон сопоставляются с основателями мимансы и веданты, Джаймини и Вьясой. Джонс, как свидетельствует приведенная выше цитата, заимствований не предполагает, он считает, что те и другие черпали из некоего единого источника.

Значимым моментом для зарождения компаративистики явилось издание латинского перевода Упанишад под названием «Упнекхат» (1802), выполненное (не с оригинала, а с персидского) А. Дю Перроном. Именно этому изданию суждено было произвести неизгладимое впечатление на таких европейских мыслителей, как Ф. Шлегель, Ф. Шеллинг, стать настольной книгой А. Шо-

пенгауэра. Вскоре Упанишады переводят на немецкий (сначала с латинского «Упнекхат», затем с оригинала), переводят и основополагающие тексты различных философских школ.

Основу теории заимствований закладывает Ф. Шлегель, утверждая, будто «западная мысль не достигла бы таких высот или неоднократно спадала бы с них, если бы не периодические инспирации со стороны восточных учений» [Цит. по: Шохин 1998: 23]. Ему вторит Ф. Шеллинг: «Что есть Европа как не бесплодный сам по себе ствол, к которому все привилось с Востока, и который только через это удалось облагородить» [Там же: 32]. На протяжении всего XIX века этот подход был очень популярен, причем также и в буквальном смысле слова, так как помимо исследовательской литературы выявление «индийских корней» нашло отражение во множестве популярных изданий.

Если не принимать во внимание слишком неясное высказывание Джонса об общем источнике, из которого черпали греческие и индийские мыслители, то первым реконструктором философских архетипов можно считать А. Шопенгауэра. Он выстраивает линию «Упанишады – Платон – Кант», обнаружив сходство между доктринами майи, мира теней и противопоставленных ноуменам феноменов.

Б. Сент-Илер, переводчик и интерпретатор «Санкхья-карик»², указывает сходство между учением Платона и санкхьей в представлении о закабаленности духа материей и необходимом освобождении от ее уз, в признании безначальности и бесконечности души, а также реинкарнации. Причину сходства он видел в заимствовании у индийцев. Параллели между платонизмом и санкхьей (в частности, между «первоматерией» санкхьи и «первичной материей» Платона) также находил Дж. Дэвис³, не искавший, однако, генетических связей между системами.

Макс Мюллер в книге «Шесть систем индийской философии» (1899) обращает внимание на отсутствие контактов до походов

² Saint-Hilaire 1852.

³ Davies 1881.

Александра Македонского⁴ и оказывается ближе к представлению о метаисторических архетипах Шопенгауэра, когда заявляет: «В философии имеется сокровищница истин, составляющих общее достояние всего человечества, — истин, которые могут быть открыты всеми нациями, если они будут искать их упорно и честно» [Мюллер 1995: 377].

Пауль Дойссен (Дейссен), чья диссертация (1869) была посвящена «Софисту» Платона, был в то же время санскритологом; его эрудиция в истории как западной, так и индийской философии, позволила ему написать шеститомную «Всеобщую историю философии»). В отношении интересующей нас проблемы он был солидарен с Шопенгауэром и пытался выявить ядро мировой философии, *philosophia perennis*, истоки которой восходят к Упанишдам. В качестве основных узлов этой линии в европейской мысли он называл учения Парменида, Платона, И. Канта и А. Шопенгауэра. Основу ее Дойссен видит в различении мира как явления и ноуменальной сущности мира. Процесс освобождения духа от иллюзии понимается в этой линии не как становление нового, но как реализация изначально сущего. Завершая свою работу «Веданта и Платон в свете кантовой философии», Дойссен заключает: «Мы сопоставили три самых блестящих явления философии: Веданту, Платона и Канта. Мы не насильствовали их, не перетолковывали, не гнули и не искажали, мы оставили каждое явление в его полной индивидуальной своеобразности. Но проникая в каждом из них до последней глубины, мы достигали той точки внутреннего единства, из которого вытекли воззрения индийских, греческих и немецких мыслителей, и это их внутреннее согласие, при всем внешнем различии, служит немалым ручательством того, что мы во всех трех слышим голос единой и согласной в себе природы, голос вечной истины» [Дейссен 1911: 42]. Однако, как замечает В.К. Шохин, Дойссен не принимает во внимание, что при единстве различения феноменального и ноуменального уровней реальности, «модусы подходов» к этой проблеме у ана-

⁴ О греко-индийских контактах см. Бонгард-Левин 2002.

лизируемых мыслителей были различными: у Парменида, как и у буддистов-мадхьямиков, предполагается взгляд на мир с двух различных точек зрения, т.е. иерархичность воззрений на мир, тогда как у Платона (и вайшешиков, которые в метафизике были антиподами ведантистов) предполагается иерархичность самого бытия. Кроме того, у Дойссена все выстраивается в единую линию и «сходится» лишь благодаря тому, что он «ведантизирует Канта, проецирует ведантизированного Канта на саму веданту, а затем прочитывает через них Платона» [Шохин 1998: 61].

Вполне логично, что мировоззрение, с которым мы сталкиваемся в произведениях Платона, чаще сравнивается с дуалистическими системами, такими как санхья, в то время как монистическая доктрина Плотина сопоставляется с монистическими индийскими школами. Главными среди них являются адвайта-веданта («недуалистическая веданта») Шанкары и пара-адвайта («высшая недвойственность»), или кашмирский шиваизм. Окончательное оформление этих систем, с их чеканными формулировками и стройными схемами, произошло достаточно поздно: главный представитель адвайта-веданты, Шанкара, творил в VII веке, представители кашмирского шиваизма (Сомананда, Утпаладева, Абхинавагупта, Кшемараджа) — в IX–XI веках. Однако положения, на которые они опирались и которые развивали, существовали к тому времени уже много столетий в священных текстах (Упанишадах, «Бхагавад-Гите», тантрах) и философских трактатах («Брахма-сутры»). Ранние Упанишады относят приблизительно к VIII в. до н.э., запись тантр относят к V–VI векам новой эры.

Конечно же, часто элементы веданты и кашмирского шиваизма сопоставляют не только с доктриной неоплатоников⁵, но и с идеями Платона⁶. Обратимся к недавно изданной статье С.В. Па-

⁵ Ср. Bhavacaitany 1921, сборник Harris 1982. На аналогии между неоплатонизмом и кашмирским шиваизмом обращает внимание Н.В. Исаева (Исаева 1996).

⁶ Основные работы: Nikam 1950, Шейнман-Топштейн 1978. Bussanick 2005, Gruzalski 2005.

хомова (Пахомов 2009), в которой он сопоставляет концепции «узнавания» в кашмирском шиваизме и «припоминания» Платона.

Концепция «узнавания» (*pratyabhijñā*) настолько важна для кашмирского шиваизма, что термин «пратьябхиджня» мы встречаем не только в названии трактата «Ишварапратьябхиджня-карики» («Стихи об узнавании Бога»⁷) Утпаладевы (нач. X в.), но и в названии философской школы.

Оба понятия («пратьябхиджня» — самоузнавание, вспоминание, самообнаружение, и ан-амнесис — «забвение», снятие забвения, припоминание, как принято переводить этот термин) указывают на то, что процесс познания не приносит чего-то нового, человек лишь вспоминает или узнает уже прежде знакомое. Душа узнает, вспоминает свою собственную сущность, в кашмирском шиваизме — «шиво 'хам» (*शिवो ऽहम्*), т.е. «я есть Шива». Есть, однако, и существенные различия. В платоновских диалогах одним из главных препятствий к познанию оказывается физическое тело (например, Федон 66c–d), тогда как школа пратьябхиджня постулирует три препятствия (малы): ограничение «я» (анава), майя и карма. Они появляются в процессе космогенеза (который есть не что иное как игра божественных энергий) и позволяют сформироваться индивидуальной душе, окутывая ее покровом невежества. По словам Абхинавагупты, «хотя Владыка всегда светит в нас как наше “я”, его истинная природа не узнается в своей запредельности и могущественности, и сердце не исполнено полнотой его света. Но когда душа начинает сознавать истинную сущность “я” и ее непривязанность к этой жизни, достигается совершенство» [Цит. по: Пахомов 2009: 210]. Физическое тело не может стать препятствием на пути к самообнаружению, будучи «храмом Шивы», тогда как в диалогах Платона тело не только не является храмом божества, оно уподобляется надгробию души (Федр 250c). В монистической философии тантризма,

⁷ *Īśvara pratyabhijñā kārikā*. Возможен перевод: «Стихи об узнавании [Себя как] Бога», «Строфы о вновь-узнавании Бога», «Строфы о вспоминании Бога».

костей и является пратьябхиджня (как школа мысли), вообще нет неприятия тела. Отличия можно найти и в условиях достижения: если в платонизме анамнесис обусловлен только субъектом, в кашмирском шиваизме кроме практик субъекта может играть роль и милость божества (ануграха). В обеих системах припоминание ориентировано на освобождение, но в кашмирском шиваизме освобождение может произойти в любой момент и превратить человека в дживанмукту (освобожденного при жизни), тогда как в платонизме само освобождение происходит лишь после смерти. Пратьябхиджня призывает не оставить чувственный мир, но лишь взглянуть на него под иным ракурсом. Сближает между собой категории анамнесиса и пратьябхиджни состояние блаженства, возникающее от созерцания «занебесной области» (Теэтет 254а) и от участия в свободной игре божественных энергий уже не в качестве «игрушки», а в качестве играющего, «господина творения».

С.В. Пахомов, несколько увлекаясь, видит параллелей несколько больше, чем есть на самом деле. Например, роль Сократа он уподобляет роли тантрического наставника, а майевтику — шактипате (нисхождению благодатной божественной силы), что вряд ли правомерно. Однако в целом можно согласиться, что при всем различии двух философских систем «благодаря наличию таких центральных категорий, как анамнесис и рекогниция, возникает возможность их сближения и, соответственно, частичной передачи смыслов на языке другого» [Пахомов 2009: 214].

Однако, как мы уже упоминали, гораздо удобнее сопоставлять индийские монистические учения с неоплатонизмом. Здесь приходится сравнивать не отдельные элементы систем, поскольку «Плотин присоединяется к веданте в том, что является ее центральной интуицией: анализ собственного сознания обнаруживает тождественность чистого и простого центра каждой личности с универсальным центром» [см. Saiman]. Аспекты философских систем неоплатонизма и адвайта-веданты Шанкары сравнивали многие, в частности Ф. Сталь (Staal 1961), П. Хакер (Hacker

1982) и другие. Однако при рассмотрении концепций соотношения Абсолюта с миром в индийской адвайте и неоплатонизме, оказывается, что адвайта-веданта Шанкары являет собою не самую удачную параллель неоплатонизму — в силу того, что мир в этой системе есть не столько манифестация Брахмана, сколько иллюзия. «В своем комментарии к «Брахма-сутрам» (один из основополагающих источников веданты) Шанкара отказывается приписывать множественные проявления мира силе высшего сознания и считает их «существующими лишь вследствие неведения» [Лобанов 2014: 405]. Брахман не имеет качеств, неизменен, един, с ним никогда ничего не происходило и не происходит, мир же есть лишь вызываемое эффектами майи (или авидьи, неведения) «наложение» на Брахман. Ф. Сталь отмечает различие в понимании обеими системами Абсолюта: в адвайте Шанкары мы имеем дело с актуальной бесконечностью, тогда как в неоплатонизме — с потенциальной бесконечностью.

В кашмирском шиваизме, в отличие от адвайта-веданты, мир не является иллюзией, а природа высшего сознания активна. Пара-адвайта во многих отношениях оказывается гораздо более подходящей параллелью неоплатонизму, чем адвайта-веданта. Чешский исследователь Михал Юст в работе «Неоплатонизм и пара-адвайта» [Just 2013] именно об этой школе говорит как о *comparandum* в отношении неоплатонизма. Определяя обе системы как «динамический монизм», исследователь замечает, что Абсолют в них имеет природу динамичную и пульсирующую (от полюса потенциальной бесконечности до полюса актуальной и обратно).

Отметив объективистскую природу платонической традиции и субъективистскую природу пара-адвайты, он все же полагает, что некоторые фрагменты «Эннеад» можно понимать как шаги к недуализму, укорененному в субъекте мысли, что мы наблюдаем в индийских адвайтических системах. Некоторые идеи «Эннеад» можно найти в пара-адвайте, где они присутствуют в более радикальной и развитой форме. Находим параллели и в понима-

нии динамической природы Абсолюта, и в радикальном субъективизме, где «внешний мир» зависит от Души, чья свобода является одновременно и естественным состоянием, и конечной целью человеческой жизни, в доктрине многоуровневости субъекта, связанной с доктриной многоуровневой речи, в доктрине всеобщей взаимозависимости или даже пронизанности всего всем. Рассмотрев отдельные концепты неоплатонизма и кашмирского шиваизма и выявив параллели, автор поднимает вопрос о том, насколько глубок параллелизм, где его пределы? Для получения ответа на этот вопрос все поднятые темы нуждаются в дальнейшем исследовании.

Задаваясь вопросом, что позволяет данному философскому воззрению преодолевать границы определенных культур, М. Юст вначале предлагает на выбор два объяснения. Первая — это сама природа субъекта, иначе говоря, природа ума, выявляющаяся в систематической интроспекции, которая есть метод *par excellence* обеих сравниваемых систем. Это объяснение ведет к старой доктрине вечной философии. Второе — кросскультурный обмен идей, основанный на устном или письменном контакте. В связи с этим Фриц Сталь замечал: «Поскольку трудно найти прямые текстуальные параллели (переводы), вопрос о контакте может остаться навсегда открытым, так как ответ будет зависеть от личных предпочтений интерпретатора» [Staal 1961: 23].

Автор статьи подчеркивает, что обоснование второго варианта требует скрупулезных изысканий не только в области компаративной философии, но и в области истории и археологии. Возможность взаимовлияний нельзя исключить, помня о греко-индийском культурном взаимодействии (особенно в Северной Бактрии).

М. Юст выдвигает и третье возможное объяснение, «структурное». Как неоплатонизм, так и пара-адвайта появляются на поздней стадии длительного существования традиций монистического идеализма. Не может ли их сходство проистекать из одного рода полемики с одного рода оппонентом, а именно, оппо-

нением, стоящим на скептической позиции? И та, и другая системы находились под огнем скептиков и их диалектики, носящей антисубстанциональный, антиметафизический и антидогматический характер. Этими оппонентами были махаяна и позднеантичный скептицизм.

Реакция монистического идеализма на скептические аргументы против субстанциальности и, следовательно, против доктрин в целом может подтолкнуть к подчеркиванию динамической природы первопринципа, познанной в индивидуальном созерцательном опыте.

Юст устанавливает соответствие между философскими направлениями, чтобы показать «структурные параллели» в индийской и греческой мысли. Греческие философы, как он утверждает, пользуются диалектикой как инструментом в силу двух противоположных причин. Метафизическое направление (Парменид, Платон и частично Академия) использует диалектику для разрушения веры в реальность обусловленного бытия с тем, чтобы утвердить мистическую интуицию необусловленного бытия, тогда как критическое направление (Демокрит, Пиррон и Секст Эмпирик) — для освобождения от веры в соответствие концепций ума реальности. В Индии критическое направление соответствует ранней махаяне, а метафизическое направление — адвайте. Пара-адвайта может рассматриваться как их синтез, с очевидной, однако, доминантой метафизической составляющей. «Структурную гипотезу» поддерживает, по мнению М. Юста, факт, что философия махаяны подвержена тому же развитию, т.е. сдвигу метафизической позиции в сторону эссенциализма. Поздняя махаяна, дабы подчеркнуть активность природы Будды, выражающей себя в действиях мудрости и сострадания, старается преодолеть скептицизм ранней мадхьямики с помощью учения о татхагатагарбхе. Согласно этой доктрине, высшая природа Будды (дхармака) как вечный внутренний центр реальности неуязвима для скептической диалектики мадхьямики, для которой все относи-

тельно, присуще лишь уму, и, таким образом, лишено истинной природы (asvabhāva), лишено «Я» (anātma) и преходяще (anitya).

У автора можно найти неточности и некорректные выражения. Например, мадхьямика, развенчивая наивную онтологию, не становится при этом скептической философией, учение о татхагатагарбхе не «преодолевают» мадхьямику и является по отношению к ней не конкурирующей философской концепцией, а иным аспектом обоснования деятельности бодхисаттвы. Автор смешивает мадхьямику с виджнянавадой, в связи с первой употребляя термины, характерные для последней. Статья, тем не менее, интересна тем, что задает направление исследования и открывает новые перспективы.

Несомненно, сопоставление доктрин неоплатонизма и кашмирского шиваизма представляется наиболее интересным и плодотворным в различных отношениях. Здесь можно найти широкое поле для изучения влияний или взаимовлияний, можно попытаться выявить концепции, проистекающие, возможно, из самой природы сознания, а также, рассматривая эти школы мысли в диахронном разрезе, сопоставить влияние на их развитие полемики с конкурирующими направлениями. Для этого необходимы либо «специалисты широкого профиля», либо координация специалистов не только по неоплатонизму и кашмирскому шиваизму, но и по направлениям, вступающим с ними во взаимодействие. Хочется надеяться, что такая работа будет проделана.

Серьезные компаративистские исследования индийской философии и платонизма позволят распознать закономерности развития философской мысли, сходство и различия в ментальности, особенности разных культур, а также выявить надкультурные архетипы философствования, благодаря которым станет возможным глубже познать некоторые аспекты человеческой психики и природы сознания.

Литература

- Бонгард-Левин 2002 — *Бонгард-Левин Г.М., Бухарин М.Д., Висагин А.А.* Индия и античный мир. М.: Вост. лит., 2002.
- Дейссен 1911 — *Дейссен П.* Веданта и Платон в свете кантовой философии / Пер. М. Сизова. М.: «Муссагет», 1911.
- Джонс 2007 — Третий ежегодный доклад В. Джонса, президента Азиатского общества в Бенгалии (2 февраля 1786) / Пер. А.В. Филипповой, под ред. Ю.А. Клейнера, прим. Я.В. Василькова. 2007.
URL: <http://archive.today/5pkjw>
- Исаева 1996 — *Исаева Н.В.* Слово, творящее мир: от ранней веданты к кашмирскому шиваизму. М., 1996.
- Лобанов 2014 — *Лобанов С.В.* Представления об Абсолюте в двух монистических парадигмах — в адвайте Шанкары и пара-адвайте Абхи-навагупты // *Философия и культура*. 2014. № 3 (75). С. 401–412.
- Мюллер 1995 — *Мюллер М.* Шесть систем индийской философии. М., 1995.
- Пахомов 2009 — *Пахомов С.В.* Учение об «узнавании» в школе пратьябхиджня и платоновский анамнесис / Пятые Торчиновские чтения. Философия, религия и культура стран Востока. Материалы научной конференции. С.-Петербург, 6–9 февраля 2008 г. / Сост. и отв. ред. С.В. Пахомов. СПб., 2009. С. 207–214.
- Шейнман-Топштейн 1978 — *Шейнман-Топштейн С.Я.* Платон и ведийская философия. М.: Наука, 1978.
- Шохин 1998 — *Шохин В.К.* Щербатской и его компаративистская философия. М.: РАН Институт философии, 1998.
- Bhavacaitany 1921 — *Bhavacaitany.* Neo-Platonism and Vedānta // *Prabuddha Bharata*. 26, Calcutta, 1921. P. 36–39.
- Bussanick 2005 — *Bussanick J.* The roots of Platonism and Vedānta: comments on Thomas McEvilly // *International Journal of Hindu Studies*. No. 9. 2005. P. 1–20.
- Davies 1881 — *Davies J.* Hindū Philosophy: The Sāṅkhya Kārikā of Īśwāra Kṛishṇa. An Exposition of the System of Kapila with an Appendix on the Nyāya and Vaiśeshika Systems. L., 1881.
- Gruzalski 2005 — *Gruzalski B.* Modern philosophical fragmentation versus Vedānta and Plato // *Dharma. The Categorical Imperative* / Ed. by A. Vohra, A. Sharma and M. Miri. New Delhi, 2005. P. 349–362.

- Hacker 1982 — *Hacker P.* Cit and nous, or the concept of spirit in Vedāntism and in Neoplatonism // *Neoplatonism and Indian Thought* / Ed. R. Blaine Harris. Norfolk, 1982. P. 161–180.
- Harris 1982 — *Neoplatonism and Indian Thought* / Ed. R. Blaine Harris. Norfolk, 1982.
- Just 2013 — *Just M.* Neoplatonism and Paramādvaita // *Comparative Philosophy*. Vol. 4 No. 2 (2013). P. 54–81.
- Nikam 1950 — *Nikam N.A.* Plato's conception of the dialectic and the Vedānta: an interpretation // *Siddha Bhāratī*. Part II. Hoshiarpur, 1950. P. 73–79.
- Saiman — *Saiman J.* Plotin et la philosophie indienne. URL: http://philo.pour-tous.free.fr/Articles/Julien/plotin_et_la_philosophie_indienn.htm
- Saint-Hilaire 1852 — *Saint-Hilaire B.* Premier Memoir sur le Sāṅkhya. P., 1852.
- Staal 1961 — *Staal F.J.* Advaita and Neoplatonism. Madras: Madras University, 1961.

2.

Неоплатонизм и патристика

Татьяна Литвин

О времени и вечности у Плотина и Августина*

В отличие от более поздних и современных теорий, постановка вопроса о времени у Августина возникает в контексте креационизма и становится частью вопроса о творении. Проблема соотношения времени и вечности также является одним из аспектов осмысления Августином мистерии сотворения мира, построенном на толковании первых строк Книги Бытия. Августин как минимум пять раз в течение всей жизни обращался к интерпретации Книги Бытия, и его герменевтика включает в себя комплекс подходов, от буквализма до аллегории, и каждая из работ, которая была этому посвящена или в которой затрагивается этот вопрос, по-разному отражает динамику творчества Августина¹. Проблема времени и вечности поднимается так или иначе во всех трактатах. Цель данной статьи заключается в том, чтобы реконструировать

* Статья выполнена в рамках работы над проектом РФНФ № 12-03-00455.

¹ Среди систематических исследований последних лет на эту тему см.: Fladerer 2010.

гносеологическую основу данной темы на примере одного диалога с манихеями. Поскольку гносеология Августина строится на философии Плотина, и учение о времени не является исключением, то основная задача статьи — сравнить взгляды двух философов, начав с подробного анализа учения Плотина с опорой на третью Эннеаду.

Поскольку Августин сам долгое время принадлежал к манихеям и, следовательно, хорошо знал их доктрину, он часто выстраивает свое рассуждение, отталкиваясь от критики манихейского учения. Интерпретация манихеями начала творения, выраженного в первых строках Книги Бытия, и их мнение по поводу природы Бога-Творца, содержащие, как известно, гностические элементы, включала в себя разделение на Бога-Отца и Бога-Сына. Бог-творец, создавший мир, по мнению манихеев был не тем началом, о котором говорится в Евангелии от Иоанна; манихеи в принципе не допускали мысли о равенстве Троицы — в отличие от Августина, который настаивал именно на отсутствии «иерархии» в Троице, что и послужило затем основой догматике. Упрекая «жалких» манихеев в клевете, Августин в трактате «О Книге Бытия, против манихеев» (*De Genesi contra Manichaeos* I. 3–4) отвечает на их вопрос о том, «что делал Бог до того, как сотворил мир»². Этот же диалог мы видим и в одном из стихов одиннадцатой книги «Исповеди» (*Conf. XI, 12; Conf. XI, 40*)³. Ответ на этот вопрос сопряжен с проблемой соотношения вечности Бога и возникшего благодаря ему времени мира, а потому выражает не только учение о тринитарности, но и собственно представления Августина о возникновении времени.

Неоплатонизм как логико-философский подход и как основа богословского толкования прослеживается в большинстве работ Августина, особенно в тех, которые включают в себя те или иные аспекты теории познания, как богопознания, так и в принципе

² В переводе на русский язык: Августин 2004: 64–72.

³ Здесь и далее перевод на русский язык приводится по изданию: Августин 1992.

гносеологии⁴. Влияние философии Плотина, которое, как известно, осуществилось благодаря Амброзию Медиоланскому, привело и к более глубокому обоснованию дальнейшей догматики, что типично не только для Августина, но и для патристики в целом, и к особой философской антропологии, выстроенной на риторике и логике поздней античности в сумме с христианской экзегезой. Именно антропологию ставят в заслугу Августину, подразумевая дальнейшую рецепцию его идей. Сочетание раннехристианской герменевтики его экзегетических сочинений и неоплатонической диалектики самопознания порождает философскую основу религиозного опыта, который лишь на первый взгляд остается нужным только для психологии «внутреннего мира», а по сути исторически трансформируется в политическую идею автономии личности, она же по определению включает в себя ценность самопознания, самости и интериорности как таковой. Такая «интроверсия» многих рассуждений Гиппонского Епископа, еще более подчеркивающая преемственность с позднеантичным мистицизмом, прослеживается и в вопросе о вечности и времени. Августин многое подразумевает «по умолчанию», и для объяснения многих очевидных для автора аргументов важно обращаться в целом к философии Плотина.

Как и иные аспекты философии Плотина, учение о времени является следствием толкования Платона. Это толкование происходит с помощью категорий и других античных школ, в частности, стоицизма, с которым связывают «поворот» Плотина к сфере «внутреннего»⁵, однако чтение платоновских диалогов остается базовым средством формирования неоплатонической теории познания. Для вопроса о времени и вечности, которому посвящен седьмой трактат третьей «Эннеады», таким диалогом является «Тимей», при его интерпретации Плотин использует не только космогонические представления, могущие быть общими и для

⁴ О множестве параллелей между двумя философами, с опорой на обширную библиографию последних десятилетий см.: O'Daly 2001.

⁵ Подробнее об этом см. Graeser 1972.

философии, и для мифов, но и в принципе онтологические категории, которые создают уникальное, если не сложнейшее во всей истории философии времени учение. В частности, понятие Единого, которое Плотин создает на основе платоновской и парменидовской онтологии⁶, и в целом диалектика *ous* и *poera*, формирующая особого рода каузальность⁷, остаются в схеме соотношения времени и вечности. Вряд ли большим преувеличением будет сказать, что дальнейшая история и философии, и теологии, включая их синтез у Августина, становится попыткой понимания этого платиновского учения.

В седьмой книге третьей Эннеады Плотин выстраивает свое рассуждение, отталкиваясь от излагаемого в «Тимее» рассказа Платона о начале и возникновении мира. Уже у Платона мы видим сопоставление вечности и времени как своего рода образца и копии, прообраза и подобия. Все сотворенное создано по вечному образцу, или точнее, по образцу вечности, на который и «взирал» Демиург, создавая космос (Tim. 28b). Поскольку все сотворенное существует во времени, то и сотворено оно («небо») было вместе со временем, время (и любое тварное) также есть образ. Согласно Платону, время — «движущееся подобие вечности», и все его виды, всё возникающее и исчезающее, прошлое и будущее⁸, всё это «части» времени, «подражающего вечности и бегущего по кругу согласно [законам] числа⁹» (Tim. 38a). Более того, время рождено одновременно с «небом», чтобы также и исчезнуть, «ибо первообраз есть то, что пребывает целую вечность, между тем как [отображение] возникло, есть и будет в продолжение це-

⁶ См. о происхождении понятия Единого из Парменида классическое исследование: Dodds 1928.

⁷ В частности ср.: Gurtler 2002: 101–104.

⁸ Важно отметить, что в этом рассуждении Платон указывает на вечность настоящего. Лишь прошлое и будущее, что было и будет, есть время, а то, что есть, — вечная сущность, о ней неправильно говорить в терминах времени.

⁹ Здесь и далее перевод приводится по изданию: Платон 1999.

локупного времени» (Tim. 38c)¹⁰. Создание планет, звезд и всех светил в целом, по Платону, было необходимо, чтобы реализовать замысел «относительно рождения времени». Планеты, наделенные каждая своим движением, участвуют в устройении времени, как и вся подробно представленная Платоном геометрия вселенной. Как видно, соотносимость прообраза и образа раскрывается через число движения, время функционирует как движущийся образ, что, впрочем, не объясняет до конца сам переход прообраза в образ, иными словами, «тайну» рождения времени¹¹. И несмотря на то, что вся совокупность движений планет, их ритмов и скоростей собственно и формирует мировую гармонию, приближенную к своему вечному прообразу, а также создает схемы действия всех материальных объектов, вопрос о происхождении времени из вечности остается. Ответ на него может быть лишь в буквальном смысле правдоподобным, приближенным к правде, поскольку человеческое рассуждение, как неоднократно замечает Платон, «сродни тому предмету, который оно изъясняет», и не всегда может достичь истины.

Эту же проблему соотношения прообраза и образа излагает и Плотин, выбирая данную трудность в качестве центрального пункта рассуждения. Один из современных систематизаторов Плотина, В. Байервальтес, указывает на то, что вся рефлексия Плотина о вечности и времени определена диалектикой прообраза и образа, которая и есть вопрос о происхождении времени¹². Ответ на него, требующий сначала ответа о природе вечности, столь сложно понимаемой духом, возможен, если выбрать метод онтологической редукции, при которой каждая ступень рассуждений внутри вопроса о происхождении согласуется с общим вопросом о единосущем, что и позволяет выстроить неоплатоническую схему ответа на главный метафизический вопрос — поче-

¹⁰ Иными словами, из данного рассуждения Платона напрашивается следующий вывод: время, как и любая тварная вещь, не будет существовать вечно.

¹¹ О соотношении образа и прообраза в «Тимее» также см.: Mesch 2003: 145–157.

¹² Beierwaltes 1967: 10–11.

му вообще существует нечто, а не ничто. Иными словами, вопрос о происхождении времени есть вопрос о соотношении единого и многого, ответ на который делает возможным не только переосмысление основного онтологического вопроса, но, прежде всего, приводит к вопросу о природе духа, или как неоднократно об этом писал Хайдеггер, возвращает нас к истокам философского мышления. Невозможно избежать онтологической тавтологии о том, что вопрос о происхождении определяется вопросом об истоке, но если проследить, в каких терминах Плотин размышляет об этом, то выстраивается схема рассуждений о бытии духа, с помощью которого и возможно понять, опосредованно помыслить вечность. Байервальтес указывает на то, что природа Ума (духа) включает в себя эту изначальную образность, поскольку его единство — это не изначальное единство само по себе, а именно единство многообразия, объединение Единого и Многого¹³. Эта диалектическая двойственность и раскрывается как образность, которая всегда содержит в себе амбивалентность.

Плотин последовательно задается вопросом о тождественности вечности и покоя, и о возможности понимания вечности как вечного движения, то есть прочитывает понятие вечности через оппозицию движение/покой (Enn. III, 7. 3–4)¹⁴. Жизненный процесс, тождественный самому себе — вот тот термин, через который можно выразить вечность, «живое бытие сущего в его полной, непрерывной, неизменной совокупности» (Enn. III, 7. 3). Это живое бытие пронизывает все существующее, однако под процессуальностью Плотин не подразумевает какое-либо направленное движение, напротив, это нечто самодостаточное, то есть лишённое недостатков и не нуждающееся в чем-либо, кроме пребывания в самом себе. Слово «бесконечность» также может выразить сущность вечности, но опять-таки, не в смысле бесконеч-

¹³ Ibid. S. 21.

¹⁴ Здесь и далее перевод третьей Эннеады дан с опорой на текст первого тома по изданию двухтомника, составленного С.И. Еремеевым (Плотин 1995–1996), где третья Эннеада дается в переводе Б. Ерогина.

ного прибавления (что означало бы изначальный недостаток), а в смысле неисчерпаемой полноты жизни (Enn. III, 7. 5). Любое количественное определение было бы ложным для вечности, поскольку она есть нечто неделимое и внутренне неразличенное (бытие не делится на небытие и инобытие). Плотин приводит мысль Платона о высшем благе как причине создания мира (Enn. III, 7. 6), эта причина — не есть начало в темпоральном смысле, но она есть предикат. Эту мысль затем унаследует и Августин, разграничивая таким образом начало мира как временную точку и начало как причину, как любовь Бога. Мир был создан по причине благодати и любви Всевышнего, которые не имеют «локализации» во времени.

Комментируя эту часть размышлений Плотина (Enn. III, 7. 2–6), В. Байервальтес отмечает, что тавтологичность стиля Плотина имеет методический характер. Отталкиваясь от апории в определении вечности, он демонстрирует динамическую самоидентичность вечности, а вовсе не тавтологическую¹⁵. Метафорика в определениях вечности, использование объяснения через сравнение целого и частей (аспектов), к которым целое не сводится, парадоксы сопоставления видимого и невидимого бытия, единичности и всеобщности, толкование на примере контрастов — все эти приемы создают динамику вечности¹⁶. Автор указывает, что вечность понимается Платином через полноту настоящего, точку «теперь», вневременную точку, вечность и есть само бытие (Enn. III, 7. 3)¹⁷, полнота присутствия в настоящем, которую, впрочем, очень трудно не только понять, но и назвать, не прибегая к парадоксам. Самоидентичность вечности есть самоидентичность духа и самоидентичность бытия, все эти три термина раскрывают динамику апории, внутреннюю структуру вечного движения.

¹⁵ Beierwaltes 1967: 36.

¹⁶ Ibid. S. 39–41.

¹⁷ Ibid. S. 42. Ср.: Mesch 2003: 245–250.

Но если апории Зенона легко опровержимы переходом к другому типу движения, то апории определения вечности по сути не нуждаются в решении, поскольку сами по себе имеют геометрическую функцию. Следует отметить, что математический стиль Плотина, традиционный для античной онтологии, существенен для понимания его философской метафорик. Плотин задается поиском формулы времени, которую можно «вывести» из вечности. Подобно Платону, он мыслит геометрически. И геометрия — это не один из способов демонстрации, как в более поздней философии, геометрия — это онтологическая соразмерность мышления, его естественный язык познания. Вечность, по Плотину — это не бесконечный ряд точек на прямой и не одна из этих точек, равно как и не бесконечное множество¹⁸. Вечность — это точка, с которой может начинаться прямая¹⁹, а ее динамика (переход от нуля к единице) содержит в себе ту бесконечность, которая вплоть до современной, пост-эйнштейновской науки будет дискуссионным пунктом в вопросах философских оснований математики.

А потому не удивительно, что переход к определению времени у Плотина подобен переходу к другому уравнению, где неизвестным будет отображение вечности, ее рациональная, временная схема. Как Аристотель, а затем и Августин, Плотин размышляет о времени, отталкиваясь от его сопоставления с движением и собственно опровергая мнение о том, что время есть движение (Enn. III, 7. 7). Однако опровергая это, Плотин все же указывает на взаимосвязь времени и движения в смысле возможности из-

¹⁸ «Нужно опасаться только, чтобы выражение «всегда», употребляемое здесь не в его собственном значении, а для обозначения неразрушимой субстанции, не подало повода нашей душе привлечь сюда понятие множества и бесконечно большого числа» (Enn. III, 7. 6).

¹⁹ С опорой на «Физику» Аристотеля и ее толкование у Фомы Аквинского, один из современных исследователей, А.Г. Черняков подчеркивает, что понимание точки как предела, точки, зачеркивающей линию, остается важной аналогией в демонстрации «рождения» времени из вечности. «Линия (как след движущейся точки) остается и по сию пору иконой времени». См.: Черняков 2001: 83. Ср. также: Черняков 2001: 112.

мерить движение временем и на совпадение по количественному критерию — и у времени, и у движения есть протяженность, продолжительность. Кроме того, как и движение, время поддается измерению, а потому можно сказать, «время есть измеренное, и притом — количественно измеренное движение» (Enn. III, 7. 9). В этом пункте мы опять видим параллель с дальнейшими размышлениями Августина — он так же, как и Плотин, будет задаваться вопросом о возможности измерить время и критиковать его измерение через движение (Conf. XI. 29). Автор же «Эннеад» приходит к необходимости определения числа как такового, которое могло бы прояснить, так сказать, любую ситуацию с измерением, в том числе, разницу между «временем» и «данным определенным временем» (Enn. III, 7. 9), то есть ввести общий знаменатель. Этот логичный математический ход приводит, впрочем, лишь к уверенности, что такой измеритель необходим, иными словами, это рассуждение Плотина упирается в само понятие числа как такового. «Несомненно только одно, что этот измеритель, устанавливающий каким бы то ни было образом начало и конец движения, хотя бы с помощью условных знаков, будет вместе с тем и измерителем времени» (Enn. III, 7. 9), то есть математический ход не дает прямого результата.

Более результативной является мысль о том, что Душа измеряет время, и Плотин опять возвращается к рассуждению о вечности. Его определение времени формируется через сопоставление с вечностью как отображение, как сопоставление копии и оригинала. Время возникло в силу некой активности Души, которая «хотела всегда применять к инобытию все то, что было познано ею в ноуменальном мире» (Enn. III, 7. 11). Время — это жизнь чувственного мира в подражании сверхчувственному, время возникает тогда, когда активность Души создает события и их последовательность, которая и есть время. А именно, «время — это жизнь Души, которая в процессе движения переходит от одного проявления жизни к другому» (Enn. III, 7. 11). Определив таким образом время как «событийную» величину, величину, не существу-

ющую вне событий, Плотин не только дал повод для дальнейшей экзистенциальной трактовки психологического времени, но и глубже раскрыл природу умопостигаемого мира, которому подражает мир чувственный. Если вечность — это жизнь, полная покоя и бесконечности, то время — это то, что причастно вечности, но проявлено только одной из сторон, как бы в неполноте, мы видим «вместо бесконечного и целостного — бесконечную смену явлений, вместо замкнутого целого — ряд частей, стремящихся образовать целое» (Enn. III, 7. 11). Однако жизнь чувственного мира, жизнь во времени может в своем подражании постоянно «пополнять» бытие, время есть «продукт созерцания», его невозможно мыслить вне жизни Души либо как что-то ей сопутствующее. Также и вечность по отношению к ноуменальному миру неразрывно связана с ним.

Комментируя учение Плотина о времени, важно отметить, что в его размышлении прослеживаются влияния стоиков, Аристотеля и эпикурейцев, хотя и через призму космологии и математики Платона. Как видно, и учение о движении, и понятие числа, а также меры Плотин наследует у предыдущих мыслителей, а потому его рассмотрение природы времени вполне можно назвать итоговым для всей античной традиции. Но так называемая психологизация, которая возникает в связи с понятием Мировой Души, принадлежит самому Плотину, и именно в силу данной идеи учение о времени становится затем значимым для христианства. Психологизация, то есть привнесение в космологическую схему свойства «жизни» души, возникла, как видно из хода размышлений, в процессе разрешения сразу двух задач — происхождения времени и длительности как его свойства. В «Тимее» и «Физике» эти вопросы ставятся по отдельности. Плотин же, подытоживая традицию, совмещает их в вопросе о возможности измерения времени в соотношении с вечностью. «Жизнь» Души возникает еще и для того, чтобы уйти от возникшей апории в определении последовательности, когда и время, и движение есть нечто движущееся (Enn. III, 7. 9), иными словами, уйти от количествен-

ных, пространственных терминов в определении времени, которые хотя и пригодны для задач на движение, но не пригодны для решения вопроса о начале. В некотором смысле психологизация еще больше обобщает постановку вопроса о времени в попытке ответить сразу на все вопросы. Но в любом случае можно говорить о психологизации как о том, что приводит одновременно к своего рода «декосмологизации», то есть отходу от платоновского креационизма²⁰.

Именно в этом кроется эвристический потенциал неоплатонизма для последующей философии времени. Психологизация, а точнее, персонализация времени, была осуществлена Плотинном, разумеется, с учетом античного представления о психическом, и к тому же невозможно говорить об окончательном уходе от космологии, окончательной «декосмологизации», поскольку речь идет именно о Мировой Душе. Именно между этими двумя точками и разворачивается проблематика понимания времени. Время невозможно определить только как математическую величину, в том числе в терминах аристотелевской физики, либо только как категорию чувственного восприятия, величину психическую. Но и то, и другое присутствует в постановке вопроса. У Августина время затем приобретет еще более психологическое определение, но возникшее на основе апории Плотина, а потому включающее в себя диалектичность, двойственность, имеющую характер и мистицизма, и трансцендентальности одновременно. По сути, трансформация неоплатонической концепции в христианскую в философской антропологии Августина произошла посредством «интериоризации»²¹ времени, приписывания

²⁰ Байервальтес употребляет термин «Entkosmologisierung», перевод которого как «декосмологизация» представляется подходящим в том числе и потому, что в современной философии религии созвучен «демифологизации» Рудольфа Бульмана. Хотя сам Байервальтес никак о нем не упоминает, все же переходная роль неоплатонизма во многом способствовала как освобождению от античных мифов, так и возникновению новой антропологии. См.: Beierwaltes 1967: 70.

²¹ Достаточно удачным представляется определение «внутреннего» у Байер-

времени статуса сущностной ценности внутреннего мира. Однако сама категория «внутреннего» остается, как представляется, математической, но не экзистенциальной категорией. Даже если отбросить тот очевидный факт, что древние понимали под эмоциями совсем не те реакции, которые считают таковыми в современности, все равно психологизм поздней античности не может быть равен современному. И «внутренний» опыт, а точнее, идущая от Павла идея «внутреннего человека» (2 Кор. 4:16²²), никак не связана с какими-либо эмпирическими значениями психологизации, в том числе в терминах теории эмоций или экзистенциальной психологии. «Интерьорность» — это своего рода завершенность образа времени, возможность понять его изнутри опыта конечного мышления, иными словами, понять рефлексивно. Именно так время оказывается подобием вечности, но подобием, имеющим жизнь только в чувственном мире. У Плотина математичность такого образа связана с понятием центра окружности, у Августина — с «растяжением» души (*distentio animi*), и в том, и в другом случае речь идет не о линии, не о последовательности, но о точке, зафиксированном (отрефлексированном) длении, не о хроносе, но о кайросе. В этой двойственности вечности и ее подобия, отображения и инаковости, которая так часто будет задействована затем в феноменологии двадцатого века, можно увидеть два направления — возвращение к истоку Единого, к вечности как стремлению мышления обрести божественное знание, и, в противоположность возвращению, движение к раскрытию жизненной энергии времени, энергии явленности и полноты присутствия. Первое «движение» онтологично, оно остается главной «загадкой» неоплатонизма, второе — антропологично, через него после Августина раскрывается история как история разума вне веры, как духовная эволюция философского мышления,

вальтеса: «внутреннее как онтологическая причина всего внешнего, в которой внутреннее является в качестве укорененного и сохраняющегося в бытии, как «высокое» и указывающее на сферу изначального». См.: *Beierwaltes* 1967: 75.

²² По сути, уже в словах Павла виден своего рода историзм.

в которой разум может приблизиться к истине и без своих онтологических корней. Через него происходит эстетизация полноты присутствия, время становится символической структурой сознания и как форма внутреннего чувства (Кант), и как система актов имажинации (Гуссерль). Однако этот второй «путь», второе свойство онтологической образности неизменно подпитывается первым «движением». Время черпает «энергию» из вечности, оно всегда остается ее отображением.

Соответственно, образность остается одним из ключевых способов понимания и описания времени. Поскольку соотношение вечности и времени также понимается через образное соотношение, то интересно обратить внимание на то, какую функцию у Плотина выполняет миф как способ передачи образности. Наибольшее значение миф имеет для понятия Единого, которое как таковое может быть истолковано как «образ» истока или образ прообраза²³, учитывая многослойную эйдетику платиновской гносеологии. Уже в «Тимее» Платона мифологическое разъяснение было необходимой частью рассказа о сотворении, и, тем самым, миф играл роль способа выражения, но у Плотина еще более дифференцируется язык описания. Как указывает Байервальтес, образный характер действительности у Плотина можно конкретизировать так: вторая ипостась, то есть первая после Единого, вневременная самотождественная сущность, Ум есть *образ* Единого, Мировая Душа есть *образ* Ума и при этом исходящий из него действующий принцип (Логос). Мир (космос), непосредственно зависящий от Мировой Души и опосредованно — от Ума в его творящей функции, есть *образ* их обоих, и Ума (духа), и Души. Человек же, как часть космоса и участник мировой драмы, — это конкретизированный в пространстве и времени интеллигибельный *образ*, в котором отображены и ум, и душа, связанные с познаваемым им абсолютным бытием и, тем самым, опосредо-

²³ Beierwaltes 1985: 73–74.

ванно, с самим Единым²⁴. Единое же, опять-таки в терминах образности, есть собственно перво-образ, само по себе до-образное, иными словами, придающая образ (завершенность меры) материя²⁵. Учитывая, что Единое понимается Плотинем в известном смысле негативно, то есть не как конкретное сущее, а как несущее и как то, что придает сущему его форму²⁶, изначальная безобразность материи («призрак логоса», *Enn.* II, 5) также не противоречит такого рода до-образности.

Иными словами, образность для Плотина — это один из языков выражения всей диалектики, с помощью которого можно описать сходство, различие, подобие, единство и множество. Однако важно подчеркнуть, что образность мифа — это не просто декоративный способ выражения, а сама суть гносеологии Единого. Вряд ли большим преувеличением будет сказать, что человеческий ум как часть мировой драмы и «оттиск» единства Ума и Души представляет собой некое зеркальное пространство само-рефлексии, и образность подчеркивает динамику и энергичность более чем рацию, а следовательно, может считаться языком движения, действия ума (духа).

В итоге у Плотина вечность и время оказываются схожими между собой, отличаясь лишь тем, что время конечно. По своей сущности время имеет те же характеристики, что и вечность, время — это «образ вечности» (*Enn.*, III, 7.11), что сближает его с платоновским толкованием. Однако проблема состоит в том, что вечность, в свою очередь, так же в результате становится в каком-то смысле подобием времени, поскольку через подобие вечности со временем мы склонны приписывать ей временные характеристики. Так, рассуждая о возникновении мира, мы говорим о «моменте», а ведь момент — это элемент времени. Решая это затруд-

²⁴ *Ibid.* S. 74–75. О многочисленных антропологических параллелях понятия Единого с положениями «Исповеди» Августина также ср.: Hankey 2010: 127–144.

²⁵ Beierwaltes, 1985: 75. Также в ставшем уже классическом труде А.Ф. Лосев истолковывает понимание принципа Единого через материю, с учетом как платоновского, так и аристотелевского влияний: Лосев 1980: 358–359, 382–383.

²⁶ Как причина всех конечных сущих. См.: Рист 2005: 37.

нение, Плотин вводит в отношении времени и вечности различие между временным предшествованием и причинным предшествованием. Тот факт, что мир был создан, не означает хронологической точки его создания, но указывает на причинность: «оно [время] было вместе с вечностью в [истинно] сущем» (Епн., III, 7.11). Понятое через причинность, а не только образность, соотношение вечности и времени у Плотина коррелирует с теми элементами его философии, которые отличают ее от платоновской, с ипостасями Единого, Ума и мировой Души.

Таким образом, подводя итоги, необходимо отметить, что Августин принимает платиновскую идею о том, что время существует в душе и является частью деятельности души, однако вследствие несовместимости учения о мировой Душе с христианской доктриной акцент у него смещаются в сферу индивидуальной человеческой души. Кроме того, Августин принимает рассуждения Плотина о недопустимости приписывания вечности временных характеристик, хотя и с другой целью. По-видимому, главное отличие философии времени Августина от неоплатонизма проистекает из идеи Бога-Творца, наделенного иными атрибутами, нежели античный Демиург, но на уровне толкования самого «рождения» времени сходство остается. И античная образность, раскрываемая через диалектику мифа, не противоречит образности как «образу и подобию» в сотворении²⁷. Принимая мнение Плотина о сходстве времени и вечности через образность, Августин принимает и мнение об их различии в вопросе сотворения мира. Причинность вместо квази-хронологической последовательности в сотворении помогает Августину ответить на каверзный вопрос манихеев.

«До» сотворения мира времени не существовало, задаваясь вопросом о том, что было «до» творения, мы должны мыслить не последовательность, а причинность. Поскольку последовательность, которую можно приписать при определенных ограничениях Шестодневу, не соответствует первому дню, самому акту

²⁷ Ср.: Teske 2009: 271–281.

творения, хотя несомненно порождает вопрос о соотношении времени и вечности. Вопрос, что делал Бог «до того, как сотворил мир», с христианской точки зрения не корректен и не логичен, поскольку Бог не может быть понят антропоморфно. В вечности нет событий «до» и «после». Задача понять природу времени превращается в рамках христианского вероучения в важнейший элемент рефлексии о самой вере и отношении к ней человека, фактически, о «сотворении» души как образа вечности.

Литература

- Августин 1992 — *Августин Аврелий*. Исповедь // Августин Аврелий. Исповедь. Петр Абеляр. История моих бедствий. М., 1992.
- Августин 2004 — *Августин*. О Книге Бытия, против манихеев // «Альфа и Омега». № 1 (39). 2004.
- Лосев 1980 — *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Поздний эллинизм. Т. VI. М.: «Искусство», 1980.
- Платон 1999 — *Платон*. Филеб, Государство, Тимей, Критий. М., 1999.
- Плотин 1995 — *Плотин*. Эннеады. Т. 1. Киев: «УЦИММ-ПРЕСС», 1995.
- Рист 2005 — *Рист Дж.М.* Плотин. Путь к реальности. СПб., 2005.
- Черняков 2001 — *Черняков А.Г.* Онтология времени. СПб., 2001.
- Beierwaltes 1967 — *Beierwaltes, Werner*. Über Ewigkeit und Zeit (Enneade III 7). Frankfurt am Main, 1967.
- Beierwaltes 1985 — *Beierwaltes, Werner*. Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte. Frankfurt am Main, 1985.
- Dodds 1928 — *Dodds E.R.* The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One' // *Classical Quarterly* 22 (1928).
- Fladerer 2010 — *Fladerer, Ludwig*. Augustinus als Exeget. Zu seinen Kommentaren des *Galaterbriefes* und der *Genesis*. Wien, 2010.
- Graeser 1972 — *Graeser A.* Plotinus and the Stoics: A Preliminary Study. (*Philosophia Antiqua*, 22.), Leiden, 1972.
- Gurtler 2002 — *Gurtler, Gary M.* Providence: The Platonic Demiurge and Hellenistic Causality // *Neoplatonism and nature, studies in Plotinus' Enneads* / Ed. Michael F. Wagner. State Univ. of New York, 2002. P. 99–124.

- Hankey 2010 — *Hankey, Wayne J.* Recurrens in te unum: the Neoplatonic Form and Content of Augustine's *Confessions* // *Augustine and philosophy* / Ed. by Phillip Cary, John Doody, and Kim Paffenroth. Lanham, 2010. P. 127–144.
- Mesch 2003 — *Mesch, Walter.* Reflektierte Gegenwart, eine Studie über Zeit und Ewigkeit bei Platon, Aristoteles, Plotin und Augustinus. Frankfurt am Main, 2003.
- O'Daly 2001 — *O'Daly, Gerard.* Platonism pagan and Christian, studies in Plotinus and Augustine. Ashgate, 2001.
- Teske 2009 — *Teske R.* The Image and Likeness of God in St. Augustine's *De Genesi ad litteram liber imperfectus* // *Teske R. Augustine of Hippo. Philosopher, Exegete and Theologian.* Marquette University Press, 2009.

Светлана Месяц

Открытие Прокла

1. Свидетельство Марина и гипотеза Розана

В 23-й главе жизнеописания Прокла, носящего название «Прокл или о счастье», ученик и преемник афинского философа Марин, желая продемонстрировать умозрительные добродетели своего учителя, сообщает нам, что Прокл был первооткрывателем многих доселе неизвестных доктрин: психологических, умозрительных и «даже еще более божественных». В частности, им был открыт особый род душ, созерцающих несколько идей одновременно, который располагался между умом, способным единым охватом мысли постигать сразу все, и душами, поступательно переходящими от одной идеи к другой [Vita Procli 23, 1–8].

Πολλῶν δὲ καὶ αὐτὸς πατὴρ ἐγένετο δογμάτων οὐ πρότερον ἐγνωσμένων, ψυχικῶν¹ τε καὶ νοερῶν καὶ τῶν ἔτι θειωτέρων. Πρῶτος γὰρ οὗτος ἐπέστησεν ὅτι γένος ἐστὶ ψυχῶν δυναμένων πολλὰ ἅμα εἶδη

¹ В рукописях в этом месте стоит φυσικῶν, однако Саффрэ и Сегон [Saffrey, Segonds 2002: 143] предлагают заменить его на ψυχικῶν, указывая, что Марин в данном случае ничего не говорит о физических нововведениях Прокла (хотя такие нововведения были, например, учение о свете как нематериальном теле), но упоминает только психологические.

θεωρεῖν, ὃ δὴ καὶ μέσον ἤδη εἰκότως ἐτέθετο τοῦ τε νοῦ τοῦ ἀθρώως καὶ κατὰ μίαν ἐπιβολὴν ἄπαντα νοοῦντος καὶ τῶν καθ' ἓν εἶδος τὴν μετάβασιν ποιουμένων ψυχῶν.

Он и сам был отцом многих, доселе неизвестных учений — психологических, умозрительных и еще более божественных. Так, он первым установил, что существует род душ, способных созерцать несколько идей сразу, и совершенно правильно поместил эти души между умом, который единым охватом мысли мыслит все в совокупности, и душами, поступательно переходящими от одной идеи к другой².

О каких душах идет речь? Какое место занимают они в метафизической системе Прокла? На каком из многочисленных уровней реальности находятся? Сохранилось ли упоминание о них в каком-нибудь из дошедших до нас произведений Прокла? Каковы характеристики этих душ, и почему философ считает необходимым ввести их в свою философскую систему вопреки мнению предшественников? Казалось бы, эти вопросы должны приходиться на ум любому исследователю творчества Прокла, читающему сообщение Марина. Поэтому, когда я впервые задала их себе, то была абсолютно уверена, что ответы на них давно получены и являются общепринятой в научном мире истиной. Однако, обратившись к научной литературе по данной теме, я с удивлением обнаружила, что это не так, что открытию Прокла до сих пор уделялось очень мало внимания, и что надежных ответов на большинство этих вопросов до сих пор не найдено.

На протяжении многих десятилетий единственным, кто хотя бы отчасти попытался прояснить ситуацию с открытием Прокла, оставался американский ученый Лоуренс Джэй Розан, который в 1949 г. в Нью-Йорке выпустил замечательную и во многих отношениях передовую для своего времени монографию «Философия Прокла: заключительная стадия античной мысли» (Rosan 1949). В решении интересующего нас вопроса Розан исходил из тройкой классификации душ у Прокла, подробно описанной в «Началах

² Здесь и далее все переводы выполнены С.В. Месяц.

теологии». В соответствии с этой классификацией все *приобщимые*, то есть так или иначе связанные с телами души, делятся на три рода: божественные, демонические и человеческие (называемые также «частными»), разница между которыми обусловлена разной степенью их причастности уму и мышлению. Если божественные души приобщены к божественным умам, души демонов — к умам, которые Прокл называет «только мыслящими», то человеческие души не причастны умам вообще, и все, чем они обладают, есть лишь отблеск частного внутрикосмического ума, позволяющий им то обращаться к его умопостигаемому содержанию, то отворачиваться от него, а значит — то мыслить, то не мыслить. Согласно теореме 184 «Начал теологии» [Inst. Th. 184]:

Всякая душа либо божественна, либо переходит от ума к безмыслию, либо находится посередине между первыми двумя, поскольку мыслит всегда, но уступает в этом божественным душам.

Если к божественному уму приобщаются божественные души, а к только мыслящему — души, не являющиеся ни божественными, ни переходящими от ума к безмыслию, и если существуют также души, претерпевающие это изменение, и в одно время мыслящие, а в другое — нет, то ясно, что есть три рода душ. Первые суть души божественные, а из небожественных вторые всегда приобщены к уму, а третьи обращаются то к уму, то к безмыслию.

Розан утверждает, что открытый Проклом новый род душ составляли души, находящиеся в постоянном общении с только мыслящими умами. Поскольку эти души мыслят всегда, но при этом не являются ни божественными, ни человеческими, то исследователь предлагает называть их «мыслящими» или «интеллектуальными душами» (*intelligent souls*), замечая, что у самого Прокла они выступают в роли демонов в широком смысле слова. Действительно, в платоновской традиции место между богами и людьми обычно занимают демоны — стоит вспомнить хотя бы платоновский «Пир», где демоническое начало определяется

как «промежуточное между богом и смертным»³. Кроме того, в нескольких теоремах «Начал теологии» Прокл называет мыслящие души «постоянными спутниками богов», а как показывают другие сочинения философа, этот заимствованный из платоновского «Федра» эпитет неизменно используется у него применительно к демонам⁴.

Но если Розан прав и открытые Проклом мыслящие души являются душами демонов, то неизбежно встает вопрос: разве Прокл был в этом отношении первым? Разве платоники задолго до него не отождествляли уже души с демонами? Например, у Плуларха души добродетельных людей, окончательно освободившиеся от тела, после смерти переходят сначала в разряд героев, а со временем получают роль посредников между богами и людьми, то есть становятся демонами [De Def. orac. 415bc]. Также и у Апулея все демоны по природе являются душами, подразделяясь на несколько видов в зависимости от того, находятся ли эти души в теле, покинули ли они свои тела или никогда в телах не воплощались [Апулей: 15–16]⁵. Если мы теперь обратимся к философам-неоплатоникам, то мы обнаружим, что о демонических душах говорил уже Порфирий. В своем утраченном «Комментарии к *Тимею*» он делил демонов на три вида: первый и высший составляли у него демоны божественные, в средний входили единичные души, удостоившиеся демонического удела, а к третьему относились злые и пагубные материальные демоны, ведущие с людскими душами войну, аналогичную войне жителей древних Афин с

³ Symp. 202d: πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστὶ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ.

⁴ Об интеллектуальных душах как о «постоянных спутниках богов» говорится в теоремах 185, 202, 203 «Начал теологии». Ср. также: In Tim. III, 155, 30–32: «род демонов всегда является спутниками богов». На то, что причастные только мыслящему уму души суть не что иное как демоны, впервые указал Э.Р. Доддс. В комментарии к теореме 184 он пишет, что хотя в «Началах теологии» и нет явного упоминания о демонах, но из комментария Прокла к «Тимею», а также из других произведений философа со всей очевидностью следует, что род демонов необходимо отождествлять с душами, не являющимися ни божественными, ни испытывающими перемены в своем состоянии [Dodds 1963: 295].

⁵ См. также: Диллон 2002: 312.

атлантами [In Tim. I, 77–78]. Все сообщество «душевных демонов» располагалось у Порфирия в подлунном мире и подразделялось на несколько подвидов: «ангелоначальников», демонов, нисходящих в тела, демонов, следящих за животными, демонов, охотящихся на души людей, и т.д. [In Tim. I, 152, 18–30]. Согласно свидетельству Прокла, похожей демонологии придерживались Нумений и платоник Ориген, которые тоже различали несколько видов душевных демонов, «одни из которых хуже, другие лучше, одни превосходят других по количеству, другие — по силе, и одни побеждают, а другие терпят поражение» [In Tim. I, 69–77]. Но если демонические души, выступающие посредниками между богами и людьми, были хорошо известны в платонизме задолго до Прокла, то как мог Марин приписывать их открытие своему учителю? К сожалению, в монографии Розана мы не найдем ответа на этот вопрос. Ученый вообще не поясняет, как и почему он приходит к убеждению, что Проклом были открыты именно мыслящие души. Он упоминает об этом вскользь, в одном из постраничных примечаний, как если бы речь шла о хорошо известном факте, заявляя буквально следующее: «Марин сообщает нам, что существование этих мыслящих или промежуточных душ было одним из оригинальных учений Прокла» [Rosan 1949: 173, note 23]. Впрочем, поскольку Л. Дж. Розана трудно заподозрить в плохом знании истории платонизма, то остается лишь догадываться об основаниях, побудивших его высказать подобную гипотезу. Скорее всего, он видел новаторство Прокла не в открытии демонических душ как таковых, а в том способе, каким философ объяснял их природу: иными словами, в истолковании этих душ как причастных «только мыслящему» уму. Что же представляет собой этот «только мыслящий» ум и почему введение его и причастных ему душ в неоплатоническую систему реальности могло показаться Розану новаторством? Чтобы разобраться в этом, необходимо уяснить себе некоторые базовые принципы устройства прокловской метафизической системы: в первую очередь,

его теорию приобщения и учение о двух способах исхождения следствий из причины — вертикальном и горизонтальном.

2. Горизонтально-вертикальное исхождение по Проклу

Как известно, Прокл понимает причинно-следственную связь как порождение неким бестелесным единством одноименного ему множества [Месяц 2008: 629]. Этот процесс обычно описывается им в терминах: неприобщимое (ἀμέθεκτον) — приобщимое (μεθεκτόν, μετεχόμενον) — приобщающееся (μετέχον). «Неприобщимое» (трансцендентное) — это то, чем вещь является сама по себе, вне отношения к чему бы то ни было. Это «прекрасное само по себе», «справедливое само по себе» и любая другая из платоновских идей. Порождая множество причастных себе вещей, неприобщимое остается незатронутым процессом порождения: оно не умножается и не делится на части, но пребывает в себе таким, каково оно есть, не переходя в свои произведения и оставаясь независимым от них в своем бытии. Как пишет сам Прокл [Inst. Th. 23]:

Неприобщимое имеет смысл единицы (монады), поскольку принадлежит самому себе, а не другому, и изъято из приобщающихся к нему вещей.

С другой стороны, всякая причина по необходимости связана со своими следствиями, и эта связь выражается в том, что следствия становятся подобиями и отражениями причины. Как говорит Прокл, следствия «во вторую очередь являются тем, чем причина является в первую очередь» [Inst. Th. 29, 97]. Такое отражение трансцендентного принципа в порожденных им вещах Прокл обозначает термином «приобщимое». Наконец, саму вещь, которая принимает форму трансцендентного принципа и через нее уподобляется своей причине, Прокл называет «приобщающимся». На первый взгляд, из приведенного выше определения «приобщимого» следует, что оно непременно должно находиться в том, что к нему приобщается, то есть всегда принадлежать

некоему субстрату и не иметь самостоятельного существования. Однако в теореме 64 «Начал теологии» Прокл постулирует существование двух видов приобщимых сущностей, одни из которых называет «самосовершенными ипостасями» (αὐτοτελεῖς ὑποστάσεις), а другие — «отблесками» (ἐλλάμψεις). Разница между ними в том, что первые существуют самостоятельно, вне зависимости от приобщившегося к ним подлежащего, тогда как другие — исключительно в подлежащем и благодаря ему [Inst. Th. 64].

Всякая начальная монада дает ипостась двоякому числу [следствий]: [множеству] самосовершенных ипостасей и [множеству] отблесков, получивших ипостась в чем-то другом.

Если исхождение совершается через сущности, родственные дающим ипостась причинам, путем ослабления последних, то от всесовершенного будет происходить совершенное, а через него, в установленном порядке, как через средний термин — несовершенное. Поэтому существуют как самосовершенные, так и несовершенные ипостаси. И если последние уже принадлежат приобщающемуся (будучи несовершенными, они нуждаются в подлежащем ради своего существования), то первые делают приобщающееся принадлежащим себе (будучи совершенными, они наполняют приобщающееся собой и дают ему основание в себе, не нуждаясь ни в чем из более низкого для собственного бытия). Поэтому в то время как самосовершенные ипостаси благодаря разделению на множество уступают своей начальной монаде, а благодаря самосовершенному бытию отчасти уподобляются ей, несовершенные отличаются от самостоятельно существующей и приводящей все к совершенству монады, потому что находятся в другом и лишены совершенства. Происхождение же идет от подобного вплоть до совсем неподобного. Поэтому каждая из начальных монад дает бытие двоякому числу [следствий].

Смысл этого различения, долгое время ускользавший от исследователей, хорошо пояснил Энтони Ллойд, показавший, что два вида приобщимых сущностей у Прокла соответствуют двум видам привходящих признаков (сказуемых) у Аристотеля: общим и единичным (Lloyd 1983). Действительно, понятие привхо-

дящего признака, с одной стороны, подразумевает его обязательную связь с тем или иным подлежащим, а с другой, один и тот же привходящий признак может быть присущ целому ряду подлежащих, то есть быть чем-то общим для них. Для такого крайнего реалиста как Прокл это означает, что привходящий признак должен заранее существовать сам по себе, отдельно от своего подлежащего, в качестве некоей субстанции. Тогда та вещь, которая раньше рассматривалась как подлежащее привходящего признака, сама оказывается его предикатом. Происходит как бы переворачивание аристотелевского родовидового деления: теперь уже не последние виды, а, наоборот, самые высшие роды занимают место первых и наиболее реальных сущностей, относительно которых сказываются отличительные и собственные признаки. Такое соединение, такую чисто логическую соотнесенность одной идеи с другой Прокл и называет «приобщением». Поэтому «приобщимыми» у него оказываются такие сущности, которые существуют в соотнесении с чем-то иным себе, с тем, что не есть они сами. Как пишет философ в «Комментарии к *Пармениду*»: «все взятое с добавлением некоего различия, отличается от того, что рассматривается само по себе и до всякого различения... бытие вместе с жизнью есть определенное бытие, а не Бытие само по себе; и жизнь вместе с умом есть умная жизнь, а не просто Жизнь в чистом виде» [см.: Klibansky 1953: 36]. Понятно, что такое «добавление» отличительного признака делает приобщимые ипостаси менее общими по сравнению с неприобщимой причиной, которая есть только она сама и ничто иное, поэтому по отношению к приобщимому любая причина, во-первых, первична, а во-вторых выступает как целое по отношению к части.

Порождая самосовершенные приобщимые ипостаси, неприобщимая причина как бы дробится на части внутри самой себя. Она воспроизводит саму себя в виде множества, давая начало целому ряду «родственных» себе вещей, которые, с одной стороны, тождественны ей по сущности, а с другой, отличаются от нее и друг от друга благодаря добавлению некоего отличитель-

ного признака, выражающего их соотнесенность с чем-то иным, нежели они сами. Так, Единое порождает множество единиц или «генад», которые, имея одинаковую с первопричиной сущность, то есть обладая единством не предикативно, а по природе, отличаются от самого по себе Единого за счет соотнесения с бытием, жизнью, умом и душой. Одни генады могут быть охарактеризованы как «умопостигаемые» или «бытийные», поскольку представляют собой разные виды единства сущего. Вторые носят название «мыслящих», поскольку выступают как единства ума, третьи называются душевными или «надкосмическими», четвертые — телесными или «внутрикосмическими» и т.д. Аналогично и само по себе Бытие, как неприобщимая монада, порождает множество приобщимых, но при этом самостоятельных сущих; неприобщимая Жизнь дает начало множеству жизней; Ум производит множество умов, Душа — множество душ, а Природа — природ. В исследовательской литературе такое порождение причиной «родственного себе множества», при котором возникают тождественные ей по сущности следствия, принято называть «горизонтальным исхождением» [Lloyd 1990: 80; Ahbel-Rappe 2014: 174]. Последнее необходимо отличать от более привычного «вертикального исхождения», когда причина порождает новую, иную по отношению к себе реальность: например, Единое дает начало Уму, Ум — Душе, а Душа — телесному Космосу.

Если бы мы попытались наглядно изобразить систему горизонтально-вертикальных исхождений по Проклу, нам пришлось бы нарисовать двумерную картинку (см. таблицу), где по вертикали изображались бы основные неоплатонические уровни реальности — Единое, Бытие, Жизнь, Ум, Душа и телесный Космос в их последовательном исхождении друг из друга, а по горизонтали было бы показано внутреннее устройство каждого из этих уровней, представляющее собой т.н. «горизонтальную серию», начинающуюся с неприобщимой монады и заканчивающуюся множеством порождаемых ею самосвершенных приобщимых ипостасей. Поскольку каждый из горизонтальных уров-

ней на этой схеме является следствием предыдущего, то это значит, что он содержит в себе отблеск и отражение вышестоящей реальности, делающие его отчасти похожим на свою причину. Но похожим в чем? Если члены горизонтальных серий разделяют с причиной одну и ту же сущность и уподобляются ей в этом отношении, то члены нижестоящих уровней имеют совершенно другую природу, а потому приобретают всего лишь соответствующий причине предикат: скажем, бытие, приобщаясь к божественным генадам, становится единым, не переставая при этом быть бытием; приобщающаяся к уму душа становится разумной и мыслящей, а приобщившееся к душе тело — одушевленным. Поскольку эти предикаты являются неотъемлемыми свойствами своих субъектов, но при этом отражают природу высшей реальности, то Прокл называет их «отблесками» или «отражениями» высшего в низшем — тем вторым, несовершенным видом приобщимого, который, согласно теореме 64, всякая неприобщимая монада порождает наряду с самосовершенными приобщимыми ипостасями. Если говорить кратко: вертикальное исхождение состоит в приобретении следствием предиката, отражающего природу вышестоящей причины, тогда как при горизонтальном исхождении мы имеем дело с умножением сущности причины.

Почему существует только два вида исхождения — ни больше, ни меньше? Потому что, по верному замечанию английского исследователя неоплатонизма Э. Ллойда, исхождение есть не что иное как порождающее действие (энергия) причины, и, как мы знаем из Плотина, эта энергия бывает двух видов: внутренняя, называемая также «энергией сущности», и внешняя, исходящая из сущности [Lloyd 1990: 98]. Первая энергия, в которой причина реализует свою природу, приводит к обнаружению и актуализации ее скрытой множественности, отчего причина, подобно роду, начинает делиться на виды. Например, когда неприобщимый Ум мыслит самого себя, он видит себя как множество идей, каждая из которых, в свою очередь, тоже является умом, видящим весь умопостигаемый мир под особым углом зрения. В результате из-

начально единый Ум под своим собственным мыслящим взором распадается на множество более частных умов, производя таким образом горизонтальную серию мыслящего сущего. Что же касается внешней энергии сущности, то она позволяет причине уподобить себе свое инобытие и как бы воспроизвести себя в ином, создав таким образом новые природы и ипостаси, находящиеся на более низких уровнях реальности⁶.

Двум видам исхождения и, соответственно, двум видам приобщимых сущностей соответствует и два способа приобщения: первое, когда приобщающаяся вещь становится причастной самосовершенным ипостасям, и второе, когда она принимает в себя несовершенные «отблески» вышестоящей причины. Уже цитировавшаяся выше теорема 64 «Начал теологии» достаточно хорошо показывает нам, чем эти два вида приобщения отличаются друг от друга. В первом случае некая самостоятельно существующая вещь уделяет нижестоящей реальности саму себя, не теряя при этом своей независимости. Она не переходит в приобщающееся, не становится его свойством или предикатом, а наоборот, дает ему основание в себе, делая его как бы собственным продолжением. Говоря словами Прокла: «самосовершенные ипостаси делают приобщающееся принадлежащим себе; будучи совершенными, они наполняют приобщающееся собой и дают ему основание в себе, не нуждаясь ни в чем из более низкого для собственного бытия» [Inst. Th. 64]. Л. Дж. Розан, описывая этот вид приобщения, говорит, что его следует понимать не как обладание, а как соприкосновение (ἄφῆ), поскольку здесь взаимодей-

⁶ Учитывая принципиальное различие между внутренней и внешней энергиями, Ллойд предпочитает называть горизонтальное исхождение, при котором единое переходит во множество, «исхождением» в собственном смысле слова, и закрепляет за вертикальным название «деградации». См. главу «Procession and decline» из его книги [Lloyd 1990: 102–103]. Дамаский, который тоже говорит о двух видах исхождения, называет одно, при котором множество объединенных общей природой вещей происходят от одной-единственной монады, «единовидным исхождением» (ὁμοειδῆς πρῶδος), а другое, при котором причина порождает новые, не схожие с ней природы, «неединовидным» [De principiis III, 49–50].

ствуют две независимые сущности, например: принадлежащий мыслящему уровню реальности частный ум и занимающая аналогичное положение на душевном уровне реальности душа. Если попытаться наглядно представить себе механизм взаимодействия между ними, то лучше всего обратиться к одушевленному телу, состоящему из двух различных, но при этом находящихся в тесном взаимодействии субстанций, одна из которых управляет, а другая подчиняется, одна выступает в качестве деятеля, а другая — орудия. Очевидно, эта аналогия приходила на ум и самому Проклу, поскольку он нередко уподобляет души, находящиеся в общении с самосовершенными приобщимыми умами, «эфирным колесницам» (ὄχηματα), то есть по существу телам этих умов. Другая аналогия, к которой он прибегает, это аналогия с кораблем и кормчим, в которой душа выступает в роли корабля, а частный ум, к которому она приобщается, играет роль «кормчего, стоящего выше души и направляющего ее к отеческому якорю» [Th. Pl. IV 13, 14–18]. Что же касается второго вида приобщения, то здесь приобщающееся содержит приобщимое в виде «отблеска» и отражения, то есть в виде своего предиката, поскольку «отблески», будучи несовершенными ипостасями, «нуждаются в подлежащем ради своего существования». Например, душа, принимающая в себя отблеск ума, становится разумной и мыслящей, хотя эти свойства и не наделяют ее умом в строгом смысле слова, поскольку ум — иная, превышающая душу природа, которой та не может обладать, но может лишь находиться с нею в общении. Точно так же тело, принимающее в себя отблеск души, но не ее саму, становится хотя и живым, но не одушевленным в строгом смысле слова, потому что тогда оно должно было бы соединиться с самостоятельно существующей душой.

Если бы количество самосовершенных ипостасей всегда совпадало с количеством отблесков, то все приобщающиеся сущности не только имели бы предикаты, отражающие природу вышестоящей реальности, но и находились бы в постоянной связи с членами расположенной непосредственно над ними горизон-

тальной серии. Иными словами, всякая разумная душа всегда находилась бы в общении с тем или иным частным умом, всякий ум был бы обращен мыслью к умопостигаемому бытию, а всякое одушевленное тело управлялось бы разумной душой. Однако, в соответствии с основным правилом неоплатонизма, по мере исхождения и удаления мира от его единой первопричины множественность сущего должна нарастать. Поэтому, начиная с уровня умопостигаемо-мыслящего сущего, количество произведенных бестелесными причинами отблесков начинает превышать количество самосовершенных ипостасей. Иначе говоря, ниже уровня умопостигаемо-мыслящей Жизни количество произведенных генадами следствий начинает превышать количество самих генад. Отсюда следует, что будут существовать умы, души и тела, лишённые причастности генадам, а поскольку генады суть боги, то эти умы, души и тела не будут иметь непосредственной связи с областью божественного. Такие небожественные умы Прокл называет «только мыслящими», имея в виду их неспособность созерцать сам по себе мир идей и их вынужденную ограниченность собственными мыслями об умопостигаемых предметах. Эти умы суть последние члены мыслящего уровня реальности, дальше всего отстоящие от неприобщимой монады Ума. Прокл пишет о них в теореме 181 «Начал теологии»:

Однако должен существовать и ум, не приобщающийся к божественным генадам и только мыслящий. Действительно, в каждой серии первые члены, примыкающие к своей монаде, способны приобщаться к членам вышестоящего порядка, тогда как удаленные от начальной монады не способны прикоснуться к ним. Поэтому есть ум божественный и ум только мыслящий. Второй существует благодаря мыслящей особенности, которую он имеет от своей монады, тогда как первый — благодаря единству, получаемому от приобщимой генады.

Если теперь перенести сказанное на уровень Души, то мы сможем яснее представить себе, в чем состоит различие между тремя видами душ по Проклу. Если души, находящиеся в постоянной

связи с божественными умами, могут быть названы божественными, то демоническими являются души, связанные с «просто мыслящими», небожественными умами. И хотя оба рода душ мыслят всегда, первые благодаря посредничеству божественного ума оказываются способны возвышаться до созерцания мира идей, тогда как вторые довольствуются лишь его отражением в мыслящем уме. Что же касается человеческих душ, то они вообще лишены непосредственной связи с мыслящей реальностью. Ум в человеческой душе есть лишь исходящее от частного демонического ума сияние, которое всегда в ней присутствует, но не всегда ею осознается. Как пишет сам Прокл: «ум всегда деятелен в отношении нас и всегда окутывает нас светом разума: он был с нами и до того, как мы обратились к неразумию, и все время пока мы живем страстями, и после того, как умилили их. Только мы не всегда замечаем его...» [In Alc. 44, 11–45, 1]⁷.

Предложенное Проклом объяснение природы разного рода душ действительно выглядит чем-то новым: во всяком случае, ни один из философов до него, насколько нам известно, не выстраивал подобную систему горизонтально-вертикальных исхождений, не говорил о двух видах приобщения и не проводил различие между душами на основании того, обладают ли они только отблеском умной реальности или находятся в непосредственном контакте с нею самой. Вот почему гипотеза Л. Дж. Розана о том, что открытый Проклом новый род душ составляли именно демонические души, действительно имеет под собой определенные основания.

*3. Душа и ее мышление: можно ли
мыслить несколько идей сразу?*

Несмотря на то, что гипотеза Розана разделялась многими учеными — например, Рудольфом Бойтлером, который почти дословно воспроизводит ее в своей статье о Прокле в энциклопедии

⁷ См. также: Maclsaac 2011: 36.

Паули-Виссова [Beutler 1957: 233], — она тем не менее является ошибочной. Если мы еще раз внимательно прочтем сообщение Марина, то заметим две вещи: во-первых, что упомянутые им души располагаются не между божественными и человеческими, а между умом, который «единым охватом мысли постигает сразу все» (ἄθρόως καὶ κατὰ μίαν ἐπιβολὴν ἅπαντα νοοῦντος), и душами, «поступательно переходящими от одной идеи к другой» (κἀθ' ἓν εἶδος τὴν μετάβασιν ποιουμένων). Розан, как и большинство ученых после него, по умолчанию предполагает, что под душами, поступательно мыслящими одну идею за другой, подразумеваются человеческие души, и не дает себе труда проверить, действительно ли такой способ мышления присущ только людям. Второе, что исследователь упускает из виду, это что открытые Проклом души способны «созерцать несколько идей сразу» (πολλὰ ἅμα εἶδη θεωρεῖν), что как раз и делает их средним термином между мышлением ума, видящего «сразу все», и мышлением остальных душ, созерцающих «одну идею за другой» — буквально «по одной» (κἀθ' ἓν εἶδος). Можно предположить, что Прокл, заботясь о непрерывности перехода от ума к душе, считал правильным поместить перед душами, мыслящими каждую идею по отдельности, души, которые видят несколько идей сразу и как бы переходят в своем мышлении от одной группы идей к другой. Но действительно ли у Прокла есть души, мыслящие подобным образом? И если да, то какое место на душевном уровне реальности они занимают? Только ответив на эти вопросы, мы поймем, в чем состоит открытие Прокла, и сможем окончательно подтвердить или опровергнуть гипотезу Розана.

Говоря о мышлении души, Прокл постоянно подчеркивает, что оно совершается во времени. Согласно теореме 191 «Начал теологии», всякая приобщимая душа, будь то божественная, демоническая или человеческая, «имеет вечную сущность и осуществляемую во времени деятельность». Поскольку под деятельностью разумной души подразумевается прежде всего мышление, то из сказанного следует, что все без исключения души

мыслят во времени. Разница между ними состоит лишь в том, что высшие души (божественные и демонические) делают это на протяжении всего совокупного времени, то есть мыслят всегда, а человеческие — иногда. Далее: поскольку мышление души протекает во времени, оно принципиально отличается от мысли ума, неподвижно пребывающей в вечном «теперь»: мысль души подвижна, переходит от созерцания одного предмета к другому и разделяет на части то, что присутствует в уме неделимо. Это означает, что мышление души носит дискурсивный (рассудочный) характер или, как сказал бы Прокл, представляет собою «логос» — развернутую во времени речь, которая словно бы «водит хоровод» вокруг ума, изъясняя таким образом его простое и неделимое созерцание. О том, что любая душа — не только наша, но и демоническая, и даже божественная — мыслит дискурсивно, Прокл много говорит в «Комментарии к Пармениду» [In Parm. 807, 29–809, 13]:

Божественный демиургический Ум охватывает многое объединенным, поделенное на части — неделимым и различное — неразличимым образом, первой же разделяет пребывающее в Уме в наивысшем единстве душа, причем, не только наша, но и божественная. Поскольку душе не дано иметь основанием своего мышления вечность, но при этом она стремится охватить всю деятельность ума целиком, вождедея его совершенства, единства и простой формы мысли, то она обегает его по кругу и ведет вокруг него хоровод и, переводя внимание с одного на другое (μεταβάσσει τῶν ἐπιβολῶν), разделяет неделимость его идей. Она созерцает отдельно саму по себе красоту, отдельно — саму по себе справедливость и каждую из остальных идей, мысля их все одну за другой (κἀθ' ἕν πάντα), а не вместе. Говоря вкратце, душа занимает третье место после Единого и потому естественным образом осуществляет такую деятельность. В самом деле, если Единое превосходит мысль и есть просто одно (ἕν μόνον), Ум мыслит все как одно (πάντα ὡς ἕν), то душа видит все одно за другим (κἀθ' ἕν πάντα)⁸. Итак, душе первой подобает разделение, поскольку, отпав от мысли, содержащей в единстве все сразу, она

⁸ Интересно, что в «Началах теологии» Прокл таким же точно образом ха-

получает способность мыслить все одно за другим (κὰθ' ἕν πάντα): «все» — благодаря подражанию уму, а «одно за другим» — поскольку это ее отличительный признак, ведь способность разделять и давать определение первично присуща именно душе... Поэтому ей свойственна и форма разделения, и способность созерцать идеи поступательно (μεταβατικῶς). В то время как в демиургическом Уме божественные идеи предшествуют в единстве все сообща, наша душа обращается к ним по отдельности и созерцает то самые первые и общие идеи, то — находящиеся по середине, то — наиболее частные и как бы неделимые из идей. Если даже божественная душа, как мы сказали, разделяет неделимость идей, прикасаясь и обращаясь к ним поступательно, то что говорить о душе частной? Разве не будет она в еще большей степени воспринимать частично и по отдельности то, что существует друг в друге и сообща?

Итак, любая, в том числе и божественная, душа мыслит дискурсивно, отделяя одну идею от другой и рассматривая их поочередно и поступательно (μεταβατικῶς), в чем собственно и выражается ее принадлежность времени. И даже если предположить, что идеи, рассматриваемые разными душами, отличаются друг от друга степенью общности, так что, например, божественные души, связанные с более цельными умами, видят наиболее общие, а демонические — более частные идеи, все равно мышление и тех, и других останется разделяющим и последовательно переходящим от одной идеи к другой. О том, что μετάβασις — поступательность, поочередность, переход от одного к другому — составляет сущностную характеристику души, Прокл пишет во многих своих произведениях и, в частности, в «Комментарии к *Тимею*»: «Так же как разумная душа называется умом, так и ее познание зовется мышлением, причем мышлением поступательным (μεταβατικῆ), от природы связанным со временем» [In Tim. I, 244,

рактизует мышление приобщимых умов (теор. 170): «всякий ум мыслит все сразу, но если неприобщимый ум мыслит просто все, то каждый из следующих за ним — все в одном аспекте (κὰθ' ἕν πάντα)». В данном контексте это выражение подразумевает не очередность в созерцании идей, а некую уникальную перспективу, в которой частный приобщимый ум созерцает все идеи сразу.

16–19]. Как бы высоко ни подымалась душа в своем созерцании, как бы сильно ни вглядывалась она в вышестоящий ум, сливая с ним свою деятельность, все равно ее способ мышления останется принципиально иным, сохранив свои основные сущностные черты: подвижность, разделение соединенного и последовательный переход от одного предмета к другому. Говоря словами Платона в «Тимее», душа тогда будет постигать подлинное бытие «мыслью совместно с рассуждением (νοήσει μετὰ λόγου)» [Тимей 28a], как если бы ее созерцание складывалось из двух независимых составляющих: мысли и логоса (рассуждения). Комментируя эти слова, Прокл пишет [In Tim. I 245, 30–246, 9]:

В этом высказывании, раскрывающем нам все виды знания вечно сущего, первым названо именно мышление (νόησις), а чтобы никто не предположил, что оно же является и единственным, Платон добавляет к мышлению логос, отделив его по признаку поступательности (μεταβατικῶ), потому что когда логос мыслит вечно сущее, то, как логос, он действует поступательно, а как мыслящий, делает это с присущей уму простотой, то есть мыслит каждое сущее сразу, как нечто простое, хотя и не видит всего бытия в целом. Он последовательно переходит от одних предметов к другим (ἀπ' ἄλλων ἐπ' ἄλλα), однако все, мыслимое им поступательно, он мыслит как единое и простое.

Итак, мы убедились в том, что даже самые высшие души, находящиеся в постоянном общении с божественными умами и созерцающие вместе с ними мир идей, мыслят дискурсивно, во времени, отделяя одну идею от другой. Это правило распространяется в том числе и на божественные приобщимые души, включая самую первую из них — душу мира, которая, по словам Прокла, первой начинает рассматривать идеи по отдельности — одну за другой [In Tim. II 289, 23–290, 6].

Поскольку первой душой из тех, что мыслят одну идею за другой (καθ' ἓν εἶδος), является душа мира, то она очевидно должна воспринимать всю меру [времени] в целом, подобно тому как

в случае остальных идей первое приобщившееся к ним воспринимает всю их идею целиком. Таким образом только мировая душа должна действовать в течение всего совокупного времени, остальные же души действуют на протяжении части совокупного времени, в течение которой происходит восстановление их первоначального состояния. Что же касается надкосмических душ, если такие действительно существуют, то даже если они мыслят поступательно (а всякая душа мыслит подобным образом, чем собственно и отличается от ума), то осуществляют восприятие мыслимых предметов в большем количестве (κατὰ πλείω). В самом деле, находясь ближе к уму, который мыслит все разом, они должны мыслить сразу несколько идей (πλείω ἅμα νοεῖν). Мировая же душа есть первая из душ, мыслящих одну идею за другой (πρώτη καθ' ἓν ἐστὶ νοουσῶν), что как раз и делает ее внутрикосмической. Этим и отличаются все внутрикосмические души от надкосмических.

Последний фрагмент имеет непосредственное отношение к открытому Проклом роду душ. Достаточно сравнить процитированные слова философа со свидетельством Марина, чтобы убедиться в очевидном сходстве двух этих текстов даже на уровне терминологии. Если Прокл говорит, что надкосмические души «мыслят сразу несколько идей» (πλείω ἅμα νοεῖν), то Марин — что они «созерцают сразу несколько» (πολλὰ ἅμα... θεωρεῖν). Если у Прокла следом за надкосмическими душами идут души, «мыслящие одну идею за другой» (καθ' ἓν νοουσῶν εἶδος), то у Марина нижнюю границу нового рода душ составляют души, «поступательно мыслящие одну идею за другой» (καθ' ἓν εἶδος τὴν μετάβασιν ποιουμένων). Прокл говорит о близости надкосмических душ к уму, который «мыслит все сразу» (ἅμα πάντα νοοῦντος), и точно так же у Марина новый род душ граничит сверху с умом, «постигающим все сразу, единым охватом мысли» (ἀθρόως... ἅπαντα νοοῦντος).

Любопытно, что никто из исследователей Прокла, включая переводчиков «Комментария к *Тимею*», не замечает очевидной параллели между процитированным отрывком и свидетельством Марина. Фестюжьер вообще никак не комментирует это место,

а современный английский переводчик Дирк Болтзли признается, что совершенно не понимает смысла сказанного [Baltzly 2009: 290]. Он удивляется тому, что надкосмические души вообще присутствуют в системе Прокла и высказывает предположение, что все рассуждение философа носит гипотетический характер и имеет своей целью опровержение их существования. Ученному кажется, что если надкосмические души мыслят несколько идей сразу, то их мышление должно быть менее единым и более раздробленным, нежели мышление внутрикосмических душ, но поскольку это невозможно вследствие их более высокого иерархического положения, то таких душ попросту не существует. Это умозаключение никак не может быть правильным хотя бы потому, что одна надкосмическая душа в системе Прокла точно есть, а значит, философ никак не мог ставить своей целью доказательство отсутствия этих душ как таковых. Кроме того, Болтзли исходит из совершенно необоснованного допущения, будто бы созерцание нескольких идей сразу обладает меньшей степенью единства, чем созерцание одной. Если мы внимательно прочтем процитированный отрывок, то увидим, что сам Прокл думает иначе, считая способность мыслить несколько идей сразу более близкой умному созерцанию, а значит и более единовидной («более собранной», как он скажет в другом месте⁹), нежели мышление, перебирающее одну идею за другой. Впрочем, растерянность переводчика понятна: в метафизике Прокла действительно не может существовать множества надкосмических душ, так как, согласно ее основоположениям, над-космической, то есть никак не связанной с телесным миром, душой может быть только Душа сама по себе, выступающая в качестве неприобщимой монады душевной серии. Тем не менее существует целый ряд текстов, где Прокл говорит о надкосмических душах во множественном числе¹⁰. Почему он это делает и не противоречит ли тем самым самому себе?

⁹ ἀθροῦστέρον: In Tim. III, 251, 34. См. подробнее ниже.

¹⁰ Например: Inst. Th. 166; In Tim. II, 144, 6–22; In Tim. II, 289, 23–290, 6; In Tim. III, 251, 29–256, 21.

Некоторый свет на проблему проливает следующий отрывок из «Комментария к *Тимею*», из которого можно заключить, в частности, что концепция неприобщимых душ была предложена не Проклом, а кем-то другим, что сам философ считал ее нововведением в платоновскую философию («Платон о них нигде явным образом не пишет») и испытывал определенные сомнения по ее поводу, но при этом был готов внести посильный вклад в ее обоснование [In *Tim.* III, 251, 29–256, 21].

Необходимо исследовать вопрос о том, знал или не знал Платон о надкосмических душах. Эта проблема действительно достойна изучения, поскольку Платон нигде явным образом не говорит о том, что такая душа существует. Тем же, кто допускает существование неприобщимых душ, которые, с одной стороны, мыслят поступательно и в этом отношении отличаются от ума, а с другой — более собранно и не какую-то одну [идею], чем превосходят внутрикосмические души (потому что нельзя непосредственно перейти от мыслящего обо всем сразу к тому, кто мыслит одну идею за другой, это можно сделать только посредством мыслящих больше одной идеи зараз, но при этом не все сразу), так вот тем, кто из этих соображений допускает существование душ до космоса, следует ответить на вопрос, каким образом эти души могут занимать середину между неделимой и делимой сущностью? Если они делимы, то в чем состоит их делимость? Кроме того, если они были поделены на части и получили такую же форму [как и внутрикосмические души], то как можно доказать их превосходство над последними, учитывая, что между обоими родами душ нет различия в существовании? Если прислушаться к моим догадкам ($\mu\alpha\nu\tau\epsilon\acute{\iota}\alpha$), то неделимым в каждой [из этих душ] будет превосходящее их мыслящее, к которому они приобщаются (ведь первично приобщимым является тот самый надкосмический ум), делимое же в них будет присутствовать не как таковое, а поскольку от них зависит множество внутрикосмических душ. Так что они будут в большей степени неделимы, чем делимы, так же как собственным признаком самых последних душ является, наоборот, делимость и не является неделимость. Что же касается душ, находящихся посередине, то им свойственно и то, и другое: и неделимость, поскольку над

каждой располагается ее собственный ум, и делимость, поскольку от каждой зависит ее собственное тело. Вот сколько различных существует на душевном уровне, которые заставляют душу или всегда пребывать в горнем мире, или — хотя и пребывать, но при этом быть надкосмической, или — и пребывать, и быть внутрикосмической. Поскольку же середина между ними мыслится таковой, [как мы описали,] ты не удивишься, что [смесь души] была разделена на неравные части, так что одни души довели свои границы вплоть до плоскостей, а другие — до объемных тел. Это как раз и сделало последние души внутрикосмическими и пришедшими в тела, а первые, поскольку они не имели ничего общего с телом, сохранило существующими до космоса. Не исключено, что и среди этих душ одни дошли до пределов линии, а другие — до плоскостей, отчего первые начали существовать исключительно как надкосмические, а вторые — как средние между надкосмическими и внутрикосмическими, поскольку и плоскость есть нечто среднее между линиями и объемными телами.

В своем обосновании концепции надкосмических душ Прокл вновь предлагает рассматривать последние как средний термин между умом, мыслящим сразу все, и душами, мыслящими каждую идею по отдельности. Невозможность непосредственного перехода от первого способа мышления ко второму выдвигается им как доказательство существования такого рода душ. Еще одним доводом в пользу их существования является сложная сущность души как таковой: последняя, как мы помним из «Тимея», была изготовлена Демиургом путем смешения двух различных сущностей: неделимой и «получившей разделение в телах» [Тимей 35a]. Так вот, делимое и неделимое, считает Прокл, могут быть смешаны в природе души тремя разными способами: (1) когда над неделимым преобладает делимое, (2) когда они присутствуют в равных пропорциях, и (3) когда неделимое преобладает над делимым. Если в первом случае мы получаем внутрикосмические души, во втором — души, промежуточные между внутрикосмическими и надкосмическими, то третий тип смешения должен давать нам души, существующие исключительно над космосом. И, наконец, последним доводом в пользу существова-

ния надкосмических душ является то обстоятельство, что Демиург в процессе изготовления души поделил полученную смесь в соответствии с линейными, плоскими и кубическими числами (2, 4, 8 и 3, 9, 27), что, по мнению Прокла, выражает степень исхождения души из ее умной причины. Если те части души, которые получили оформления кубическими числами, соответствуют душам, соединенным с телами, то есть внутрикосмическим, то души, определенные линейными числами, являются надкосмическими, а оформленные плоскостями — промежуточными между надкосмическими и внутрикосмическими.

Очевидные параллели между процитированным фрагментом и сообщением Марина, не замеченные проковедами, не укрылись от внимания издателей «Жизни Прокла». Рита Мазулло, подготовившая в 1985 г. итальянское издание трактата, а также А.Д. Саффрэ и А.-Ф. Сегон во французском издании того же произведения 2002 г. сопровождают слова Марина об открытии учителя ссылкой на процитированный выше фрагмент «Комментария к *Тимею*». И если итальянская издательница не делает никаких выводов из приводимой параллели, по-прежнему считая, что свидетельство Марина касается одного из трех родов внутрикосмических душ [Masullo 1985: 139], то Саффрэ и Сегон уже с полной определенностью заявляют, что открытием Прокла были души надкосмические. По словам французских ученых, сообщение Марина содержит аллюзию на рассуждение Прокла в «Комментарии к *Тимею*» III, 251, 29–256, 21, где философ «ставит перед собой задачу реконструировать платоновское учение [о надкосмических душах], не отраженное ни в одном диалоге» [Vita Procli: 143].

Установленные параллели не оставляют никаких сомнений в том, что души, открытие которых Марин приписывает своему учителю, относятся к разряду надкосмических, а не демонических, как полагал Л. Дж. Розан. Полученный вывод ставит перед нами множество новых вопросов. Прежде всего: действительно ли Прокл был автором учения о надкосмических душах? Как мы

видели, сам афинский философ не дает ни малейшего повода приписывать себе это нововведение. Говоря о надкосмических душах, он неизменно ссылается на каких-то безымянных предшественников, «допускавших их существование». Кто же из философов неоплатоников мог быть первооткрывателем надкосмических душ? Учитывая, что термин «надкосмический» (ὑπερκόσμιος) впервые появляется у Ямвлиха, есть все основания предполагать, что им мог быть сирийский философ [Festugière 1968: 120]. Но тогда почему Марин приписывает открытие неприобщимых душ не ему, а Проклу? Не допускает ли он ошибку, вызванную не слишком внимательным чтением «Комментария к *Тимею*»? Или, может быть, Марин имеет в виду какую-то другую теорию, существенно модернизированную по сравнению с ямвлиховской? Но если надкосмические души все-таки присутствуют в прокловской системе реальности, то спрашивается, не входит ли это в противоречие с лежащими в ее основе метафизическими принципами, допускающими существование только одной неприобщимой сущности, а значит только одной выходящей за пределы телесного космоса души — души, называемой также неприобщимой монадой душевной серии? Чтобы ответить на все эти вопросы, необходимо пересмотреть основные положения прокловского учения о душе, установив его возможную связь с учениями предшествующих философов, что составляет предмет нового отдельного исследования.

 Источники и литература

- Апулей — *Апулей*. Платон и его учение // Учебники платоновской философии / Сост. Ю.А. Шичалин. Москва-Томск: ГЛК, 1994. С. 39–66.
- Тимей — *Платон*. Тимей // Платон. Собрание сочинений в 4-х томах. Т. 3 / Под ред. А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1994. С. 421–500.
- De Def. orac. — *Plutarchus*. De defectu oraculorum 415bc // Plutarch. Moralia. V. 5 / Ed. F.C. Babbitt. London, 1936 (Loeb Classical Library 306).
- De principiis — *Damascius*. Traité des premiers principes / Texte établi et traduit par L.G. Westerink et J. Combrès. Paris: Les Belles Lettres, 2002.
- In Alc. — *Proclus Diadochus*. Commentary on the first Alcibiades of Plato / Ed. L.G. Westerink. Amsterdam: North-Holland, 1954.
- In Parm. — *Proclus*. Commentaire sur le *Parménide* de Platon. Livre II / Texte et Traduction par C. Luna et A.-Ph. Segonds. Paris: Les Belles Lettres, 2010.
- In Tim. — *Proclus Diadochus*. In Platonis Timaeum commentaria / Ed. E. Diehl. Lipsiae: 1903–1906.
- Inst. Th. — *Proclus*. The Elements of Theology / A revised Text with Translation and Commentary by E.R. Dodds. Oxford, 1963.
- Symp. — *Plato*. Symposium // Platonis opera / Rec. I. Burnet. Vol. 2. Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis. Oxonii: E typographeo Clarendoniano, 1901 (repr. 1973). P. 172–223.
- Th. Pl. — *Proclus*. Théologie Platonicienne. Livre IV / Texte établi et traduit par H.D. Saffrey et L.G. Westerink. Paris, 1981.
- Vita Procli — *Marinus*. Proclus ou sur le bonheur / Texte et traduction par H.D. Saffrey et A.-Ph. Segonds. Paris: Les Belles Lettres, 2002.
- Диллон 2002 — *Диллон Дж.* Средние платоники / Пер. с англ. Е. Афонсина. СПб., 2002.
- Месяц 2008 — *Месяц С.В.* Прокл // Античная философия. Энциклопедический словарь. М., 2008. С. 628–643.
- Месяц 2012 — *Прокл Диадок*. Комментарий к *Тимею*. Книга I / Пер., вступ. статья и комментарии С. Месяц. М.: ГЛК, 2012.
- Ahbel-Rappe 2014 — *Ahbel-Rappe S.* Metaphysics. The origin of becoming and the resolution of ignorance // The Routledge Handbook of Neoplatonism / Eds. P. Remes and S. Slaveva-Griffin. N.Y.: Routledge, 2014. P. 166–181.

- Baltzly 2009 — *Proclus*. Commentary on Plato's *Timaeus*. Book 3. Part II: Proclus on the World Soul / Ed. and trans. by D. Baltzly. Cambridge, 2009.
- Beutler 1957 — *Beutler R.* Proklos, der Neuplatoniker // *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*. Bd. 45. 1957. S. 186–247.
- Festugière 1953 — *Proclus*. Commentaire sur le Timée / Trad. et notes par A.J. Festugière. T. V. Paris, 1968.
- Klibansky 1953 — *Proclus*. Commentarium in Parmenidem VII / Ed. R. Klibansky. Warburg, 1953.
- Lloyd 1983 — *Lloyd A.C.* Procession and Division in Proclus // *Soul and the Structure of Being in late Neoplatonism* / Ed. Blumenthal and Lloyd. Liverpool, 1983.
- Lloyd 1990 — *Lloyd A.C.* The Anatomy of Neoplatonism. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- MacIsaac 2011 — *MacIsaac D.G.* The Nous of the Partial Soul in Proclus' Commentary on the First Alcibiades of Plato // *Dionysius*. Vol. XXIX. 2011. P. 29–60.
- Masullo 1985 — *Marinodi Neapoli*. Vitadi Proclo / Testo critico a cura di R. Masullo. Napoli 1985.
- Rosan 1949 — *Rosan L.ĵ.* The philosophy of Proclus. The final phase of ancient thought. New-York, 1949.

Майя Петрова

Теории платоников о делении мира
в «Комментарии на *Сон Сципиона*» Макробия

В макробиевом «Комментарии на *Сон Сципиона*» (V в.)¹ представлены самые разные теории платоников, которые имеют то или иное отношение к мирозданию, жизни и смерти индивидуальной души. Это разделы по астрономии, географии и аритмологии (поскольку в основе мира, согласно Платону и его последователям, лежат числовые структуры); главы о Мировой душе², сочетающиеся с рассуждением о допустимости использования вымысла в философских рассуждениях³, а также многое другое. Часто, прибегая к возможности продемонстрировать собственную эрудицию, Макробий предлагает читателю больше информации по той или иной теме⁴, чем, казалось бы, требуется. Сам Макробий не формулирует собственных теорий и не делает определен-

¹ Оригинальный текст см.: Willis 1963, Armisen-Marchetti 2001. О Макробии см. Петрова 2007: 8–41.

² Подробнее см. Петрова 2000б: 362–366, Петрова 2007: 45–52.

³ См. Петрова 2013: 264–274.

⁴ Примеры этому содержатся в описании видов добродетелей и их классификации (Комм. I, 8), в обширных секциях по географии (Ibid. II, 5–9) и аритмологии (Ibid. I, 5, 3–6, 83).

ных выводов. Однако он следует своим предшественникам⁵, умело заимствуя у них нужный материал, опуская то, что кажется ему пространным, скучным или сложным для чтения⁶.

Наша задача — рассмотреть рассуждения платоников о делении мира на части так, как они изложены Макробием в «Комментарии» (I, 11, 5–12), и сопоставить их с выдержками из текстов других авторов, принадлежащих общей с Макробием интеллектуальной традиции. Это позволит нам прояснить его рассуждения.

Изложение теорий платоников о делении мира Макробий увязывает с их же представлениями о его структуре, учением о жизни и смерти индивидуальной души⁷ и рассуждением о месте преисподней (называемой «обителью Дита»).

Согласно Макробию, во главе всего стоит Бог, являющийся единственным творцом того, что существует (Комм. I, 14, 5)⁸. Вверх от Души мира простирается природа, непричастная телам, т.е. Ум (*νοῦς*) (I, 14, 8), а вниз от нее — телесная природа⁹. Душа производит тела неба, звезд, светил и планет и наделяет их божественным умом (I, 14, 8), то есть создает «цельное тело Вселенной» (I, 17, 5), которое именуется автором «большим телом», а иногда — «всем» (*τὸ πᾶν*) (Ibid.) или небом (I, 17, 10–11). Все эти тела относятся Макробием к божественным или вышним, поскольку они созданы первыми и имеют сферовидную форму, которая присуща божественному (I, 14, 8).

Космос или «большое тело» состоит из девяти сфер. Самая верхняя сфера — небесная, называемая Апланес (*ἀπλανής*) — вращается, хотя и кажется неподвижной. Она объемлет все остальные

⁵ О греческих источниках у Макробия см. Петрова 2006: 247–276, Петрова 2007: 52–74.

⁶ См., например, его высказывания в Комм. I, 11, 7.

⁷ Подробнее см. Петрова 2000: 364–366, Петрова 2007: 50–52.

⁸ Макробий нигде не поясняет, как именно Бог встраивается в эту схему.

⁹ Душа, с одной стороны, подобна Уму, от которого она получила способность рассуждения, соответствующую присущему ей божественному началу. С другой стороны, по своей собственной природе она имеет свойства, которые соответствуют брэнному во Вселенной и требуют развития: это чувственное восприятие и рост (Комм. I, 14, 7).

сферы: Сатурна, Юпитера, Марса, Солнца, Венеры, Меркурия, Луны (I, 17, 1–3), которые тоже вращаются (с одинаковой скоростью) (I, 14, 26; I, 17, 8–10), но в противоположном по отношению к небесной сфере направлении (с запада на восток). Вечное движение неба Макробий связывает с вечным движением Души, говоря, что движение неба никогда не прекращается, поскольку никогда не останавливается Душа, которая его создала и привела в движение (I, 17, 8–9). Отступая от высших небесных тел вниз, Душа обращается к земной, то есть брэнной и смертной природе, расположенной под орбитой Луны. Там, в центре Вселенной (I, 17, 4), находится Земля (I, 22, 6)¹⁰, представляющая собой осадок божественного и первую субстанцию живого (I, 12, 15)¹¹. Обладающая высшими и низшими функциями Мировая душа является источником всех остальных душ космоса (I, 6, 20). В своих высших проявлениях она создает божественные тела и наделяет их умом; на низшем уровне она творит отдельные или единичные души. Эти души впоследствии вселяются в земные тела, одушевляя их и дают им жизнь. Процесс нисхождения отдельной души через небесные сферы в земное тело сопровождается приобретением такой душой определенных способностей и качеств, которые проявляются у нее в то время, когда она облачится в земное тело (I, 12, 13–14). На сфере Сатурна душа получает спо-

¹⁰ См. Comm. I, 22, 6: iam vero quod de omni silvestri tumultu vastum, impenetrabile, densetum, ex defaecatis abrasum resedit elementis, haesit in imo, quod demersum est stringente perpetuo gelu, quod eliminatum in ultimam mundi partem longinquitas solis coacervavit... — «от всего материального беспорядка остался мертвый, непроницаемый сгусток, выпавший вниз осадок от очистившихся элементов, погруженный в оцепенение вечной мерзлоты. Выброшенный в крайний предел мира, он скопился в силу удаленности от солнца. То, что затвердело подобным образом, получило название Земли...» (перевод наш — М.П.).

¹¹ Заметим, что при описании отторгнутой на край мира Земли, представляющей собой сгусток льда, Макробий, скорее всего, обращался к трактату Плутарха «О первичном холоде», в котором изложено, почему это происходит (см. De primo frig. 19 [953e–954]). Представление о том, что стихия земли — субстанция холода, до Плутарха не встречается. См. Ibid. 953e: ὄθεν ἡ μὲν ἐν βάρει γῆ πάχος ἐστὶν ὡς εἰπεῖν καὶ κρύσταλλος ἄλασα· τὸ γὰρ ψυχρὸν ἄκρατον οἰκουρεῖ καὶ ἀμάλακτον ἀλεωσμένον ἐκεῖ τοῦ αἰθέρος ἀλωτάτω· — «Именно поэтому на большой глубине земля оказывается... сплошной скалой и льдом, потому, что там обитает неодолимый жестокий холод, отстоящий дальше всего от [области] эфира» (пер. И.Д. Рожанского).

способность рассуждения и понимания, называемую рассудочным и умозрительным началами; на сфере Юпитера — способность действовать, именуемую деятельным началом; на сфере Марса — мужество, нарекаемое яростным началом; на сфере Солнца — способность чувствовать и мнить, которая зовется чувственным и имажинативным началами. Движение желанья, называемое вожделеющим началом, она приобретает на сфере Венеры; способность формулировать и толковать воспринятое, именуемую истолковывающим началом — на сфере Меркурия. При вхождении в лунную сферу душа развивает способность сеять тела и давать им рост — растительное начало (I, 12, 14). Эта способность настолько далека от божественного, насколько она первейшая во всем земном (I, 12, 15). Пересекая все эти небесные сферы, душа не только приобретает те или иные начатки, одновременно она умирает, и умирает столько раз, сколько сфер, спускаясь, пересекает (I, 11, 12). В процессе нисхождения она, постепенно окутываясь эфирными оболочками, переходит из бестелесного состояния в телесное, готовясь к тому, что на земле считается жизнью (I, 11, 11). Вселяясь в тело, душа свыкается с его привычками и может забыть о своем небесном источнике. Те души, которые не утратили знания о своем божественном происхождении и не испортились загрязненными телесного мира, после смерти земного тела возвращаются обратно в свои небесные обитатели. Те же души, которые настолько свыклись с телом, что забыли о своем божественном происхождении, не способны вернуться назад на небо. После смерти тела они витают около него, не находя себе места до тех пор, пока не вселятся в другие тела — не обязательно человеческие, но, возможно, и звериные, избрав тот род живых существ, который наиболее соответствует прежним, усвоенным еще в теле, привычкам и наклонностям (I, 9, 5). Именно брренное тело является темницей для души, из которой та вырывается, когда тело умирает (I, 11, 1–3). Таким образом, попадая в тело, душа умирает (I, 12, 16) и, напротив, смерть тела — это начало подлинной жизни души, ибо теперь души могут отправиться в царство бессмертия. Однако сделать это могут только души незапятнанные пороком и не забывшие своего небесного рождения¹².

¹² Подобное учение Макробий помещает в основание своего этического рассуждения (Комм. I, 8); к нему он обращается, обосновывая необходимость пра-

Отметив, что среди платоников нет согласия в локализации преисподней, Макробий переходит к описанию известных ему мнений, разделяя их на три школы (Комм. I, 11, 4). Он говорит, что представители **первой группы** делят мир на две части¹³, из которых одна действует, а другая — претерпевает. «Действует то, что, будучи неизменяемым, задает другому причины и необходимость изменяемости, а претерпевает то, что, как следствие этой изменяемости, меняется» (I, 11, 5–6). Неизменяемая часть мира простирается от верхней сферы ἀλλανής (кажущейся неподвижной¹⁴) вплоть до начала лунной сферы, а изменяемая [часть] — от Луны до Земли (Рис. 1).

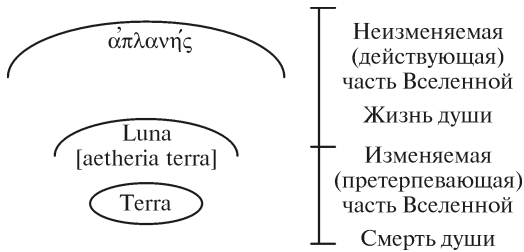


Рис. 1
Деление мира на две части
представителями первой группы платоников.

Соответственно, отдельные души «живут», пока они находятся в неизменяемой части Вселенной, а «умирают», ниспав в ту ее часть, которая подвластна изменяемости. Поэтому пространство между Луной и Землей является местом смерти души (и преисподней), а Луна (поскольку ниже нее начинается природа брен-

венного образа жизни. Он ставит в пример правителей и мудрецов, чьи души никогда не забывают о своем божественном происхождении и не дают телесному главенствовать над душой, в связи с чем им уготовано место на небе.

¹³ См. Procl. In Plat. Remp. III: 132–133 (Festugière). См. также: Mras 1933: 254, Elferink 1968: 37–39, Cumont 1929: 301 (п. 28).

¹⁴ Более подробно о вращении неба Макробий пишет в Комм. I, 17, 8–17, следуя в этом Плотину (Enn. II, 2, 1, 1–4; 23–25; 27–30, 45–49).

ного [natura caducorum — I, 11, 6]) — границей ее жизни и смерти¹⁵. Это изложение может быть сопоставлено с фразами из трактата «О природе Вселенной» (De univ. nat. II, 2, 1–4), возможно принадлежащему Оккелу из Лукании (V в. до н.э.), который пишет¹⁶:

мойры ограничивают и отделяют ту часть космоса, которая всегда испытывает воздействие, от той, что вечно приводит в движение, так что перешейком между бессмертным и рожденным служит беговая дорожка Луны, —

и далее:

...все, что производит рождение в другом, находится над Лунной, —

и фрагментом (44В 21 DK) Филолая (2-я пол. V в. до н.э.):

Неизменное простирается от души, объемлющей все Целое, до Луны, а изменчивое — от Луны и до Земли¹⁷, —

также демонстрирующим разделение мира на две части (активную и пассивную). Когда, согласно Макробию, души пересекают эту границу, они становятся подвержены течению времени. По этой причине Макробий упоминает натурфилософов, которые называли Луну «эфирной землей», а ее обитателей — «лунным народом». Вероятно, его слова о том, что Луна является границей жизни и смерти души, восходят к Плутарху¹⁸, который в трактате

¹⁵ См. также Лосев 2000: 50, 55–56.

¹⁶ Ad loc.: ...αἱ δὲ μοῖραι αὐτοὺς διορίζουσι καὶ τέμνουσι τὸ τε ἀειπαθὲς μέρος τοῦ κόσμου καὶ τὸ ἀεκίνητον ἴσθμὸς γάρ ἐστιν ἀθανασίας καὶ γενέσεως ὁ περὶ τὴν σελήνην δρόμος.

¹⁷ Пер. С.В. Месяц. См. также: Лебедев 1989: 445. Ср. изложенное в тех же терминах рассуждение Аристотеля о природе движения из «Физики» III, 3, 202a, 20–25; VIII, 5, 267b, 10–15 (русск. пер. — Физика: 107, 262). Оригинальный текст см.: Ross 1950.

¹⁸ Cp. Serv. In Aen. III, 63: nam animabus plena sunt loca inter lunarem et terrenum circulum, unde et defluunt... («ибо места те между Лунной и Землей наполнены живительными [силами], оттуда они и нистекают...»).

«О лике, видимом на диске Луны», пишет о двух смертях человека и о том, как и где они происходят (De facie 28 [943bc])¹⁹:

Первая [смерть] происходит на Земле, которая принадлежит Деметре... Вторая... происходит на луне, которая принадлежит Персефоне. Сожитель первой — Гермес земной, у второй — Гермес небесный. Деметра быстро и насильственно разрешает душу и тело; Персефона медленно и в течение длительного времени отделяет ум от души, и оттого называется «единородною», ибо лучшая часть человека рождается единой, когда та ее отделяет. Каждое из двух отделений происходит согласно природе так: всякой душе, имеющей ум или лишенной ума, суждено по выходе из тела блуждать в области между Землей и Луной, но не одинаковое время. Неправедные и невоздержные души отбывают наказания за неправды, а праведные должны пребывать некоторое положенное время в наиболее мягкой части воздуха, которую называют «лугами Аида», сколько нужно для очищения и отваяния — как дурного запаха — связанных с телом скверн. Затем, как бы возвращаемые из изгнания в отечество, они вкушают такую же радость, как посвящаемые в таинства, испытывающие страх и смущение в соединении с надеждой. Ибо многие, уже достигающие Луны, души та отбрасывает и стряхивает; они видят, как некоторые души на Луне разворачиваются, словно погружаясь обратно в глубину. [Души], оказавшиеся наверху и прочно размещенные, во-первых, как победители, расхаживают кругом, украшенные венками из перьев, называемых «перьями стойкости», потому что они при жизни упорядочили неразумное и страстное начала души и заставили их вполне слушаться разума. Во-вторых, видом они подобны лучу, а природой, которая там наверху легка, как и здесь у нас, подобны эфиру вокруг Луны. От него они приобретают напряженность [τόνον] и силу... Ибо то, что дотоле было в них еще рыхлым и размытым, укрепляется и становится твердым и прозрачным. Впоследствии они питаются любым испарением, и Гераклит верно выразился, что «души в Аиде обоняют».

Скорее всего, Макробий, сославшись на натурфилософов, называющих Луну «эфирной землей» (aethera terra), изложил об-

¹⁹ Подробнее см. Петрова 2000а: 125–130.

щее представление, существовавшее в его время. Источники этого утверждения не обнаружены. Однако Прокл приписывает это высказывание Орфею²⁰, Порфирий — египтянам, а Симпликий — пифагорейцам²¹. Представления о Луне и ее обитателях, вероятно, вначале бытовавшие в народной религии, а впоследствии ставшие популярными в античной поэтической традиции, нашли отражение в натурфилософии. Так, Анаксагор (Fr. 59A 77 DK; Лебедев 1989: 523) говорил, что «Луна — плоская страна, с которой... упал Немейский лев»; Афиней (Deipnosoph. II, 57f) писал о том, что «яйцо, из которого вылупилась Елена, упало с Луны, — ибо хотя лунные женщины и кладут яйца, тамошние младенцы в пятнадцать раз крупней наших». Ахилл Татий (Isag. 21) замечал, что разные авторы говорили о том, что Луна обитаема, на ней есть реки, и все то, что есть на Земле. Под «авторами», вероятно, подразумеваются пифагорейцы. Такое утверждение возможно сравнить со словами Филолая (Fr. 44A 20 DK, Лебедев 1989: 439):

Луна кажется землеобразной потому, что она, как и наша Земля, населена животными и растениями, но только более крупными и красивыми: живущие на Луне животные в пятнадцать раз больше [земных] и совершенно не выделяют экскрементов. Столько же [т.е. в пятнадцать раз больше] длится и день.

Платон (Symp. 189d–190b), излагая миф Аристофана о первобытном существовании людей, говорит о происходящих от Луны андрогинах — людях третьего пола, сочетавшего в себе вид и наименование обоих полов — мужского и женского, которые возникли от расщепления надвое²².

²⁰ См. Procl. In Plat. Tim. I: 147 (ll. 7–9). Ср. Ibid. II: 48 (ll. 15–17). См. также соответствующий фрагмент у Орфея (1B 93 DK; Лебедев 1989: 80): «[Луна] — небесная [эфирная] земля».

²¹ На это указывает У. Шталь — см. Stahl 1990: 131 (п. 8).

²² В частности, эта идея Платона была воспринята средними платониками. См. Plut. De facie 937d; о взглядах Плутарха в отношении лунных обитателей см. Петрова 2000a: 126–127.

Представители **второй группы** платоников, а это, скорее всего, пифагорейцы²³, делили мир на три четверки элементов так (Комм. I, 11, 8–9), что в первом ряду элементов нижнее место занимает Земля, затем идут — вода, воздух и огонь. Далее следует второй ряд, в котором помещаются элементы более чистой природы. В нем на первом месте находится Луна (вместо Земли), над ней — сфера Меркурия (вода), сфера Венеры (воздух) и Солнце (огонь). Затем — третий ряд, в котором на первом месте ἀπλανής (земля), на втором сфера Сатурна, на третьем сфера Юпитера, на четвертом — сфера Марса (см. Рис. 2).

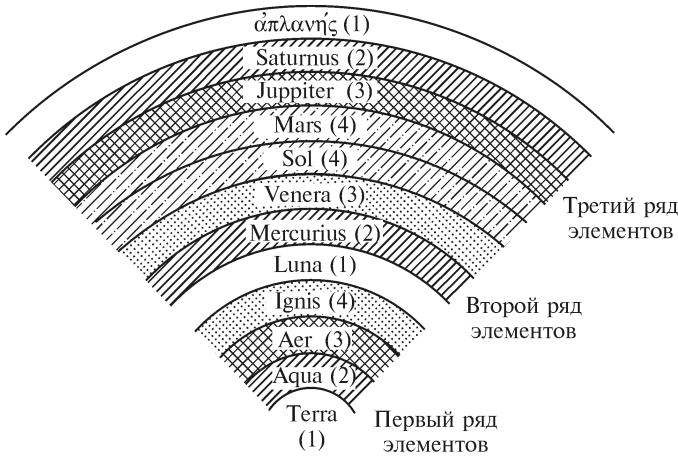


Рис. 2
Деление мира на три четверки элементов
представителями второй группы платоников.

Элементы обозначены цифрами. Первый ряд: 1 — Земля, 2 — вода, 3 — воздух, 4 — огонь. Второй ряд (элементы более чистой природы): 1 — Луна (вместо Земли), 2 — сфера Меркурия (вода), 3 — сфера Венеры (воздух), 4 — Солнце (огонь). Третий ряд: 1 — ἀπλανής (земля), 2 — сфера Сатурна, 3 — сфера Юпитера, 4 — сфера Марса.

²³ См. Mras 1933: 254.

Это изложение Макробия также возможно сравнить с текстом Плутарха (*De facie* 942f; 944c).

Представители *третьей группы* платоников так же, как и первые, делят мир на две части (Комм. I, 11, 10–12), но проводят иные границы. Они полагали небо (называемое *ἀλλανής*) одной частью, а другой — семь планетных сфер вместе с тем, что находится между ними и Землей, включая саму Землю. Согласно их мнению,

блаженные души, совершенно свободные от какого-либо телесного загрязнения, обладают небом²⁴. Но если находящаяся среди нескончаемого света душа, презирующая со своей высоты тягу к телу и к тому, что мы на земле называем жизнью, помыслит²⁵ [о них хотя бы] в тайном желании²⁶, то понемногу соскальзывает под тяжестью этого земного помысла²⁷ в низшие [сферы]. Не сразу от совершенной бестелесности она одевается в грязевое тело²⁸, но понемногу, в процессе незаметных потерь и все большего удаления от простой и совершеннейшей чистоты, она набухает в, так сказать, прирастаниях звездного тела. Ибо на каждой лежащей под небом сфере она облачается в [очередную] эфирную оболочку²⁹, чтобы посредством этих [оболочек] постепенно приоровиться к соединению со здешним глиняным одеянием³⁰.

И потому она [претерпевает] столько смертей, сколько сфер пересекает, достигая того, что мы на земле именуем жизнью.

²⁴ Plot. *Enn* III, 4, 6; IV, 3, 13–17; *Porph. Sent.* XXIX (Lambertz).

²⁵ У Макробия *terrenae cogitationes* — «земные мысли», т.е. размышление о нижних сферах равно загрязнению [*contagio*]. Таким образом, душа загрязняется, думая о земном.

²⁶ Ср. Комм. I, 9, 10 и I, 12, 16. См. Plot. *Enn.* IV, 3, 13, 17–20. Ср. *Numen. Fr.* 11 (ap. Eusebius. *Praep. Evang.* XI, 17, 11–18, 5).

²⁷ Ср. Plot. *Enn.* IV, 3, 12–15; III, 2, 4; I, 8, 4.

²⁸ Здесь *luteus* — «илистый, глинистый» т.е. тело, состоящее из грязи и ила.

²⁹ Эту мысль Макробий продолжает в Комм. I, 12, 13.

³⁰ *Testeus* — «глиняный, созданный из глины».

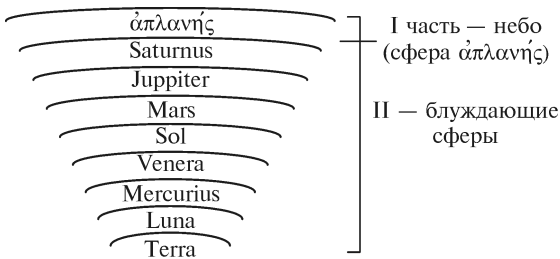


Рис. 3

Деление мира на две части
представителями третьей группы платоников.

Как представляется, Макробий достаточно подробно изложил космографию трех различных школ последователей Платона, заметив, что последняя, третья теория, по его мнению, является предпочтительной. Таким образом, соответствующие разделы его «Комментария» являются важным доксографическим источником для реконструкции не дошедших до нас в греческом оригинале сочинений.

Источники и литература

DK — Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch von Hermann Diels / Hrsg. von Walter Kranz. Bd I–III, Weidmann, Zürich 2004.

PHI 5.3 — The Packard Humanities Institute's CD ROM 5.3 (Database of the Latin literary texts written before A.D. 200).

Комм. — *Макробий*. Комментарий на *Сон Сципиона* I, 1–4; 8–14 и 17; II, 12–13 и 17 / Пер. с латинского и примечания М.С. Петровой // М.С. Петрова. *Макробий Феодосий и представления о душе и о мироздании в Поздней Античности*. М.: Кругъ, 2007.

Лебедев 1989 — *Фрагменты ранних греческих философов*. Ч. I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Изд. подг. А.В. Лебедев. М.: Наука, 1989.

Физика — *Аристотель*. Физика / Пер. В.П. Карпова // *Аристотель*. Собрание сочинений в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1981.

- Armisen-Marchetti 2001 — *Macrobe*. Commentaire au *Songe de Scipion* / Texte établi, trad. et comm. par M. Armisen-Marchetti [Collection des Universités de France. Série latine. Vol. 360]. T. I — Livre I; T. II — Livre II. Paris, 2001–2003.
- Comm. — *Macrobius*. Commentarium // Ambrosii Theodosii Macrobiani Commentarii in *Somnium Scipionis* / Ed. I. Willis. Leipzig, 1963.
- De facie — *Plutarchus*. De facie / Ed. M. Pohlenz // *Plutarchi moralia*. Vol. 5. 3. Leipzig: Teubner, 2^o1960.
- De primo frig. — *Plutarchus*. De primo frigido / Ed. C. Hubert // *Plutarchi moralia*. Vol. 5. 3. Leipzig: Teubner, 2^o1960.
- De univ. nat. — *Ocellus Lucanus*. De universi natura [Sp.] / Ed. R. Harder // *Neue philologische Untersuchungen*. Vol. 1. Berlin: Weidmann, 1926.
- Deipnosoph. — *Athenaeus*. Deipnosophistae / Ed. G. Kaibel // *Athenaei Naucraticae deipnosophistarum libri XV*. 3 vols. Leipzig: Teubner, 1887–1890 (repr. 1965–1966).
- Enn. — *Plotinus*. Enneades / Ed. P. Henry and H.-R. Schwyzer // *Plotini opera*. 3 vols. Leiden: Brill, 1951–1973.
- In Aen. — *Servius*. In *Vergilii Aeneidos libros* / *Maurus Servius Honoratus*. In *Vergilii Aeneidos libros* // PHI 5.3.
- In Plat. Remp. — *Proclus*. In *Platonis Rem publicam* commentarii / Ed. W. Kroll // *Procli Diadochi in Platonis Rempublicam* commentarii. 2 vols. Leipzig: Teubner, 1899–1901 (repr. 1965). — Перевод: *Proclus*. Commentaire sur la *République* / Traduction et notes par A.J. Festugière. 3 vols. Paris: J. Vrin, 1970.
- In Plat. Tim. — *Proclus*. In *Platonis Timaeum* commentaria / Ed. E. Diehl // *Procli Diadochi In Platonis Timaeum* commentaria. 3 vols. Leipzig: Teubner, 1903–1906 (repr. Amsterdam: Hakkert, 1965).
- Isag. — *Achilles Tatius*. Isagoga excerpta / Ed. E. Maass // *Commentariorum in Aratum reliquiae*. Berlin: Weidmann, 1898 (repr. 1958).
- Numen. — *Numenius*. Fragmenta. Paris: Les Belles Lettres, 1974.
- Ross 1950 — *Aristotelis physica* / Ed. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1950 (repr. 1966).
- Sent. — *Sententiae* / Ed. E. Lambertz // *Porphyrius*. *Sententiae ad intelligibilia ducentes*. Leipzig: Teubner, 1975.
- Symp. — *Plato*. Symposium / Ed. J. Burnet // *Platonis opera*. Vol. 2 (Oxford: Clarendon Press, 1901 (repr. 1967)).
- Willis 1963 — *Macrobius*. Commentarium // Ambrosii Theodosii Macrobiani Commentarii in *Somnium Scipionis* / Ed. I. Willis. Leipzig, 1963.

- Лосев 2000 — Лосев А.Ф. Оккел Луканский // А.Ф. Лосев. История античной эстетики: Поздний эллинизм. М.: Фолио, 2000; ¹1980.
- Петрова 2000а — Петрова М.С. Природа души и мира в диалоге Плутарха *О лике, видимом на диске Луны* // Философия природы в Античности и в Средние века. М.: Прогресс-Традиция, 2000. С. 122–131.
- Петрова 2000б — Петрова М.С. Природа мира в «Комментарии на Сон Сципиона» Макробия // Философия природы в Античности и в Средние века. М.: Прогресс-Традиция, 2000. С. 361–370
- Петрова 2006 — Петрова М.С. Греческие источники Макробия (на примере психологических и натурфилософских глав «Комментария на Сон Сципиона») // Диалог со временем 17 (2006). С. 247–276
- Петрова 2007 — Петрова М.С. Макробий Феодосий и представления о душе и о мироздании в Поздней Античности. М.: Кругъ, 2007.
- Петрова 2013 — Петрова М.С. Полемика эпикурейцев и платоников о допустимости использования вымысла в философских рассуждениях (на примере «Комментария на Сон Сципиона» Макробия) // Платоновский сборник / Ред. И.А. Протопопова и др. Т. II. Москва — СПб: РГГУ–РХГА, 2013. С. 264–275.
- Cumont 1929 — *Cumont F. Les religions orientales dans le paganisme romain.* Paris, ⁴1929.
- Elferink 1968 — *Elferink M.A. La descente de l'âme d'après Macrobe.* Leiden, 1968.
- Mras 1933 — *Mras K. Macrobius' Kommentar zu Ciceros Somnium* // Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische. Klasse 6. Berlin, 1933.
- Stahl 1990 — *Stahl W.H. [Notes] // Commentary on the Dream of Scipio.* New York: Columbia University Press, 1990 (¹1952).

Валерий Петров

Вторая речь Сократа из *Федра* Платона
как фон для литургической метафизики
Ареопагитского корпуса

Реконструкции особенностей евхаристического обряда в *Ареопагитском корпусе* посвящен целый ряд исследований¹. Однако до сих пор не было обращено внимание на зависимость соответствующих рассуждений пс.-Дионисия Ареопагита от его источников в платонизме. В этой работе мы ограничимся указанием на один такой случай.

Третья часть третьей главы *Церковной иерархии*, посвященной рассмотрению таинства Евхаристии, или «синаксиса», — так называемое «умозрение» или «истолкование» (θεωρία) таинства, — начинается со слов:

А теперь, о прекрасное дитя (ὦ πᾶϊ καλῆ), от образов (εἰκόνας) чинно и священно перейдем сюда, к боговидной истине первообразов (ἀρχετύπων), сказав тем, кто еще только совершенствуется в стройном душевождении, что пестрый и священный состав (σύνθεσις) символов не бесполезен для

¹ См.: Campbell 1981; Sheldon-Williams 1964–1965; Boularand 1957–1958; Bebis 1974; Wesche 1989; De Andia 2005; Петров 2008.

них, хотя он и являет еще только внешнюю сторону [таинств]².

Обращение «ὦ παῖ καλέ», несмотря на его кажущуюся ординарность, является редким словосочетанием и, как не раз бывает у Ареопагита, однозначно указывает на свой единственно возможный источник — с него начинается вторая речь Сократа в платоновском *Федре* (243e–257b)³. В мифо-поэтической форме тот рассуждает о бессмертии души; о её окрыленности эросом; о восхождении души от здешней красоты к богам и надмирным зрелищам; о том, что, будучи не в силах сопутствовать богам, душа исполняется забвения (λήθης πλησθεισα) и зла, тяжелеет и в итоге падает на землю (ἐπὶ τὴν γῆν πέσῃ) — таким путем она прошла в здешнее «живое существо» (ἦλθεν εἰς τόδε τὸ ζῶον).

В сжатом виде речь Сократа содержит многие мотивы, представляющие языческую параллель рассуждениям пс.-Дионисия Ареопагита в *Церковной иерархии* 3, 3. Например, Сократ говорит, что душа на земле обладает «припоминанием» (ἀνάμνησις) того, что она созерцала, когда пребывала с богами, т.е. восходила к истинному (умопостигаемому) бытию. «Тогда и там» души видели сияющую красоту, блаженные зрелища и посвящались в таинства (ἐτελοῦντο τῶν τελετῶν): «посвященные (μυούμενοι) в видения (φάσματα) непорочные, простые, неколебимые и блаженные, мы тайнозрели (ἐποπτεύοντες) их в чистом сиянии». Всякая душа

² Агеор. ЕН. 3, 3, 1 (428В).

³ Поиск по электронной текстовой базе данных Thesaurus Linguae Graecae показывает, что до пс.-Дионисия оно встречается лишь в Plato. *Phaedr.* 243e9: «Так вот, прекрасное дитя (ὦ παῖ καλέ), замечь себе...»; 252b 2: «Состояние (πάθος), о котором у меня речь, о прекрасное дитя (ὦ παῖ καλέ), люди зовут эротом» (пер. А.Н. Егунова). Позднее Фемистий (Erotikos 171a 8, Schenkl) уже опосредованно отправляется от *Федра*, поскольку рассуждает об Эросе (и 11 строками выше упоминает Сократа). Эта формула встречается однажды у Иоанна Стобея (Anthologium 1, 9, 11, 2) и трижды у Гермия (In Platonis Phaedrum scholia 80, 11; 81, 3; 187, 20), но каждый раз — это цитаты из *Федра*. Ср. также (с иным порядком слов): Plato. *Euthyd.* 289b 5: «Следовательно, о дитя прекрасное (ὦ καλέ παῖ), мы нуждаемся в таком знании, в котором сочеталось бы меньше что-то делать и меньше пользоваться сделанным»; Theogn. *Elegiae* 1280.

некогда созерцала сущее и священное, и теперь она припоминает «то, что там» на основании «того, что здесь», а это нелегко. Упав сюда, души обратились под чужим воздействием к неправде и «забыли все священное, виденное ими раньше». Однако, в сонме какого бога душа была тогда (Зевса, Арея, Геры, Аполлона), того в меру сил она почитает и тому подражает (τιῶν καὶ μιμούμενος) в этой жизни; присущие данному богу качества она ищет в других людях и, найдя, влюбляется в них. Стремление к тамошней красоте, красоте как таковой (αὐτὸ τὸ κάλλος), начинается здесь, например, при виде боговидного лица (θεοειδὲς πρόσωπον), хорошо воспроизводящего (μεμιμημένον) ту красоту или некую идею здешнего тела (τινα σώματος ἰδέαν). Подходя к здешним подобиям и изображениям, немногие души способны разглядеть в них отблески тамошнего: справедливость, воздержность, красоту и пр. Философ, правильно пользующийся такими воспоминаниями (ὑπομνήμασιν), тем самым посвящается в таинства и делается совершенным (τέλειος). Благодаря памяти (μνήμη) возникает влечение (πόθος) к тому, что было тогда. Обратившийся к божественному человек исступает из себя (ἔξιστάμενος) и воспринимается толпой как неистовый и одержимый. Те, кто стремятся выследить и найти в самих себе бога, прикасаются к богу при помощи памяти (ἐφαπτόμενοι αὐτοῦ τῇ μνήμῃ), они одержимы богом (ἐνθουσιῶντες) и причастны (μετασχεῖν) ему⁴.

Рассматриваемый нами раздел *Федра* Платона имеет многочисленные отголоски в *Ареопагитском корпусе*. Например, использованная Платоном в *Федре* игра слов τελέους τελετάς τελούμενος («посвящаемый в совершенные таинства») — это лейтмотив словесной игры в *Церковной иерархии*, переполненной лексикой от основы τελε- (почти три сотни слов)⁵. Мистериальная лекси-

⁴ Plato. *Phaedr.* 252e–253a цитируется и Климентом Александрийским в *Strom.* V 14, 138, 3, 1–9.

⁵ Пс.-Дионисий, по всей видимости, избрёл не только существительное «священноначалие», но также и «совершенноначалие» (τελεταρχία). В *Церковной иерархии* совершенные (τέλειοι) постоянно противопоставляются несовершенным (ἀτελέσι) и еще только совершенствуемым (τοῖς ἔτι τελειουμένοις) или

ка платонизма, в свое время усвоенная Филоном⁶ и повлиявшая на христианских авторов⁷, у пс.-Дионисия Ареопагита становится избыточной и является отличительной чертой его стиля в *Церковной иерархии*.

То, что пс.-Дионисий знал диалог в оригинале или выдержках доказывается тем, что строки *Федра*, в которых говорится о четвертом виде божественного безумия, почти дословно цитируются в трактате *О божественных именах*:

Plato. <i>Phaedr.</i> 249c8–e1	Areop. DN VII. 4 (872D–873A)
ἐξιστάμενος δὲ τῶν ἀνθρωπίνων σπουδασμάτων καὶ πρὸς τῷ θεῷ γιγνόμενος, νουθετεῖται μὲν ὑπὸ τῶν πολλῶν ὡς παρακινῶν, ἐνθουσιάζων δὲ λέληθεν τοὺς πολλοὺς. Ἔστι δὴ οὖν δεῦρο ὁ πᾶς ἤκων λόγος περὶ τῆς τετάρτης μανίας... αὕτη πασῶν τῶν ἐνθουσιάζσεων ἀρίστη...	Εὖ γὰρ οἶδεν ὁ πρὸς τὴν ἀλήθειαν ἐνωθείς, ὅτι εὖ ἔχει, κἂν οἱ πολλοὶ νουθετοῖεν αὐτὸν ὡς ἐξεστηκότα. Λαθάνει μὲν ὡς εἰκὸς αὐτοὺς ἐκ πλάνης τῇ ἀληθείᾳ διὰ τῆς ὄντως πίστεως ἐξεστηκῶς, αὐτὸς δὲ ἀληθῶς οἶδεν ἑαυτὸν οὐχ, ὃ φασιν ἐκεῖνοι, μαινόμενον.
Исступивший из человеческой сущности и обратившийся к божественному, он увещиваем многими, как помешанный, ведь от многих скрыто то, что он одержим богом. Вот к чему пришло наше рассуждение о четвертом виде безумия... Из всех видов одержимости богом эта — наилучшая...	Ведь объединившийся с истиной хорошо знает, что у него все хорошо (εὖ ἔχει), даже если многие увещивают его как исступленного. Разумеется, от них скрыто, что он благодаря истинной вере исступил из заблуждения в истину, а он сам поистине знает, что — вопреки тому, что они говорят, — он не безумен.

Представляется важным не только факт цитирования, но и то,

усовершенным (τελούμενος), которые стремятся к совершенству (τελείωσις) и к совершенному (τὰ τέλεια); почившие именуются «усовершенными» (τετελεσμένοι); священноначалие «усовершенствуется» (τελεῖται); таинства (τελεταί) являются усовершенствующими (τελεστικά), а священнодействие именуется «совершенным» (τὰ τελούμενα), и пр. и пр.

⁶ См.: Матусова 2003. Ср.: Philo. *De spec. leg.* 1, 56, 3–4: τελούμενους δὲ τὰς μυθικὰς τελετάς; *De gig.* 54, 5: τελούμενος τὰς ἱερωτάτας τελετάς.

⁷ См., напр., Ioan. Chrys. *Ep.* 132 (PG 52, 691, 12–15): «...видеть, как столь великая и любящая мудрость душа незамедлительно совершает священный обряд и удостоивается этих священных и страшных таинств» (τὴν μεγάλην οὕτω καὶ φιλόσοφον ψυχὴν ἰδεῖν τελούμενην ταχέως τὴν ἱερὰν τελετὴν, καὶ τῶν ἱερῶν ἐκείνων καὶ φρικτῶν καταξιομένην μυστηρίων).

что именно цитируется: рассуждая о четырех видах божественной исступленности, Платон говорит, что исступление, относящееся к посвящению в таинства, связано с Дионисом (265b3–4). Следовательно, Христовы таинства, которые Ареопагит в *Церковной иерархии* настойчиво именует «усовершенствительными», описывая их детали при помощи дериватов от основы τελε-, позиционируются как аналогичные Дионисовым.

В этом нет ничего удивительного. Параллели между Христом и Дионисом — умирающим и воскресающим богом, включая такие его атрибуты как символизм вина, рождённость/нерождённость, простоту/растерзанность отмечались уже поздними античными авторами (как они отмечаются и сейчас в современной сравнительной мифологии). Ярким примером является поэма-центон *Христос страждущий*. В ней из слов трагедий Еврипида составлена христологическая поэма о трех заключительных днях Страстной недели. При этом Еврипидовы строки, описывающие метаморфозы Диониса, приспособлены к описанию принятия Христом человеческой природы. (Хотя в современной науке консенсус относительно авторства поэмы не достигнут, во всех рукописях она приписывается Григорию Богослову)⁸.

Характерно, что Ареопагит представляет боговоплощение как процесс, посредством которого умный и простой Иисус непременно проходит из сокрытого и единого в явленное и раздробленное. Сходным образом в неоплатонической экзегезе Юлиана представлен Дионис, сын бога Зевса и смертной Семелы:

Такова сущность этих сказаний, если они точно исследованы и рассмотрены теми, которые искали, что за бог Дионис, и высказали в мифе истину⁹, которая, как я говорил, прикровенно выражает сущность этого бога и его вы-

⁸ В авторстве Назианзина убежден Андре Тюилье, опубликовавший критическое издание поэмы (Tuilier 1969). Тем не менее приводились доводы и в пользу отнесения ее к существенно более поздней эпохе: некоторые считают ее автором Константина Манасси (ок. 1130–1187), см. Аверинцев 1965, 2004 (о проблеме авторства: с. 385–86; о самой поэме: с. 388–396). См. также: Михалицын 2009.

⁹ То, что неоплатоники определяют как «миф», пс.-Дионисий Ареопагит

нашивание (κύησιν) Отцом [Зевсом] в умопостигаемом¹⁰, его **нерожденное рождение** (ἀγέννητον τόκον) в этом [чувственном] космосе... Впрочем, я не желаю показывать, как в театре, **бога, который одновременно сокрыт и явен** (τὸν κρύφιον ἄφα καὶ φανερόν θεόν)...¹¹

Юлиан утверждает, что мистерияльная драма, как усовершенствованный (связанный с посвящением в таинства) миф из числа тех, что передал сам Орфей, устроитель (καταστήσάμενος) священнейших из таинств, исцеляет не только души, но и тела¹²; и в этом Юлиан всего лишь продолжает Ямвлиха.

У Платона исступление, описание которого пс.-Дионисий воспроизводит в *Божественных именах*, — это эротическая исступленность, о которой Сократ и рассуждает в своем «мифическом гимне», т.е. в своей второй речи, содержащей основополагающие для платонизма мифы. Но тогда, если быть последовательным, рассуждения пс.-Дионисия Ареопагита о евхаристическом таинстве в *Церковной иерархии* III, 3 — в основе которых, как мы полагаем, лежит образность второй речи Сократа — должны быть отнесены к спасительным мифологемам.

Укажем на параллели между *Федром* и *Церковной иерархией* III, 3¹³:

именует «сокровенными и дерзновенными загадками» (τὰ κρύφια καὶ ἀτοτεολμημένα αἰνίγματα), которые непосвященным кажутся «страшной нелепостью» (ἀτολίαν δεινήν): Агеор. Ер. 9. 4–18 (1104В). Несмотря на разницу в терминологии, сравнительный анализ текстов показывает, что речь идет об одном и том же, см. Петров 2013. С. 266–275.

¹⁰ Согласно мифу, мать Диониса Семела погибла в огне, когда к ней сошел Зевс, и тот, чтобы не дать умереть зачатому ею Дионису, зашил зародыша себе в бедро и выносил.

¹¹ Julian. *Ad Heraclium cynicum* 16, 17–28 (221С).

¹² Ibid. 12, 8–10 (217С). Схожее рассуждение о двойном (телесном и умном) спасении и освящении имеется и в Агеор. ЕН. 7, 3, 9 (565ВС).

¹³ При этом следует учитывать, что линия *Федра* — лишь один из платонических и неоплатонических слоев и контекстов, присутствующих в Ареопагитиках. Сама трехчастность глав *Церковной иерархии*, распадающихся на введение в таинство, его описание и его умное истолкование (θεωρία), является

1) В *Федре* душа «прошла» (ἤλθεν) в здешнее живое существо, тогда как у пс.-Дионисия «единое, простое и сокровенное Иисуса, богоначальнейшего Слова, благодаря ради нас вочеловечению непреложно прошло (προελήλυθε) в сложность и видимость»¹⁴.

2) В *Федре* сопутствующая богам душа исполняется забвения (λήθης πλησθεῖσα) и зла, тяжелеет и в итоге ниспадает (πέση). Ареопагит, рассуждающий о спасительном богодеянии Иисусова вочеловечения, пишет:

Добровольно **отпав** (ἀπολεσοῦσα) от божественной и возводящей вверх жизни, [человеческая природа] была приведена к противоположной крайности — к многострастнейшему изменению. А **впав в блуждание** (πλανωμένη), отклонившись от прямого пути, ведущего к истинно сущему Богу, и покорившись губительным и злодеющим множествам, она не заметила (ἐλάνθανεν)¹⁵, что служит не богам (θεούς) и не друзьям, а неприятелям¹⁶.

Если в *Федре* речь идет об индивидуальной душе, то пс.-Дионисий говорит о человеческой природе. Однако идея остается схожей — душа/природа падает и забывает.

3) Примечательно, что Ареопагит говорит о богах во множественном числе. Возможно, это отголосок того места в *Федре*, где Сократ описывает свойства *разных* богов и говорит о душе, в земной жизни продолжающей подражать тому из богов, кому сопутствовала до ниспадения¹⁷. Правда, упоминание «богов» мо-

отражением неоплатонической триады «пребывание, исхождение, возвращение», подразумевая характерное для платонизма представление о параллелизме речи (логоса) и экстра-ментальной реальности. Ср., например, в связке: Plato. *Phaedr.* 264C (речь/λόγος как живое существо) и *Tim.* 30b–31a (космос как живое существо).

¹⁴ Ареоп. ЕН. 3, 3, 12 (444А).

¹⁵ Ср.: Plato. *Phaedr.* 248c: λήθης πλησθεῖσα.

¹⁶ Ареоп. ЕН. 3, 3, 11–13 (441А).

¹⁷ Ср.: Plato. *Phaedr.* 252c3–d5: «Если Эротом охвачен кто-нибудь из спутников (ὑπαδῶν) Зевса... Служители (ὑπαδῶν) же Арея, странствовавшие (περιεπόλου) вместе с ним, бывают склонны к убийству... Соответственно обстоит дело и с

жет быть намеренной игрой в эллина, который обратился в христианство, но ещё не полностью забывшего старые обычаи. Против последнего варианта можно привести тот довод, что подобная практика прямо противоречит формуле Никейского символа веры «веруем... во *единого* Господа Иисуса Христа, Сына Божия».

4) Чуть ниже Ареопагит пишет, что воплощение Иисуса сделало людей причастниками Его красот (καλῶν):

...наполнило человеческую природу великим и божественнейшим светом, украсило ее боговидными красотоми (κάλλεσι), показало сверхмирное возведение (ἀναγωγὴν ὑπερκόσμιον) и божественное жительство (πολιτεῖαν ἐνθεον)¹⁸.

Это язык платонизма, практически все упомянутые элементы — свет, красоты, возведение, сверхмирная область — присутствуют в *Федре*.

5) В *Федре* душа подражает своему (σφετέρου) богу, воспоминание о небесном пробуждается в ней, когда она зрит здешнюю красоту, воспроизводящую красоту тамошнюю (дословно «подражающую», μιμημένον). Тот, кто правильно пользуется воспоминаниями, становится «посвящаемым в совершенные таинства» (τέλους τελετὰς τελούμενος), делается подлинно совершенным (τέλεος). К истинному бытию (τὸ ὄν ὄντως) поднимается только мысль (διάνοια) философа, поскольку лишь она всегда **посредством памяти** близка, в меру сил, к тем вещам, близость к которым делает бога божественным (πρὸς γὰρ ἐκείνοις ἀεὶ ἐστὶν μνήμη κατὰ δύναμιν, πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεῖός ἐστιν)¹⁹.

У пс.-Дионисия «богоподражание» (τὸ θεομίμητον) священноначальника тоже осуществляется через **обращение вверх памяти** (μνήμης ἀνανευόμενης), — ибо память связана с воображением, т.е. образами. В ходе священнословий и священнодействий

каждым богом (καθ' ἕκαστον θεόν): в сонме кого кто был (χορευτής), тот того и почитает (τιμῶν) и по мере сил подражает ему и в своей жизни (μιμούμενος εἰς τὸ δυνατὸν ζῆ)», пер. А.Н. Егунова.

¹⁸ Areop. ЕН. 3, 3, 11 (441BC).

¹⁹ Plato. *Phaedr.* 249c4–6.

память направляется на «богодеяния Иисуса», которые иерарх воспекает²⁰. Он «тайнозрит мыслительными очами (ἐν νοεροῖς ὀφθαλμοῖς ἐλοπτεύσας) их умопостигаемое зрелище», и «переходит к их символическому священнодействию» (συμβολικὴν ἱερούργιαν)», т.е. изображает/воспроизводит богодеяния в священнодействии. Делает он это «как преподал Бог» (θεοπαράδοτος), ибо «мы делаем сие в ее²¹ воспоминание» (ср.: Лк 22:19; 1 Кор 11:24–25). Священнодействие является «богоподражательным»²², ибо священноначальник «совершает божественное посредством уподобления самому Христу» (τῇ πρὸς αὐτὸν Χριστὸν ἀφομοίωσει τὰ θεῖα τελέσαι). «Богоподражание» иерарха не зависит от субъективного желания, а дается свыше, возникая, когда он становится отражением Бога, как в *Федре* красивое лицо хорошо воспроизводит (μεμιμημένον) красоту-как-таковую, поскольку это дано ему от бога.

От богоподражания следует отличать «уподобление» (ἀφομοίωσις), которое зависит от произволения субъекта. Уподобление Иисусу есть реализуемое в нравственных поступках следование примеру Его земной жизни. Это необходимое условие спасения. Все три небольших параграфа, которые мы рассматриваем (*Церковная иерархия* 3, 3, 11–13), заканчиваются одинаковой мыслью: воплощение Иисуса является спасительным для нас только при условии нашего уподобления Ему или гармонического соединения с Ним²³.

6) Если в *Федре* говорится о том, что душа припоминает «та-

²⁰ Агеор. ЕН. 3, 3, 12 (441С).

²¹ Здесь Ареопagit цитирует Писание неточно: εἰς τὴν αὐτῆς ἀνάμνησιν (441С), где αὐτῆς относится либо к субъекту богодеяний — Иисусу, Который именуется здесь «человеколюбием богоначальной Благодати» (ἡ τῆς θεαρχικῆς ἀγαθότητος φιλανθρωπία), либо к «трапезованию», Тайной Вечере. Ср.: Агеор. Ер. 9, 1 (1108А): καὶ αὐτὸν Ἰησοῦν... τὰ θεουργὰ μυστήρια παραδίδόντα διὰ τυπικῆς τραπεζώσεως.

²² Агеор. ЕН. 3, 3, 12 (444А): τῆς θεομιμήτου ταύτης ἱερούργιας.

²³ Ср. Агеор. ЕН. 3, 3, 11 (441С): «...при нашем священном, сколь возможно, уподоблении (ἀφομοίωσесιν) Ему»; Ibid. 3, 3, 12 (444В): «...если только мы... гармонически соединяемся с Ним (συναρμολογηθῶμεν αὐτῷ) в тождестве непостыд-

мошную» красоту, взирая на ее земные отблески, обобщая которые, рассудок может постичь идею красоты, то у пс.-Дионисия мы должны взирать на «Его божественнейшую жизнь во плоти», ибо Иисус Христос и есть «наша умопостигаемая жизнь»²⁴. Идея та же: взирая на земные дела Иисуса, узреть Его умопостигаемую сущность.

7) Пс.-Дионисий завершает главу, посвященную таинству Евхаристии, обращением к миру *Федра*:

Вкусите же, говорят Речения, *и увидите* (Пс 33:9). Ибо благодаря священному посвящению (μυήσει) в божественное посвящаемые (μυούμενοι) познают Его дающие великие дары милости и, всесвященно тайнозря (ἐποπτεύοντες) в причастии (τῇ μεθέξει) Его божественнейшую высоту и величие, благодарственно (εὐχαρίστως) воспоют сверхнебесные (ὕπερουρανόσ) благодеяния Богоначалия²⁵.

Этот отрывок является ярким примером интертекстуальности: он одновременно отсылает читателя и к Евангелию, и к Платону. Его евхаристические элементы вызывают в памяти заповедь Христа: «творите сие в Мое воспоминание» (ἀνάμνησιν). Напротив, мистериальная лексика вместе со словом «воспоминание» является аллюзией на хрестоматийный отрывок из *Федра*:

А это есть припоминание (ἀνάμνησις) того, что некогда видела наша душа, когда она сопутствовала богу, свысока глядела на то, что мы теперь называем бытием, и поднималась до истинно сущего (τὸ ὄν ὄντως). Поэтому по справедливости окрыляется только мысль философа, поскольку лишь она всегда посредством памяти близка, в меру сил, к тем вещам, близость к которым делает бога божественным. Только человек, правильно пользующийся такими

ной и божественной жизни»; Ibid. 3, 3, 11 (444CD): «...[если] мы соединимся с Ним в божественнейшей жизни, нашим по мере сил уподоблением Ему».

²⁴ Ibid. 3, 3, 12 (444C).

²⁵ Ibid. 3, 3, 15 (445C).

воспоминаниями (ὑπομνήμασιν), всегда посвящаемый в совершенные таинства (τελετάς), становится подлинно совершенным²⁶.

В *Федре* сказано, что «сверхнебесное место не воспел никто из здешних поэтов и не воспёт по достоинству» (τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόλον οὔτε τις ὑμνήσῃ πῶ τῶν τῆδε ποιητῆς οὔτε ποτὲ ὑμνήσει κατ' ἄξιαν), поскольку оно зримо лишь уму (μόνῳ θεατῇ νῶ). По Ареопагиту таинозрение имеет такой же умный характер, как и у Платона. Однако, как для Ямвлиха и Юлиана, для пс.-Дионисия небезразличен и телесный уровень. Согласно Ареопагиту, *сверхнебесные* благодеяния (τὰς ὑπερουρανίας ἀγαθουργίας) Богоначалия *воспеваются* (ὑμνήσουσι) в момент причащения (τῇ μεθέξει) и евхаристии (εὐχαρίστως). Посвящаемые (μυούμενοι) познают (ἐπιγνώσονται), поскольку, вкусив, увидят (γεύσασθε καὶ ἴδετε).

Как мы видим, в рассматриваемом разделе *Церковной иерархии* пс.-Дионисия платоновский и евангельский планы взаимно проникают, обогащая и подпитывая друг друга.

Приложение

Любопытный пример улавливания в *Федре* элементов «умной евхаристии» представляет русский переводчик Платона и профессор Санкт-Петербургской Духовной академии Василий Николаевич Карпов (1798–1867), который комментирует следующий отрывок из *Федра* в своем переводе:

Исследуя шаг за шагом природу своего (σφετέρου) божества чрез собственные усилия, они получают успех, потому что бывают принуждены неослабно взирать на бога. Когда же постигают его своею памятью (ἐφαπτόμενοι αὐτοῦ τῇ μνήμῃ), тогда, приходя в восторг (ἐνθουσιῶντες), заимствуют от него нравы и склонности (τὰ ἐπιτηδεύματα), сколько может человек приобщиться (μετασχεῖν) божественному. И так как

²⁶ Plato. *Phaedr.* 249c.

этим они почитают себя обязанными любимцу, то ещё более любят его и, почерпая своё сокровище из недр Зевса, подобно вакханкам, переливают его в душу любимца и стараются, чтобы он, сколь можно более походил на их (μετασχεῖν) бога²⁷.

В примечании к этому месту Карпов поясняет:

То есть питая душу созерцанием своего божества..., они ту же самую пищу сообщают и своим любимцам, как вакханки, которые, по мифологическим сказаниям греков, находясь в состоянии восторженном, черпают из рек мёд, молоко и вино, а в состоянии обыкновенном — простую воду. Ср. *Ион* 594a²⁸.

В ссылке на диалог *Ион* (напечатанный у Карпова в том же томе, что и *Федр*) указано неправильное параллельное место²⁹, но это не меняет сути:

Что ты хорошо говоришь о Гомере, это... не искусство, а божественная сила, движущая тебя и находящаяся в тебе, как в камне, который у Еврипида назван магнитом, а у многих — ираклием. Да, этот камень не только притягивает железные кольца сами по себе, но и сообщает им силу делать в свою очередь то же самое, что делает камень, то есть притягивать другие кольца, так что из взаимного сцепления железных вещей и колец иногда составляется очень длинная цепь (ὄρμαθὸς). Сила же всех их зависит (ἀνήρτηται) от того камня... Все добрые творцы поэм пишут прекрасные стихотворения, водясь не искусством, а вдохновением и одержанием (ἐνθεοὶ καὶ κατεχόμενοι). То же и добрые творцы мелоса. Как корибанты (οἱ κορυβαντιῶντες) пляшут не в своем уме (ἔμφρονες), так и творцы мелоса пишут эти прекрасные мелосы не в своем уме: но лишь только попали на

²⁷ Карпов 1863. С. 68 (= Plato. *Phaedr.* 252e7–253b1).

²⁸ Ibid. Прим. 1.

²⁹ Правильно было бы «534а». Скорее всего, рукописное 3 превратилось при наборе в 9.

гармонию и размер, то и вакханствуют и являются одержимыми (βακχεύουσι καὶ κατεχόμενοι), будто вакханки, которые, когда бывают одержимы (κατεχόμενοι), черпают из рек мед и молоко, пришедши же в себя, этого не могут... Поэт есть вещь легкая, летучая и священная (κοῦφον χρῆμα καὶ πτηνὸν καὶ ἱερόν)... Для того-то Бог и делает их служителями, вещунами и божественными провещателями (μάντεσι) не прежде, как по отнятии у них ума, чтобы, то есть, слушая их, мы знали, что не они говорят столь важные вещи, поколику в них нет ума, а говорит сам Бог, только чрез них издаёт нам членораздельные звуки³⁰.

Сознательно или нет, но в небольшом примечании к *Федру* Карпов дважды задействует евхаристические образы. Во-первых, он отождествляет созерцание божества с «вкушением». Во-вторых, в *Ионе* Платон пишет лишь о молоке и меде, но Карпов добавляет в этот ряд и «вино», которое у Платона не упоминается. На уровне нарратива превращение воды в вино — это отсылка к браку в Кане Галилейской (Ин 2:1–12). Но в рассматриваемом контексте неизбежны и ассоциации с таинством пресуществления даров (евхаристией).

Остается только гадать о том, какие подспудные ассоциации могли выстраиваться в уме В.Н. Карпова. Мы же, в контексте настоящего исследования, можем заметить, что указанные отрывки из *Федра* и *Иона* насыщены лексикой и образами, которые у позднейших платоников превратятся в технические термины и стройную доктрину. Например, *Федр* предоставляет основу для развития концепции вертикальных «цепей» сущего, подчиненных «своему» (σφέτερος) богу. Умное всматривание в своего бога осуществляется через прикосновенность к нему при помощи памяти (ἐφαπτόμενοι αὐτοῦ τῇ μνήμῃ), что применительно к таинству евхаристии позволяет сопоставить платоновскую концепцию анамнеза с евангельским заветом «сие творите в Мое воспоминание» (1 Кор 11:23–25). Одержимые Богом, воспринимают от

³⁰ Карпов 1863. С. 373–375 (= Plato. *Ion* 533d1–534d).

него привычки (τὰ ἐπιτηδεύματα), т.е. позднейшую неоплатоническую «пригодность» (ἐπιτηδειότης), а та, в свою очередь, обеспечивает им причастность (μετοχή) к богу. Диалог *Ион* предоставляет для позднейших учений об иерархии сущего и механизме передачи божественных энергий от чина к чину замечательный образ длинной цепи, звенья которой находятся в состоянии «подвешенности» друг к другу, а в конечном счете — к богу. При этом скрепляющая их сила — это магнитное взаимодействие. Одержимый богом «вакхант» (позднее Дамаский специально сошлётся на Платона, говоря, что философ в идеале должен быть вакхантом) становится невесом³¹, крылат, священен (κοῦφον χρῆμα καὶ πτηνὸν καὶ ἱερόν). При этом действует уже не он — через него вещает бог (ср. «уже не я живу, но живет во мне Христос», Гал. 2:20). Зачерпывание речной воды в этом священным и боговдохновенном состоянии приводит к тому, что зачерпывается мёд и молоко и т.д. На наш взгляд, приведённых примеров достаточно для того, чтобы сказать, что Платон мог предоставить пс.-Дионисию много материала для синтеза христианской и языческой доктрин.

Источники и литература

Areop. DN — Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus.

Areop. EH — Pseudo-Dionysius Areopagita. De ecclesiastica hierarchia.

Areop. Ep. — Pseudo-Dionysius Areopagita. Epistulae.

CD I — Corpus Dionysiacum. Bd. I: Pseudo-Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus / Hrsg. Beate Regina Suchla. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1990 (Patristische Texte und Studien 33).

³¹ Пример левитации у языческих философов приводит Евнапий, передающий молву, согласно которой Ямвлих, погружаясь в молитву богам, парил над землей на высоте десяти локтей. Пример из христианской традиции предоставляет Максим Исповедник: «человек сделался бы легким в духе и никакой телесной тяжестью не притягивался бы к земле и не удерживался бы от восхождения на небеса», Öhler 1863: 1305D–1308A; Constatas 2014: 102–121.

- CD II — Corpus Dionysiacum. Bd. II: Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae / Hrsg. von Günter Heil und Adolf Martin Ritter. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1991 (Patristische Texte und Studien 36).
- Карпов 1863 — Сочинения Платона, переведенные с греческого и объясненные профессором Карповым. Изд. 2-е, испр. и дополн. Часть 4. СПб., 1863.
- Clem. *Strom.* — *Clemens Alexandrinus*. Stromata / Hrsg. Otto Stählin. Buch I–VI, 1906; VII–VIII, 1909 (Die griechischen christl. Schriftsteller 15; 17).
- Constas 2014 — *Maximos the Confessor*. On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua / Ed. and transl. by Nicholas Conostas. Vol II. Cambridge, Mass., London: Harvard University Press, 2014.
- Hermias — *Hermias*. In Platonis Phaedrum scholia / Éd. P. Couvreur // Hermias von Alexandrien. In Platonis Phaedrum scholia. Paris: Bouillon, 1901 (repr. Hildesheim: Olms, 1971).
- Ioan. Chrys. *Ep.* — *Joannes Chrysostomus*. Epistulae // Patrologiae cursus completus. Series Graeca / Éd. J.-P. Migne. T. 52. Paris, 1859. P. 623–748.
- Julian. — *Julianus*. Ad Heraclium cynicum // L'empereur Julien. Oeuvres complètes. T. II. 1: Discours V–IX / Éd. Gabriel Rochefort. Paris: Les Belles Lettres, 1963.
- Öhler 1863 — *Maximus Confessor*. Ambiguorum Liber sive de variis difficilibus locis SS. Dionysii Areopagitae et Gregorii Theologi / Ed. Franz Öhler // Patrologiae cursus completus. Series Graeca / Éd. J.-P. Migne. T. 91. Paris, 1863.
- Philo. *De gig.* — *Philo*. De gigantibus / Ed. P. Wendland // Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Bd. 2. Berlin: Reimer, 1897. S. 42–55.
- Philo. *De spec. leg.* — *Philo*. De specialibus legibus / Ed. L. Cohn // Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Bd. 5. Berlin: Reimer, 1906. S. 1–265.
- Stob. — *Joannes Stobaeus Anthologus*. Anthologium / Ed. C. Wachsmuth, O. Hense. T. 1–5. Berlin: Weidmann, 1884–1912.
- Themist. — Themistii orationes quae supersunt. Bd. 1 / Ed. H. Schenkl, G. Downey. Leipzig: Teubner, 1965.
- Theogn. — *Theognis* / Ed. Douglas Young. Leipzig: Teubner, 1971.
- Tuilier 1969 — *Grégoire de Nazianze*. La passion du Christ / Introduct., texte critique, trad., notes et index de A. Tuilier. P., 1969 (Sources chrétiennes 149).
- Аверинцев 2004 — *Аверинцев С.С.* Византийские эксперименты с жанровой формой классической греческой трагедии // С.С. Аверинцев Поэтика ранневизантийской литературы. СПб., 2004. С. 385–403.

- Матусова 2003 — *Матусова Е.Д.* Что такое «иудейские мистерии»? // Индоевропейское языкознание и классическая филология. Материалы седьмых чтений памяти И.М. Тронского. Индоевропейское языкознание и классическая филология VII. СПб.: Наука, 2003. С. 63–68.
URL: <http://iling.spb.ru/tronsky7/index.html>
- Михалицын 2009 — *Михалицын П.Е.* История атрибуции христианской трагедии Χριστὸς πάσχων («Страждущий Христос»). URL: <http://www.bogoslov.ru/text/434669.html>
- Петров 2008 — *Петров В.В.* Таинство «синаксиса» у Псевдо-Дионисия Ареопагита и у прп. Максима Исповедника // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия I: Богословие. Философия. 2008. № 24. С. 52–63.
- Петров 2013 — *Петров В.В.* Символ и священнодействие в позднем неоплатонизме и в «Ареопагитском корпусе» // ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма / Под общей редакцией В.В. Петрова. М.: Кругъ, 2013. С. 264–308.
- Bebis 1974 — *Bebis G.S.* The 'Ecclesiastical Hierarchy' of Dionysios the Areopagite: A Liturgical Interpretation // Greek Orthodox Theological Review. Brookline, Mass., 1974. Vol. 19/2. P. 159–175.
- Boularand 1957–1958 — *Boularand E.* L'Eucharistie d'après le pseudo Denys l'Aréopagite // Bulletin de Littérature Ecclésiastique. 1957. Vol. 4. P. 193–217; 1958. Vol. 3. P. 129–169.
- Campbell 1981 — *Dionysius the Pseudo-Areopagite.* The Ecclesiastical Hierarchy / Trans. and annotated by Th.L. Campbell. University Press of America, 1981.
- De Andia 2005 — *De Andia Y.* 'La très divine Cène... archisymbole de tout sacrement' (EH 428B). Symbole et eucharistie chez Denys l'Aréopagite et dans la tradition antiochienne // The Eucharist in Theology and Philosophy. Issues of Doctrinal History in East and West from the Patristic Age to the Reformation / Ed. I. Perczel, R. Forrai and G. Geréby. Leuven, 2005. P. 37–65.
- Sheldon-Williams 1964–1965 — *Sheldon-Williams I.P.* The Ecclesiastical Hierarchy of Pseudo-Dionysius // Downside Review. 1964. Vol. 82. P. 293–302; 1965. Vol. 83. P. 20–31.
- Wesche 1989 — *Wesche K.P.* Christological Doctrine and Liturgical Interpretation in Pseudo-Dionysius // St. Vladimir's Theological Quarterly. N.Y., 1989. Vol. 33/1. P. 53–73.

Дмитрий Бирюков

Тема иерархии природного сущего
у Григория Нисского, Дионисия Ареопагита
и Григория Паламы и ее неоплатонические основания*

В настоящей сжатой публикации я использую материалы своих более пространных статей¹, где изложение заявленной тематики произведено более детально. Здесь же я пытаюсь дать концептуальное изложение тематики иерархии сущего у соответствующих авторов.

В своих сочинениях Григорий Нисский развивал учение о фундаментальном разделении (*διαίρεσις*) всего существующего на классы. Я выделяю две стратегии иерархии сущего у Григория: с вершиной в виде нетварной природы и с вершиной — или основанием (в зависимости от угла зрения) — в виде *существующего*. В более ранних произведениях, *Opif. hom.* 8, и в *An. et res.*, PG 46, 60AB, Григорий говорит о разделении, по которому *существующее* делится на *умное* и *телесное*. Имея в виду, в частности, описываемый в Библии порядок творения сущего, он указывает, что

* В настоящей статье использованы материалы исследования, выполняемого при поддержке Российского гуманитарного научного фонда; проект № 13-33-01299, «Горизонты естествознания восточнохристианского средневековья».

¹ Бирюков 2014а; Бирюков 2014б; Biriukov 2014.

телесное сущее делится на причастное жизни и лишенное жизни; причастное жизни сущее делится на имеющее чувство (или одушевленное²) и лишенное чувствования; имеющее чувство делится на разумное и неразумное. Таким образом, Григорий ведет речь об эволюционном восхождении природы в направлении возрастания жизненной силы природных видов от неодушевленного сущего к человеческому существу: «существующее» (ὄντα) — «телесное» (σωματικόν) — «живое» (ζωτικόν) — «чувствующее» (αἰσθητικόν) (= одушевленное (ἔμψυχον)³) — «разумное» (λογικόν). Эта иерархия природного сущего представляет собой родовидовую иерархию. Согласно Григорию, указанное разделение природного сущего соответствует порядку творения, описанному в книге Бытия.

Затем, в трактате «Против Евномия» Григорий проводит различие также и в рамках умной сферы и говорит о разделении существующего на три природы: во-первых, умную нетварную (Божественная природа), во-вторых, умную тварную природу (ангелы и человеческие души), причастную к первой в соответствии с благодатью произволения индивидов этой природы, и в-третьих, чувствующую тварную природу⁴. Говоря о причастности людей и ангелов, согласно благодати произволения, к Божественной природе (что соответствует состоянию обожения), Григорий использует терминологический аппарат, противопоставляющий то, что по причастности, тому, что по природе. Также Григорий опровергает представление, по которому все тварное

² Ср. Orif. hom. 8, PG 44, 145.18–23 и 148.17–18.

³ При непосредственном описании иерархии Григорий упоминает о чувствующем, но рядом ведет речь и об одушевленном; из Orif. hom. 8, PG 44, 145.18–23 и 148.17–18 следует, что одушевленное находится после живого, перед разумным, и есть то же самое, что и чувствующее.

⁴ Eun. 1.1.270–277, 1.1.295 (Jaeger). В другом месте того же трактата Григорий ведет речь о разделении сущих на нетварное и тварное, а тварного сущего на надмирное и чувственное: Ibid., 4.100–101 (Jaeger).

сущее причастно к Божественной природе, понимая его как пантеистическое⁵.

Однако возвратимся к теме иерархии природного сущего, проводимой Григорием в *Orif. hom.* и в *An. et ges.* Опираясь на исследование Яапа Мансфелда⁶, посвященное родовидовым разделением сущего в поздней античности, я различаю в родовидовом разделении у Григория аристотелевскую, платоническую и стоическую линии. Имея в виду наблюдения Д. Баласа⁷ и Х. Дробнера⁸ о близости ступеней иерархии сущего у Григория с т.н. деревом Порфирия (*сущность — тело — одушевленное тело — живое существо — разумное живое существо — человек — индивид*⁹), можно говорить о непосредственной связи между иерархией сущего у Григория и в порфириевском древе. Однако если проанализировать общее и отличное между деревом Порфирия и иерархией природного сущего у Григория, то помимо их близости, — которую отмечали указанные исследователи, — можно обнаружить и расхождение между ними, проявляющееся в несоответствии между порядком ступеней в этих иерархиях. А именно, *живое и одушевленное* занимают у Григория и Порфирия противоположные места: у первого *живое* предшествует *одушевленному*, у второго же наоборот. Имея в виду контекст *Orif. hom.* 8, я предполагаю, что причиной изменения Григорием порядка родовидовой иерархии, представленного в древе Порфирия, является его желание согласовать расхожую для его времени логико-философскую схему разделения сущих с тем, как описывается порядок творения природного сущего в Библии, и с предполагаемой логикой этого порядка, по которой сначала была создана трава, затем животные, а потом человек, что связано, согласно Григорию, с тем, что предшествующее служит основанием или опорой для существования последующего: трава должна была послужить пищей для животных, а

⁵ Eun. 3.3.7.1–8.6 (Jaeger), ср. 3.2.34–36.

⁶ Mansfeld 1992.

⁷ Balas 1966: 36, n. 93.

⁸ Drobner 2000: 92–96.

⁹ Isag. 4: 15–27 (Busse).

животные — поддержкой (очевидно, также в качестве пищи) для человека.

Теперь я обращусь к учению об иерархии сущего у Дионисия Ареопагита. Можно указывать на коренное различие в понимании структуры иерархии в его учении по сравнению с учением Григория: у последнего иерархия не предполагает соответствующим звеньям трансцендентных начал, которым эти звенья причастуют; первый же, опираясь на философию Прокла, вводит таковые начала, как бы универсалии до вещей, соответствующие природным способностям тварного сущего.

Это можно соотнести с переосмыслением в патристике концепта причастности к сущности, и в особенности причастности к Божественной сущности, имевшим место в связи с изменением базового философского понимания понятия причастности. В связи с этим можно различить три парадигмы причастности, используемые в патристике. Согласно одной парадигме, причастующее понимается как отличное по своей природе от причастуемого, и *по причастности* говорится в плане противопоставления тому, что *по бытию* или по природе (я называю это платоническим дискурсом причастности). Согласно второй парадигме, противоположной первой, понятие причастности выражает логическое отношение между родовидовыми предикациями различной степени общности: менее общее причастно более общему, последнее же не является причастным первому; таким образом, *по причастности*, согласно этой парадигме, означает то же, что *по бытию*, или *по природе* (я называю это аристотелевской парадигмой причастности¹⁰). Наконец, еще одна парадигма причастности, включающая в себя элементы платонической и аристотелевской парадигм, введенная в патристику Дионисием Ареопагитом, предполагает различение трех элементов ситуации причастности: *непричастуемого*, *причастуемого* и *причастующего* (я называю это неоплатонической парадигмой причастности)¹¹.

¹⁰ Ср.: Arist., Top. 121a10–15, 122b20–22.

¹¹ Этот концепт был введен в философский лексикон Ямвлихом (см. свиде-

В сочинениях Максима Исповедника получает разработку тема непричастуемости Бога по сущности (природе) и причастуемости по энергиям и свойствам¹².

Очевидно, у Григория Нисского в рамках иерархии, предполагающей причастность умного тварного сущего, по мере благодати произволения, к Божественной сущности, используется платоническая парадигма. Для авторов же, которые восприняли неоплатоническую парадигму причастности в ее приложении к богословскому дискурсу и богословская система которых предполагала элемент совершенной непричастуемости в Божестве (непричастуемости Божественной сущности), было естественным развивать учение об иерархии, предполагающее причастность тварного сущего не к Божественной сущности, но к высшим началам-трансценденциалам — выступлениям Божества, Его свойствам или энергиям, как это имеет место, соответственно, у Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника и Григория Паламы.

Итак, в DN V, 1 Дионисий ведет речь об именах Божества *Благо*, *Сущее*, *Жизнь* и *Премудрость* как о высших началах, представляющих собой порядок божественных выступлений, распространяющихся на соответствующие реалии в тварном сущем и превышающих их. А именно, *Благо* распространяется на *сущее* и *несущее*; *Сущее* — на *сущее*; *Жизнь* — на *живое*; *Премудрость* — на *умное* (ангельские силы), *разумное* и *чувствующее*. Эти благие выступления не представляют собой многих причин, но все они принадлежат Единому Богу; при этом то, на что эти выступления распространяются и что причастует к ним, согласно Дионисию, составляет между собой иерархию: *живые* (τὰ ζῶντα) — выше *сущих* (τὰ ὄντα); *чувствующие* (τὰ αἰσθητικὰ) — выше *живых*; *разумные* (τὰ λογικὰ) — выше *чувствующих*; *мыслящие* (*умы*; τὰ νοερά) — выше *разумных*¹³. Дионисий отмечает, что умные су-

тельства Прокла в его In Tim. II, 105.16–28; 313.19–24) и развивался, в частности, Проклом.

¹² Max., Quaest. et dub. 173.1–7 (Declerck); Cap. XV: PG 90, 1180C–1181A.

¹³ DN V, 3: 182.1–16 (Suchla). Cp. Ibid., II, 7: 131.7–13; IV, 4: 148: 12–18 (Suchla).

щие, как обладающие наибольшим количеством природных совершенств, наиболее близки к Богу¹⁴.

Эта последовательность имен: *Благо*, *Сущее*, *Жизнь*, *Премудрость*, заимствована Дионисием из неоплатонической традиции, в рамках которой развивалось учение о тетраде *Благо*, *Сущее*, *Жизнь*, *Ум*¹⁵, каковая под влиянием Дионисия — чаще в виде триады (без первого звена *Благо*) — станет определяющей при разработке темы иерархии природного сущего и у некоторых последующих важнейших патристических авторов.

В платонической традиции триада *Бытие* — *Жизнь* — *Ум* восходит по крайней мере к Плотину, который учил о Едином как об источнике *Сущего* (τὸ ὄν), *Жизни* и *Ума*¹⁶. Позднейшие неоплатоники Прокл и Сириан также располагали *Сущее*, *Жизнь* и *Ум* под Единым, привязывая эту триаду к нозтической области. Как считают Клайтениц-Уэр и Диллон, из неоплатоников только Порфирий поместил эту триаду на уровень Единого, и здесь имеется пересечение позиций Порфирия и Дионисия, у которого также эта триада соответствует наивысшей реальности¹⁷. Однако вряд ли Дионисий, говоря о Божественных именах *Благо*, *Сущее*, *Жизнь*, *Ум*, исходил из текстов Порфирия; наиболее очевидный источник для него в этом отношении — Прокл. Как отмечал еще Поликарп Шервуд¹⁸, Дионисий опирался здесь на 101-ю и 102-ю теоремы «Начал теологии» (Inst.) Прокла, где идет речь о триаде *Сущее* — *Жизнь* — *Ум*. При этом в 8-й теореме этого сочинения и далее Прокл говорит также и о *Благе* как о высшем начале. Зависимость Ареопагита от Прокла в данном случае следует и из философского бэкграунда дионисиевского учения о тетраде *Благо* —

¹⁴ DN V, 3: 182.3–4 (Suchla).

¹⁵ Используя эту тетраду, Дионисий изменил *Ум* на *Премудрость*, желая, вероятно, приблизить этот дискурс к библейскому (ср.: Klitenic Wear and Dillon 2007: 24, n. 31; 26; Perl 2007: 129).

¹⁶ Enn. I 8, 2. См.: Schäfer 2006: 86. Клайтениц-Уэр и Диллон (Klitenic Wear and Dillon 2007: 24) ошибочно указывают в этом отношении на Enn. I 6, 7.

¹⁷ Klitenic Wear and Dillon 2007: 25–26.

¹⁸ Sherwood 1955: 40–41.

Сущее — Жизнь — Премудрость в An. et res. V, 1–2, проанализированного, в частности, Э. Перлом¹⁹.

Далее. Если сравнить дионисиевскую иерархию причаствующего с иерархией сущего у Григория Нисского, то можно обратить внимание на то, что хотя Григорий и Дионисий расходятся в самой концепции понимания иерархии сущего (в плане отсутствия (у Григория) или наличия (у Дионисия) трансцендентных начал, соответствующих звеньям иерархии), имеются и общие элементы в выстраиваемых ими иерархиях сущего. А именно, наблюдается подобие в последовательности звеньев: *сущее — живое — чувствующее — разумное*. Следует обратить внимание на тот факт, что в иерархии причаствующих у Дионисия имеется звено *чувствующее*, присутствие которого достаточно неожиданно, поскольку оно не соответствует выступлению Божества, которое на него распространяется, — *Премудрости*, и вообще выпадает из дионисиева порядка Божественных выступлений (*Сущее, Жизнь, Премудрость*), причащаемых звеньями иерархии²⁰. В то же время в дионисиевской иерархии это звено расположено там же, где оно находится и в иерархии у Григория, — между *живым* и *разумным*. Принимая это во внимание, а также отмеченное общее подобие последовательности звеньев иерархий у Григория и Дионисия, я предполагаю, что появление в иерархии Дионисия звена *чувствующее* связано с тем, что он, развивая свое учение об иерархии природно причаствующих, имел в виду иерархию сущего, представленную у Григория Нисского, и заимствовал из иерархии Григория это звено, поставив его на соответствующее место в своей иерархии. Так библейская линия в плане порядка природного сущего через Григория Нисского проникает в дионисиевский дискурс, а через него проникнет и в соответствующие

¹⁹ Perl 2007: 68–69.

²⁰ О том, что *чувствующее* соответствует *Премудрости*, и об указанном порядке Божественных выступлений см. в: DN V, 1.

учения авторов, которые опирались в этом отношении на Дионисия, в частности, на Максима Исповедника²¹ и Григория Паламу.

Из них здесь я рассмотрю учение Григория Паламы. Это учение предполагает различие в Боге двух реалей: неприсутствующей и непознаваемой Божественной природы (сущности), с одной стороны, и причастуемых и познаваемых нетварных Божественных энергий, с другой. При этом Палама различает два вида нетварных энергий в Боге: это, с одной стороны, *творящие* нетварные энергии, и с другой — нетварные энергия *боготворения*. Различным *творящим энергиям* причаствуют все тварные сущие в зависимости от их места в иерархии природных способностей (при этом *творящие* Божественные энергии не исчерпываются теми, к которым причаствуют природные способности тварного сущего); *боготворяющей энергии* же сверхприродным образом причаствуют — помимо природной причастности к *творящим энергиям* — обоживаемые люди и ангельские силы, которые пригодны ей причаствовать. Эти *творящие* энергии — по крайней мере те из них, к которым причаствует тварное сущее через свои природные способности — так же как и дионисиевские выступления, представляют собой трансцендентные начала, как бы универсалии до вещей в отношении природных способностей тварного сущего.

Григорий развивал свое учение об иерархии причаствующих в Div. un. et dist. (лето 1341 г.), Dial. inter orth. et Barl. (осень 1341 г.), Div. et deif. part. (зима 1341/1342 г.) и Acind. (1342–1345 гг.)²².

Говоря об иерархии природных способностей, Палама различает — по нисходящей в плане меры общности — природную причастность следующих видов: *бытийную, жизненную, чувственную, разумную, умную* (или: *мудростную*) и кроме того *духовную* (для ангельских сил). Каждой из указанных способностей соот-

²¹ Amb. VII, PG 91, 1080A–B.

²² Также Палама вскользь упоминает о видах природной причастности тварных существ к Божественным *творящим энергиям*, например, в Triad. 3.2.11 и в Carita 150: 87, 89, 91 (в связи с учением Дионисия).

ветствует определенная творящая Божественная энергия — *сущностнотворная, житнетворная, мудростнотворная* и т.п., к которой причастствует существо, обладающее этими способностями²³. Почти везде, где Палама использует дискурс иерархии природно причастствующих, он упоминает и о причастности к боготворящей энергии, для людей, «живущих божественно»²⁴.

Можно уверенно говорить, что, ведя речь о порядке звеньев иерархии природно причастствующих, Григорий Палама следует Ареопагиту. Звенья и их порядок, перечисляемые Паламой: *бытийное — живое — чувствующее — разумное — умное/мудростное — духовное*, в целом соответствуют тому, что имеет место в иерархии у Дионисия: *сущее — живое — чувствующее — разумное — умное*. Таким образом, иерархия природного сущего у Григория восходит через Ареопагита, с одной стороны, к неоплатонической триаде *Бытие, Жизнь, Ум*, определяющей порядок звеньев иерархии природного сущего у Дионисия, а вслед за ним у Григория, а с другой (в отношении расположенного между *живым* и *разумным* звена *чувствующее*), к иерархии, выстраиваемой Григорием Нисским, и через нее к библейско-космогоническому порядку природного сущего. При этом в отношении того, к чему причастствуют звенья иерархии природного сущего, Палама не следует дискурсу Дионисия: дионисиевские выступления, причастуемые звеньями иерархии, соответствуют неоплатонической тетраде *Благо, Сущее, Жизнь, Ум*, в силу чего у Дионисия имеется некоторое расхождение между порядком выступлений и причастующих к ним звеньев иерархии, тогда как у Паламы именованная иерархия творящих Божественных энергий находится в строгом соответствии с звеньями иерархии природных способностей тварного сущего, причастующими к этим энергиям.

Однако имеются и определенные отличия между используемым Паламой дискурсом иерархии природно причастствующих и соответствующей темой у Ареопагита.

²³ Acind. V, 27.116.

²⁴ Div. et deif. part. 11: 147.3 (Χρήστου).

Так, у Паламы в перечне природных способностей, посредством которых тварное сущее причаствует Богу, появляется ступень *духовного* (πνευματικός), соответствующая природной причастности, характерной для ангельских сил. У Дионисия же ангельские силы причаствуют Божеству посредством *умной* способности. То есть у Паламы по сравнению с Дионисием имеет место частичное смещение природных способностей по отношению к видам обладающих ими существ: в случае Дионисия *умная* способность в иерархии природно причаствующих характерна для ангельских (умных) сил, тогда как для человеческого существа характерной является *разумная* природная способность²⁵, по Паламе же для человека является характерной *умная* способность, тогда как для ангельских сил — *духовная* природная способность.

Еще одно различие между Дионисием Ареопагитом и Григорием Паламой состоит в том, что у Григория тема иерархии природно причаствующих жестко связана с темой сверхприродной причастности. То есть наивысшим элементом иерархии причастности для тварного сущего — уже не только природной причастности, но также и сверхприродной — у Паламы выступает обоживающая причастность, каковой соответствует причащаемая боготворящая Божественная энергия²⁶.

Как мы видели, в контексте иерархии сущего тема обожения возникала у Григория Нисского, однако в рамках его совсем иного понимания механизма и структуры иерархии, чем понимание, представленное у Паламы. Следует отметить противоположность используемого Григорием Нисским и Григорием Паламой понятийного аппарата для указания на концепт обоживающей причастности к Богу в контексте темы иерархии причаствующих. Тогда как Григорий Нисский использует для этого концепт причастности к Божественной природе²⁷, в доктрине Паламы такой концепт запрещен и в рамках его богословской системы обо-

²⁵ DN V, 3; Perl 2007: 70–71.

²⁶ См. особенно: Acind. V, 27.116.

²⁷ См. в целом: Eun. 1.1.270–277 (Jaeger), и конкретно о причастности умным

живающая причастность понимается как причастность не к Божественной природе, но к нетварной энергии Божества. Это связано с противоположными парадигмами причастности, используемыми Григорием Нисским и Григорием Паламой. Тогда как Григорий Нисский, когда он учит о причастуемости Божественной природы святыми людьми, использует парадигму, которую я называю платонической парадигмой причастности в патристике, предполагающую, что нечто причастующее природе чего-то не становится в силу этой причастности той же природы, что причастуемое, то Григорий Палама в своем богословском языке использует введенную в патристику Ареопагитом неоплатоническую парадигму причастности, предполагающую различие в Боге непричастуемого и причастуемого, и вслед за Максимом Исповедником относит непричастуемость к Божественной сущности. В силу этого система Григория подразумевает обоживающую причастность к Богу как причастность к нетварной Божественной энергии, а не к Божественной природе, как это имело место у Григория Нисского.

Таким образом, тема иерархии сущего выявляет как существенные отличия, так и схожесть в определенном отношении в богословском языке Григория Нисского, Дионисия Ареопагита и Григория Паламы. Иерархия тварного сущего у Григория Нисского не предполагает соответствующих звеньям иерархии трансцендентных начал, к которым эти звенья причастуют, в то время как иерархии Дионисия Ареопагита и Григория Паламы предполагают это. В то же время, хотя Палама во многом следует Дионисию, в его иерархии имеет место звено, соответствующее состоянию обожения, чего нет в иерархии сущего у Дионисия. Однако в этом отношении — в плане наличия звена в иерархиях сущего, отвечающего за обожение — имеется сходство между иерархиями у Григория Паламы и Григория Нисского, хотя и богословский язык, используемый для выражения обожения в контексте темы

тварным сущим нетварной Божественной природы, в зависимости от благодати произволения: Eun. 1.1.274.1–4 (Jaeger).

иерархий у них противоположный: Григорий Нисский использует язык причастности к Божественной природе (сущности), Григорий Палама же, отрицая этот язык, учит о причастности к боготворящей Божественной энергии.

Сокращения и литература

Acind. — Antirrhethici contra Acindynum

Amb. — Ambigua

An. et res. — Dialogus de anima et resurrectione

Cap. XV — Capita 150

Dial. inter orth. et Barl. — Dialogus inter orthodoxum et Barlaamitam

Div. et deif. part. — De divina et deifica participatione

Div. un. et dist. — De divina unione et distinctione

DN — De divinis nominibus

Enn. — Enneades

Eun. — Contra Eunomium

In Tim. — In Platonis Timaeum commentaria

Inst. — Institutio theologica

Isag. — Isagoge sive quinque voces

Opif. hom. — De officio hominis

Quaest. et dub. — Quaestiones et dubia

Top. — Topica

Бирюков 2014а — *Бирюков Д.С.* «Восхождение природы от малого к совершенному»: Синтез библейского и античного логико-философского описаний порядка природного сущего в 8-й гл. *Об устройении человека* Григория Нисского // Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем. Вып. 2 / Отв. ред. М.С. Петрова. М.: Аквилон, 2014. С. 221–250.

Бирюков 2014б — *Бирюков Д.С.* Иерархии сущего в патристической мысли. Григорий Нисский и Дионисий Ареопагит // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 3 (2014). С. 295–317.

Balas 1966 — *Balas D.* ΜΕΤΟΥΣΙΑ ΘΕΟΥ. Man's Participation in God's Perfections according to St. Gregory of Nyssa. Rome, 1966.

Biriukov 2014 — *Biriukov D.* Hierarchies of Beings in the Patristic Thought: Maximus the Confessor, John of Damascus, and the Palamites // *Scrinium*.

- Journal of Patrology, Critical Hagiography and Ecclesiastical History. Vol. 10. Syrians and the Others: Cultures of the Christian Orient in the Middle Ages / Ed. by Basil Lourié and Nikolay Seleznyov. 2014. P. 281–304.
- Drobner 2000 — *Drobner H.* Gregory Nyssa as Philosopher: *De anima et resurrectione* and *De hominis opificio* // Dionysius. XVIII, 2000.
- Klitenic Wear and Dillon 2007 — *Klitenic Wear S.* and *Dillon J.* Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist tradition: Despoiling the Hellenes. Aldershot; Burlington (Vt.): Ashgate, 2007.
- Mansfeld 1992 — *Mansfeld J.* Substance, Being and Division in Middle Platonist and Later Aristotelian Contexts (Excurs) // Mansfeld J. Heresiography in context: Hippolytus' Elenchos as a source for Greek philosophy. Leiden: Brill, 1992. P. 78–108.
- Perl 2007 — *Perl E.* Theophany: the neoplatonic philosophy of Dionysius the Areopagite. New-York, 2007.
- Schäfer 2006 — *Schäfer Ch.* The Philosophy of Dionysius the Areopagite. An Introduction to the Structure and the Content of the Treatise On the Divine Names. Leiden, Boston: Brill, 2006.
- Sherwood 1955 — *Sherwood P.* Introduction // St. Maximus the Confessor: The Ascetic Life. The Four Centuries on Charity / Trans. and annot. by P. Sherwood, O.S.B., S.T.D. Paulist Press, 1955. P. 3–102.

4.

Русский платонизм: историко-философский аспект

Сергей Ряполов

В.Н. Карпов и «платоническая традиция» в России

Философия как нечто целостное, но не завершенное, на протяжении уже более чем 2,5 тыс. лет своего существования пережила разные периоды и принимала различные формы. Современный период развития философии в России связан, как представляется, с наступлением стадии разбора истории русской философии с целью «создания “большого контекста” русской философии» [Варава 2005: 171]. Поскольку, как указывает В.В. Варава, если у русской философии есть перспектива, «то она должна быть, пускай опосредованно, связана с какими-то крупными философскими явлениями и событиями» [Варава 2013: 192–193]. Безусловно, нечто подобное уже наблюдалось в русской культуре в первой половине XX в., достаточно вспомнить знаменитые труды Н.О. Лосского, В.В. Зеньковского, прот. Г. Флоровского, Г.Г. Шпета, работу Н.А. Бердяева «Русская идея». Все указанные работы, как представляется, также требуют детального рассмотрения как образцы русской мысли, формирующие «большой контекст» русской философии.

М.А. Прасолов пишет:

русская философия, в особенности так называемая «религиозная», обычно ассоциируется с именами В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, С.Л. Франка, Н.А. Бердяева и некоторыми другими, философия которых обозначается как «религиозно-философский ренессанс». Однако есть и другая, не менее оригинальная и вполне самостоятельная традиция отечественной философской мысли... Обозначим ее как русский метафизический персонализм... Одним из родоначальников этой традиции может считаться... В.Н. Карпов [Прасолов 2012а: 85].

Василий Николаевич Карпов, по выражению архим. Августина (Никитина), составил «целую эпоху в истории русской философии» [Августин (Никитин) 2000: 64]. О нем с уважением отзывались современники А.В. Никитенко, В.Г. Белинский, В.С. Соловьев и др. [Августин (Никитин) 2000: 67–68], идеи Карпова рассматриваются в работах по истории русской философии и богословия В.В. Зеньковского [Зеньковский 2001: 299–301], прот. Г. Флоровского [Георгий (Флоровский) 2006: 239], в «Очерке развития русской философии» Г.Г. Шпета [Шпет 1989: 39, 175–183, 269–270].

Необходимо подчеркнуть, что благодаря усилиям В.Н. Карпова произошло открытие Платона в России. Хотя сочинения Платона переводились на русский язык и до Карпова¹, именно после публикации его переводов сочинения Платона обрели истинное признание в России.

В 1841 г. был издан I том переводов под названием «Сочинения Платона, переведенные с греческого и объясненные проф. С. Петербургской духовной академии Карповым», а в 1863 г. вы-

¹ Архим. Августин (Никитин) указывает, что переводчики Пахомов и Сидоровский публиковали Платона на русском языке в 1780-е гг., в 1826 г. был напечатан перевод «Филеба», при этом редактор «Московского телеграфа» Полевой с сожалением отмечал, что «Платон почти неизвестен в нашей литературе»; в 1827 г. в Москве были изданы «Законы» Платона в переводе Оболенского [Августин (Никитин) 2000: 70–71].

шло его 2-е исправленное издание. В Предисловии (к первому изданию) Карпов пишет:

Имя Платона избавляет меня отъ труда говорить о цѣли и пользѣ предпринимаемаго перевода Платоновыхъ сочиненій. Стоя на заглавномъ листѣ книги, оно само — и гораздо убѣдительнѣе — говоритъ за свою книгу... Русской литературѣ было бы стыдно предъ вѣками и челоуѣчествомъ не усвоить себѣ того, что справедливо почитается лучшимъ украшеніемъ каждой литературы [Карпов 1863а: V].

Относительно существующих переводов Платона на живые языки Карпов указывает, что перевод Пахомова на русский язык, хотя и выделяется в лучшую сторону среди переводов своего времени, тем не менее, не лишен недостатков:

одинъ тотъ, что Пахомовъ неправильно понималъ тонъ Платонова діалога и выражался слишкомъ педантски, безъ нужды облекая мысль философа въ славянскія формы; другой тотъ, что онъ яснѣ видѣлъ и выдерживалъ значеніе словъ, нежели мысли [Карпов 1863а: XV].

В 1842 г. в Санкт-Петербурге был издан II том сочинений Платона, а в 1863 г. помимо переизданных I–II томов увидели свет еще 2 тома переведенных Карповым сочинений Платона под заглавием «Сочинения Платона, переведенные с греческого и объясненные Профессором Карповым». Каждый том своих переводов Карпов снабдил предисловиями и комментариями. Он пишет:

Если какая книга имѣетъ нужду въ подобномъ введеніи, то безъ сомнѣнія сочиненія Платона; потому что ни древній, ни новый міръ не представляютъ писателя, который бы имѣлъ большее право жаловаться на позднѣйшихъ ученыхъ, какъ Платонъ, котораго бы такъ немилосердо переиначивали и перетолковывали, какъ его [Карпов 1863а: 15].

Отдельное место в комментариях к Платону у Карпова занимает разбор работы «Политика», или «Государство». В написанном к ней введении он отмечает, что главная мысль указанного сочинения

съ давнихъ временъ была предметомъ споровъ, которые, какъ видно, не прекратились и донинѣ... одни утверждали, что Платонъ в тѣхъ книгахъ предположилъ себѣ задачу — указать и раскрыть свойства справедливости, и что философствованія его о гражданскомъ обществѣ введены лишь для сообщенія большаго свѣта этой добродѣтели; другіе, напротивъ, думали, что в нихъ изображается возможно лучшее устройство государства, а сужденія о справедливости в этомъ изображеніи имѣютъ только второстепенное значеніе [Карпов 1863в: 3].

В пользу того, что работа Платона посвящена в первую очередь вопросу наилучшего государственного устройства, по Карпову, говорит само ее название. На то, что название «Государство» подлинное и было дано сочинению самим Платоном, указывает, как отмечает Карпов, тот факт, что именно этим названием пользовались все последующие древние мыслители, обращавшиеся к данному сочинению, от Аристотеля до позднейших Отцов Церкви. Да и сам Платон, как указывает Карпов, в других своих диалогах, написанных после «Государства», использует именно это его название. Подлинность наименования, пишет Карпов, удостоверяет в том, что «по всей справедливости надобно полагать, что гражданскій вопросъ в этомъ сочиненіи, по мнѣнію самого писателя, долженъ былъ имѣть важное значеніе и обнимать собою не малую часть цѣлаго» [Карпов 1863в: 4]. В «Тимее», отмечает философ, Платон опять-таки указывает на то, что в «Государстве» представлен образец общества, наилучшим образом подходящий «тѣмъ людям, которые особенно совершенны и близки къ богамъ» [Карпов 1863в: 5].

С другой стороны, пишет Карпов, Сократ ясно обозначает сложность определения природы справедливости в одном человеке и «хочетъ создать общество, чтобы эта добродѣтель вырази-

лась в немъ яснѣе и осязательнѣе» [Карпов 1863в: 5]. Кроме того, Карпов полемизирует относительно «Государства» с предположением К. Моргенштерна о роли названий диалогов. Моргенштерн пишет, что «если и другіе діалоги Платона получили надписанія по именамъ собесѣдниковъ и иныхъ, часто даже неважныхъ предметовъ, то нѣтъ ничего удивительнаго, что и эти книги озаглавлены соотвѣтственно... тому, что в сочинении стоит на второмъ планѣ» [Карпов 1863в: 7]. Отметив «остроумие» этихъ наблюдений, Карпов, однако, возражает: «мнѣ кажется, что Моргенштернъ въ нѣкоторыхъ своихъ замѣчаніяхъ неполнѣе удовлетворителенъ... на то, для чего Платонъ въ своей Политикѣ рассуждаетъ о государствѣ такъ обширно и входитъ въ такія подробности, у Моргенштерна не намекнуто ни однимъ словомъ», — указывает Карпов [Карпов 1863в: 7–8].

Во введении к работе Платона Карпов рассматривает не только точку зрения Моргенштерна на вопрос о центральной мысли «Государства», но и ряд других, давая каждой из них собственный комментарий, отмечая достоинства и недостатки каждой из них с позиции самого Карпова. Так, например, он пишет, что Шлейермахер «представляетъ себѣ, что Политика Платона съ одной стороны есть сводъ всѣхъ мыслей о различныхъ способахъ умственной и нравственной дѣятельности человека, въ такомъ значеніи, въ какомъ тѣ мысли раскрыты были въ прежде написанныхъ имъ діалогахъ, съ другой — она заключаетъ въ сѣбе инициативу новаго порядка идей, вводящихъ человѣческую дѣятельность въ формы гражданской жизни... но всякій замѣтитъ, что въ его мнѣнии Политика Платона теряетъ единство предмета и, какъ одно цѣлое, держится только единствомъ Сократовой личности» [Карпов 1863в: 8–9].

С точки зрения самого Карпова, в работе «Государство» Платон с одинаковой подробностью рассматривает вопрос как о свойствахъ наилучшаго человека, так и о свойствахъ наилучшаго общества. Безусловно, содержание діалога должно сводиться к единству одной центральной мысли:

но чтобы открыть ее в душѣ Платона, мы должны гадать о ней по однимъ главнымъ задачамъ его сочиненія... слѣдуетъ показать, какимъ образомъ онъ рѣшилъ каждую изъ них... какъ изъ этого рѣшенія составила у него картина человѣческой жизни в полномъ и всестороннемъ ея развитіи... Мнѣ кажутся, ни первая часть изслѣдованій, которая занимается описаніемъ нравовъ наилучшаго человѣка, ни послѣдняя, в которой начертывается картина наилучшаго государства, — ни то ни другое, рассматриваемое в отдѣльности, само по себѣ, не обнимаетъ главной задачи философа... Но если оба упомянутые вопросы будутъ сведены в одинъ, то легко откроется единство формы этого превосходнаго сочиненія и совершенная цѣлость его содержанія [Карпов 1863в: 11–21].

Карпов считает, что в «Государстве» Платон попытался изобразить совершенную человеческую добродетель, которая должна быть созерцаема как в душах отдельных людей, так и в гражданском обществе.

Нравственные отношения человека, по Карпову, устанавливаются и осуществляются гражданской организацией прав и обязанностей. Комментатор Платона отмечает, что и само общество, согласно «Государству», должно быть устроено таким образом, чтобы способствовать воспитанию и развитию добродетели в каждом человеке. Государство, устроенное соответственно идее совершенной добродетели, одновременно заключает в себе добродетель и счастье живущих в нем лиц и само является образцом совершенной добродетели.

Перевод и издание сочинений Платона Карповым заслуживает, по выражению Белинского, «честь совершенно великого, истинно европейского подвига» [Белинский 1954: 613] еще и потому, что он издавал Платона за свой счет. В Предисловии (ко второму изданию) I тома Сочинений Платона, изданному в 1863 г., Карпов замечает:

Не смотря однакожь ни на что внѣшнее, тогдашняя критика была ко мнѣ очень снисходительна и, оцѣнивая внутреннія достоинства изданной мною книги, встрѣтила ее привѣтливо и почти

ла меня самыми лестными отзывами. Эти отзывы были единственною наградою за мой трудъ и принесли мнѣ по крайней мѣрѣ нравственную пользу въ томъ отношеніи, что съ тѣхъ поръ и до настоящаго времени я не разставался съ Платономъ [Карпов 1863а: XXIII].

Лишь в 1867 г., незадолго до смерти Карпова, 4 тома сочинений Платона, переведенные и изданные им, были преподнесены императору Александру II. Русский философ был удостоен Высочайшего подарка в 858 руб.

V и VI тома переводов сочинений Платона были изданы в Синодальной типографии в Москве «По определению Святейшего Синода» уже после смерти Карпова в 1879 г. По оценке архим. Августина (Никитина), «благодаря усилиям В.Н. Карпова, Платон — этот “христианин до Христа” — обрел “воцерковление”» [Августин (Никитин) 2000: 72]. Архим. Августин (Никитин) указывает, что Карпов в комментариях к платоновским сочинениям неустанно указывает на существующие параллели во взглядах на Бога, душу, нравственную деятельность в учении Платона и христианстве. Некоторые основания для такой позиции, в рамках которой Платон рассматривается как некий «христианин до Христа», можно обнаружить и в приводимой Карповым биографии Платона. Так, он пишет:

По словамъ Климента Александрійскаго, Платонъ у Вавилонянь изучалъ астрономію, у Ассириянь — ихъ мудрость, у Евреевъ — ихъ законы и религію [Карпов 1863а: 5].

Не ставя в рамках данной статьи вопрос о влиянии платонизма и христианства друг на друга, необходимо между тем отметить, что позиция, в рамках которой Платон рассматривается как «христианин до Христа», как представляется, требует к себе крайне критического отношения. Платонизм, на наш взгляд, представляет собой систему, противоречащую во многих своих положениях христианству и не могущую быть сведенной к некоему христианству до Христа, и, видимо, эти положения носят основополагающий характер. А.Ф. Лосев отмечает по этому поводу:

мировые религии, возникшие после Платона, старались перетянуть его на свою сторону, обосновывая при его помощи свое вероучение и нередко достигая в этом успеха. Но этот обоснователь вероучений часто оказывался также и их коварным врагом... Наступали моменты в истории, когда платонизм вдруг восставал грозной силой против монотеистического вероучения и под его ударами начинали шататься и падать те самые богословские системы, самым верным союзником которых ранее казался Платон [Лосев 1990: 3].

При этом сам Карпов подчеркивает, что философия Платона во все времена была по-разному интерпретируема, поскольку

существенное, внутреннее свойство Платоновых разговоров состоитъ въ томъ, что въ нихъ почти никогда не выводятся и ясно не высказываются послѣдніе результаты изслѣдованія, что они в философскомъ отношеніи не имѣютъ ни опредѣленнаго начала, ни опредѣленнаго конца... Такимъ образомъ истина освобождается отъ всѣхъ чуждыхъ ей покрововъ... становится какъ бы существомъ безплотнымъ, и — мгновенно, какъ существо безплотное, исчезаетъ. Сократ разоблачилъ ее, приблизилъ къ ней умы собесѣдниковъ, далъ имъ почувствовать ея красоту, величіе и совершенство, но не показалъ ея лицомъ къ лицу, не назвалъ по имени, не выразилъ словомъ, и она осталась только предметомъ внутренняго, глубокаго ощущенія, тайною бесѣдовавшихъ душъ [Карпов 1863а: 22–23].

Прот. Георгий (Флоровский) отмечает, что для самого Карпова Платон был, скорее, введением в святоотеческое умозрение, а сам интерес к нему родился, видимо, из духа времени [Георгий (Флоровский) 2006: 239]. Другой исследователь истории философии архим. Гавриил (Воскресенский) указывает, что интерес Карпова к Платону был вызван, вероятно, тем, что потерпев неудачу в попытках выстроить собственную философскую систему, опирающуюся на философию Канта, он был вынужден обратиться к Платону [Августин (Никитин) 2000: 70]. В.В. Зеньковский пишет про Карпова, что «при изучении его интересного “Введения в философию” (1840), его Логики (1856), чтений по психологии (1868)

становится ясным, что у Карпова была довольно целостная система... Карпов испытал влияние трансцендентализма, но значительно переделал его в сторону чистого психологизма. Во всяком случае, исходным пунктом философских построений Карпов считал сознание, взятое “конкретно”, в полноте его содержания» [Зеньковский 2001: 300].

Тем не менее, согласно Зеньковскому, Карпов выделяет в человеке не только возможность восприятия внешней реальности, но также и «сверхчувственной», метафизической среды, а кроме того и «духовной сферы». Соответственно, Карпов выделяет чувственную реальность, с которой человека связывают внешние ощущения; метафизическую, или «мыслимую», реальность, с которой человека связывают «идеи»; и Абсолютное бытие — с ним человека связывает духовное созерцание. Необходимо отметить, что подобную иерархию связей выстраивают многие современники Карпова, среди которых, например, архим. Феофан (Авсенеv), указывавший на три источника получения знания о душе: наблюдение, умозрение, Откровение; Д.И. Менделеев, выделявший три исходных начала: вещество, силу, дух; В.С. Соловьев, отмечавший необходимость получения цельного знания, представляющего собой синтез эмпирического, рационального и мистического знания. Вообще, разбор связи философских систем В.Н. Карпова и В.С. Соловьева, который был знаком с учением Карпова и довольно высоко оценивал его работу «Систематическое изложение логики», как представляется, требует еще более детального рассмотрения и может оказаться весьма продуктивным.

Кроме того, особый интерес представляет рассмотрение взаимосвязи философии Карпова и славянофилов. В 1898 г. к 100-летию со дня рождения В.Н. Карпова был подготовлен ряд статей, посвященных философу, среди которых стоит отметить работу П.М. Ласкеева «Два проекта православно-христианской философии» (опубл. «Христианское чтение», май, 1898 г.), в которой рассматривается философия Карпова в сравнении с философи-

ей славянофилов, в частности, И.В. Киреевского. На взаимосвязь взглядов Карпова и философских систем Хомякова и Киреевского указывают также Э.Л. Радлов в «Очерке истории русской философии», В.В. Зеньковский в работе «История русской философии» и ряд других авторов.

О Платоне Карпов пишет:

При томъ, у Ионянь философія явилась в простомъ догматическомъ рассказѣ о природѣ и уподоблялась эпопеѣ; потомъ у Пифагорейцевъ, от видимой природы переходя к самосознанию, она приблизилась къ поэзіи лирической; наконецъ въ Платоновой Академіи, соединивъ міръ субъективный и объективный въ одно цѣлое, она естественно должна была принять характеръ драмы» [Карпов 1863а: 35–36].

Вероятно, говоря о соединении в философии платоников субъективного и объективного мира, Карпов указывает и на некоторые положения собственной философской системы. Так, Зеньковский пишет, что «в плане “философского синтетизма”, как выражался Карпов, самый мир (чувственный и “мыслимый”, то есть метафизический) должен предстать в единстве чувственной и идеальной своей стороны, как единое целое: должен быть найден “закон гармонического бытия вселенной”» [Зеньковский 2001: 301].

Еп. Никанор (Бровкович) в работе «Позитивная философия и сверхчувственное бытие», указывая на сходство идей Карпова и «медика, физиолога, эксперименталиста» К. Бернара [Никанор (Бровкович) 1876: 201], пишет:

гносеологическая теория Карпова имеет за собою то громадное достоинство, что она основана на двух или трех-тысячелетнем развитии общечеловеческого философствующего ума. Сколько мы понимаем эту теорию, исходная точка ее заключается в аналогии между чувствами, внешним и высшим внутренним, между чувственным восприятием и идеальным созерцанием, между воззрением чувственным... и умозрением... между чувством... и умом... между органами чувств низшего и идеею... — чувственным органом ума. В Логике Карпова эта аналогия принимается

за принципиальный вывод психологического опыта [Никанор (Бровкович) 1876: 207].

Безусловно, заслуга В.Н. Карпова не только в переводе на русский язык сочинений Платона, выполненном, по выражению В.В. Зеньковского, «с большой любовью и тщательностью» [Зеньковский 2001: 299]², но и в огромном труде как философа и литератора, который, к сожалению, так и остается до конца не оцененным. Карпов написал целый ряд работ по философии: «Введение в философию», «Систематическое изложение логики», «Взгляд на движение философии в мире христианском», «Философский рационализм новейшего времени» и др., занимался литературной деятельностью под псевдонимом Хреновской (философ родился в селе Хреновое Бобровского уезда Воронежской губернии), — эта литературная деятельность, очевидно, была выражением философских воззрений мыслителя. Самобытное творчество В.Н. Карпова, безусловно, оказало огромное влияние на формирование оригинальной русской философии и на выстраивание оригинального русского философского контекста.

Литература

- Августин (Никитин) 2000 — *Августин (Никитин)*, архим. В.Н. Карпов — переводчик Платона // Воронежская беседа / Ред. прот. Евгений (Лившук) и др. Воронеж: Издательство Воронежско-Липецкой епархии, 2000. С. 64–74.
- Алексеев 2002 — *Алексеев П.В.* Философы России XIX–XX столетий. М., 2002.
- Белинский 1954 — *Белинский В.Г.* Полн. Собр. соч. в 13 т. Т. 5. М., 1954.
- Варава 2013 — *Варава В.В.* Неведомый Бог философии. М., 2013.

² Об этой искренней любви Карпова к Платону свидетельствует, например, следующий его комментарий: «Нельзя не удивляться искусству Платона въ выборѣ лицъ для своихъ разговоровъ. В нихъ рѣшительно нѣтъ произвольнаго; все необходимо и истинно» [Карпов 1863а: 142, прим. 1].

- Варава 2005 — *Варава В.В.* Этика неприятия смерти. Воронеж, 2005.
- Георгий (Флоровский) 2006 — *Георгий (Флоровский), прот.* Пути русского богословия. Минск, 2006.
- Зеньковский 2001 — *Зеньковский В.В.* История русской философии. М., 2001.
- Коробов-Латынцев 2014 — *Коробов-Латынцев А.Ю.* Рефлексия Античности в русской религиозной философии // Русская философия истории: материалы Международной научной Школы для молодых ученых / Ред. С.М. Климова и др. Белгород: ИД «Белгород» НИУ «БелГУ», 2014. С. 93–100.
- Лосев 1990 — *Лосев А.Ф.* Жизненный и творческий путь Платона // Платон. Собр. соч. в 4 т. / Ред. А.Ф. Лосев. Т. I. М., 1990. С. 3–63.
- Лосский 2014 — *Лосский Н.О.* История русской философии. URL: <http://www.vehi.net/nlossky/istoriya/index.html>
- Никанор (Бровкович) 1876 — *Никанор (Бровкович), еп.* Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Т. II. СПб., 1876.
- Карпов 1863а — *Карпов В.Н.* Сочинения Платона, переведенные с греческого и объясненные Профессором Карповым. Часть I. СПб., 1863.
- Карпов 1863б — *Карпов В.Н.* Сочинения Платона, переведенные с греческого и объясненные Профессором Карповым. Часть II. СПб., 1863.
- Карпов 1863в — *Карпов В.Н.* Сочинения Платона, переведенные с греческого и объясненные Профессором Карповым. Часть III. Политика или Государство. СПб., 1863.
- Николаев 1992 — Русские писатели, 1800–1917: биографический словарь: Т. 2 / Ред. П.А. Николаев и др. М., 1992. С. 495–496.
- Прасолов 2007 — *Прасолов М.А.* Субъект и сущее в русском метафизическом персонализме. СПб., 2007.
- Прасолов 2012а — *Прасолов М.А.* Философия В.Н. Карпова и русский метафизический персонализм // Первые церковно-исторические Митрофановские чтения в ВГУ / Ред. Д.А. Ендовицкий и др. Воронеж: Изд-во «Полиарт», 2012. С. 74–87.
- Прасолов 2012б — *Прасолов М.А.* Между догматом и анекдотом: философия В.Н. Карпова и русский метафизический персонализм // Труды преподавателей и выпускников Воронежской православной духовной семинарии / Ред. игум. Иннокентий (Никифоров) и др. Вып. 6. Воронеж: Издательский отдел Воронежской Православной Духовной Семинарии, 2012. С. 9–22.
- Шпет 1989 — *Шпет Г.Г.* Сочинения. М., 1989.
- Эрн 1991 — *Эрн В.Ф.* Сочинения. М., 1991.

Михаил Максимов, Лариса Максимова

Рецепция платонизма
в «Чтениях о Богочеловечестве» В.С. Соловьева

Тема «Соловьев и Платон» — одна из ключевых для понимания философского наследия русского мыслителя. Не случайно она находилась и находится в центре внимания исследователей его творчества. Значительные разделы, посвященные выявлению различных аспектов рецепции В.С. Соловьевым платоновской философии, мы находим в сочинениях Е.Н. Трубецкого (Трубецкой 1913), С.М. Соловьева (Соловьев С.М. 1997) — племянника философа, В.В. Зеньковского (Зеньковский 1948), А.Ф. Лосева (Лосев 1990). Глубокие наблюдения и оценки восприятия Соловьевым платоновского наследия мы можем встретить у С.М. Лукьянова — биографа философа, сохранившего воспоминания его современников (Лукьянов 1990). Специальные исследования в этой области проводились известными современными авторами — А.И. Абрамовым (Абрамов 1997, 2000), W.E. Helleman (Helleman 2001), Д.Д. Корнблат (Корнблат 2006), В.В. Лазаревым (Лазарев 2011), Ю.Б. Тихеевым (Тихеев 2011), А.Г. Тихолазом (Тихолаз 2003) и другими.

Русской религиозно-философской мысли в целом свойственна глубокая рецепция наследия Платона. Как отмечает А.И. Абра-

мов, «с определенными оговорками и уточнениями [...] можно утверждать, что история русской философии есть история русского платонизма» [Абрамов 1997: 139]. В этой истории особое место занимает философия всеединства В.С. Соловьева, «вобравшая в себя предшествующую традицию и передавшая ее в будущий XX в. — золотой век русской философии» [Абрамов 2000: 19]. А.И. Абрамов подчеркивает, что платоновские идеи выполняют функцию несущей конструкции всей философской системы Соловьева.

Характеризуя специфику восприятия наследия Платона Соловьевым, украинский исследователь А.Г. Тихолаз справедливо отмечает, что «в его творчестве мы встречаемся с особым типом отношения к Платону, которое будет отличать и его последователей. Для этого отношения характерна своеобразная интимно-личностная окрашенность, ощущение глубокого внутреннего родства» [Тихолаз 2003: 150]. Эта черта соловьевского отношения к наследию греческого философа была подмечена еще биографом В.С. Соловьева — С.М. Лукьяновым, который писал, что, несмотря на то, что Соловьеву «осталась чужда большая часть литературы греческой», «из греков он интимно любил только Платона и еще Аристофана, за остроумие» [Лукьянов 1916: 273].

Анализируя отношение Соловьева к Платону, А.Ф. Лосев пишет о «гениальной концепции платонизма у Вл. Соловьева», о том, что речь идет не о простом заимствовании Соловьевым ряда идей древнегреческого философа [Лосев 1990: 166]. С этим утверждением, очевидно, согласны многие современные исследователи¹ наследия В.С. Соловьева. Так, А.Г. Тихолаз, продолжая мысль А.Ф. Лосева, подчеркивает, что у Соловьева «мы имеем дело не с

¹ А.И. Абрамов, рассматривая линию развития русского платонизма, указывает на «три ключевых имени — Г.С. Сковороды, П.Д. Юркевича и В.С. Соловьева» [Абрамов 2000: 24]. Иной взгляд на платонизм Соловьева предлагает Ю.Б. Тихеев. Он утверждает, что соловьевская интерпретация философии Платона «была создана по интеллектуальным лекалам немецкого идеализма и представляет собой позднюю реплику разрабатывавшегося в нем круга идей» [Тихеев 2011: 67].

зависимостью от платонизма или простым заимствованием ряда его идей, а с восприятием философии Платона как учения, глубоко конгениального исходным установкам русской национальной философской традиции» [Тихолаз 2003: 151–152].

Разделяя эту устоявшуюся в литературе точку зрения на проблему рецепции платоновского наследия Соловьевым, мы остановимся на анализе *следов* платонизма в его метафизике. Но прежде отметим некоторые важные вехи в его подходах к Платону, интерес к философии которого В.С. Соловьев сохранял на протяжении всей своей жизни.

Можно вполне предположить, что внимание В.С. Соловьева к философии Платона пробудилось достаточно рано². В университетские годы Соловьев испытал значительное влияние своего учителя П.Д. Юркевича³, философские взгляды которого, по замечанию Г. Шпета, «в своем первоисточнике восходят к Платону» [Шпет 1990: 600].

Первое документально зафиксированное обращение к Платону связано с началом преподавательской деятельности В.С. Соловьева. Осенью 1874 года он был приглашен профессором Московского университета В.И. Герье для чтения лекционного курса по истории греческой философии на Высших женских курсах.

В материалах к биографии В.С. Соловьева С.М. Лукьянов пишет: «О деятельности Соловьева на курсах мы располагаем, между прочим, двумя коротенькими записями, принадлежащими весьма авторитетному свидетелю. 3-го октября 1914 г. В.И. Герье сообщил нам: “Я просил его [т.е. Вл. С. Соловьева] прочесть часо-

² Имя Платона встречаем уже в ранней работе В.С. Соловьева «Мифологический процесс в древнем язычестве» (1873).

³ На это обстоятельство указывает Н.О. Лосский. В своей «Истории русской философии» он пишет: «Философия Соловьева оформилась под преобладающим влиянием христианского платонизма его учителя проф. Юркевича (Московский университет) и учения Шеллинга о связи абсолютного с миром» [Лосский 1991: 168]. Отношение П.Д. Юркевича к философии Платона рельефно выражено в речи «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта», произнесенной на торжественном собрании Императорского Московского университета 12 января 1866 года. См.: Юркевич 1990: 466–526.

вой курс о Платоне»». Далее С.М. Лукьянов приводит следующее сообщение В.И. Герье: «Соловьев объяснял диалоги Платона, причем читал в переводе и отрывки из диалогов. Не могу сказать, что более очаровывало слушательниц: древне-греческий мудрец или юный истолкователь его; думаю, что скорее последний... К сожалению, деятельность Вл. С. на курсах была непродолжительна...» [Лукьянов 1918: 140].

В следующем сообщении, приводимом также С.М. Лукьяновым (сообщение датировано 5 октября 1916 г.), Герье характеризует Соловьева как «настоящего провозвестника Платона». Он пишет: «В конце 1874 г., по защите Соловьевым диссертации, я получил возможность, в качестве директора высших женских курсов, пригласить Вл. С. Соловьева к чтению на них истории греческой философии... Предметом своего курса Соловьев избрал философию Платона — один час в неделю. Чтобы не стеснять его, я был только один раз на его лекции и не помню, о чем именно он тогда читал. Но я хорошо помню чарующее впечатление, которое он производил своей элегантною фигурой, красивым лицом, устремленными в даль, несколько прищуренными темными глазами, бледностью лица и немного дрожащим голосом. Он был настоящий провозвестник Платона...» [Лукьянов 1918: 140].

О содержании лекций, прочитанных В.С. Соловьевым на Высших женских курсах, можно судить лишь по сохранившимся записям слушательниц Е.М. Поливановой и О.М. Коваленской⁴. Эти записи, как и сообщение В.И. Герье, позволяют определить предмет его историко-философского внимания и интереса: это был анализ диалогов Платона «Федр», «Пир» и «Федон», и, соответственно, интерпретация учения об идеях, что было весьма существенным для формировавшейся метафизической концепции Соловьева.

⁴ Запись первой лекции от 14 января 1875 г., принадлежащей Е.М. Поливановой, приводит С.М. Лукьянов [Лукьянов 1921: 44–47]; запись двух первых лекций от 14 и 28 января 1875 г. — О. Коваленской (Философские начала цельного знания: 242–245).

Значительный интерес для понимания эволюции отношения В.С. Соловьева к Платону представляет курс «Лекций по истории философии», прочитанный на Высших женских курсах в Петербурге в 1880–1881 гг. В содержащейся в лекциях характеристике Платона Соловьев подчеркивает его теоретическое отношение к миру, стремление представить природу «чистым предметом мысли». Соловьев отмечает, что Платона интересует, прежде всего, «не вопрос об определении искомого божественного начала, а вопрос о познании, о том, как человек от себя может познать божественное начало»⁵. В этой оценке нашло отражение отношение В.С. Соловьева к античной философии в целом, не испытывавшей потребности в синтезе религиозной веры и философского мышления (Максимов 1996). Идеальный космос Платона, пребывая в невозмутимом покое вечности, отражается в мире материальных явлений, оставляя его «без изменения, не проникая в него, не очищая и не перерождая его» [Соловьев 1966: 408]. Лишь в христианстве, утверждает Соловьев, снимается эта присущая платонизму двойственность.

В «Лекциях по истории философии» В.С. Соловьева исключительно большой интерес в связи с рассматриваемой темой представляет фрагмент «XVII. Действительность, или мир реальных существ, и космос, или мир существенных идей». В нем содержится один из ранних набросков системы всеединства философа, центральным моментом которого является учение об идеях — важнейшем элементе его метафизики. Представленная Соловьевым интерпретация идеи как внутреннего соединения «совершенной индивидуальности с совершенною общностью или универсальностью» восходит к Платону, подарившему грекам философскую формулу идеального космоса⁶.

В лекциях, прочитанных В.С. Соловьевым на Высших женских курсах в Петербурге, философии Платона уделено значительное внимание. В одной из них — речи «Смысл современных

⁵ Лекции по истории философии: 228.

⁶ Лекции по истории философии: 249.

событий», произнесенной 13 марта 1881 г., Соловьев формулирует принцип платоновского философствования. Он утверждает, что *«исходная точка платонизма есть отрицание действительности как подлинного бытия, как истины. Платон <не> признает данную действительность, противопоставляет ей мир истинного, должного»*⁷.

Метафизическая проблематика становится центральной в размышлениях В.С. Соловьева, а вопрос о причине и смысле отпадения феноменального мира от идеального рассматривается им как важнейший ее вопрос. Выдвижение на первый план этой проблематики связано с осмыслением платоновской философии, отрицающей действительность как подлинное бытие, как истину. Действительность признавалась только за миром истинного и должного.

Результатом этого осмысления является метафизическое учение В.С. Соловьева, изложенное в «Чтениях о Богочеловечестве» (1878)⁸. По замечанию В.В. Зеньковского, в «Чтениях» изложена «конкретно вся метафизика Соловьева» [Зеньковский 1991: 32], в ней наиболее полно выражено платоновское влияние, и с нее следует начинать рассмотрение всей системы русского философа [Зеньковский 1991: 36].

Итак, каков же исходный пункт метафизики Соловьева? Безусловно, таковым является его учение об Абсолютно-сущем. К его определению философ обращается уже в работе «Кризис западной философии: против позитивистов» (1874). В ней он пишет: *«1) Есть всеединое первоначало всего существующего. 2) Это всеединое первоначало в своей проявляемой действительности, которую мы познаем в области нашего опыта, представляет несомнен-*

⁷ Смысл современных событий: 262.

⁸ В полном составе «Чтения о Богочеловечестве» были опубликованы «в конце 1881 или в начале 1882 г.» (Чтения о Богочеловечестве 537). Лекции Соловьева по истории философии на Высших женских курсах в 1880–1881 учебном году совпадают по времени с завершением журнальной публикации «Чтений».

но духовный характер. 3) Эта духовная действительность принадлежит первоначально независимо от нашего сознания и первее его»⁹.

Эту характеристику Абсолютно-сущего Соловьев воспроизводит и в последующих своих сочинениях — «Философские начала цельного знания» (1877) и «Критика отвлеченных начал» (1880). Философ обращается к этой теме и в «Чтениях о Богочеловечестве», утверждая мысль о том, что бытие является лишь предикатом сущего. Началом же всякого бытия является безусловно-сущее.

Определяя сущее, Соловьев указывает на то, что оно не может быть предикатом ничего другого. Напротив, по отношению к нему всякое бытие есть его предикат. Таким образом, сущее есть то, что имеет бытие или обладает бытием, оно — абсолютное первоначало, которое имеет в себе положительную силу бытия.

Метафизическая категория сущего привлекательна для Соловьева также и тем, что она ассоциируется с библейским откровением Бога Моисею: «Аз есмь Сущий». В понятии сущего, таким образом, имеет место не только уровень его философской рефлексированности как первичности, всеобщности, единства, но и образная ассоциативность, раскрывающая представление о нем как об *идеальной, безусловной личности*.

В.С. Соловьев подчеркивает, что отличие сущего от бытия имеет важное, решающее значение не только для логики, но и для всего мирозерцания. Признавая вопрос о бытии фундаментальным для любой философии, обращенной к действительности, Соловьев, тем не менее, начинает не с бытия, а с сущего. Он, тем самым, переворачивает свойственные классической рационалистической метафизике отношения бытия и сущего. В философии Гегеля сущее следует за бытием. Гегелевская диалектика «есть саморазвертывание божественной субстанции — субъекта из неразвитого, абстрактного начала в конкретное завершенное абсолютное Понятие» [Гайденко 1988: 60]. Весь мировой процесс

⁹ Кризис западной философии: 131.

представляет собой, тем самым, генезис, становление самого Абсолютного.

По Соловьеву же, в самом абсолютном не может быть никакого процесса, поскольку в нем представлена вся полнота его возможных определений. Поэтому, отправляясь от сущего как первоначала, он раскрывает не его становление, а его развертывание в мир, возникновение из него мирового целого. Этот логический ход позволяет Соловьеву подчеркнуть динамический характер становления мироздания. Речь, таким образом, идет у Соловьева не о сотворении мира в свободном акте божественной воли, а о его возникновении из божества по необходимости, в порядке вещей, что означает существенный отход философа от традиций христианской догматики.

Итак, сущее не есть бытие, но есть начало всякого бытия. Оно «есть *мощь* или *сила* [...], или *положительная* его *возможность*». «Что сущее есть сила бытия, — продолжает Соловьев, — это очевидно уже из того, что оно полагает или производит бытие, то есть проявляется, и так как, проявляясь в бытии, оно не *перестает как сущее*, не может истощиться или перейти без остатка в свое бытие, ибо тогда, с исчезновением сущего как производящего или действующего, исчезло бы и бытие как производимое ими действие»¹⁰.

В этом рассуждении Вл. Соловьева содержится исключительно важное для последующих метафизических построений положение: если «сущее есть являющееся, а бытие есть явление», как полагает философ, то связь сущего и бытия, Бога и мира, интерпретируемая как связь сущности и явления, приобретает характер необходимости, постигаемой чисто рациональным путем.

Как видим, в своем учении об Абсолютно-сущем Соловьев отходит от гегелевской интерпретации отношения бытия и сущего и *привносит в него, как отмечает В.В. Зеньковский, некоторые «элементы платонизма»*. В чем же они состоят? Ответ на этот вопрос дает обращение к вышеназванным работам В.С. Соловьева.

¹⁰ Философские начала цельного знания: 251.

- В сочинении «Критика отвлеченных начал» философ подчеркивает мысль о том, что Абсолютное является основой всякого бытия, что всякая действительность сводится к безусловной действительности¹¹.
- В «Чтениях о Богочеловечестве» Соловьев пишет: «всякое определенное бытие может быть первоначально только *актом самоопределения абсолютно-сущего*»¹².
- Развивая мысль, сформулированную в «Философских началах цельного знания», о божественном начале как положительной силе и мощи всякого бытия, Соловьев в «Чтениях о Богочеловечестве» подчеркивает, что «*божественное начало есть всё*»¹³.

Что же такое это *всё*, составляющее положительное содержание божественного начала?

Ответ Соловьева таков: «Оно не может быть только совокупностью природных явлений, так как каждое из этих явлений, а следовательно и все они вместе представляют лишь постоянный переход, процесс, имеющий только видимость бытия, а не подлинное, существенное и пребывающее бытие. Если, таким образом, наш природный мир по своему чисто относительному характеру не может быть подлинным содержанием божественного начала, то такое содержание, т.е. *положительное всё* (всецелость или полнота бытия) может находиться лишь в сверхприродной области, которая в противоположность миру вещественных явлений определяется как мир идеальных сущностей, царство идей»¹⁴.

Истоки предложенной Соловьевым интерпретации, безусловно, восходят к Платону. Русский философ по существу повторяет важнейшую идею платоновской философии, сформулированную

¹¹ См.: Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал (гл. XLIII. Различие сущего от бытия. — Сущее как абсолютное. — Абсолютное и его другое).

¹² Чтения о Богочеловечестве: 84.

¹³ Чтения о Богочеловечестве: 50.

¹⁴ Там же.

в «Тимее»: «*есть вечное, не имеющее возникновения бытие и [...] есть вечно возникающее, но никогда не сущее*» (Тимей 28а).

Из этого следует, заключает Соловьев, что содержанием абсолюта являются идеальные сущности, идеи. Он пишет: «Идеальный космос составляет основное содержание — и основную истину — греческой философии в ее центральной системе — системе платонизма. Чтобы уяснить истину этой системы, мы должны пройти (хотя и с величайшей поспешностью) весь мысленный путь, отделяющий ее от современного научного мировоззрения. Хотя по-видимому между ними лежит непроходимая бездна, но... непрерывная нить логического мышления должна привести всякий последовательный ум от чувственного опыта явлений к умозрительной вере в идеи»¹⁵.

Необходимость развернуть важное для Соловьева учение об идее заставляет мыслителя сопоставить платоновский идеализм с буддизмом.

«Учение об идеях, — пишет Соловьев, — как вечных и неизменных сущностях, лежащих в основе всех преходящих существований и явлений и составляющих подлинное содержание безусловного начала или вечное, неизменное *всё*, — это учение, как известно, впервые развитое греческой философией в лице Платона, составляет дальнейший после буддизма шаг в откровении Божественного начала. Буддизм говорит: “Данный мир, природное бытие, все существующее не есть истинно сущее, есть призрак; если же так, если то, что есть, не есть истина, то истина есть то, что не есть, или ничто”. Платонический идеализм говорит, напротив: “Если то, что для нас непосредственно существует, природное бытие или мир явлений, не есть истина, подлинно сущее, — и в этом платонизм согласен с буддизмом, — то это бытие, эта действительность может признаваться неистинной только потому, что есть другая действительность, которой принадлежит характер истины и существенности”»¹⁶.

¹⁵ Чтения о Богочеловечестве: 50.

¹⁶ Там же.

Отметив, что идеи как вечные и неизменные сущности составляют подлинное содержание безусловного начала, или вечное, неизменное всё, Соловьев подчеркивает мысль о том, что именно в них природная действительность имеет свою сущность.

Итак, мир идей — это подлинная действительность, и так как она «не может быть беднее, не может заключать в себе меньше, чем заключает в себе призрачная действительность, то необходимо предположить, что всему, что находится в этой последней [...], соответствует нечто в истинной, или подлинной, действительности, другими словами — что всякое бытие этого природного мира имеет свою идею, или свою истинную, подлинную сущность. И, таким образом, эта истинная действительность, эта подлинная сущность определяется не как идея просто, а как идеальное всё, или как мир идей, царство идей»¹⁷

В.С. Соловьев указывает на иерархическое строение этого мира идей. Восходя по ступеням этой иерархии, пишет он, «мы доходим до самой общей и широкой идеи, которая должна внутренне покрывать собой все остальные. Это есть идея безусловного блага, или точнее — безусловной благодати или любви»¹⁸, заставляя нас вспомнить, как справедливо отмечает А.Г. Тихолаз¹⁹, платоновскую идею блага, играющего роль ἀρχή ἀνυπόθετος — беспредпосылочного начала²⁰.

Можно вполне согласиться с А.Г. Тихолазом, отмечающим, что «здесь речи не может идти о “простой рецепции платонизма”: в идее блага философ подчеркивает укорененное в ней начало любви, что далее будет им отмечено в качестве важного отличия его трактовки божественного первоначала от платоновского понимания идеального космоса»²¹. В отличие от платоновской трактовки идеи блага как беспредпосылочного начала Соловьев указывает, что собственным содержанием божественного начала

¹⁷ Там же.

¹⁸ Чтения о Богочеловечестве: 58.

¹⁹ Тихолаз 2003: 171.

²⁰ Государство 510a–511d, 509b, 507c.

²¹ Тихолаз 2003: 171.

является «безусловная любовь. Он пишет: «Безусловная любовь есть именно то идеальное все, та всецелость, которая составляет собственное содержание божественного начала»²².

Как видим, при всем следовании Платону Соловьев расходится с ним в весьма важном вопросе — в понимании Абсолюта.

«...Носитель идеи, или идея как субъект, есть *лицо*», — утверждает Соловьев. Лицо и идея, по Соловьеву, «соотносительны как субъект и объект и для полноты своей действительности необходимо требуют друг друга». Как «личность, лишенная идеи, была бы чем-то пустым, внешнею бессмысленною силой», так и идея без субъекта, носителя, является только «чем-то только представляемым, а не действительно существующим»²³.

Характеризуя безусловную идею по ее объективной сущности как всеединую, а по ее внутреннему субъективному существованию — как единичное лицо, Соловьев заключает, что «идеальное всё, или безусловная идея, может быть только принадлежностью или содержанием безусловного начала, а не им самим. Если всякая идея имеет действительность только тогда, когда она представляется определенным особенным существом, то и безусловная идея, или идеальное всё, может иметь действительность не само по себе, а как содержание сущего, которое есть субъект или носитель этой идеи»²⁴. Так Соловьев приходит к идее личного живого Бога, наполняя понятие Абсолюта конкретным содержанием. Бог есть «всё» как по отношению к собственному всеединому содержанию, которое выражается в суждении «я есмь», так и по отношению к заключающемуся в нем *всему*: «во-первых, по отношению к безусловной всеединой и всеобъемлющей идее, а через нее и в ней — по отношению ко всем особенным идеям, составляющим объем и содержание идеи безусловной»²⁵.

Идея божества как безусловной личности — вот что противо-

²² Чтения о Богочеловечестве: 58.

²³ Чтения о Богочеловечестве: 69.

²⁴ Чтения о Богочеловечестве: 70.

²⁵ Чтения о Богочеловечестве: 69.

стоит у Соловьева идеальному космосу Платона. Божество, понимаемое только как идеальный космос, может быть по, Соловьеву, лишь объектом созерцания. Религия, принимающая такое божество, «имеет характер умозрительный и художественный [...], а не деятельный; божественное начало открыто здесь для воображения и чувства, но ничего не говорит воле человека»²⁶. Вот почему, замечает Соловьев, нравственный элемент совершенно чужд эллинскому мировоззрению. Верховной идеей для Платона было благо, а не любовь. Соловьев пишет по этому поводу: «давая абсолютной идее нравственное определение любви, мы имели в виду полную истину идеализма, а не одностороннее его выражение в греческом мировоззрении: для этого последнего абсолютное качество было не благодать или любовь, а только *благо*, т.е. опять-таки лишь объект»²⁷.

Такая метафизическая конструкция, выстраиваемая В.С. Соловьевым в лекционных курсах и основных сочинениях 70-х годов XIX столетия, не только сближает его с Платоном, но и свидетельствует о творческой рецепции платонизма: русский мыслитель принимает его в той мере, в какой он вписывается в его собственное учение.

Источники и литература

- Государство — Платон. Государство // Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 3 / Под ред. А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1994. С. 79–420.
- Тимей — Платон. Тимей // Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 3 / Под ред. А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1994. С. 421–500.
- Исторические дела философии — Соловьев В.С. Исторические дела философии. (Вступительная лекция в С.-Петербургском университете 20 ноября 1880 года) // Соловьев В.С. Собрание сочинений. Т. II. Брюссель: Жизнь с Богом, 1966. С. 399–413.

²⁶ Чтения о Богочеловечестве: 70.

²⁷ Чтения о Богочеловечестве: 70 (примечание 10).

- Кризис западной философии (против позитивистов) — Соловьев В.С.
Кризис западной философии (против позитивистов) // Соловьев В.С.
Полн. собр. сочинений и писем в 20 т. Т. 1 / Отв. ред. А.А. Носов. М.:
Наука, 2000. С. 38–138.
- Лекции по истории философии — Соловьев В.С. Лекции по истории фи-
лософии // Соловьев В.С. Полн. собр. сочинений и писем в 20 т. Т. 4.
М.: Наука, 2011. С. 171–258.
- Смысл современных событий — Соловьев В.С. Смысл современных со-
бытий. Содержание речи, произнесенной на Высших женских кур-
сах профессором В.С. Соловьевым 13-го марта 1881 года // Соло-
вьев В.С. Полн. собр. сочинений и писем в 20 т. Т. 4. М.: Наука, 2011.
С. 262–266.
- Философские начала цельного знания — Соловьев В.С. Философские на-
чала цельного знания // Соловьев В.С. Полн. собр. сочинений и пи-
сем в 20 т. Т. 2. М.: Наука, 2000. С. 185–308.
- Чтения о Богочеловечестве — Соловьев В.С. Чтения о Богочеловече-
стве // Соловьев В.С. Полн. собр. сочинений и писем в 20 т. Т. 4. М.:
Наука, 2011. С. 9–168.
- Абрамов 1997 — *Абрамов А.И.* Философия в духовных академиях (тради-
ции платонизма в русском духовно-академическом философствовани-
и) // Вопросы философии. 9 (1997). С. 138–155.
- Абрамов 2000 — *Абрамов А.И.* Философия всеединства Вл. Соловьёва
и традиции русского платонизма // История философии. 6 (2000).
С. 15–32.
- Гайденко 1988 — *Гайденко П.П.* Мистический рационализм и проблема
сверхразумного начала // Критика немарксистских концепций диа-
лектики XX века. М., 1988. С. 49–74.
- Зеньковский 1991 — *Зеньковский В.В.* История русской философии: в 2 т.
Т. 2. Ч. 1. Ленинград: ЭГО, 1991.
- Корнблатт 2006 — *Корнблатт Д.Д.* Преобразование Платона в эротиче-
ской философии Владимира Соловьева // Соловьевские исследова-
ния. 12 (2006). С. 223 – 242.
- Лазарев 2011 — *Лазарев В.В.* В.С. Соловьев о жизненной драме Платона //
История философии. 16 (2011). С. 146 – 166.
- Лосев 1990 — *Лосев А.Ф.* Владимир Соловьев и его время. М., 1990.
- Лосский 1991 — *Лосский Н.О.* История русской философии. М., 1991.
- Лукьянов 1916 — *Лукьянов С.М.* О Вл. С. Соловьеве в его молодые годы.

Материалы к биографии. Книга первая. Петроград: Сенатская типография, 1916.

Лукьянов 1918 — *Лукьянов С.М.* О Вл. С. Соловьеве в его молодые годы.

Материалы к биографии. Книга вторая. Петроград, 1918.

Лукьянов 1921 — *Лукьянов С.М.* О Вл. С. Соловьеве в его молодые годы.

Материалы к биографии. Книга третья. Петроград, 1921.

Максимов 1996 — *Максимов М.В.* В.С. Соловьев о смысле и назначении философии / Ученые записки Ивановской государственной архитектурно-строительной академии. 2 (1996). С. 103–107.

Соловьев С.М. 1997 — *Соловьев С.М.* Владимир Соловьев. Жизнь и творческая эволюция. М., 1997.

Тихеев 2011 — *Тихеев Ю.Б.* Платон в философии В.С. Соловьева 1870-х гг. // Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия. 3 (35) (2011). С. 58–67.

Тихолаз 2003 — *Тихолаз А.Г.* Платон и платонизм в русской религиозной философии второй половины XIX – начала XX веков. Киев, 2003.

Трубецкой 1913 — *Трубецкой Е.Н.* Мирозерцание Вл. С. Соловьева. В 2 т. Т. 1–2. М., 1913.

Шпет 1990 — *Шпет Г.Г.* Философское наследие П.Д. Юркевича (К сорокалетию со дня смерти) // Юркевич П.Д. Философские произведения. М.: Правда, 1990. С. 578–638.

Юркевич 1990 — *Юркевич П.Д.* Разум по учению Платона и опыт по учению Канта // Юркевич П.Д. Философские произведения. М.: Правда, 1990. С. 466–526.

Helleman 2001 — *Helleman W.E.* Soloviev's Plato // Соловьевский сборник. М.: Феноменология-Герменевтика, 2001. С. 197–219.

Вячеслав Савинцев

Платоновские мотивы
в учениях о времени русских персоналистов
(А.А. Козлов, А.С. Аскольдов, Н.О. Лосский)

Представители русского неолейбницианства — А.А. Козлов, А.С. Аскольдов и Н.О. Лосский — были создателями оригинальных философских концепций времени в России конца XIX – первой половины XX вв. Критикуя кантианский и неокантианский, позитивистский и материалистический подходы, русские мыслители интерпретировали время как форму и процесс деятельности субстанциальных «я» — сверхвременных и сверхпространственных сущностей, обеспечивающих полноту и содержательность бытийного развития. Становление темпоралистских идей русских мыслителей базировалось не только на усвоении западноевропейских философских систем Нового времени, но включало и творческое переосмысление достижений философской мысли античности и раннего средневековья, среди представителей которой следует назвать прежде всего Платона, Аристотеля, Плотина, Прокла, Августина.

В чем же выразилась специфика понимания времени, сформировавшаяся в античности? Главным, на наш взгляд, стала вы-

работка двух направлений в методологии интерпретации времени и пространства. Условно их можно обозначить как «натуралистическое» и «метафизическое». «Натуралистическое» направление, реализованное в аристотелианской философской традиции, рассматривало время как данность эмпирического мира. Аристотель и его последователи ставили перед собой задачу осмыслить физические свойства времени, что позволило использовать время как величину в интерпретации природных процессов.

Иначе развивалось «метафизическое» направление, основоположником которого был Платон. Время в платоновской и неоплатонической философиях рассматривалось в соотношении с вечностью. При этом мир вечности представлялся как совершенный, исполненный бытийной полноты, тогда как мир времени, в силу того, что все в нем оказывается преходящим и неустойчивым, считался ущербным. И хотя мерою времени, как и в аристотелевской философии, было число, а эквивалентом становления — движение планет, во временном бытии философскому анализу подвергались качественные характеристики бытия, включая и познающего его человека. Именно в рамках «метафизического» направления были сформулированы философские вопросы: является ли время данностью материальной или духовной реальности? Возможно ли познать время вне его отношения к пространству и движению? Преодолимо ли время и каковы возможности этого онтологического преобразования?

В русской философской традиции, совместившей в XIX веке религиозные и секуляристские черты миропонимания, приемлемым оказался именно «метафизический» подход, который предельно действенно реализовался в русском персонализме и неолейбницианстве.

В учениях о времени Платона и его последователей время возникает как подобие вечности. В диалоге «Тимей» demiург творит временной мир (Космос) «по образцу» мира вечного — обители совершенных богов (Тимей 37d–38c). У Плотина вечность

обозначает уже не только умопостигаемый самотождественный мир — условие и возможность мира временного, — но и Божественную реальность, в недрах которой и зарождается время. Темпоральных вариантов платоновского типа в истории философии было создано много. Инвариантным положением этих работ была и остается дихотомия вечности, символизирующей постоянство (в античной философии вечность часто ассоциировали с единым; напр., Эннеады III 7 6), и времени, обозначающего все изменчивое, непостоянное, преходящее, множественное.

В творчестве А.А. Козлова идея взаимосвязи времени и вечности представлена достаточно отчетливо в позднем творчестве — в «Беседах» № 5, 6, 7, 8 (журнал «Свое слово», издаваемый с 1888 по 1898 гг.). Концепция «панпсихизма» Козлова предполагает наличие в мире самостоятельных, познающих и действующих субстанций. Качество бытия зависит от интенсивности взаимодействий субстанциальных образований, которое Козлов, задолго до Лосского, обозначил понятием «координация». Согласно Козлову, мир состоит из двух бытийных планов: во-первых, это область пребывания и активности действующих субстанций и, во-вторых, реальность, подвергнутая субстанциальными «я» опыту осмысления — «мир явлений». Первая пребывает вне пространства и времени, вторая подчинена времени:

Как мир со всеми субстанциями, из которых он состоит, так и их реальные деятельности, сами по себе безвременны. Время с различными его мерами и величинами касается только идеального содержания наших представлений, или того, что мы называем явлениями [Козлов 1890: 52].

Следует заметить, что понятие «безвременность» Козлов употребляет как синоним слову «вечность». В третьей «Беседе» он называет вечным то, к чему «неприложима категория времени», несколько упрощая, по сравнению с Платоном, понимание этого термина.

Неоплатонистская мысль об ограниченности наших представлений также развивается Козловым. Однако мыслитель не скло-

нен все объяснять онтологической поврежденностью вследствие отпадения от единого (Эннеады IV 1). Как справедливо заметил В.В. Зеньковский: «диалектика философского развития Козлова ни в малейшей степени, как нам кажется, не была связана с религиозным миром Козлова» [Зеньковский 2001: 614]. Причина утраты людьми понимания подлинной природы времени — смена познавательных интересов, обусловленных социально-политическими, экономическими, научно-техническими преобразованиями. В процессе цивилизационного становления приоритет перешел к интеллектуальным концепциям, обещавшим принести практическую пользу.

Изначально, по мысли Козлова, благодаря способности, относящейся к «порядку представляющей деятельности», время выступало лишь формой, «в которой наше “я” понимает, распределяет и соединяет в своем субстанциальном единстве свои собственные акты воспоминания, наличного ощущения и ожидания» [Козлов 1890: 49]. Затем, когда общественная деятельность усложнилась и потребовала точных и объемных расчетов, представления о времени стали изменяться. Время для познающих субстанций становится «формой для распределения во временной перспективе объектов, т.е. содержания наших деятельностей созерцания, представления и мышления в их абстрактном виде или в их оторванности от деятельностей» [Козлов 1890: 49]. Нельзя сказать, что Козлов был против функционалистских упрощений идеи времени, необходимых для решения научных и технических задач. Скорее мыслитель выступал против абсолютизации позитивистских и материалистических представлений в ущерб полноценному метафизическому осмыслению, вскрывающему специфику проявления времени в человеческом существовании.

Тема соотношения вечного и временного поднимается и в ранних работах С.А. Алексева-Аскольдова («Время и его религиозный смысл» — 1913; «Время и его преодоление» — 1922; книга «Мысль и действительность» — 1914). Время в концепции мыс-

лителя интерпретируется в платоновском ключе — как «изменение». Алексеев-Аскольдов пишет:

Изменение же можно определить как единство исчезающего, пребывающего и появляющегося. Иными словами, изменение есть единство прошлого, настоящего и будущего [Алексеев-Аскольдов 1922: 14].

Отмечая, что через форму времени осмысливается динамизм бытия, мир в единстве его становления, русский философ противопоставляет его онтологическому неизменному, вечности — основанию всевозможных изменений. Обращает на себя внимание следование Алексеева-Аскольдова не столько неоплатонической, сколько классической платоновской традиции в интерпретации вечности. В частности, П.П. Гайденко, анализируя темпоральные идеи Платона, отмечает, что в концепции античного мыслителя выделяются три бытийных уровня:

то, что существует вечно (не рождено, не создано), то, что существует всегда (создано, но не подвержено гибели), и то, что существует временно (что создано и гибнет). Первое — это «вечный образец», подражая которому Демиург сотворил космос; второе — это сам космос, а третье — это эмпирические явления, мир становления, возникающий и исчезающий во времени [Гайденко 2006: 34].

Вечность хоть и является условием (прообразом) времени, непосредственной связи с ним не имеет, тогда как космос (то, что существует всегда) обуславливает временное развитие эмпирической реальности.

В полемике с Л.П. Карсавиным, предложившим в работе «О свободе» мыслить единство трех времен уже данным (исполненным) в вечности — особой метафизической реальности (этот тип длительности Карсавин предложил обозначить понятием «всевременность»), Алексеев-Аскольдов строго придерживается различения понятий. Его аргументация предельно проста: на вербальном уровне представить себе единство трех времен соеди-

ненным с вечностью вполне возможно, тогда как с точки зрения здоровой мысли оперировать этим понятием затруднительно, так как оно изначально содержит в себе противоречие. Алексеев-Аскольдов пишет:

Время так же не может быть частью «всевременности», как бутон не может быть частью распустившегося цветка, так как основным признаком бутона и является именно то, что он еще не распустился, а основным признаком цветка именно то, что он распустился. Специфической особенностью времени как раз и приходится считать его ущербность в отношении реальности, всевременность же, по мысли Л.П. Карсавина, есть полнота бытия [Алексеев-Аскольдов 1922: 29].

С точки зрения Алексеева-Аскольдова, рассуждая о специфике металогической реальности, допустимо представлять непостижимое совершенство божественного бытия, в котором прошлое, настоящее и будущее мира не просто даны, а включены в состав вечного пребывания. Такую вечность можно назвать *абсолютной*. Однако философская мысль требует упорядоченности и логической строгости в дефинициях. Время, рассматриваемое как изменение, предполагает привнесение новизны, т.е. состояний, ранее не бывших в мире, дополняющих, но не исчерпывающих бытийную полноту, тогда как вечность есть отсутствие всякой процессуальности, бытийно исполненная данность. Если допустить связь эмпирического мира с миром Абсолюта, то, по мысли Алексеева-Аскольдова, возможно говорить об *относительной* вечности, т.е. таком сверхэмпирическом начале, какое в потенциальной форме может содержаться во всех бытийных актах. Это сочетание вечности и времени характеризуется автором как «соединение неизменного с изменяющимся, сочетание неподвижного и нетворящегося с творчеством» [Алексеев-Аскольдов 1922: 30]. Итак, Алексеев-Аскольдов дает четкое разделение темпоральных категорий: Абсолютная вечность — не доступная рационализации область полноты бытия (то, что есть «вечный образец»

у Платона); относительная вечность — область бытийного совершенства — неизменная основа эмпирической реальности (то, что у Платона названо Космосом); время — единство исчезающего, пребывающего и появляющегося, возможное на основании связи с относительной вечностью.

Онтологическое триединство представлено и у Н.О. Лосского, опиравшегося в персоналистской концепции на предельно широкий круг мыслителей. Понятие «вечность» фигурирует в работах Лосского редко. Как и у Козлова, содержание этого понятия предельно скупое. Под вечностью Лосский понимает полную свободу от временных определений. В своей работе «Типы мировоззрений. Введение в метафизику» философ пишет:

В самом деле, события, в которых проявляется, например, мое «я» (душа), непрестанно меняются, между тем как само «я» остается буквально тем же самым «я», следовательно, это — бытие глубоко отличное от событий: оно находится вне потока времени. Душа, также атом (или, может быть, электрон, протон) — вечны [Лосский 1999а: 10].

Представленное в этом контексте понятие «вечность» синонимично понятию «сверхвременность», также упоминаемому в этой работе. Как же соотносятся понятия «сверхвременность» и «время», и какой тип существования, согласно Лосскому, характеризуется понятием «вечность»?

Согласно концепции иерархического персонализма, «материальный мир» творится субстанциальными деятелями — внепространственными и вневременными сущностями, представителями идеального мира. Отпавшие от Бога субстанциальные деятели, вступая в процесс «притяжения» и «отталкивания», образуют своими действиями область подвижных «непроницаемых объемов». Время в этом мире выступает формой событий. Характерно, что, наделенные волей и ограниченной свободой, субстанциальные деятели могут прекращать и возобновлять процессы миротворчества, отчего в самом мире царят изменчивость, неполнота и непостоянство. Таким образом, согласно Лосскому, время как

форма и способ материального бытия обуславливается деятельностью субстанций — представителей сверхвременного и сверхпространственного идеального мира. Но кто же определяет этот мир?

По Лосскому, «идеальный» и «материальный» миры представляют собой взаимосвязанные системы. Вместе с тем обеспечение целостности этих систем, регуляция их функционирования обеспечивается не имманентными энергиями, но особым трансцендентным источником — Богом.

Бог есть существо, обладающее полнотою жизни и абсолютным совершенством. К великой цели достижения божественной полноты бытия стремятся сознательно или бессознательно все существа. Эта истина давно уже открыта философией. Платон и множество философов его школы, а также Плотин и множество сторонников основанного им новоплатонизма учат, что цель жизни — «уподобиться Богу, насколько это возможно». Согласно Аристотелю, весь мир стремится к Богу как существу, любимому вследствие Его совершенства [Лосский 1999а: 314].

Однако Лосский не говорит о вечности бытия Бога, поскольку всякого рода попытки дефиниции его природы приводят к искажению сакрального образа. Развивая принципы апофатического богословия в философском осмыслении божественной природы и принципы катафатического богопознания в личностном опыте любви к Нему, Лосский сообщает, что Бог стоит выше бытия; вслед за Франком он отмечает, что Бог не существует, а «божествует» [Лосский 1999а: 311]. Итак, в системе Лосского, возможно, более чем у других представителей персонализма, выражена идея платоновской онтологической триады: 1) мир вечности — образец, по которому все строится и к которому все устремлено (Бог, Царство Небесное); 2) сверхвременный и сверхпространственный мир (идеальный мир пребывания субстанциальных деятелей разной степени совершенства); 3) предметный мир, существованию которого присущи формы пространства и времени (материальный мир, «мир непроницаемых объемов»).

Таким образом, в темпоральных концепциях русских персоналистов вслед за Платоном активно выражен метафизический подход в интерпретации времени, осмыслена его генетическая связь с вечностью как образцом мироустройства. Вместе с тем, если в творчестве Платона время выступает органичным элементом эмпирической реальности, то у русских персоналистов время — одна из форм творческой работы субстанциальных деятелей. Лосский, в частности, полагает возможность преодоления временных ограничений мира путем обожения твари [Лосский 1999а: 314–317], что, конечно, выходит за рамки классического платонизма.

Источники и литература

- Тимей — Платон. Тимей // Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 3 / Под ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006. С. 495–587.
- Энеады — Плотин. Сочинения. Плотин в русских переводах. СПб.: Алетейя, 1995.
- Алексеев-Аскольдов 1922 — *Алексеев-Аскольдов С.А.* Время и его преодоление // Мысль. Журнал петербургского философского общества. СПб., 1922. № 3.
- Гайденко 2006 — *Гайденко П.П.* Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. М., 2006.
- Зеньковский 2001 — *Зеньковский В.В.* История русской философии. М., 2001.
- Козлов 1890 — *Козлов А.А.* Восьмая беседа с петербургским Сократом // Свое слово. Киев. 1890. № 3.
- Лосский 1999а — *Лосский Н.О.* Типы мировоззрений. Введение в метафизику // Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М.: «Республика», 1999.
- Лосский 1999б — *Лосский Н.О.* Идеал-реализм // Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М.: «Республика», 1999.

Рустем Вахитов

Теория идей и континенталистская геополитика у евразийцев и у Платона

Введение

На первый взгляд, русское евразийство 1920–30-х гг. и учение Платона не только имеют между собой мало общего, но и прямо противоположны друг другу. Евразийство принято воспринимать как теорию преимущественно геополитическую, объясняющую особенности политического устройства и даже духовной культуры тех или иных стран и народов их географическим положением, то есть явлениями материального порядка. Платонизм же есть величественная теория, утверждающая существование над этим бренным миром совершенных, прекрасных бессмертных идеальных сущностей — эйдосов, которые являются условием бытия земных вещей, то есть платонизм, напротив, философия идеалистическая. Да и политические идеалы евразийства и Платона, казалось бы, различны: у евразийцев это кочевая воинственная империя Чингисхана, у Платона — государство мудрых философов-мистиков, созерцающих трансцендентный эйдос справедливости.

Сближение евразийства и платоновской философии политики возможно разве что в полемическом плане, так как они так

или иначе стоят по ту сторону современного идеала либеральной демократии и не знают или прямо отвергают принцип индивидуальных политических свобод. На это указывал один из первых эмигрантских критиков евразийства Н.А. Бердяев:

С точки зрения истории идей в идеократии (евразийцев — *Р.В.*) вы узнаете старую утопию, изложенную в «Республике» Платона... Правящий слой, который будет носителем истинной евразийской идеологии, и должен создать республику Платоновского типа, управляемую «философами» (такими «философами» будут себя считать все евразийские молодые люди, никогда о философии не помышлявшие) [Бердяев 1993: 303].

Однако, из самого тона бердяевской критики видно, что он ставит рядом платоновских философов и евразийских деятелей не совсем всерьез, иронизируя над кажущимся ему одновременно нелепым и опасным этатизмом евразийцев. Кроме того, наличие у Платона и у евразийцев антидемократического настроения с точки зрения логики еще не говорит даже о частичном тождестве их учений; они могут критиковать демократию и права человека с совершенно разных позиций.

Вместе с тем, обратившись к трудам самих евразийцев, мы вдруг убеждаемся, что основатели и теоретики евразийства вполне серьезно воспринимали преемственность своих умпостроений по отношению к философии Платона, а также и неоплатоников (Назмутдинов 2013).

Теория идей у евразийцев

Начнем с того, что в философии евразийцы были вовсе не материалистами, пусть и особыми, географическими, а идеалистами и фактически платониками. Это трудно опровергнуть, даже если оставить в стороне христианского неоплатоника Л.П. Карсавина, который, несмотря на статус философа евразийского движения, все же пришел в движение довольно поздно и с уже сло-

жившимися взглядами (так что, думается, он просто приспособил свою философию к евразийскому учению).

С самого начала евразийцы осознавали себя как религиозные мыслители, что невозможно совместить с какой-либо материалистической философией (даже в первых сборниках евразийцев имеются страстные инвективы против «безбожного материализма»). Уже в статье «Подданство идеи» (1923) П.Н. Савицкий говорил о ключевом значении идеи для политического или экономического устройства государства (впоследствии евразийцы стали даже использовать термин «идея-правительница»), и если исходя из ранних работ еще можно предположить, что речь идет об идее в субъективном смысле, то работы П.Н. Савицкого и Н.Н. Алексева, написанные на рубеже 1920-х и 1930-х гг., однозначно свидетельствуют о платонической подоплеке евразийской теории идеократии.

Так, П.Н. Савицкий в статье «Власть организационной идеи» из сборника «Тридцатые годы» философией евразийства объявлял «эйдократическую концепцию сущего». Согласно ей установленные Богом «организационные идеи», или эйдосы (здесь у Савицкого, полагаем, более чем прозрачная отсылка к эйдосам Платона), являются основой как организационных идей в сознании интеллектуальной элиты определенной цивилизации, так и самого географического мира, в котором развивается эта цивилизация, ритмов ее истории и т.д. Савицкий писал:

в организационной идее каждого явления мы нащупываем его эйдос. И наблюдая, как эйдос управляет явлением, мы приходим к эйдократической концепции сущего — не только в политическом, но и в самом широком философском смысле слова. — В одних случаях, эйдос — перед тем, как раскрыться в мире — проходит чрез человеческое сознание. В этих случаях организационная идея есть, прежде всего, факт человеческого сознания. В других случаях организационная идея присуща самим вещам (физическая химия, география, биология) и только улавливается нашим сознанием, — но уже не в порядке действенной практики

(как в политике или экономике), а только в порядке познания [Логовиков 2013: 19–20].

При этом Савицкий прямо заявляет, что формулируемые интеллигенцией определенного народа организационные идеи, составляющие содержание идеологии государства, суть отражения эйдосов, господствующих в культуре и природе: «В политической области люди сознательным усилием достигают того, что в качестве устойчивого порядка господствует в мире истории и природы» [Логовиков 2013: 19].

Евразийский теоретик права Н.Н. Алексеев в книге «Теория государства: Теоретическое государствоведение, государственное устройство, государственный идеал» (Париж: Издание евразийцев, 1931) и вовсе прямо заявлял, что правящий отбор в элиту будущего евразийского государства должен осуществляться на основе знания «идей», которые в данном случае тождественны эйдосам Платона, и непосредственно связывал евразийский политический идеал с совершенным государством Платона:

не субъективная убежденность в истине, которой психологически обладает всякое мирозерцание, но объективное овладение ею может быть основой для высшего единения людей. Поэтому тот отбор, который соответствует природе совершенного государства, правильнее назвать не идеократическим, но *эйдократическим*, считая что эйдос в отличие от психологически окрашенного слова «идея» не есть одно из возможных многочисленных понятий о существующем, но необходимый, цельный, созерцательно и умственно осязаемый *смысловой лик мира* (курсив наш — Р.В.)... Ведущий отбор в совершенном государстве должен обладать подобным знанием высшего «эйдоса», должен быть до некоторой степени им «одержим». Другими словами, ему должна быть открыта высшая религиозно-философская истина, которой он призван служить и которая не может не объединять его в одно целое. Здесь раскрывается извечный смысл учения Платона о царстве философов [Алексеев 2000: 592].

Интересно, что дословно такое же определение эйдоса как смыслового лика дает русский философ-платоник А.Ф. Лосев в своей работе «Очерки античного символизма и мифологии»: «Если фиксируется оформленность смыслового лика с точки зрения ее отличия от всякого иного лика, то такая оформленность есть эйдетическая, эйдос» [Лосев 1993: 272]. Книга Лосева вышла в Москве в 1930 году, и Алексеев мог ее знать, так как книги Лосева были известны в эмиграции, более того, рецензии на них появлялись и в изданиях евразийцев.

Наконец, в статье 1933 года, опубликованной в польском журнале, П.Н. Савицкий открыто отвергает «географический материализм» и признается в объективно-идеалистическом, фактически платоническом характере евразийского учения:

их (евразийцев — *P.B.*) часто обвиняют в «географическом материализме»... Но то материальное, с которым они имеют дело, — это материя, проникнутая идеей, это материя, в которой дышит Дух. В истории евразийцы изучают организационные идеи и их носителей [Савицкий 1997: 111–112].

Таким образом, евразийцы, как и Платон, были убеждены, что основу земного бытия составляют объективно существующие идеальные сущности — эйдосы. Подобно Платону они считали также, что наилучшее государство такое, где управляют всем интеллектуалы, которые способны познавать эти эйдосы. Евразийцы лишь были убеждены, что эйдос той или иной земной культуры преломляется не только в истории и духовных достижениях народа или народов — носителей этой культуры, но и в географическом мире, который этот народ и народы выбрали в качестве своей Родины. И, соответственно, осознание народом (посредством интеллигенции, которую П.Н. Савицкий называет интеллектуальной предстоятельницей народа (Савицкий 1923)) самого себя предполагает и изучение его собственной географической ойкумены.

Континенталистская геополитика у Платона и евразийцев

Итак, первая часть расхожего заблуждения, о котором мы говорили вначале, опровергнута. Евразийство — никакой не материализм, а многодисциплинарное учение, имеющее своей основой религиозную философию платонического толка (правда, выраженную фрагментарно, эскизно и не систематизированную). Но при желании можно опровергнуть и вторую его часть и показать, что у Платона также были наброски к своеобразной геополитической концепции, напоминающей евразийскую геополитику.

К примеру, в «Законах» Платон решительно выступает против того, чтобы его совершенное государство было приморским. При этом специально оговаривается, что целью такого государства является не «спасение во имя существования» (Платон 1999: 158) и не богатство, а сохранение нравственности у жителей. Именно поэтому государство, находящееся у моря, дурно. Платоновский Афинянин замечает:

Близость к морю хотя дарует каждый день усладу, но на деле это горчайшее соседство. Море наполняет страну стремлением нажиться с помощью крупной и мелкой торговли, вселяет в души лицемерные и лживые привычки, и граждане становятся недоверчивыми и враждебными как друг по отношению к другу, так и к остальным людям [Платон 1999: 156].

Государство, находящееся у моря, само не производит все, что ему необходимо, потому что может удовлетворить свои потребности при помощи торговли [Платон 1999: 155]. Итак, в таком государстве много торговцев, что согласно афинскому философу само по себе плохо, потому что торговля способствует распространению меркантилизма, эгоизма и гедонизма. Но при этом торговцы у древних греков были также моряками, так как торговые связи с другими странами эллины поддерживали через морские пути. Такое государство имеет большой флот. Однако Платон не очень высокого мнения о воинском духе моряков. По мнению

платоновского Афинянина из «Законов», моряки, которые высаживаются с судов, нападают на врага, а затем бегут на свои суда и отплывают, менее отважны, чем сухопутные бойцы, готовые стоять насмерть при натиске врага, потому что бежать им некуда (706b–706d). Преобладание моряков в армии полиса ведет, по мысли платоновского героя, к распространению «дурных привычек» даже среди «лучших граждан» (706d). Наконец, подытоживает Афинянин, «в государствах, которые обязаны своими силами флоту, почести достаются вовсе не лучшему из воинов... победа зависит от кормчих, пентеконтархов и гребцов, то есть от людей различных и не слишком дельных» [Платон 1999: 158].

На наш взгляд, здесь содержится намек на то, что в приморских государствах, в которых неизбежно развивается морская торговля, большим влиянием обладает демос, а не аристократия. Пентеконтарх, которого упоминает Платон — это помощник начальника триеры, богатый гражданин, за счет которого покупался провиант для триеры, матросы и рулевые триер были простыми гражданами, иногда не очень богатыми, кормчие и гребцы — вообще часто метеками и даже рабами [Гиро 2000: 419]; то есть экипаж триеры состоял в основном из представителей демоса.

Таким образом, согласно Платону, расположение государств вблизи от моря приводит к тому, что:

1) Государства эти не обеспечивают себя всем необходимым и стремятся развивать внешний рынок. 2) В этих государствах торговцы и вообще народ играют значительную роль в ущерб аристократии. 3) Моральный климат таких государств оставляет желать лучшего. 4) Эти государства не очень воинственны, их воины обладают низким боевым духом.

Совсем наоборот обстоит все в том случае, если государства находятся в глубине суши, что вызывает однозначную похвалу у Платона. Особенно Платону нравится, что экономика таких государств автаркийна, то есть самодостаточна: «Утешением в таких случаях служит то, что страна производит все необходимое» [Платон 1999: 156].

Конечно, нельзя забывать о том, что под государством Платон понимал небольшой город с прилегающими к нему деревнями, то есть античный полис, а не огромные многомиллионные государства современности, но все равно поражает близость сказанного платоновским Афинянином идеям основоположника геополитического и геоэкономического учения евразийцев П.Н. Савицкого, тем более, что, очевидно, Савицкий вовсе не отталкивался от произведений Платона, а формулировал свои взгляды, развивая учения русских и европейских географов и экономистов XIX века.

Еще в доевразийский период, в статье «Борьба за империю» (1916 г.), Савицкий проводил границу между империями приморского или океанического и континентального типа. Он отмечал, что в истории «наиболее сильные экономически, наиболее нуждающиеся в «хозяйственном дополнении» народы обыкновенно бывали в то же время народами-мореходами — финикийцы, греки, голландцы, англичане. Проводником их империалистического расширения было море. Наоборот, чисто политическое, милитарное могущество — часто не связанное с соответствующей экономической мощью — было обыкновенно уделом континентальных наций. И поэтому империалистическое расширение, исходящее из примата политического элемента, представляло собою чаще всего расширение континентальное. К типу «континентально-политического империализма», кроме Римской империи, можно отнести монархию Александра Македонского и Россию» (Савицкий 2004). Иначе говоря, по Савицкому, империи, созданные народами, находящимися в глубине континента, в основном имеют авторитарный характер и держатся на военном могуществе (как Македонская, Римская или Российская Империя), империи, созданные народами, живущими на берегу моря или океана, и занимающимися морской торговлей, основываются не на военной и государственной мощи, а на мощи экономической (как Британская, Французская и другие колониальные Империи).

В евразийский период своего творчества Савицкий развил эту мысль до логического завершения. Одной из основных идей евразийского учения является тезис о том, что именно природа «евразийского месторазвития» подталкивает живущие в «срединной Евразии» народы к созданию сильного централизованного государства. В статье «Географические и геополитические основы евразийства» Савицкий прямо пишет об этом:

Природа евразийского мира минимально благоприятна для разного рода «сепаратизмов»... Бесконечные равнины приучают к широте горизонта, к размаху геополитических комбинаций... Природа Евразии в гораздо большей степени подсказывает людям необходимость политического, культурного и экономического объединения, чем мы наблюдаем это в Европе и в Азии... Недаром в просторах Евразии рождались такие великие объединительные попытки, как скифская, гуннская, монгольская (13–14 вв.) и др. [Савицкий 1997: 301–302].

Особую роль в евразийской теории играет образ Великой Степи. Она воспринималась евразийцами как своеобразный «континентальный океан», связывающий воедино удаленные уголки евразийского месторазвития. Именно наличие этой полосы суши, тянущейся в Евразии на тысячи километров, предопределило военно-авторитарный и имперский характер евразийских государств (и отсутствие такого связующего звена в Западной Европе превратило ее в конгломерат маленьких, национальных государств). Для того, чтобы контролировать Степь — эту сердцевину Евразии — нужен большой административный и военный аппарат; напротив, контроль над океанической империей, которая представляет собой европейскую метрополию и заморские колонии, не требует этого: в них экономические связи центра и периферии достаточны для удержания единства этого мира (так, в Британской Империи эту интегрирующую роль играла Ост-Индская компания).

Итак, для евразийцев, как и для Платона, свойственно убеждение, что континентальное положение государства предполагает усиление государства и развитие в нем военного начала.

Также Платон, как мы уже отмечали, обращал внимание на то, что приморское расположение государства обрекает его, выражаясь современным языком, на вхождение во внешний «мировой» (разумеется, под «миром» здесь имеются в виду известные грекам земли) рынок на правах лишь одного из участников, специализирующегося на производстве лишь определенных товаров. В «Законах» Платон говорит, что приморское государство не может и не стремится обеспечить себя всем необходимым: «если бы оно (государство — *Р.В.*) было приморским, с прекрасными гаванями и в то же время не производило всего необходимого, но испытывало бы во многом недостаток», такое государство получало бы недостающее при помощи морской торговли: «обладая большим вывозом, она (эта страна — *Р.В.*) снова наполнилась бы в обмен на него серебряной и золотой монетой» [Платон 1999: 155–156].

В то же время расположение государства в глубине суши подталкивает его к тому, чтоб оно стремилось обеспечить себя всеми необходимыми материальными благами самостоятельно, то есть к хозяйственной самодостаточности, автаркии. Причем симпатии Платона были, естественно, на стороне последней модели хозяйствования, т.е. автаркии, в развитии торговли и денежного обращения он видел залог разрушения нравственности народа [Платон 1999: 155–156].

Об этом же пишет П.Н. Савицкий в статье «Континент-океан» из первого евразийского сборника «Исход к Востоку»:

Для стран, выделяющихся среди областей мира своей «континентальностью», перспектива быть «задворками мирового хозяйства» становится — при условии интенсивного вхождения в мировой океанический обмен — основополагающей реальностью... При изолированности от мира — экономическая примитивность, связанная со строем «натурального хозяйства»... При вступлении в «мировое хозяйство» — неизбежная власть хозяйственно-географичес-

кой «обездоленности»... Но не открывается ли пред «континентальными» областями возможность — избегая изолированности примитивного натурального хозяйства — устранить, хотя бы отчасти, невыгодные последствия «континентальности»? Путь такого устранения — в расторжении, в пределах континентального мира, полноты господства принципа океанического «мирового» хозяйства, в созидании хозяйственного взаимодополнения отдельных, пространственно соприкасающихся друг с другом областей континентального мира, в их развитии, обусловленном взаимною связью [Савицкий 1997: 408].

Иначе говоря, Савицкий считал, что страны, расположенные в глубине континента (например, Россия), не могут конкурировать на мировом рынке со странами океаническими (например, Великобританией и США), ведь товары первых будут неизбежно иметь более высокую себестоимость, так как они будут тратиться на доставку своих товаров к морским портам, а провоз по суше всегда дороже провоза водным путем. Поэтому континентальные державы должны обеспечивать себя всем сами, а для того, чтоб такое натуральное хозяйство не было слишком примитивным, им следует объединяться в большие многонародные государства, охватывающие все хозяйственно значимые области.

Савицкий и впоследствии выступал за самодостаточность экономики России-Евразии; так, в статье «Степь и оседлость» он писал: «Хозяйство же России-Евразии образует, в перспективе развития, особый внутриконтинентальный мир» [Савицкий 1997: 340], такова же была программа евразийского движения, неоднократно выраженная в многочисленных коллективных манифестах и декларациях. А Н.С. Трубецкой в своей поздней статье «Мысли об автаркии» высказывал убеждение, что экономическая автаркия — идеал не только для России-Евразии с ее специфическим географическим положением, но и для других «государств-миров», например, для объединенной Европы. Таким образом, самодостаточность хозяйствования согласно Трубецкому (как и согласно Платону) — не только вынужденная мера, связанная с

географическим положением страны, но и вообще универсальный положительный идеал.

Впрочем, и Савицкий, который в этом вопросе был гораздо менее радикален, чем Трубецкой, думается, также воспринимал хозяйственную автаркию не просто как судьбу России, с которой ничего нельзя поделать. Вспомним, что геоэкономические воззрения Савицкого сложились еще до его эмиграции (в частности, их изложение мы находим в его статье 1916 года «В борьбе за империю»), то есть еще в тот период, когда Савицкий был кадетом и «правым либералом», а вовсе не евразийцем. Савицкий и тогда уже понимал, что континентальное положение России мешает ей достичь такого же развития торговли, как и у Британской империи, которая была образцом для конституционного демократа Савицкого. Но из этого он вовсе не делал вывода о спасительности экономической автаркии, а, напротив, вслед за Струве призывал сдвинуть вектор российской внешней политики к югу и добиваться контроля Российской империи над Босфором и Дарданеллами, чтобы дать России выход к мировому океану и превратить Россию хотя бы отчасти также в империю океанического типа.

Подведем еще один промежуточный итог. Платон тоже имел определенную геополитическую концепцию, пусть и выраженную в незавершенном, эскизном виде, и по сути своей эта концепция представляла собой континентализм (или, как еще выражаются, «теллуократию»), во многом близкий по духу евразийской континенталистской геополитике.

Связь теории идей и континентализма

Как видим, и политическое учение Платона и евразийство представляют собой парадоксальное сочетание континентализма в геополитике и религиозного идеализма в философии. При этом под геополитическим континентализмом мы понимаем предпочтение государств, находящихся в глубине суши, континента (строго говоря, у Платона в «Законах» речь идет о государстве,

расположенном в глубине острова Крит, но это, на наш взгляд, не принципиально), государствам, находящимся на побережье моря или океана, и связанное с этим предпочтение этатизма и экономики, ориентированной на автаркию, демократии и рыночной «открытой» экономике. Это сочетание придает платонизму самого Платона тот «материалистический привкус», который отсутствует, например, в позднейшем христианском и новоевропейском спиритуалистическом платонизме и который А.Ф. Лосев возводил к «стихийному материализму» всего языческого, античного мировоззрения.

Что же касается евразийства, то его «идеалистически-материалистический» облик бросался в глаза не только его критикам, но и самим основоположникам этого учения. В анонимном вступлении к «Евразийскому временнику» 1923 года мы читаем:

Евразийство в своих идеях и чувствах находится на пересечении двух планов: отвлеченного мышления и конкретного видения... в какой-то мере мы обращены и к религиозной сущности, и к самой насущной вещной реальности: мы метафизичны и в то же время этнографичны, географичны. Это сочетание нам кажется не случайным. Важнейшими заданиями современности считаем мы: с одной стороны пронизывание эмпирии духовной сущностью, с другой — воплощение веры в конкретно-жизненное исповедничество и делание [Евразийский временник 1923: 7].

Мы тоже считаем не случайным такое сочетание, но причину его видим не только в «вызове эпохи», современной евразийцам. А.Ф. Лосев в работе «Социальная природа платонизма» писал:

Многие считают себя платониками и думают, что это — какая-то абстрактная теория, с которой может быть объединена любая социально-политическая практика. Я доказываю, что как бы господа, именующие себя платониками, фактически ни рассуждали, они должны делать все те социальные выводы, которые с неумолимой диалектической необходимостью вытекают из Платона и фактически делаются также и самим Платоном [Лосев 1993: 778].

Далее Лосев показывает несовместимость платонизма, то есть «философии Идеи» [Лосев 1993: 779], с каким бы то ни было либерально-демократическим мировоззрением: «ведь каждый чувствует, что с Платоном несовместима никакая социал-демократия, никакой парламентаризм, никакое равенство, никакой вообще либерализм» [Лосев 1993: 778]; а также логически-диалектическую необходимую связь между учением о том, что миром правят вечные, совершенные идеи, и учением о том, что человек должен все свои силы и всю свою жизнь посвятить служению теократическому государству, если таковое возникло и ему выпало счастье в нем жить: «у Платона решительно все личное и человеческое приносят в жертву общему и государству» [Лосев 1993: 808].

Точно так же можно показать, что из философии платонизма логически проистекает континенталистская геополитика с ее апологией экономической автаркии, критикой рынка, а значит, с предпочтением континентальных государств приморским. Ведь если идеи пронизывают все земное бытие, то, значит, и экономическая сторона жизни общества должна быть подчинена идеям. То есть это уже не та экономика, где во главу угла ставятся материальная выгода и интересы отдельных индивидов, а такая экономика, где главное — справедливое и умеренное обеспечение всего общества, удовлетворяющее его потребности, но не поощряющее страсти и стремление к излишествам. Такая экономика, конечно, предполагает государственное централизованное распределение и исключает или сводит к минимуму рынок, ведь рынок стоит на стремлении людей к обогащению, пусть и за счет обнищания других, и является причиной роста потребительских настроений в обществе. Подобное общество, ставящее выше идеи, чем рост материального благосостояния, будет стараться обеспечивать себя всем само и не прибегать к внешней торговле. Однако построению и укреплению такого общественного строя способствует именно континентальное положение, удаленность от берега моря и океана, так как в этом случае меньше соблазнов

и объективных условий для избыточного развития рыночных отношений.

Таким образом, мы пришли к выводу, что между евразийской и платоновской философией существуют определенные параллели, а именно — обе они совмещают идеалистическое учение об идеях и континенталистскую геополитику, и это не случайно, а закономерно, потому что одно логически вытекает из другого. Конечно, это не единственная параллель. Можно, например, указать на то, что Платон пытался реализовать свой проект идеального государства при помощи тирана Дионисия Старшего, а затем и его сына; евразийцы также искали себе союзников среди советского руководства (так, левые евразийцы делали ставку на Тухачевского, которого в эмиграции считали будущим «красным Бонапартом»). Кроме того, и Платон, и лидеры евразийства (Трубецкой, Савицкий и Сувчинский) были аристократами, которые перед лицом свершившейся народной революции пытались возродить аристократический идеал (только не «аристократию крови», а «аристократию духа»). Но развитие и разъяснение этих и других параллелей потребует отдельной работы.

Литература

- Алексеев 2000 — *Алексеев Н.Н.* «Русский народ и государство» / Составители: А. Дугин, Д. Тараторин. М.: Аграф, 2000.
- Бердяев 1993 — *Бердяев Н.А.* Утопический этатизм евразийцев // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. М.: «Наука», 1993.
- Гиро 2000 — *Гиро, Поль.* Быт и нравы древних греков / Пер. с франц. Составление, обработка текста и комментарии К.В. Купченко и Н.В. Абрамовой. Смоленск: «Русич», 2000.
- Евразийский временник 1923 — Евразийский временник. Непериодическое издание под редакцией Петра Савицкого, П.П. Сувчинского и кн. Н.С. Трубецкого. Книга третья. Берлин: Евразийское книгоиздательство, 1923.

- Логовиков 2013 — *Логовиков П.В. (Савицкий П.Н.) Власть организационной идеи // Евразийство и А.Ф. Лосев: миф и эйдос в русской мысли // Альманах «София». Выпуск 3. Уфа, 2013.*
- Лосев 1993 — *Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993.*
- Назмутдинов 2013 — *Назмутдинов Б. Illegal Eurasia: Причины несостоятельности евразийской юриспруденции // Ab imperio 3 (2013).*
- Платон 1999 — *Платон. «Законы» / Пер. с древнегреч. Общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи; авт. ст. в примеч. А.Ф. Лосев; примеч. А.А. Тахо-Годи. М.: Изд-во «Мысль», 1999.*
- Савицкий 1997 — *Савицкий П.Н. Континент Евразия / Сост. А.Г. Дугин. М.: «Аграф», 1997.*
- Савицкий 2004 — *Савицкий П.Н. Борьба за империю. Нация и империя в русской мысли начала XX века / Сост. С.М. Сергеев. М., 2004.*
- Савицкий 1923 — *Савицкий П.Н. Подданство идеи // Евразийский временник. Непериодическое издание под редакцией Петра Савицкого, П.П. Сувчинского и кн. Н.С. Трубецкого. Книга третья. Берлин: Евразийское книгоиздательство, 1923.*

5.

«Гностический платонизм» в русской культуре

Екатерина Дайс

Гностицизм младосимволистов Серебряного века
и его реминисценции в творчестве современных поэтов
(Вера Полозкова, Борис Гребенщиков)

В посвященном иррациональной вдохновенности поэтов раннем диалоге «Ион» Платон, в частности, свидетельствует о своих взглядах на поэзию устами Сократа:

Все хорошие эпические поэты не благодаря уменью слагают свои прекрасные поэмы, а только когда становятся вдохновенными и одержимыми; точно так и хорошие мелические поэты... в исступлении творят эти свои прекрасные песнопения; когда ими овладеет гармония и ритм... поэт — это существо легкое, крылатое и священное; он может творить не ранее, чем сделается вдохновенным и исступленным и не будет в нем более рассудка; а пока у человека есть это достояние, никто не способен творить и вещать (533e–534b) [Ион: 372–385].

Та же мысль оказывается продолжена Платоном и в позднем диалоге «Тимей» (71e):

То, что бог уделил пророческий дар человеческому умопрачению, может быть бесспорно доказано: никто, находясь в своем уме, не бывает причастен боговдохновенному и истинному пророчеству, но лишь тогда, когда мыслительная способность связана сном, недугом либо неким приступом одержимости. Напротив, дело неповрежденно в уме человека — припомнить и восстановить то, что изрекла во сне либо наяву эта пророческая и вдохновенная природа, расчленив все видения с помощью мысли и уразуметь, что же они знаменуют — зло или добро — и относятся ли они к будущим, к минувшим или к настоящим временам. Не тому же, кто обезумел и еще пребывает в безумии, судить о собственных видениях и речениях! [Тимей: 421–500].

Эти суждения Платона послужили причиной нашего обращения к теме современной профетической поэзии на «Платоновской конференции» и также могут служить смысловым эпиграфом к настоящему докладу, поясняя то, почему поэты обречены на пророчества, которых не в состоянии понять.

Молодая сетевая поэтесса Вера Полозкова («vero4ka»), которая стала особенно известна в профессиональном сообществе после вручения ей премии «Неформат» (2008) и скандала, с ним связанного¹, до сих пор не обладает достаточной легитимностью. Вера пытается уйти в смежные жанры — театр, рок-музыку и геопэтику путешествий, но вопрос о том, является ли она поэтом, до сих пор, пожалуй, открыт.

Что отделяет истинного поэта от рифмоплета? Можно предположить, что метафизика, духовное озарение, важное не для него одного, но для какого-то значимого количества людей. Естественно, что в нашей патриархальной культуре резонанс между читательницами блога и книг Полозковой не является достаточным основанием для причисления к поэтическим небожителям. Поэт

¹ См. запись в блоге критика Евгении Вежлян, касающуюся темы «поэт ли Вера Полозкова»? URL: <http://vejlyan.livejournal.com/193533.html>

всегда немного жрец, но смогла ли веро4ка стать Верой, даже если и маленькой?

Метафизическое основание поэзии Веры Полозковой мы находим в первом стихотворении из сборника «Фотосинтез» [Полозкова 2008]:

Или даже не бог, а какой-нибудь его зам
поднесет тебя к близоруким своим глазам
обнаженным камушком, мертвым шершнем...

В нем идет речь о том, как после смерти душа человека попадает в иной мир. Несколько раз кроме процитированного выше подчеркивается, что герой стихотворения превратился в камень, настолько небольшой, что его можно перебирать в ладонях: «покатает в горсти, поскоблит тебя с уголка», «человеческий, весь в прожилочках, минерал». Эта ситуация для объекта перебирания кажется неожиданной, но финальные строки подчеркивают, что с ним это уже случилось не один раз:

что-то ты глядишь изумленно слишком
будто бы ни разу
не умирал...

Подобное удивление лежало и в основе научного открытия, касающегося гностического крещения, которое было сделано не так давно исследователем гнозиса А.Л. Рычковым. Работая над одним из наиболее интересных произведений литературы гностицизма, трактатом «Pistis Sophia» (ок. IV в. н.э.) и 2-й книгой Йёу из Бруцианского кодекса, А.Л. Рычков обратил внимание на то, что гностический Иисус протягивает своим ученикам некие цифры, за что они очень благодарят и уходят с миром. Смысл этих цифр был неясен, но исследователь высказал предположение, что таким образом происходило гностическое крещение. В современных переводах эти места остаются неясными, и отражающее в текстах гипотетические цифры слово «псефос», которое переводится в настоящее время как шифр, номер, число, А.Л. Рычков

предложил интерпретировать как числовое изображение имен гностических божеств, вырезанных на геммах из полудрагоценных камней.

Таких гемм найдено великое множество, на части из них только имена, на других имена сопровождаются изображениями, к примеру Абракаса (человека с головой петуха и ногами змеи), Хнубиса (змеи со львиной головой), Иао (например, в виде льва), Гарпократа (ребенка, сидящего на лотосе) и др., сопровождаемых гностическими сакральными именами. Считается, что эти геммы использовали в магических целях — для привлечения богатства, удачи, сохранения здоровья и излечения от недугов, а также в качестве защитных амулетов. Но предположение о том, что они использовались для гностического крещения, коренным образом меняет наше представление об этих артефактах и о сущности гностического мировоззрения. По сути дела эта гипотеза переворачивает многое, восстанавливая утраченную связь между многочисленными магическими геммами и гностическим крещением. Подобно тому, как если бы исследователь установил, для чего использовались нательные кресты в случае, если бы гностицизм победил христианство в начале нашей эры и его артефакты спустя две тысячи лет представляли бы для нас точно такую же загадку.

Известный ученый, переводчик коптских гностических текстов Бенгли Лейтон в главке своей книги переводов наиболее важных гностических трактатов, посвященной гностическому крещению, высказывает свое мнение, которое может быть признано каноническим для современной науки. Лейтон пишет о том, что во время церемонии крещения кандидат «освобождается от темноты, надевает одежды света, омывается водами жизни, получает трон славы и увенчивается славой рождения, а в конце возносится к сияющему месту рождения» [Layton 1995: 19]. В «Евангелии Египтян» [Евангелие египтян: 230–251] он

облачается в имя Иисуса, а согласно «Апокрифу Иоанна» *гнозис* передается тогда, когда спаситель запечатывает кандидата светом воды пяти печатей. Эти пять печатей упо-

минаются во многих отрывках гностических евангелий как имеющие очень тесное отношение к гнозису, но из чего они состояли, не было понятно» [Layton 1995: 19].

Если следовать гипотезе А.Л. Рычкова, то в гностическом трактате «Вторая Книга Йеу» (в переводе V. MacDermot 1978) шифры или цифры в руках учеников Иисуса оказываются камнями-оберегами, помогающими душе гностика пройти сквозь небеса архонтов Йалдабаота [Рычков 2012; Рычков 2015]. В этом смысле бог или его заместитель из стихотворения Веры Полозковой, подносящий к своим близоруким глазам «камушек», делает это в рамках гностических представлений о загробном путешествии души, реконструированных А.Л. Рычковым.

Но тут возникает вопрос — откуда молодая поэтесса могла узнать такие тонкости религиозного символизма, которые неизвестны даже ведущим специалистам по теме и находятся на крае науки, на грани между гипотезой и ее одобрением сообществом? Вероятно, здесь речь идет о предзнании, предугадывании, пророческом видении поэта. В этом смысле на вопрос «поэт ли Полозкова?» следует ответить утвердительно, потому что в этом и состоит миссия поэта — чувствовать там, где другие знают, знать не умом, а сердцем².

² В недавней статье акад. Вяч. Вс. Иванов попытался следующим образом объяснить феномен синхронистичного «считывания» поэтами ответов на вопросы, над которыми еще раздумывают, а впоследствии приходят к аналогичным решениям ученые: «Я вижу разгадку таких совпадений в том, что философ Карл Поппер называл “Третьей вселенной”. По Попперу... третий мир — это потенциально возможный мир. Как предполагал Поппер, в нем находятся ненаписанные стихи и романы, недоказанные теоремы и так далее... Попытаюсь описать на немистическом уровне, т.к. для таких людей как Белый или Блок это же самое, вероятно, можно было бы сказать на другом языке. На немистическом языке можно было бы сказать, что вот этот мир потенциальных образов, с помощью которых мы могли бы [творчески реализовать], — если бы преуспели во всем, что мы мечтаем сделать, — такой мир потенциальных образов развивается по мере роста нашей культуры. И развитие культуры доходит до того, что многое в этой крутящейся вселенной, которую Блок видит в астрономической обсерватории, и в этом микромире, который потом Бор пыта-

Это стихотворение мы выделяем особо, но оно не единственное среди гностических стихотворений Веры, в которых можно проследить непосредственную связь с Серебряным веком. Так, например, по нашему мнению, стихотворение «Новые сказки» не принадлежит к отголоскам фольклорной традиции, как это могли бы осмыслить современные исследователи [Елистратова 2011а]³, а продолжает мистические откровения русского Серебряного века, в особенности — традиции младосимволизма.

Эпиграф стихотворения задает тон происходящему: «Живет моя отрада в высоком терему, / а в терем тот высокий нет хода никому». Лирическая героиня Полозковой — царевна, заточенная в темнице. Но реалии, которые описывает поэт, напоминают нам о современности: «Тебя не пустят — здесь все по спискам, а ты же международным сыском пришпилен в комнатки к паспортисткам, и все узнают в тебе врага; а я тем более суверенна, и блокпосты кругом, и сирены, беги подальше от цесаревны, уж коли жизнь тебе дорога». То, что героиня и в этой, современной ситуации остается «цесаревной», говорит нам о стержневой важности этого образа — он не изменяется, остается прежним, несмотря на меняющиеся декорации эпох.

Стихотворение подписано 2007 годом, автору был 21 год. Примерно столько же (23 года) было Александру Блоку, когда он дебютировал в печати с подборкой стихотворений в журнале «Новый путь», в которую входил стих «Царица смотрела заставки...», о двух дамах, одна из которых царица, другая — царевна. Дебют Блока был воспринят критиками крайне негативно, положительных откликов не было, но отрицательные доходили до уничи-

ется описать как какие-то маленькие “микроволчки” атомов или элементарных частиц, из которых состоят атомы, вот это все есть в потенциальном мире, который как бы считывается в одну эпоху. И то, как великие поэты и великие ученые считывают — объясняется тем, что культура дошла до этого времени. Поэтому имеет смысл описывать целую область культуры, как она предстает в данный момент» (Иванов 2013: 46–49).

³ О поэтике В. Полозковой в рассматриваемом ракурсе см. также исследования: Елистратова 2011б; Елистратова 2012; Саломатин 2010.

жительных пародий. В чем-то это можно сравнить с ситуацией с Верой Полозковой, которую интеллектуальные критики и литературный бомонд не принимают за поэта.

Как указывает М.Ф. Мурьянов:

В 1921 г. А. Слонимский, коснувшись стихотворения «Царица смотрела заставки...», провел аналогию: царица — это «соловьевская мудрая “змея”», Царевна — «соловьевская “голубка”». Эту же мысль о «змеином знании», «гнозисе царицы» и «голубиной невинности царевны» четыре года спустя повторил С. Соловьев (1925, 15). Такая трактовка говорит об «офитском гнозисе в соловьевской интерпретации» [Мурьянов 1996: 27].

Андрей Белый высказывал мнение о том, что царицей в этом стихотворении в каком-то смысле является сам поэт, в то время как царевной — его возлюбленная, Любовь Менделеева. При этом один из ближайших друзей и знатоков творчества Блока замечал:

Поразительно: какъ повторяется въ лирикѣ Блока лирическая философія Валентина: до мелкихъ штриховъ! <...> Царица — Премудрость, Царевна-же — Ахамоть <...> Все — такъ: и цвѣта (золотой, синій) — традиціонные цвѣта Мудрости <...> Томленье сопутствуетъ Ахамоть; но къ ней слетитъ Параклѣтова бѣлая птица... Но «око», которому вся протянулась Царевна — изъ нашего «окна» понявшаго сильнее око стезею гностической; да, загаданъ «духовный романъ» межъ Царевной и гностикомъ: и Царевна — Невѣста; она — Твои числа замолить, царица. Опять — почему? Лишь тогда, когда Ахамоть въ нашемъ сознаниі перенесется въ плѣрому, окончится міръ, міровая исторія, или послѣдствія неравновѣсія нѣкогда падшей царицы. Смотрите во что превращаются образы Блока, когда подойдете вы къ нимъ съ ключемъ гнозиса (Белый 1922) [Мурьянов 1996: 28–29].

Если применить анализ Андрея Белого к стихотворению Веры Полозковой, получится, что царевна в ее «Новых сказках о глав-

ном» — плененная в этом мире как в тюрьме София Ахамот, освободить которую пытается поэт-гностик:

...Что бабка, согнутая к кошелкам, что зеленщик, что торговка шелком — все просят, что ты пришел к нам, здесь очень рады таким гостям. И если даже — то здесь все строго; тут от порога одна дорога, вокруг на мили дремучий лес; забор высокий, высоковольтка, охраны столько, овчарок столько, что сам бы дьявол не перелез; и лазер в каждом из перекрестий напольной плитки; да хоть ты тресни; ну правда, милый, так интересней, почти военный ввела режим; я знаю, детка, что ты все помнишь, все одолеешь и все исполнишь, и доберешься, и ровно в полночь мы с хода черного убежим.

Вероятно, здесь мы имеем дело с тем же самым переворачиванием гендера, где поэтесса становится возлюбленным Софии (как у Блока, по мнению Белого, поэт становился Царицей перед лицом Царевны — Софии Ахамот). Инверсию, кстати, отмечает и К.А. Елистратова:

При сопоставлении с известными сказочными сюжетами становится очевидно, что Вера Полозкова с опорой на «чужое» создает «свой» модифицированный (инсценированный) сказочный дискурс, отличительной чертой которого является смена гендерных ролей (акциональность свойственна отнюдь не мужскому, а женскому началу...)⁴.

Но было ли это заимствование символистских, пропитанных гнозисом стихов опосредованным или непосредственным? На наш взгляд очевидно, что такой срединной фигурой между современной молодой поэзией с эзотерическим (порой неосознаваемым до конца его носителями) бэкграундом и программными стихотворениями Серебряного века является рок-музыкант Борис Гребенщиков. Его влияние на поэзию Полозковой можно проследить как в прямых заявлениях поэта (как в стихотворении

⁴ Елистратова 2011а.

«Ну и что, у Борис Борисыча тоже много похожих песен...», где имеется в виду Б.Б. Гребенщиков), так и в парафразах строк из его песен («Когда несут сакэ» у Б.Г. и «покуда несут сотэ» у Ползковой). Интересно, что в своем последнем сингле «Пришел пить воду», состоящем из двух связанных тематически между собой песен — той, что в заглавии альбома, и «Голубиное слово» — Борис Гребенщиков также ведет речь предположительно о гностическом крещении, что возвращает нас к цитированным ранее размышлениям Вяч. Вс. Иванова о феномене синхронистичности в культуре. В стихотворении Гребенщикова «Голубиное Слово», название которого перекликается с разобранным нами в начале работы голубиным символизмом в стихах Вл. Соловьева и А. Блока, есть любопытные строки о камне:

Напишите это слово на камне,
Раскрасьте его северным сияньем,
Наполните голубиной кровью
И забудьте навсегда, что оно значит;
Голуби возьмут его в небо,
Так высоко, что больше не видно,
И небо расколется на части,
Но об этом никто не узнает...

Обратим наше внимание на «слово, написанное на камне». Лирический герой поясняет в конце песни, что это — «голубиное слово», то есть слово, записанное в «Голубиной книге»⁵ — той

⁵ Сборник восточно-славянских народных духовных стихов конца XV — начала XVI века, первоначально называвшийся «Каменная книга», по преданию, данная Иисусом апостолам на Алатырь-камне: «Белый латырь-камень всем камням мати. / На белом латыре на камени / Беседовал да опочив держал / Сам Иисус Христос, Царь Небесный, / С двенадцати со апостолам, / С двенадцати со учителям; / Утвердил он веру на камени, / Распушал он книгу Голубиную / По всей земле, по вселенных» [Голубиная книга: 68]. Отметим, что в цитируемой песне Гребенщикова возможна скрытая аллюзия к белому камню Алатырю как небесному камню, на котором, согласно славянским языческим поверьям, выбиты сакральные письмена Сварога, а в ряде не вошедших в основной кодекс духовных стихов — и сама «Голубиная книга» запечатлевается на нем Иисусом.

самой Священной книге, которую держит Царица в раннем стихотворении Блока, упомянутом нами выше:

Отворилось облако высоко,
И упала Голубиная книга.
А к Царевне из лазурного ока
Прилетела воркующая птица.

Если рассматривать эти песни вместе (а так обычно и исследуют рок-альбомы, как лирический цикл), то в первой идет речь о христианском крещении Водой, плохо удающемся в Москве (в рок-смысле Гребенщиков здесь наследует традиции Майка Науменко с его трагическими «Московскими блюзами» [Дайс 2008]), а во второй об успешном гностическом крещении с помощью надписи, содержащей божественное имя. Успешном в том смысле, что камень попадает на небо, для чего он и предназначен. Это крещение явно питерское по своей сути, ведь именно в Эрмитаже, по предположению А.Л. Рычкова, содержатся тысячи гностических гемм, одну из которых, возможно, держал в руках сам гностический Иисус из апокрифического евангелия «Пистис София».

По нашему мнению, это истолкование еще более сближает символизм стихов Б.Б. Гребенщикова с гипотезой А.Л. Рычкова — оба отсылают к апокрифическому Иисусу и небесному камню, на котором пишется сакральный текст. Необходимо отметить, что по другим апокрифам, на аналогичном камне изначально Адамом был записан договор с дьяволом, Иисус же отменил его клятву и изменил начертанье: в славянской традиции духовного стиха — на книгу, по которой спасается, но и осуждается род человеческий (подробнее см.: Федотов 1991: 35–40). В заключение отметим также, что утверждение Иисусом веры на камне, упоминаемое в «Голубиной книге», отражает фрагмент песни канона на Великую среду: «На камне веры утвердив меня, ты раскрыл уста мои...».

Источники и литература

- Голубиная книга — Голубиная книга: Русские народные духовные стихи XI–XIX вв. / Сост., вступ. статья, примеч. Л.Ф. Солощенко, Ю.С. Прокошина. М.: Моск. рабочий, 1991.
- Дайс 2008 — Дайс. Е. Чужая столица. Юрий Андрухович «Письма в Украину», Майк Науменко «Blues de Moscou» // Дружба народов. 2008. № 5. С. 207–214. URL: <http://magazines.russ.ru/druzhba/2008/5/da17.html>
- Евангелие египтян — «Евангелие египтян» — памятник мифологического гностицизма / Вступ. статья, перевод и комм. Смагиной Е.Б. // Вестник Древней Истории. 1995. № 2 (213). С. 230–251.
- Елистратова 2011a — Елистратова К.А. Сказочный дискурс в поэзии Веры Полозковой // Грани познания: электрон. науч.-образоват. журн. ВГПУ. 2011. № 4. URL: <http://grani.vspu.ru/files/publics/1325226075.pdf>
- Елистратова 2011b — Елистратова К.А. Диалог культур как языковая стратегия кодирования информации в поэтическом дискурсе Веры Полозковой // Lingua mobilis. 2011. № 27. С. 7–13.
- Елистратова 2012 — Елистратова К.А. Поликодовая языковая личность поэта: лингвосемиотический аспект (на материале поэтических текстов Веры Полозковой) // Научный диалог. 2012. № 12: Филология. С. 137–147.
- Иванов 2013 — Иванов Вяч. Вс. Смена времен и образ волчка у Блока // Шахматовский вестник. Москва: ИМЛИ РАН, 2013. Вып. 13. С. 40–49.
- Ион — Платон. Ион // Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 1 / Под ред. А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1994. С. 376–379.
- Мурьянов 1996 — Мурьянов М.Ф. Литературный дебют Александра Блока: (Стихи о Голубиной книге: текст, контекст и подтекст) / После­словие А.Л. Гришунина (С приложением неопубликованных воспоминаний Л.Д. Блок) // Филология = Philologica. 1996. Т. 3. № 5/7. С. 7–52. URL: <http://www.rvb.ru/philologica/03/03murianov.htm>
- Полозкова 2008 — Полозкова В. Паволга О. Фотосинтез. М.: Livebook/Гаятри, 2008.
- Рычков 2012 — Рычков А.Л. Symbolarium «александрийской» глиптики Эрмитажа и ономастикум Pistis Sophia: к постановке вопроса о параллелях // Русская антропологическая школа. Труды. Вып. 10. М., 2012. С. 108–125.
- Рычков 2014 — Рычков А.Л. Небесная таможня: о корреспонденции магических амулетов с гностическими именами в IV Книге Pistis Sophia

- (к постановке проблемы) // Россия и гнозис — 2011. Сб. трудов международной научной конференции / отв. ред. А.Л. Рычков. М.-СПб: Центр книги Рудомино, 2015 (в печати).
- Саломатин 2010 — *Саломатин А.* От кича к кэмпу: о стихах Веры Полозковой и Алины Кудряшевой // Вопросы литературы. 2010. Вып. 5. С. 97–111.
- Тимей — *Платон.* Тимей / пер. С.С. Аверинцева // Платон. Собр. сочинений в 4-х т. Т. 3 / Под ред. А.Ф. Loseва. М.: Мысль, 1994. С. 421–500.
- Федотов 1991 — *Федотов Г.П.* Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам) / Вступ. ст. Н.И. Толстого; подготовка текста и коммент. А.Л. Топоркова. М.: Прогресс; Гнозис, 1991. С. 35–40.
- Layton 1995 — *Layton B.* Historical introduction // Layton B. The Gnostic Scriptures. N.Y., 1995. P. 5–22.
- MacDermot 1978 — The Second Book of Jeu / Ed. C. Schmidt, tr. and notes V. MacDermot // C. Schmidt, MacDermot V. The Books of Jeu and the untitled text in the Bruce Codex. Nag Hammadi Studies. Vol. 13. Leiden: Brill, 1978. P. 125–212.

Сергей Зотов

Гностические образы в корпусе легенд Ордена российских тамплиеров

1. Об Ордене

Влияние гностических традиций первых веков н.э. на последующую религиозную и философскую мысль уже не раз рассматривалось учеными. Так, подробно изучены связи гностицизма со средневековыми сектами катаров, альбигойцев, богомилов, с русской религиозной философией Вл. Соловьева и софиологией С.Н. Булгакова. Однако не так много внимания уделялось культурологическому и религиоведческому анализу влияния гностицизма на раннесоветский мистический андерграунд. Данное исследование будет посвящено образам, заимствованным российскими анархо-мистиками (самоназвание — Восточный отряд Ордена тамплиеров) 20-х и 30-х годов 20-го в., из гностического символического инструментария.

Раннесоветское мистическое подполье было достаточно однородным, несмотря на наличие множества эзотерических сообществ и тайных орденов. Различные масонские ложи, теософские и антропософские общества, Орден тамплиеров и другие похожие организации зачастую имели в своем составе одних и тех же

людей, хотевших приобщиться к тайному знанию из разных источников. Ярким примером такого синтеза духовных идей разнонаправленных мистико-религиозных сообществ является известный актер М.А. Чехов, который был «не только последователем Р. Штейнера и учеником А. Белого, <...> но еще и рыцарем высокой степени Ордена тамплиеров»¹. Этот и другие примеры важны для дальнейшего анализа в связи с тем, что члены различных орденов *par excellence* пользовались одной и той же мистической литературой.

Особняком от всех мистических организаций и тайных орденов стоял Восточный отряд Ордена тамплиеров, созданный А.А. Карелиным вместе с А. Белым в 1920 году². Curriculum vitae ордена таково: Карелин был посвящен в тамплиеры в Париже и приехал в Москву после Февральской революции с заданием основать филиал ордена в России. Орден был тщательно законспирирован, а его члены были как бы элитой избранных: Карелин, теоретик анархизма, объединил анархистов России во Всероссийскую Федерацию Анархистов (ВФА) и Всероссийскую Федерацию анархистов-коммунистов (ВФАК) и проводил занятия на базе музея Кропоткина, в котором проходили официальные собрания анархистов, а затем отбирал наиболее склонных к мистицизму участников в Орден тамплиеров. Таким образом, Орден был законспирирован не только от органов власти, но и от самих анархистов³. Основным контингентом, вступавшим в Орден, были анархисты, преподаватели, студенты, ученые, артисты, художники и писатели, то есть — творческая и университетская интеллигенция. В 1926 году, после смерти Карелина, орден продол-

¹ Еще одна известная личность, имеющая причастность к оккультным кругам — С.М. Эйзенштейн: «Эйзенштейн <...> осенью 1920 г. был принят в Орден розенкрейцеров, а в последующее время продолжал интересоваться оккультизмом и мистикой» [Никитин 2000:54].

² Никитин 1998.

³ «[Карелин] вел отбор людей уже по орденской линии для дальнейшей работы в тайных кружках, законспирированных не только от властей, но и от анархистов» [Никитин 2000: 37].

жил существовать и даже существенно расширил свое влияние, поскольку появились филиалы во многих городах России (в Петрограде, Нижнем Новгороде, на Кавказе и т.д.). Осенью 1930 года начались массовые аресты участников Ордена, как и других мистических обществ, после чего он прекратил свое существование (попытки возродить его в конце 1950-х не увенчались успехом).

Основное отличие Ордена от других мистических сообществ того времени — это разветвленная система созданного в основном в России⁴ корпуса тамплиерских легенд, в которых прослеживается сильное влияние гностических верований в сплаве с идеями анархизма и собственно тамплиерским фольклором. Легенды имели прагматическое и церемониальное значение: Карелин и его ученики посвящали людей в Орден и продвигали их по иерархии путем зачитывания и обсуждения рыцарских легенд⁵. Эзотеричность легенд подчеркивало то, что их письменная фиксация была запрещена⁶. Однако легенды и дискуссии, возникающие во время их обсуждения, не были исключительно «декоративными» и, помимо прагматической роли, играли также главнейшую роль в духовной жизни членов ордена.

2. Гностические аллюзии в легендах

Важнейшую роль в формировании мифа российских тампли-

⁴ «Моментом, постоянно проступающим в легендах, является подчеркнутый акрализм космических сообществ, картины анархической организации жизни, что вряд ли могло интересовать французских тамплиеров, но прямо касалось российских анархистов, какими были <...> сам А.А. Карелин и другие его сподвижники, не случайно получившие название анархо-мистиков» [ОРТ 2003: 5].

⁵ «Вступающий в Орден выслушивал три первые основополагающие легенды — о Золотой лестнице космосов, об Атлантиде и о Древнем Египте (№ 1.13). Последующие циклы, состоящие из 10–12 легенд, которые он выслушивал вместе с другими, готовили ученика к принятию очередной стелени посвящения, сопровождавшегося определенным обрядом» [ОРТ 2003: 3].

⁶ «Согласно орденской традиции, как ее передавала Е.А. Шиповская, эти тексты были привезены в Россию из Франции А.А. Карелиным и существовали только в исходившей от него устной передаче, поскольку участники кружков не имели права их записывать, а должны были запоминать» [ОРТ 2003: 3].

еров сыграли гностические заимствования. Космогония, многие теологические постулаты, символика и даже терминология тамплиеров восходят к различным гностическим традициям. В последующих разделах мы рассмотрим основные источники системы тамплиерских легенд в их связи с гностицизмом, а также попытаемся дать интерпретацию причинам их возникновения исходя из исторического контекста.

1) Терминология

Предваряя длительный рассказ о символах, космогонии и теологии российских тамплиеров, необходимым представляется начать с терминологии, которая была во многом позаимствована у гностиков. Большинство гностических терминов было взято из, пожалуй, самой развитой гностической системы — валентинианской. К примеру, Плерома для тамплиеров означала примерно то же самое, что и для Валентина: это совокупность, целостность миров в их божественности⁷. Однако упорядочивающее земную реальность значение, связанное с разбиением Плеромы на календарно значимые отрезки (12, 30 или 365⁸) в легендах тамплиеров отсутствует, уступая общей хаотичности их системы. Несмотря на то, что для Валентина Плерома — это совокупность Эонов, то есть всех высших духовных существ, в том числе, и верховного Эона, числом 30, для тамплиеров Эоны — это определенный класс духовных существ (количество которых бесконечно), находящийся на вершине Золотой Лестницы, отстоящих, однако, на значительном расстоянии от Элоима — ее создателя. Использование одного из имен ветхозаветного бога, Элоима, для обозначения несовершенного творца отражает общегностические тенден-

⁷ «Да станут люди мудры, как Рафаилы, и незлобивы, как Параклет, тогда не будет времени, и миры найдут свою Плерому» [ОРТ 2003: 58].

⁸ «Как полнота Плерома подразумевает упорядоченную систему, централизованную вокруг неизвестной, несказанной Божественности, обычно именуемой Отцом. Образ года, подразделяемого на 12 месяцев и 365 дней, иногда использовался для того, чтобы передать идею Плеромы как упорядоченного целого» [МакДермот].

ции в текстах тамплиерских легенд, выражая одновременно их нонконформистскую⁹ — по отношению к официальному христианству — позицию. Однако в угоду поверхностной сверхусложненности системы, Элоимов в легендах можно встретить бесчисленное множество¹⁰, что вступает в противоречие с любой из гностических традиций, где Элоим не может быть множественен: к примеру, в системе Маркиона ветхозаветный Бог — только один, а у барбело-гностиков Элоим — это сын демиурга-ветхозаветного Бога Ялдаваофа от Евы, Авель с кошачьим лицом, тоже уникальный. Эта множественность божественных сущностей, уже отмеченная нами в случае с Эонами, вообще характерна для легенд тамплиеров, и архангел Михаил превращается в них в целый класс существ под названием Михаилы, а Демиург, традиционно играющий значимую роль в гностической традиции, становится многими Димиургами¹¹, не имеющими никакого отношения к первотворению.

Другими типично валентинианскими терминами, используемыми орденом, являются Сигэ — молчание, или первый Эон по Валентину, Параклет — спаситель нижней Софии, а также Орос — предел, исключивший из Плеромы порождение Софии-Ахамот, тоже, к слову, упоминаемой на страницах рыцарских легенд. Все эти термины употребляются в их валентинианском значении, и единственным исключением становится Орос, который иногда употребляется в качестве единицы измерения длины — выражение «оросы оросов» означает бесчисленное количество пределов, отделяющее низ иерархии от истинного Бога¹². Мы снова стал-

⁹ См. также: «Конфликт гностицизма с церковным христианством был конфликтом философии и богословия» [Дьяков].

¹⁰ Характерный для корпуса легенд пример умножения гностических терминов: «Ты сказал, что не к нашей только Плероме космосов принадлежат Эоны?» И отвечает мощный Рафаил: «Ты прав, Эоны суть Эоны во всех космосах всех бесконечностей, которые сотворены Элоимами» [ОРТ 2003: 56].

¹¹ Такое написание слова «Демиург» традиционно и использовалось В.С. Соловьевым, на трактат которого о Софии, возможно, ориентировались тамплиеры, см. Соловьев 1914: 287.

¹² «Но всеми своими двести пятьюдесятью чувствами, а Араны и большим

квиваемся с попыткой умножения традиционных гностических терминов, имеющих только единственное число, попыткой создания множественного числа там, где, казалось бы, его быть не должно. Такой эффект, и в случае с Эонами, и с Димиургами, и с оросами отсылает нас к возможной интерпретации этого явления: легенды тамплиеров конституируются идеей множественности миров, вселенных и бесконечностей, находящихся в своеобразной телескопической иерархии, но объединяемых, тем не менее, истинным Богом. Возможно, что интерес к теме множественности миров обуславливался не только эзотерической или философской традициями, но и фоном научных открытий начала XX века.

Еще одно характерное для легенд тамплиеров явление — это постоянная тяга к сокращениям-акронимам и достаточно бесцельному использованию иноязычных наукообразных приставок. К примеру, Сатанаилов в тексте легенд очень часто именуют просто Сатлами, темных Арлегов — Тарлами, Димиургов — Димами (sic!). Таким образом, в кругу тамплиеров создавался свой профессиональный жаргон, видоизмененная терминология, с одной стороны, еще больше шифрующая используемые термины от посторонних, с другой — удобная в использовании и объединяющая на коммуникативном уровне членов группы.

Необычная терминологическая особенность жаргона тамплиеров — частое использование большого количества приставок. Скорее всего, они являются чисто декоративным элементом, призванным в какой-то мере связать легенды тамплиеров с наукой и в то же время гиперболизировать образы. Нередко употребление приставки ультра — или инфра — в различных комбинациях в, разумеется, псевдонаучном смысле¹³. Иногда встречаются даже та-

количеством чувств познают, что в верхах, ими не воспринимаемых, за оросами оросов — за пределом неопредельным находится Тот, Кому нет названия» [ОРТ 2003: 200].

¹³ «И в тех, которые ультра и ультра, инфра и инфра, ультра-инфра и инфра-ультра желтыми, красными, оранжевыми и так далее блестящими солнцами заполненными кажутся» [ОРТ 2003: 271].

кие довольно странные сочетания как «Сверхплерома», «ультра-инфра-белая гигантская звезда» или «ультра-инфра-ирна белое пламя». Возможно, такие нарочито гиперболизирующие значение слов ряды приставок, а также постоянное использование акронимов-сокращений и иноязычных префиксов служат той же цели, что и устойчивые метафоры в «Илиаде» или других национальных эпосах, то есть — формированию особого, уникального поэтического языка и свойственной только данному тексту выразительности.

Само обилие терминов, как уже отмечалось, служило целям конспирации ордена — не только от органов власти (вряд ли бы заинтересовавшейся, как показали события 30-х годов, пространственными легендами тамплиеров), но в большей степени от профанов или адептов более низких степеней посвящения. Термины придавали работе Ордена оттенки серьезности, научности, но, вместе с тем, таинственности и исключительности, и потому не случайно сочетание в легендах именно гностических терминов с псевдонаучными. Гностические верования в постреволюционном Советском Союзе — это ересь в квадрате, так как гностики противостояли официальной церкви, а, значит, использование гностического вокабуляра способствовало неконформистским настроениям членов ордена. К тому же многие термины гностиков употреблялись тамплиерами с полным или частичным изменением семантики. Возможно, ими в этом двигал тот же пафос, что заставлял гностиков переименовывать ортодоксальные христианские мифологические концепты. Несмотря на многочисленные изменения, общегностический лексикон (эманация, эгрегор, пневматики, Эон и т.п.) четко прослеживается во всех легендах российских тамплиеров, что позволяет ставить вопрос о том, насколько гностические воззрения повлияли на формирование теологии и символики ордена.

2) Космогония и мироустройство

Четкая и однозначная космогония в легендах тамплиеров по-

чти отсутствует, и ее приходится восстанавливать на основе различных, зачастую противоречащих друг другу, а иногда взаимодополняющих легенд. В начале миров, по-видимому, существовал только Тот, Кому нет названия¹⁴. Ниже его находятся «мирны¹⁵ Великих Богов»¹⁶, у каждого из которых, как кажется, имеет своя Вселенная. Наша Вселенная, по одной из версий, образовалась, «когда отодвинулся Великий»¹⁷, а в начале не было пространства, измерений, «не было ничего, кроме глубины». Затем он при помощи своей эманации создал две бесконечности, каждая из которых, все более удаляясь от творца, становилась менее совершенной¹⁸: Океан Сверкающий и Море Блестящее¹⁹, а также третью близ Бездны — мира тьмы. В Океане и Море по призыву Великого Бога появились Элоимы Низа и Верха, творящие несовершенные Вселенные²⁰. Первая попытка творения закончилась тем, что Хаос Нижнего Элоима не смог смешаться с Логосом Верхнего. Вторая — тем, что созданные Элоимами духи Света отказались разложить Хаос. В третий раз Элоимы Низа и Верха создали

¹⁴ «За Великим Богом ВЕЛИЧАЙШЕЕ в верхах имеется; <...> за пределом непредельным находится Тот, Кому нет названия и Кто во столько же раз Великого Бога превосходит, во сколько свет величайшего из солнц свет светляка на землях существующего превосходит» [ОРТ 2003: 200].

¹⁵ Т.е. непредставимо большое количество.

¹⁶ ОРТ 2003: 200.

¹⁷ «Нет ничего — ни тьмы, ни света. Нет и сумрака. Нет пространства, то есть нет ни длины, ни ширины, но всюду царит глубина. Она образовалась, когда отодвинулся Великий. Ничего не было вначале, кроме глубины...». Ср. размышления о глубине М. Мерло-Понти: «Глубина — это третье измерение, производное от двух других» [Мерло-Понти 1992: 30].

¹⁸ «И все несовершенное и несовершенное становились бесконечности по мере удаления от Великого Бога, так как отдаление создает несовершенство, а несовершенством является все, что не является первоисточником» [ОРТ 2003: 35].

¹⁹ «Изошла тогда от Великого Бога эманация, и наполнила она Океан Сверкающий и Море Блестящее» [ОРТ 2003: 35].

²⁰ «Шли один Элоим Верха и один Элоим Низа, всегда попарно, в бесконечности и творили там вселенные, наполняя пустоту тем несовершенством, которое выделяли из себя, потому что они не могли творить себя совершенных» [ОРТ 2003: 35].

при помощи Логоса духов Гармонии, Познания, Силы, Инициативы²¹, которые видоизменили Хаос. После этого возникли более низшие существа, Араны, а затем Арлеги и Леги, а за ними и земли, люди и животные. Наряду со всеми вышеперечисленными светлыми существами, так как «Логос падал и во тьму простую», возникли и темные, но стремящиеся вырваться из тьмы существа²², лярвы и другие. После многочисленных столкновений друг с другом существа обратились к Элоиму Низа с просьбой о помощи, однако он проигнорировал ее и покинул созданный им мир²³. После этого в самой верхней части Космоса появились Эоны, спустившиеся, однако, ниже, для того, чтобы передавать свой свет нуждающимся. Большинство существ, напротив, устремились наверх, но их не пропускали Араны, и тогда они обратились к Элоиму Верха (Элоа), который, впрочем, тоже ничего им не ответил. Другой вариант этой легенды (23–24) повествует о том, что Элоимы Низа и Верха оставили свои творения сразу после того, как увидели, насколько они несовершенны, оставив тем самым вселенную без бога²⁴.

Второй вариант космогонии тамплиеров дает картину еще большего несовершенства нашей вселенной. Еще два Элоима, наблюдая наполнение бесконечностей несовершенными Вселен-

²¹ «Тогда упали в сферу новую другие семена Логоса Высокого и в ней появились духи Гармонии, Познания, Силы, Инициативы. Эти духи выполнили волю Элоимов» [ОРТ 2003: 20].

²² «И во тьму простую упали семена Логоса, и там возникли чрезвычайно могучие духи, которые тотчас же начали страшную борьбу со мглой и тьмой, не желая оставаться в том начале, которое мглой и тьмой именуется, и стремились они подняться и занять место рядом с Элоа» [ОРТ 2003: 21].

²³ «Но не ответил им ничего Элоим Низа. И прокляли тогда Араны Элоима Низа за его творчество, и покинул Элоим Низа нашу вселенную вместе с главными духами стихий Хаоса, часть которых в мире Аранов была» [ОРТ 2003: 21].

²⁴ «Сразу же познали ошибку свою Творцы этого космоса, хотевшие посмотреть, что выйдет, если тот и другой, каждый по очереди заполнит бесконечность так, как будто она не заполнена первым и как будто второй не собирался всецело заполнить ее. И они бросили эту бесконечность и улетели, не увидев, что получится из их творчества. Так новая вселенная осталась без Бога» [ОРТ 2003: 52].

ными Элоимов Низа и Верха, критиковали их работу и стремились творить сами, однако не получали призыв от Великого. Тем не менее, они не дождались призыва и начали демиургический процесс. Две бесконечности, Океан и Море, были уже заняты, поэтому Элоимам не оставалось ничего иного, кроме как выбрать самую несовершенную, третью бесконечность, граничащую с Бездной. Сотворя в ней почти совершенных существ — Светлых духов, Элоимы все же не смогли создать совершенные миры, т.к. из-за близкой границы с Бездной частицы тьмы вошли в их творения²⁵. Стоит ли упоминать, что именно в этой Вселенной живут люди.

Основное место в большинстве легенд занимает описание особенностей Золотой Лестницы — особой иерархии сотворенных Элоимами существ, а также взаимоотношений ее обитателей. Вот ее ступени в порядке возрастания совершенства: люди — α , Леги — β , Арлеги — γ , Араны — θ , Отблески — κ , Нирваны — λ , Инициативы — μ , Силы — ν , духи Познания — ρ , духи Гармонии — σ , духи Света — τ , Эоны — δ , Эоны Мудрости — ζ ²⁶. Существа, находящиеся выше этой иерархии, обычно рассматриваются более поверхностно и нечетко, легенды постоянно именуют их «непознаваемыми». Выше 12 (13) ступеней Золотой Лестницы находятся Димиурги, не творцы, как этого можно было бы ожидать, а обитатели бесконечностей, которые создали Элоимы, появившиеся там с самого начала, задолго до Золотой Лестницы. Выше Димиургов — Элоимы, выше которых — Великие Боги. Самую верхнюю ступень иерархии занимает Тот, Кому нет названия. Помимо благостных существ есть и злые, как правило, располагающиеся на

²⁵ «Тогда опустились они в третью бесконечность и там, на границе Бездны, найдя свободное место, принялись за творчество. И выделили они свое совершенство, создав почти совершенные существа — Светлых духов. А так как творчество происходило на границе Бездны, то элементы ее вошли в сотворенных» [ОРТ 2003:36].

²⁶ ОРТ 2003: 345.

низших ступенях. Это темные Арлеги, Князя Тьмы²⁷ и некоторые другие.

Названия младших ступеней — Легов и Арлегов — несомненно, только акронимы для библейских Ангелов и Архангелов²⁸, а Легов также именуют Гелами, а иногда и просто Ангелами. Подтверждает это и одна из легенд, повествующая о том, как некоторые из Легов, дабы искупить свою вину, спустились на Землю и стали ангелами-хранителями людей²⁹. Описание жизни и деяний Легов и Арлегов занимает основное место среди легенд. Более того, Легам и Арлегам тамплиерами дана отдельная иерархическая классификация, напоминающая христианские ангельские чины. Остальные же существа Золотой Лестницы по большей части детально не рассматриваются.

Возникновение такой разветвленной иерархии высших космических существ у тамплиеров может, на наш взгляд, интерпретироваться трояко. Во-первых, согласно известному тезису М. Мосса³⁰ причиной возникновения классификаций является социальное устройство группы, которое метафорически переносится на вымышленные абстрактные или менее эфемерные категории, созданные группой. Следовательно, используя методологию Мосса, мы сталкиваемся с тем, что иерархия тамплиеров, имеющая 12 ступеней посвящения³¹, примерно дублирует себя

²⁷ Возможно, что это название было заимствовано у манихейцев: «Поскольку Царь Тьмы собирался подняться к месту Света, страх распространился среди пяти Ш'кин», цит. по Йонас 1998.

²⁸ Учитывая гностический контекст и логику прочих тамплиерских сокращений, это единственно возможный вариант расшифровки акронима.

²⁹ ОРТ 2003: 13.

³⁰ «Условия [классификаций] имеют социальную природу. Логические отношения вещей не служили основой для социальных отношений людей, как, по видимому, полагает Фразер; в действительности последние послужили прототипом для первых. Согласно Фразеру, люди распределились по кланам, следуя предварительной классификации вещей; однако в действительности, наоборот, они классифицировали вещи, потому что были распределены по кланам» [Дюркгейм, Мосс 1996].

³¹ «Не останавливаясь специально на истории Ордена и его первоначальном

в пространстве тамплиерских легенд 12-ю ступенями Золотой Лестницы. Соотношение ступеней иерархии космоса с иерархией самих тамплиеров также подкрепляется общим для всех легенд архетипом возвышения вверх по Лестнице, так напоминающим восхождение члена ордена по ступеням рыцарского посвящения. Забегая вперед, можно также упомянуть, что продвижение тамплиеров по ступеням вверх осуществлялось с помощью передачи учителем гнозиса (то есть, легенд), схожим образом эволюционировали и персонажи легенд, снимавшие Печати Окулльного Молчания (75, 77–80) ради приобщения к гнозису. Слушающие такие легенды о возвышении тамплиеры символически как бы повторяли возвышение космических персонажей — в данном процессе можно видеть замыкание круга отношений социального и символического.

Интересно и то, каким образом божественная иерархия раскрывалась адептам-тамплиерам, делая возможным их духовный рост. В связи с последовательным изложением легенд старшим рыцарем младшим, каждый неофит прослушивал информационные блоки, которые не сразу складывались в цельную картину космологической иерархии. К примеру, о Великом Боге говорится только начиная с легенды 16 (предположительно, 3-я ступень посвящения), а до того момента рыцарям рассказывалось об Элоиме (начиная с первой же легенды; о том, что Элоимов было два — говорится в 5-й; о том, что их было больше двух — в 16-й) как вершине космического мироустройства. О том, что на вершине божественной иерархии находится Тот, кому нет названия, а не Великие Боги, коих существует множество, тамплиеры узнавали примерно на 8-й инициационной ступени (легенда 77). Такой подход к постепенному снятию вуалей способствовал сохранению в ордене мистической атмосферы и воспроизведению уже упомянутого концепта последовательного духовного возвыше-

составе, Сизов называет еще восемь его членов, имевших к 1933 г. 10-ю степень посвящения (всего в Ордене тамплиеров было двенадцать степеней посвящения)» [Никитин 2000: 61].

ния посредством метафор, т.е. — буквально понятый процесс приобщения к гнозису, попытка перенести процесс получения высшего знания в сугубо материальную сферу, лишая понятие гнозиса любых экстатических, духовидческих или сверхъестественных контекстов, сводя его к буквальной изустной передаче информации.

Идея множественности миров особо пестовалась тамплиерами, и благодаря этому в некоторых легендах мы встречаем упоминания о других Лестницах — Изумрудных, Алмазных и пр. (32). В связи с этим можно снова вспомнить о теории Мосса и привести следующую попытку интерпретации такой иерархической множественности: вследствие полного отсутствия общения с западными тамплиерскими орденами осведомленность об обособленном существовании Ордена транслировалась в мифологические представления. И если иерархия самих российских тамплиеров давала повод метафоризировать реальность и создавать мифологическую иерархию Золотой Лестницы, являющуюся ее символическим отражением во главе с Карелиным, то наличие где-то далеко, за пределами досягаемости в условиях законспирированности, других, западноевропейских тамплиеров, могло соотноситься в сознании членов Ордена с чуждыми этому миру Лестницами-иерархиями в легендах.

Во-вторых, иерархия высших существ, важность и нерушимая стабильность которой многократно артикулируется на протяжении всего корпуса легенд, прямым образом связана с гностическим наследием, используемым российскими тамплиерами. Космологическая иерархия ордена подобна, в первую очередь, иерархии системы Василида в ее переложении Иринеем³². Типологическое сходство мы находим в огромном количестве божественных сфер и их управителей: Василид постулирует изначального Бога и 7 первоначальных Эонов, Плерому, из которой эманурует 365 ангельских существ, творящих каждый свое небо. Пожалуй, системы Ордена и Василида схожи не только бесконечно большим

³² См. [Харламов].

числом божественных сущностей: тамплиеры, помимо интереса к длинным иерархическим схемам, демонстрируют и просто любовь к большим числам — к примеру, в мире Аранов существует 65536 измерений³³. Таким образом, пятизначное количество измерений в системе тамплиеров вторит 365 небесам Василида, очевидно, введенным в учение для сакрализации числа, обозначающего годовой цикл. Как кажется, прием, использованный Василидом, был также направлен на демонстрацию предельной удаленности человека, живущего в самом низу иерархии под гнетом Абраксаса, от изначального Бога, и тамплиерам удалось успешно позаимствовать у него этот прием. Возможно, такой подход к буквалистскому усложнению системы цифрами был адаптацией под аудиторию — ведь среди тамплиеров было много математиков³⁴.

Еще одно сходство тамплиерская божественная иерархия обнаруживает с гностической системой Маркиона. Если у Василида орден перенял стремление к описанию бесчисленного количества миров, отделяющих человека от бога, то у Маркиона — идею о том, что стоящий на вершине иерархии Непознаваемый бог (названный также апофатически, как и Тот, Кому нет названия, тамплиеров) не просто неизмеримо выше демиурга, но и вообще никак не относится ко всем многочисленным сферам Золотой Лестницы. Не входя пока что в теологические подробности и останавливаясь только на проблематике божественной иерархии, стоит отметить, что легенды тамплиеров осознанно стремятся разнести истинного, непознаваемого Бога и человека, создавая между ними пропасть из неисчислимых сфер и измерений и многожды отдаляя даже Огдоаду от Великого Бога, в свою очередь, находя-

³³ Принимая наш мир за четырехмерный (три измерения пространства и одно времени), космосы Золотой лестницы будут иметь следующее число измерений: космос Легов — $42 = 16$, космос Арлегов — $162 = 256$, космос Аранов — 2562 и так далее [ОРТ 2003: 11].

³⁴ Д.А. Бем, А.А. Солонович, Е.К. Бренев, С.Р. Ляшук были профессиональными математиками.

щегося неизмеримо дальше от Того, кому нет названия³⁵. Тамплиерские легенды будто соревнуются с гностическими, стараясь превзойти их в разветвленности и усложненности иерархии.

В третьих, несовершенство реально окружающей тамплиеров социальной среды, постоянные катаклизмы в постреволюционной стране так или иначе мотивировали их на своего рода эскапизм — не говоря уже о том, что сам процесс прослушивания и сочинения легенд был способом ухода от реальности — и иерархическая схема божественных существ могла стать отражением реально существующих государственных иерархий, со всей очевидностью никому не дающих доступа к ресурсам элиты. Прийти к власти было так же сложно, как возвыситься к скрытому за софией миров богу. Однако в системе легенд наличествовало место для самих тамплиеров, легитимирующее их безальтернативную исключительность: помимо того, что в легендах демонстрируется присутствие рыцарей на всех божественных ступенях Лестницы, тамплиеры то и дело путешествовали между мирами, опускаясь и поднимаясь в них по своему желанию. Такой неприкрытый элитаризм постоянно маркирует в текстах избранную роль тамплиеров, тем самым мотивируя реальных членов ордена к продвижению по орденской иерархии. Приближенность тамплиеров к механизмам перемещения по Золотой Лестнице, а, значит, и возможное возвышение членов ордена напрямик к высшим мирам, их регулирующая Вселенную функция (легенды рисуют тамплиеров своеобразными межгалактическими рыцарями) становилась привлекательной приманкой для адептов.

3) Символы

Помимо терминов и космогонических заимствований, корпус тамплиерских легенд активно использует явные и имплицитные отсылки к гностическому символическому инструментарию.

³⁵ «Тот, Кому нет названия и Кто во столько же раз Великого Бога превосходит, во сколько свет величайшего из солнц свет светляка на землях существующего превосходит» [ОРТ 2003: 200].

Символы гностиков, яркие и выразительные, помогают легендам выглядеть убедительно и позволяют сравнивать их с древними мифами.

Образ змия, характерный не только для сказаний офитских сект, но и для других текстов (к примеру, «Песнь о Жемчужине»³⁶ или «Pistis Sophia»³⁷), для гностиков амбивалентен. С одной стороны, змий-искуситель христианской традиции становится во многих традициях символом трансляции Эоном гнозиса, предтечей Христа. С другой, «Pistis Sophia» говорит о том, что «внешняя тьма — это гигантский дракон, и хвост его находится у него во рту»³⁸. Легенды тамплиеров, пожалуй, в силу своей связи со средневековой рыцарской традицией, активно используют именно образ змия-врага³⁹. Дракон из символа тьмы становится символом огненной стихии, противостоящей Элоиму. Семантика тьмы⁴⁰ продолжает сохраняться в его образе, т.к. именно Дракон оставляет свое мистическое отражение, Антихриста (сродни разделению на верхнюю и нижнюю Софии), в мире Золотой Лестницы.

Интересно тамплиерское преломление мандейских мифических представлений о теле как символе мира. У Ганса Йонаса находим: «символы мира могут служить символами тела и наоборот; это справедливо также для вышеперечисленного: «море» и

³⁶ Аверинцев 1987: 148–153.

³⁷ Рус. переводы см. URL: http://apokrif.fullweb.ru/gnost/gnost_lit.shtml

³⁸ Цит по: Йонас 1998.

³⁹ «И другое знамение явилось на небе. Вот большой красный Дракон с семью головами и десятью рогами, и на головах его семь диадим. Хвост его увлек с неба третью часть звезд и поверг их на землю» (Апок. XII, 3 (4) [ОПТ 2003: 52]). В данном случае интересно и объяснение, которое дается задним числом строкам из Евангелия, что так похоже на приемы гностиков, превратно толкующих Писание.

⁴⁰ Образ входящего во владения тьмы света, часто использовавшийся гностиками, находит свое место и в легендах Ордена. Достаточно типичным ходом мысли для легенд служит идея о том, что Элоимы все же не смогли создать совершенные миры, т.к. из-за близкой границы с Бездной частицы тьмы вошли в их творения.

«дракон» время от времени обозначают тело в мандейских трудах»⁴¹. В корпусе легенд ордена мы находим нечто похожее: Димиург, одна из верховных сущностей, обитающая во Вселенной, предстает самой Вселенной, в которой обитают люди, и наоборот, люди являются такими же Вселенными⁴². Вероятно, подобное сравнение навеяно также сравнительно недавним на тот момент открытием электронов (1897 год), которые в тексте чаще называются «ионами», и их схематической визуализацией, напоминающей устройство Вселенной — такая ошибка до и после тамплиеров была свойственна многим мыслителям.

Тамплиерские легенды также используют еще один распространенный символ гностиков — темные воды, море или океан. Однако если для гностиков, к примеру, наасенов, вода — это символ материи, тьмы, в которую погружено божественное, то для тамплиеров это значение существенно размывается, на что указывают эпитеты вод — «Океан Сверкающий», «Море Блестящее». Как мы видим, у тамплиеров воды приобретают прямо противоположную символику, тем не менее, семантика материально-го несовершенства продолжает действовать: творения Элоимов, занятых демиургическими процессами в Океане и Море, имеют изъян.

Прямым заимствованием из гностических текстов, а именно, «Изумрудной скрижали»⁴³ герметического свода, является фраза «Бездна вверху, бездна внизу. То, что вверху, то и внизу» (101).

⁴¹ Йонас 1998.

⁴² Люди живут внутри Димиургов; они видят потоки крови Димиурга, насыщенные атомами и ионами, вокруг этих атомов вращающимися. Ионы тела Димиурга — это земли, вокруг звезд-солнц, атомов Димиурга вращающиеся. Конечно, люди, на этих ионах живущие, не могут увидеть Димиурга. Они не вне его, а в нем... Но не в этом дело. Дело в том, что каждый человек — Димиург в миниатюре. В его теле тоже мчатся потоки крови, полные атомов и ионов, около них вращающихся. Атомы тела человеческого — это солнца, а ионы — это земли, и на них живут многочисленные разнообразные существа, из которых такие имеются, которые людей превосходят своей психикой [ОРТ 2003: 312].

⁴³ Et quod est superius est sicut id quod est inferius [Гермес 2013: 319].

Примечательно, что низ и верх меняются местами во время сотворения мира Элоимами Верха и Низа⁴⁴.

Гностические символы причудливым образом сочетаются на страницах тамплиерских легенд с образами, заимствованными из научного обихода. Увлеченность тамплиеров открытиями науки заметна уже с первых страниц их легенд. Зачастую многие философские идеи, в т.ч., гностического характера, эксплицируются при помощи наукообразных тезисов: к примеру, часто повторяющаяся фраза «мы не видим бактерий, а они существуют» (55) и ее вариации⁴⁵ призваны легитимировать существование Золотой Лестницы и истинного Бога, непознаваемого в этом мире. Также устойчиво сравнение человека с инфузорией⁴⁶, направленное на доказательство идеи чрезвычайной отдаленности высших миров от человека в духе Маркиона. Электроны, именуемые «ионами», становятся материальным объяснением понятия души, которое навязывается людям злым темным Арлегом. При этом на самом деле «ионы» оказываются еще более непостижимыми и духовными, чем даже человеческая душа, и вся их материальность — лишь заблуждение людей, лишенных гнозиса. Несмотря на положительную (и явно восторженную) репрезентацию науки, стремящейся к познанию непостижимых частиц мироздания в данном случае, материальные способы познания, тем не менее, жестко критикуются: «Новые чувства мира Легов откроют тебе то, <...> что никакой микроскоп или телескоп не могли те-

⁴⁴ «Элоим Верха поместил свое творение внизу, Элоим Низа — наверху. И стал Хаос опускаться на Океан душ высших, чтобы соединиться с ним. Но насколько опускался Хаос, настолько же уходил вниз и Океан душ высших, так что соединение невозможным было: между ними все время сохранялось одно и то же расстояние. Тогда переместили Элоимы свои творения, поместив вверху Логос, а внизу Хаос» [ОРТ 2003: 20].

⁴⁵ «Мириады людей не видели скрытых лучей Рентгена или лучей радия. Тем не менее, они существуют. Скажем более. Вы не имеете возможности увидеть душу, так как понятие «видеть» связано с материальным предметом. А мыслить о душе и вы можете» [ОРТ 2003: 183].

⁴⁶ «Человечество для нас то же, что для человека мир инфузорий» [ОРТ 2003: 84].

бе дать»⁴⁷. Осмысление открытий современной тамплиерам науки заполняют страницы их легенд подобно тому, как гностики осмысливали античное философское наследие. Гипноз, электроны, лучи радия и другие новейшие изобретения отражают, с одной стороны, интерес членов общества к естественно-научной проблематике, с другой же показывают попытку тамплиеров слить в одно синкретическое учение древний гнозис, средневековые рыцарские сказания и новейшие достижения науки.

4) Теология

Рассмотрев самые необходимые для восприятия тамплиерских легенд моменты их соприкосновения с гнозисом, мы приступаем к анализу теологических воззрений ордена, также тесно связанных с гностическими верованиями. Начать, пожалуй, стоит с того, что вслед за гностиками валентинианской школы⁴⁸ тамплиеры считали себя пневматиками, и общегностическое деление частей человеческой сущности на дух, душу и тело у них сохранялось⁴⁹. Антропоцентрические воззрения очень важны для теологии рыцарей — согласно изречению Великого Бога, положение человека в системе миров уникальное, подобное типу «Изначального человека», каким он описан в герметическом Поймандре: «Почему люди думают, что сотворены они по подобию Твоему?» «Потому, что в начале жизни человеческой они имели невесомые, почти нематериальные тела...»⁵⁰. Однако современ-

⁴⁷ ОРТ 2003: 75.

⁴⁸ «Валентиниане определяли себя как элиту знающих, "пневматиков", отделенных настоящей бездной знания от массы просто верующих христиан; и их пневматическое толкование Библии подчеркнуло разницу между явным значением, открытым "психикам", и скрытым значением, доступным им самим». Цит. по: [Йонас 1998].

⁴⁹ «Вы, люди, не являетесь однородной массой. Вы разбиты на множество групп, но главнейшими из них являются три основные: 1) те, кто после земной жизни пойдут к высотам несказанным, 2) те, кто после земной жизни опустятся в низы глубокие, 3) те, кто в мирах, хотя и новых, но все же четырех измерений существовать будут» [ОРТ 2003: 82].

⁵⁰ ОРТ 2003: 215.

ный человек далек от древнего идеала, и в легендах тамплиеров он постоянно находится в состоянии духовного поиска. Для ордена было первостепенным понятие гнозиса — инструмента познания истинного божества. Более того, гнозис играл основополагающую роль в их учении⁵¹. Большое количество легенд прямо или косвенно посвящено мифу о возвышении — аллегорическому или эксплицитному повествованию о попытке рыцарей-тамплиеров или иномирных существ подняться к непознаваемому богу. Мотив срыва «Печатей оккультного молчания» ради достижения высот гнозиса характерен для корпуса легенд, в частности, как минимум пять (75, 77, 78, 79, 80) легенд полностью посвящены этой теме. Готовность к борьбе ради знания прослеживается и в многожды повторяемом рыцарском мотто, «Exelsior!» (все выше⁵²). Буквально описанное возвышение к божеству сквозь миры Золотой Лестницы, а затем и сквозь миры более высокого порядка, пожалуй, стоит воспринимать как индизоморфное описание духовного пути постижения бога. Нередки легенды, посвященные теме утраты гнозиса, в частности, это сюжеты о деградации человечества от просвещенных атлантов к современным людям.

Однако гнозис в некоторых легендах даже объявляется недостаточным инструментом для познания бога, что позволяет усомниться в последовательности гностицизма ордена российских тамплиеров. Невыразимость бога вытесняет все остальные категории из области теологических вопросов, и даже главный инструмент познания — гнозис — становится бессилем: люди объявляются не достаточно способными для познания даже высших миров⁵³, а высшие существа утверждают, что понять бога бессмысленно: «мы хотим внушить <...>, что незачем стремиться к

⁵¹ «Помни, что свет познания может сиять в любом из миров, и чем ярче сияет он для тебя, тем лучше. Поэтому старайся, чтобы разгорался твой свет» [ОРТ 2003: 227].

⁵² Помимо мотива возвышения достаточно частотным является мотив спуска высших существ к низшим с целью стимуляции их к возвышению.

⁵³ «Рыцарь: «Почему людям не дано все знать о мирах далеких?» Лег Вест-

пониманию Бога»⁵⁴. Такая позиция отрицания гнозиса как инструмента познания божества, возможно, несет в себе функцию отделения познания интеллектуального от познания духовного, так как интеллектуальный гнозис, по мнению тамплиеров, мог принести только горести: «если бы много знали о мирах высоких, не стали бы люди дорожить жизнью, и скорбной стала бы жизнь, жить решившихся»⁵⁵.

Одновременно с мотивами стремления к постижению бога и духовного возвышения в корпусе тамплиерских легенд четко прослеживается образ невыразимости божества, подчеркиваемый многократной удаленностью бога от человека по иерархической лестнице. Бога в одних легендах рассматривают как «несущего»⁵⁶, в других — как сущего, однако, не в том значении, какое есть у земного слова «быть»⁵⁷. Потому мотив упрямого и неосознанного, аффективного подъема наверх часто рассматривается как путь бессмысленный⁵⁸. Идея невыразимости истинного бога фундирует всю достаточно шаткую тамплиерскую теологическую систему, основанную на бесконечных усложнениях декоративных описаний и элементов системы и не сильно заботящуюся о разрешении философских вопросов, имеющих отношение к проблемам дуализма и обоснования благодати бога.

Дуализм для тамплиеров — основа их системы, во много опирающейся на античный гнозис. Творение Великим Богом трех бесконечностей, в порядке убывания их совершенства, уже де-

ник: «У них нет способностей для восприятий всех этих знаний, и не сняты еще Печати Окультиного Молчания» [ОРТ 2003: 73].

⁵⁴ ОРТ 2003: 297.

⁵⁵ ОРТ 2003: 73.

⁵⁶ «Если Бог есть (а Он есть), сирарен не может дать Ему определения. По своей сущности Бог настолько непостижим для сирарена, что является для него прежде всего не-сущим, ибо нет Ему подобия среди сущих» [ОРТ 2003: 227].

⁵⁷ «Он — не сущий, ибо что общего между Ним и чем или кем-либо из сущих? Он — отнюдь не сущий, ибо, хотя и есть, но не в том смысле, который вами этому слову дается» [ОРТ 2003: 206].

⁵⁸ «Не по лестнице высокой башни идете вы, стремясь к Высотам подняться, а влезаете на верх дерева, недалеко от башни растущего» [ОРТ 2003: 139].

монстрирует наличие в системе тамплиеров подобия категории «Ошибки» гностиков. Последующее творение несовершенных миров Элоимами только подтверждают эту идею. Однако нигде этот дуализм не получает дальнейшей реализации ни по манихейскому сценарию (сражения добра и зла), ни по симонианским, валентинианским или герметическим образцам (дуализм как повод к критике материального мира).

Таким образом, учение российских тамплиеров можно отнести к гнозису «сирийского типа» по классификации Г. Йонаса, т.к. в легендах почти нет места черно-белому дуализму в духе манихейства. Напротив, тексты тамплиеров указывают на необходимость познания источника дуалистичности бытия и поиска путей избавления от несовершенства, т.е., возвышения и слияния с истинным богом. Источник дуализма духа и материи для тамплиеров заключен в самом боге, подобно системам Валентина и Василида, но дуализм не рассматривается в категориях ошибки, вины или неудачи, а получает оригинальную интерпретацию, как мы увидим в дальнейшем.

Тот же «недодуализм» проявляется и при описании негативных сущностей, которые никогда не называются архетипическим злом, а категоризируются как существа, неспособные отличать доброе и злое, но, тем не менее, тоже возвышающиеся (!), только чуть медленнее, навстречу истинному богу. Такое странное допущение можно воспринимать как попытку примирения идеи о всеблагости бога с идеей изначального несовершенства мира. Если предельно упрощать теологическую систему тамплиеров, то можно кратко описать ее так: все существа суть благие, а их возвышение к истинному богу неизбежно, хоть и нескоро. Горечь «Ошибки», маркионовское противостояние материальному миру и аскетизм иных гностиков не находят себе места в корпусе легенд тамплиеров.

Проблема зла на земле и ее связь с дуализмом материи и духа решается тамплиерами подобно учению Маркиона: «Мы не утверждаем, конечно, что Великий ошибся, сделав миры таки-

ми, каковы они суть. Но Он, бесконечно далекий от миров этих, не хочет видеть то зло, которым они полны, иногда переполнены»⁵⁹. Отстраненность бога от своих творений⁶⁰ не дает повода к упреку божества, бесконечно удаленного и непознаваемого. Извечный вопрос христианских теологов — «почему бог допускает беды, если он благой» — получает в легендах тамплиеров предельно наивный ответ: «Без контраста радости и горя не смогли бы познать счастья сущие земли и космосов»⁶¹.

3. Выводы

Мы видим, что противоречивый и, возможно, немного примитивно понятый гностицизм находит, тем не менее, оригинальную интерпретацию в теологии российских тамплиеров. Категории добра и зла, как и характерное дуалистическое противоречие, в тамплиерском варианте гнозиса размываются и становятся второстепенными перед главной апорией: непознаваемости изначального бога, для возвышения к которому необходимо пытаться его познавать. Легенды тамплиеров не заняты критикой возможности познания или другими сложными философскими проблемами, а их язык мифологичен настолько, что отсылает читателя более к традиции устного народного фольклора (каким поначалу и был корпус легенд), нежели к сложному религиозному эпосу или апокрифам гностиков. Такой подход к наследию гностицизма может объясняться как целями популярности, так и стремлением приблизить и растолковать скрытое, сделать гнозис предельно понятным, снимая покрывало с изваянья Изиды.

В ходе проведенного исследования становится очевидным, что гностические воззрения и образы являются для системы ордена структурообразующими. Преимущественное значение для

⁵⁹ ОРТ 2003: 329.

⁶⁰ «Ничего общего нет между мною и Им. Я не понимаю и не пойму Его, ибо безгранично велик Он, и Он меня не понимает и не поймет, ибо безгранично мал я» [ОРТ 2003: 327].

⁶¹ ОРТ 2003: 215.

тамплиеров гностические образы приобретают во многом благодаря законспирированности их ордена и последующим гонениям на него со стороны официальной власти — что типологически схоже с положением гностицизма в религиозной иерархии. Таким образом, гностическая ересь и «ересь» советских тамплиеров находят точки соприкосновения: раздираемые на десятки различных орденов и тайных обществ, как и расщепленные на многие ответвления гностики, советские тамплиеры ощущали свою исключительность посредством приобщения к гностицизму — пусть и к искаженному, наивно истолкованному⁶². Трансляция гностического учения сыграла роль объединения многочисленных обществ, созданных Карелиным, и их выделения на фоне десятков других организаций — масонов, мартинистов, розенкрейцеров.

Интересно, что гностическое наследие было воспринято Орде́ном во всем его многообразии — так как мы не можем однозначно определить источник возникновения корпуса легенд (впрочем, как и в случае со многими гностическими текстами; однако, предположительно, многие из легенд создал сам Карелин), можно только догадываться о том, какие материалы были доступны создателям легенд и судить об этом только в категориях предположений, попытки каковых и были предприняты выше. Наследие гностиков — от Симона Волхва до герметизма, Валентина и Василида было усложнено и одновременно упрощено, как переосмыслено, так и перечеркнуто однозначными ответами на не требующие ясности вопросы. В данной работе мы не ставили себе целью полномасштабно описать всю систему российских там-

⁶² На общую наивность тамплиерского учения указывают некоторые легенды, имеющие своим завершением нечто напоминающие вопросы из детского catechизиса, ответы на которые в тексте не приводились и должны были становиться предметом последующей рассказа легенд дискуссии. Приводим пример такой учебной игры: «Скажите, рыцари, какие вопросы предлагали космосы, что на них ответил рыцарь, и как его приняли его братья по Ордену?» [ОРТ 2003: 66]. «Кто были эти духи, рыцари? И как они справились со своей задачей?» [ОРТ 2003: 67]. «Каков был его ответ, рыцари?» [ОРТ 2003: 107].

плиеров, что, собственно, уже было великолепно сделано до нас А.Л. Никитиным, но попытались прежде всего показать, какие гностические образы оказались достаточно устойчивыми, чтобы перекочевать сквозь века из культуры в культуру, ответить на вопросы, под влиянием каких гностических традиций мог сложиться корпус легенд тамплиеров. Важно было продемонстрировать, почему именно гностическое учение было настолько близко российским тамплиерам.

Напоследок было бы не лишним упомянуть, что переосмысление наследия гностиков тамплиерами также, в свою очередь, было позаимствовано — уже другим синкретическим учением, имя которому — славянское родноверие. Так называемые «Славяно-арийские веды», стоящие на грани псевдо-языческого религиозного откровения и «фолк-хистори», почти в неизменном виде использовали⁶³ еще малоизвестный даже для исследователей-религиоведов материал корпуса тамплиерских легенд в 90-е годы. Данный факт указывает на живучесть и вневременность образов, созданных в рассматриваемом нами корпусе легенд, бесспорно основанных на древних гностических учениях.

Источники и литература

- Веды 2011 — Славяно-арийские веды. М.: АСГАРДЪ, Родович, Галерия, 2011. URL: <http://energodar.net/vedy/kniga-sveta.html>
- Гермес 1998 — Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада / Пер. К. Богуцкого. М.: Издательство «Новый Акрополь», 2013.
- ОРТ 2003 — Орден российских тамплиеров. Том III. Легенды тамплиеров. Литература ордена / Публикация, вступительные статьи, комментарии, указатель А.Л. Никитина. М.: Минувшее, 2003.
- Аверинцев 1987 — От берегов Босфора до берегов Евфрата / Пер., предисл. и коммент. С.С. Аверинцева. М.: «Наука», 1987.
URL: <http://apokrif.fullweb.ru/apocryph1/gimm.shtm>

⁶³ См. Книга Света (Харатги Света) Харатги 1–4 [Веды 2011].

Дьяков — *Дьяков А.В.* Гностицизм как религия и философия.

URL: <http://apokrif.fullweb.ru/study/diakov.shtml>

Дюркгейм, Мосс 1996 — *Дюркгейм Э., Мосс М.* О некоторых первобытных формах классификации. К исследованию коллективных представлений. М., 1996.

URL: http://sbiblio.com/biblio/archive/moss_obshestva/00.aspx

Йонас 1998 — *Йонас Х.* Гностицизм. (Гностическая религия). СПб.: Лань, 1998. URL: <http://psylib.ukrweb.net/books/jonas01/index.htm>

Макдермот — *МакДермот В.* Идея Плеромы в Гностицизме.

URL: <http://apokrif.fullweb.ru/study/macdemont1.shtml>

Мерло-Понти 1992 — *Мерло-Понти М.* Око и дух. М.: Искусство, 1992.

Никитин 1998 — *Никитин А.Л.* Тамплиеры — рыцари России // Знание — сила. № 8. М., 1998. URL: <http://ricolor.org/history/rsv/kgb/tamplier/>

Никитин 2000 — *Никитин А.Л.* Мистики, розенкрейцеры и тамплиеры в Советской России: Исследования и материалы. М.: Аграф, 2000.

Соловьев 1914 — *Соловьев В.С.* Собрание сочинений в 10 томах. Т. 10. СПб.: Просвещение, 1914.

Харламов — *Харламов В.* Три века гностицизма.

URL: <http://apokrif.fullweb.ru/study/harlamov.shtml>

6.

Философия и эстетика

Андрей Бронников

Платоновская идеальность текста

Письменный текст впервые становится объектом философской рефлексии в диалогах Платона. И начинается это для текста непросто. Общеизвестны цитаты из «Федра», где Сократ говорит о несовершенстве письма в сравнении с логосом — устной речью, способной постоять за себя, в то время как текст беспомощен и беззащитен в руках читателей. В подобном возвышении речи над письмом кроется свойственное всей античности обостренное чувство слова как слова изреченного, сказанного. Но в этом угадывается и элемент особого платоновского логоцентризма. Если познание, согласно Платону, это припоминание (ἀνάμνησις) тех истин, которые душа наблюдала в мире вечных идей, то письменный текст, служащий, в первую очередь, подспорьем памяти, оказывается ненужной копией, почти что пародией этого высшего припоминания, годной, может быть, для нужд механического повтора, но не живого свидетельства об истине. Эта позиция — насколько бы она ни казалась далекой от нас и абсурдной с точки зрения того, что Платон сам не только является автором, но

и охотно цитирует писания других — логически непротиворечива. В духе платоновской философии, первичной (то есть — устной) речи здесь отводится место *идеи* текста, в то время как письменная фиксация этой речи представляет собой лишь отражение идеи, одну из ее возможных, несовершенных копий, никогда не совпадающих с оригиналом. Подобный взгляд, несмотря на всю свою простоту и архаичность, обнаруживается в самой толще современного понимания философской проблемы текста. Для большинства относительно новых подходов (будь то герменевтика, семиотика, структурализм, постструктурализм, деконструкция) характерно предположение об *идеальности* как об одном из ключевых свойств текста, определяющих не зависимое как от автора, так и от читателя существование текста во времени. Подразумевается, что некий истинный («идеальный») текст находится где-то в полной недоступности и скрытости, из которой его можно извлечь в результате обращенного на него научного исследования.

Но чем же все-таки является текст для автора? Для читателя? Как один и тот же текст может вызывать к жизни множество различных интерпретаций, и как меняется его роль с момента появления до самых дальних упоминаний в большом времени? Может ли текст хотя бы однажды совпасть с сокрытой в нем идеей? Настоящая работа посвящена обсуждению этих и других подобных вопросов в контексте платоновского идеализма. В своих рассуждениях мы основываемся на том, что суммарный результат всей интеллектуальной, духовной и художественной деятельности человека может быть представлен как некий обобщенный текст или совокупность *идей*, входящих в мир через человека, но существующих автономно и независимо от его физического присутствия в мире. Мы будем говорить прежде всего о художественном тексте, используя слово «текст» как наиболее подходящий и нейтральный термин для указания на любое произведение искусства, когда идет речь о его самых общих, сущностных чертах. Декларирование «автономности» текста является существенным. Вся феноменологическая эстетика (в лице Р. Ингардена, Х.-Г. Га-

дамера и других) полагала, что искусство создает новые миры в сознании человека. Рассматривая эту проблему сквозь призму платоновской философии, мы наделяем текст чертами, которые делают его бытие независимым от человека и его сознания. Совокупность таких черт может быть названа *идеальным* текста. Человек не в силах подойти к идеальному вплотную и потому ни в какой данный момент времени не способен охватить текст целиком. Только деятельность всего человечества на всем протяжении отпущенного для этого срока создает условия для полного и окончательного раскрытия текста. Момент создания текста — это сконцентрированное в линзе «магического кристалла» отражение его раскрытия. Текст вызывается к жизни в экстатическом напряжении, свойственном мифотворчеству. Некоторые проблемы модернистского мифотворчества в схожем контексте исследовались ранее в работах Bronnikov 2013, 2015.

Разговор об интерпретации текста неминуемо приводит нас к герменевтике. Х.-Г. Гадамер, возродивший герменевтику в XX-м веке в качестве некоей феноменологии текста, часто говорит о Платоне. Так, например, одна из его ранних работ посвящена теме отношения Платона к поэтам¹. В этой работе Гадамер комментирует те главы «Государства», где Платон обсуждает роль поэзии и поэтов, дает подробные наставления относительно стиля и предмета их творчества, а потом и вовсе — предлагает изгнать поэтов из полиса, основанного на философском понимании идей добра и справедливости. Гадамер обсуждает возможные объяснения такого неприятия поэтов Платоном и приходит к выводу, что все эти сентенции необходимо рассматривать как попытку построения педагогического канона, согласно которому воспитываются «стражи» справедливого государства. К сходной мысли приходит С.С. Аверинцев, обсуждая разъяснения Прокла об отношении Платона к Гомеру. Прокл вводит своеобразную классификацию мифов и различает «воспитательное» и «божественно-

¹ Речь идет о работе «Платон и поэты». Цитируется по англ. переводу Gadamer 1980.

неистовственное» мифотворчество; именно к «воспитательным» мифам относятся мифы Платона [Аверинцев 1979: 96].

Заметим, что с точки зрения современного положения дел отношение Платона к поэтам не кажется чем-то чрезвычайно радикальным, если рассматривать все это в плоскости вполне обычной для консервативных обществ борьбы художника за свободу творчества². В сущности, Платон, изгоняя «неистовствующих» поэтов из рая своего идеального полиса, был совершенно прав. Именно там — вне границ общества, вне рамок унылой казенщины и иссушающей определенности — их место, что и было подтверждено всем развитием европейской и всемирной литературы. Платон рассуждает о несовершенстве «подражательной» поэзии (он рассматривает искусство исключительно как мимесис) и невозможности воспользоваться поэзией для целей воспитания (за исключением тех случаев, когда поэт сочиняет по заказу и в согласии с философом-идеологом). На самом деле все это свидетельствует только в пользу поэзии. Роль поэзии, как и искусства в целом, не может быть сведена ни к мимесису, ни к функции воспитания. Она не может быть сведена к какой-либо функции вообще. Это лишило бы искусства идеальности. Вопрос заключается именно в том, как искусство вообще может действовать, не удовлетворяя сиюминутным запросам и зачастую не имея никакого практического смысла. Для кого пишет поэт? Зачем вообще люди пишут стихи и создают произведения искусства? Если платоновская философия — зерно, из которого выросла европейская философия, то ответы на подобные вопросы, по крайней мере, в их скрытом, зародышевом виде, должны содержаться в ней.

Есть несколько способов подойти к этим ответам. Самый прямой — взяться за текст так, чтобы усмотреть в нем не меньше, чем

² А.А. Глухов (Глухов 2013) исследовал вопросы, связанные с политическими коннотациями платоновского разделения философии и поэзии. В частности, он сравнивает позиции Платона, Бенямина, Хайдеггера и Деррида по проблемам искусства и власти, отмечая платоновское влияние на философов XX-го века. Мистификация и ирония в текстах Платона, относящихся к философии искусства и поэзии, упоминается также в Badiou 2005.

знак, символ, структуру. Теряя признаки несовершенства и здешности, текст, точнее, его подспудный, устойчивый остов, предстает совершенным и равновесным, как геометрическая теорема. Платонизм такого подхода очевиден. Из умозрительной модели, из некой идеи текста, как из «слепок формы», прорастают смыслы. Имеет ли отношение к этому автор, или все теперь отдано на прихоть интерпретатора? Письменный текст беззащитен, раскрыт для произвола интерпретации, но этот беззащитный, издержанный толкователями текст способен, как гераклитовская Сивилла, в которой, как известно, сидит божество, звучать сквозь века. Внутренний «бог» текста — его «идеальность» — вот то, что не дает тексту исчезнуть в потоке времени. Оставляя место для бесконечных и новых интерпретаций, текст убегает от нас, как Сократ со своих поминок. Текст: становление, никогда не достигающее предела. Существует ли текст? Или это — иллюзия, навязанная воображением? Есть ли что-то в тексте, что позволяет отождествлять его с самим собой? Текст не совпадает со своей видимостью. Письменный текст может быть переписан любым почерком и набран любым шрифтом, спектакль разыгран любой актерской труппой, музыкальное произведение исполнено в любом составе на разных инструментах, но особая, скрытая сущность текста (делающая его именно этим текстом, а не каким-то другим) остается неизменной при всех преобразованиях.

В работах 70–80-х годов Гадамер возвращается к Платону и платоновской философии в ином контексте. В частности, рассуждая о самотождественности текста, он упоминает идеальность как «слово, введенное Платоном». Гадамер отмечает, что «все виды текста направлены на отслоение первичного речевого акта и указывают, в первую очередь, не на говорящего, но на подразумеваемое. Поэтому любому тексту присуща особого рода идеальность» [Гадамер 1991: 133]. «Идеальность», обсуждаемая здесь Гадамером, есть прямое следствие автономии письменного текста, существующего независимо от автора. В этом принципиальное различие с устной речью, которая целиком обязана своим существо-

ванием физическому присутствию говорящего и самой возможности акта высказывания. «Отслоение первичного речевого акта» создает то идеальное, благодаря присутствию которого текст приобретает иммунитет против разрушающего действия времени. Текст существует вне мира. Физический носитель текста проявляется и имеет хождение в мире, но это лишь копия. Физический носитель может быть заменен, скопирован, переведен в другое состояние и т.д. Текст остается тождественным самому себе при любом копировании. Здесь возникает проблема интерпретации. В самом общем смысле интерпретация это и есть копирование, подражание: платоновский мимесис. После автора текст не может быть изменен по существу, как, собственно, текст. Он закрыт для изменений; самождественен. Читатель создает свое «отражение», интерпретацию текста, как угодно расширяя и дополняя его смыслы. Этот процесс схож с подражанием, которое определяется Платоном как суть поэтического ремесла: «и Гомер, и остальные поэты повествуют с помощью подражания (μίμησις)» (Государство 393с). Разница лишь в том, что теперь текст становится действительностью, а читатель занимает место платоновского «поэта», подражающего этой действительности. Текст меняет местами автора и читателя, вымысел и действительность. В ход идет воображение читателя, который в момент взаимодействия с текстом становится интерпретатором, толкователем, создавая новую, миметическую над-реальность. Неизменяемость, самождественность текста есть единственная гарантия его бытия — как способности неизменно *быть* чем-то иным по отношению к постоянно меняющейся игре воображения читателя.

В герменевтике, а позже — в структурализме и близких к нему течениях самождественность мыслится как неизменность и устойчивость внутренней структуры текста (сюда же относятся понятия знака и символа). Идеализм такого подхода состоит в предположении о существовании скрытой от нас, корневой незыблемой сущности, из которой, как из платоновской идеи, генерируются все возможные и постоянно меняющиеся прочтения

текста. Но каким образом идеальное содержится в тексте? Где оно прячется? У текста есть две стороны. Одна, как бы внешняя — это то, что, собственно, делает текст произведением искусства, замыкая его в целостную и самодостаточную форму. Произведение искусства стоит перед нами, как гора: неизменно и властно в своей самодостаточности. Оно неприступно. Его невозможно испортить, но невозможно и улучшить, не разрушив при этом его внутреннее единство, составляющее особую, отдельную сущность и делающую его тем, чем оно является. Будучи созданным, текст не принадлежит миру. Он словно парит в вышине над нами, оставаясь доступным только взору, но не рукам. Никто и ничто не может дополнить, откорректировать, изменить текст, вернуть его в зыбкую почву временного и недоделанного. Текст укоренен в своем бытии; его невозможно вырвать оттуда. Но текст может выхватить нас из сиюминутности здешнего. Проваливаясь в глубины текста, взгляд увлекает читателя в царство идеально-го. Освобождаясь от сиюминутного, читатель подключает воображение, выстраивая миметическую реальность, умножая миры. Но есть и другая сторона. Это — внутренняя, скрытая от профанного взора сторона текста. Это — таинственное мерцание смысла, та тайна, которая, как всякая тайна, оживляет текст, ведь быть живым — значит быть непознанным. Уподобление текста живому организму позволяет говорить не только о последовательности рождения, созревания, старения и даже смерти текста — но и о тайне его скрытой жизни, раскрывающейся во времени как отдельный и неповторимый микрокосм³. Скрытая от нас тайная

³ Еще неоплатоники замечали сходство платоновского диалога с живым организмом. Более того, текст воспринимается неоплатониками как микрокосм — живой и изменяющийся мир. И.А. Протопопова указывает, что «высказывание Платона о логос зоон как словесном произведении объединяется у неоплатоников с идеей космоса как живого существа (ζῷον)»; там же отмечается сравнение письменной речи с живым существом у Платона и обращается внимание на схожесть интерпретаций у Ж. Деррида и неоплатоников, где «логос зоон — письмо, которое нужно не для понимания “обозначаемого смысла”, а для “попадания” в определенное место бытия, точнее — в некоторое “состояние вне

природа текста — это его идеальное, никогда полностью не доступное и не принадлежащее нам. Идеальное прячется, убегает, и нужно приложить усилие, чтобы заметить его присутствие. И так, с одной стороны — идеальность формы, которую невозможно изменить, не разрушив текст, с другой — идеальность сокрытия, порождающего бессчетность смыслов и ощущение недоступности и тайны.

Оба проявления идеальности соответствуют двум противоположным методам интерпретации текста — герменевтическому и структурному. Первый предлагает нам описание всех возможных точек зрения на внешнюю оболочку формы, как если бы мы рассматривали памятник архитектуры или скульптуру с разных сторон, или наблюдали бы театральные спектакль с разных мест. Второй имеет дело с попыткой высветить скрытое, словно просвечивая объект исследования лучом, позволяющим разглядеть внутреннюю машинерию текста (структурализм). Если неразрушающее проникновение окажется недостаточным, то попытка увидеть внутреннее сменяется попыткой разобрать и заново собрать объект исследования, чтобы узнать, из чего и как все это было сделано (деконструкция). Оба подхода — герменевтический и структурный — предполагают наличие идеального в тексте, то есть того, что не совпадает с ограниченностью нашего существования, из пространственной и временной точки которого мы пытаемся понять (*разобрать*) дошедший до нас текст.

До сих пор мы говорили о восприятии и интерпретации текста как «подражании». Именно так, в самом широком смысле, трактуется художественный текст у Платона. Центральную роль здесь играет созерцательное восприятие. Но художественный текст не может не воздействовать на нас, иначе бы мы не знали об опыте соприкосновения с искусством как о чем-то особенном. Текст,

бытия». Для неоплатоников это — «неизреченное Единое» (*ἀπόρρητον ἕν*), которое вне сущности и существования, *τὰ ἐπέκεινα*; для Деррида — «разлом», хора, то, что за любыми пределами» (Протопопова 2008: 105, 114).

проникая в читателя, действует подобно лекарству или яду⁴. Сила этого воздействия обязана своим эффектом прямому предстоянию человека перед идеальным, заключенным в тексте. Это предстояние, или даже само предчувствие его, приводит к аффекту, сравнимому с действием сильного эмоционального потрясения. Поскольку идеальное градуируется в тексте от внутреннего к внешнему, то существует несколько уровней взаимодействия. На внешних уровнях читатель примеряет на себя одежды автора. Взаимодействуя с текстом, читатель как бы играет в автора, оживляя своим воображением закодированную в тексте действительность. Читатель проводит работу над текстом и совершает ряд манипуляций с его образами, соединяя их со знакомыми ему ситуациями и образами⁵. Все это очень похоже на работу самого автора. Текст дает любому возможность почувствовать себя *поэтом*. В момент взаимодействия с произведением искусства каждый — художник. Текст выводит нас на границы доступного, раскрывая мир с новой, неожиданной стороны. Так создает свой мир поэт, шагнувший за эти границы. Такой поэт — это поэт-

⁴ Ж. Деррида замечает, что в «Федре» письменный текст называется *φάρμακον*. Тогда Платон — это искусный фармацевт, смешивающий у нас на глазах свои снадобья. Двойственность фармакона, который может и лечить и отравлять, хорошо иллюстрирует платоновскую диалектику письменной речи, которая не может быть такой же естественной и безопасной, как устная речь, но становится необходимой в тех случаях, когда жизненная сила иссякает и находится под угрозой (и требуется лекарство), либо когда ею в большей мере обладает противник (тогда нужен яд). Действие текста-фармакона не обусловлено какой-либо внутренней причиной; он входит в человека извне, может быть, даже, помимо его воли. Как следствие работы фармацевта, текст содержит в себе всю необходимую дозу лекарства или яда, действие которых испытывает на себе человек.

⁵ Ц. Тодоров (Тодоров 1975: 62–63) так пишет о связи между читателем и данностью текста: «В произведении, основанном на вымысле, осуществляется переход <...> от последовательности фраз к целому воображаемому миру. <...> в действительности нет никакой “изначальной” реальности и “последующего” ее воплощения в тексте. Данностью является лишь сам литературный текст, и, отправляясь от него, читатель производит определенную работу, в результате которой в его сознании выстраивается мир».

неистовствующий, потому что все его мифотворчество — это не умиротворяющее мифотворчество воспитания, но «божественно-неистовственный» миф выхода за пределы доступного. Построенный на этом мифе мир читателя неизбежно вторичен (он пропущен сквозь мифотворческое сознание автора), но сама возможность участвовать в этой игре, в этом ритуале оживления текста, делает читателя причастным иной и вечной реальности: царству идеального. В этом состоит необходимость искусства.

Тайна текста, все не до конца понятые подтексты, все намеки и аллюзии, оставляющие читателя в задумчивости, играют свою особую роль. Ведь если это так, то читатель больше не может поставить себя на место автора. В тексте присутствует непонятое, а значит — чужое. Непонятое влечет читателя к тексту, заставляя перечитывать знакомые страницы в попытке схватить ускользающую тайну. Теперь уже читатель оказывается во власти текста. Теперь текст становится *автором*, диктующим поведение читателя. Вероятно, притягивающая магия текста (каждому знакомо ее действие) не является чем-то таким, что может быть соотнесено с какими-то временными и случайными обстоятельствами. Иными словами, вряд ли все это может быть полностью объяснено на языке психологии. Скрытая структура текста и заложенный в ней механизм генерирования смыслов входят в близкое взаимодействие с читателем. В отличие от первого случая, когда читатель сам задавал направление своего воображения и выстраивал образы миметической действительности, здесь текст навязывает читателю свою волю⁶.

⁶ Неподвластное времени идеальное смотрит на человека из глубин произведения искусства, взывая к нему, и человек, слыша этот зов, не может не изменить свою жизнь. К этой теме, в частности, обращается Р.-М. Рильке в стихотворении-экфрасисе «Архаический торс Аполлона» (перевод с нем. автора): «Иначе этот камень оставался бы бесформенным / обрубком под согбенными плечами, / а не сверкал бы диким зверем и не взывал б к тебе, / сияя каждой своей гранью, как звездой — / ведь нет такого места, откуда он тебя не видит. / Ты жить обязан по-иному».

Но кроме читателя (этого верного *слушателя*, воспроизводящего в своей голове звук и смыслы речи, как игла воспроизводит мелодию, записанную на пластинке) у текста есть автор. Вернее — был, поскольку если текст есть, то автор уже навсегда находится в прошедшем времени по отношению к своему созданию. Автора как бы нет, поскольку письменный текст существует и встречается нам сам по себе, не нуждаясь в авторе. Сократ полагает, что в этом слабость и несовершенство текста, который никогда не может постоять за себя. Но Сократ, говорящий это, сам является текстом. С самого момента своего возникновения и до последнего мгновения существования мира — ничем иным, только текстом. Это наводит на мысль об иронии автора, говорящего через Сократа. Ирония. Ускользание смысла. Автор не может не играть, создавая текст. Для внешнего наблюдателя вся деятельность автора есть, собственно, игра словами. Но что выходит в результате этой игры? Каким образом возникает множественность смыслов, возможность бесчисленных прочтений и интерпретаций? Рассуждая об идеальности художественного текста, мы говорим о поэзии. Поэзия — это наиболее широкая категория, в которую включен художественный текст, ведь поэтичность — это, пожалуй, самый верный критерий художественности.

Поэзия — корень и суть искусства. Говоря о поэзии, мы говорим об искусстве как оно есть, об искусстве «без примесей», искусстве по существу⁷. Текст входит в мир через поэта. Это утверждение кажется очевидным, но оно заставляет задуматься о том, через какую пропасть должен быть переброшен мостик, ведущий из небытия текста к его бытию. Что было там — до сотворения стихотворения? Что предшествует созданию текста? Осип Мандельштам высказывается об этом так: «Стихотворение

⁷ Утверждение поэзии как сути искусства неоднократно встречается у Хайдеггера, называвшего язык «домом бытия» и придававшего поэзии главенствующий статус в своей логоцентричной онтологии. В частности, он говорит: «Истина как просветление и затворение сущего совершается, будучи слагаема поэтически. Все искусство, дающее прибывать (Ankunft) истине сущего как такового — в своем существовании есть поэзия» (Хайдеггер 2008: 203).

живо внутренним образом, тем звучащим слепком формы, который предваряет написанное стихотворение. Ни одного слова еще нет, а стихотворение уже звучит. Это звучит внутренний образ, это его осязает слух поэта» [Мандельштам 1991: 226–227]. «Слепок формы» — это образ еще нерожденного мира, неизреченного слова. Это то, что видится до воплощения и способно звучать до речи. Но это уже некий образ, «внутренний» образ. Поэт видит этот образ, оглядываясь на мир, лежащий перед ним в границах доступного, но видит как бы гадательно, интуитивно, чувственно. Поэт создает текст в момент предельного вслушивания в мир, проникновения в гул его языка. Отбрасывая рутину обыденности и преодолевая плеоназмы речи, он уходит за границы здешнего, чтобы там — вне мира — схватить и зафиксировать в слове его неустойчивый, ускользающий образ⁸. Едва уловимый, но ощущаемый еще до мысли — только чувствами — образ и есть знак той высшей, неизменной реальности, которая порождает бесконечность смыслов. Поэзия: выход в реальность идеального. Никогда не рассуждение, но всегда — миф: устойчивый, но не схватываемый до конца образ идеального.

Говоря о поэтах, Платон не раз упоминает такие пограничные состояния, как вдохновение, одержимость, неистовство. Когда неистовство (*μανία*) исходит «от Муз», поэт творит, словно захваченный силой, которой он не может и не хочет противостоять. Согласно Платону, творения, созданные в момент неистовства, отмечены знаком совершенства, в противоположность творени-

⁸ О невидимом истоке творения и выходе за пределы обыденного мира в акте создания или воспроизведения текста мы читаем также у Ж. Деррида (Деррида 2007: 14): «чтобы как можно ближе ухватить работу творческого воображения, необходимо обратиться к невидимому внутри поэтической свободы. Необходимо от себя отделиться, чтобы присоединиться в его мраке к слепому истоку творения. Этот опыт превращения, с которого берет начало литературный акт (письмо или чтение), таков, что те же самые слова отделения и изгнания, обозначающая всегда разрыв и путь внутри мира, не могут явить его непосредственно, а могут лишь указать на него посредством метафоры, сама генеалогия которой вполне заслуживает особого рассмотрения. Ибо здесь идет речь о выходе вовне мира».

ям, созданным «здравомыслящими» поэтами⁹. Если очертить область «здравомыслия» как пространство, где действуют законы повседневности и здравого смысла, то поэт, очевидно, наделяется способностью, позволяющей выходить за эти границы. И это действительно так. Область допустимого, дозволенного и известного исхожена вдоль и поперек. Поэт стоит у ее границ и делает шаг в непознанное. Этот шаг выводит за рамки известного. В момент вдохновения, «одержимости» поэт заходит туда, где не был еще никто¹⁰. Это — момент проникновения в идеальное. Ведь за границей обыденного лежит та область, где законы мира еще не установлены, где все — первозданно. Шаг в эту сторону создает новую ситуацию в мире. Бесстрашие, с которым поэт делает этот шаг, по праву зовут «неистовством». Текст может писаться неделями, месяцами, годами, но самый первый момент вдохновения, когда поэт видит внутренним взором законченный «слепок формы», не бывает долгим. Можно говорить о моменте вдохновения как о моменте создания нового качества, о шаге из сиюминутной обыденности в то пространство, где текст остается навсегда. Энергия поэтического вдохновения словно поднимает текст, вырывая его из объятий здешнего. «Здравомыслящий» текст остается в здешнем, так и не став поэзией.

Μανία поэта — это возможность внутренней речи, свободной от ограничений здешнего. Это момент говорения без подпорок, без сдерживающих пут и вне ограничивающих рамок сиюминутного. Краткий момент проникновения текста в здешнее наполнен внутренней речью, обладающей силой и полнотой жи-

⁹ Различие между поэтами упоминается в Федр 245а.

¹⁰ Интуиция (в науке) и вдохновение (в искусстве) — слова, служащие для описания того состояния, в котором логика рассудка отступает перед одержимостью творчеством. Поэзия — результат одержимости — это пророчество, принесенное из-за пределов обыденного. Противопоставление рассудочности и одержимости встречается у Платона неоднократно. Например, в Ион 534b: «поэт — это существо легкое, крылатое, священное, и он может творить лишь тогда, когда делается вдохновенным и иступленным и не будет в нем более рассудка; а пока у человека есть этот дар, он не способен творить и пророчествовать».

вой устной речи. Через какое-то мгновение она становится текстом — записанной речью. Процесс создания текста может быть представлен как переход из области идеального — увиденного и узнанного поэтом за гранью обыденности, через здешнее — сам физический акт высказывания, посредством которого поэт «творит» свое произведение — в то идеальное, где текст остается уже навсегда. Живым мостиком между идеальным до текста и идеальным после его создания становится сам поэт. Момент создания текста это не только запись внутренней речи, «диктующей» поэту, но и драматичный момент отказа автора от своего произведения. Автор должен оставить, выпустить из рук текст, как родитель отпускает выросшего ребенка, чтобы текст смог обрести свою жизнь и завершенность. Автор отпускает текст из здешнего, чтобы в нем зародилось неподвластное времени идеальное. Прорастая и развиваясь, идеальное раздвигает границы познания, расширяя область дозволенного. Второй, и третий, и десятый раз уже легче и проще попасть туда. Здесь не надо одержимости, не надо неистовства — достаточно здравомыслия; это — удел идущих следом. Область обыденности расширяется вслед за ушедшим поэтом, и туда устремляются другие, чтобы освоить это открывшееся пространство и воспользоваться им. Созданный текст словно бы висит над всем этим, не прикасаясь к здешнему, как некое облако, открытое для взоров. Так начинается существование текста. Бессчетное множество интерпретаций-копий появится за все долгое время жизни текста. Но энергия вдохновения, вложенная в текст в момент его создания, не иссякает, генерируя новые и новые отражения. Накапливаясь, эти отражения заполняют мир; сами становятся целым миром.

Что же такое *идеальное*, как не предел становления мира, желанный, но недостижимый горизонт будущего, данность всех выявленных и раскрытых смыслов? Идеальное совершенно, а значит — неизменяемо, вечно. Мы знаем о нем то, что оно существует. И нуждается в нас. Оно нуждается в нашей конечности и здешности. Мы — кропотливые собиратели идеального, «пчелы

невидимого», как говорил Рильке. Каждое стихотворение, каждая картина, каждый наш текст — вписываются, строчка за строчкой, в гигантскую невидимую книгу. Что это за книга? Кто тот читатель, что увидит ее дописанной до конца? О несоответствии искусства человеческому мы находим, в частности, на страницах «Иона»: «не человеческие эти прекрасные творения и не людям они принадлежат; они — божественны и принадлежат богам; поэты же — не что иное, как толкователи воли богов» (Ион 534e). Искусство возвышается до пророчества, толкования «воли богов». Религиозное отношение к своему делу нередко для художника. Он не занимался бы всем этим с такой самоотдачей и зачастую с риском для собственного благополучия (помня о перспективе быть изгнанным), если бы не был уверен, что его создания включают в себя нечто большее, чем он сам и, очевидно, большее, чем он может понять и увидеть. Это — те скрытые, недоступные в момент создания текста смыслы, раскрытие и разворачивание которых происходит за все долгое время жизни произведения искусства. Это — идеальное в тексте, то есть то, что недоступно никакому законченному описанию. Такое описание текста попросту невозможно, поскольку если бы оно существовало, то было бы соразмерно самому тексту, обладая богатством всех его смыслов, то есть было бы им самим. Идеальное «принадлежит богам» и не является частью здешнего. Идеальное не может быть частью конечного и сиюминутного. Но раскрыться, осуществиться как то, что *есть*, оно может только по отношению к противоположности. Ведь если бы не было конечного, то не было бы и идеального, как чего-то противоположного ему. Здешнее истончается. С каждым новым днем мы проживаем его. Идеальное накапливается, растет и никуда не уходит. Мы стремимся к идеальному, никогда не достигая его в ограниченности здешнего. Но каждое наше творение, как и каждый наш день, заканчиваясь в здешнем, переходит во власть вневременного идеального. В этом смысле все мы — «пчелы невидимого». «Поэты <...> летают, как пчелы, и прино-

сят нам свои песни, собранные у медоносных источников в садах и рощах Муз» (Ион 534b).

Песни поэтов призваны радовать слух и очищать души. Но если *κάθαρσις* может быть целью искусства среди суеты и непостоянства здешнего, то какова же конечная цель, не относящаяся к сиюминутности? Зачем нужен *катарсис*, как если не для перехода в новое состояние, размыкающее границы здешнего? Автор первым из всех испытывает на себе воздействие текста. Поэт заваривает свое зелье прежде всего для себя, потому что единственная душа, которую он знает наверно — это его собственная душа. Поэт создает тот текст, которого ему не хватает здесь. Если бы это было не так, то все уже было бы сказано. Бесконечное дополнение, нанизывание новых смыслов является частью познания. Художественное познание направлено на мир, но точка, из которой поэт видит мир и говорит о нем, находится за границей доступного. Поэт, создавая частицу идеального, сам должен переместиться туда, хотя бы на краткое мгновение своего вдохновения. Поэт ищет катарсис через воссоединение с идеальным. Отзвук и отражение этого поиска остаются читателю. Идея текста находится там же, где поэт обретает катарсис. Эмоциональное потрясение и разрядка, вызванные произведением искусства — это отражения одержимости и удовлетворения поэта. И то и другое обязано своим существованием столкновению с идеальным. Поэт создает текст как вместилище и матрицу идеального. Но и читатель занимается этим же, бесконечно дополняя и обогащая текст новыми смыслами и толкованиями. И тот и другой проговаривают текст; один — до того, как текст войдет в мир, другой — после. Текст — посредник между речью и речью, та среда, тот воздух, где речь живет, но не является этим. Текст — это *идеальное* речи, то место, куда она стремится, чтобы обрести там вечность и свободу.

Сотворение идеального удел не только художника. Любая жизнь несет в себе эти черты. Пока человек жив, он еще может что-то изменить. Его мир несовершенен. Его действия непредсказуемы и потому никогда не покоятся в определенности полного

знания. Пока человек жив, он не познан. Тайна его жизни не разгадана. Но вот человек умирает, и заканчивается время неопределенности. Жизнь переходит в царство мифа, в область идеально-го. После жизни остаются воспоминания, интерпретации, копии жизни; остается текст. Подобно тому, как устная речь, смолкая, уступает место и время письменной речи, жизнь уступает вечности, явленной в пространственной и временной бесконечности текста. Но также и с самим текстом. Пока поэт работает над ним, текст несовершенен. Пока автор занят своим трудом, то, что потом станет текстом, находится во власти здешнего. В момент творения текст гибок и податлив. Автор еще говорит, ведет диалог с будущим текстом. В этот момент, в яркий и краткий миг своего земного существования, это все еще устная речь — полная жизни и перевозданной силы. Но вот текст дописан, полотно закончено, скульптура сделана и выставлена на суд людей. Поэт отдает свой текст, оставляя его для бесчисленных интерпретаций. И даже если ему вдруг вздумается вернуться к тексту, чтобы переделать что-то, он, скорее всего, займется лишь этим же — копированием, интерпретацией самого себя. Законченный текст свободен от воли автора и неприступен в своей идеальности. Текст неразрушим и неизменен. С каждого места вселенского зрительного зала, из каждой точки пространства и времени мы смотрим на него, создавая свои отражения и копии. Текст плывет поверх всех и всего и никогда не будет тем, до чего можно дотронуться, чтобы изменить там хоть что-то. Невидимая, но явственно ощущаемая идеальность, как нагретый воздух — воздушный шар, поднимает текст и несет его высоко над нами. Чем больше в нем этого, тем «выше» способен подняться текст, тем больше людей и поколений людей увидят его. Но что дальше? Взорам скольких поколений откроется текст? Как это было с человеческой жизнью, как это было с моментом творчества в жизни художника, так будет и с текстом — конец его земной судьбы неизбежен. Ведь человечество тоже конечно. Как вид человечество не может быть вечным. Все наше существование зависит от множества случайных

и непредсказуемых событий в этой части Вселенной. Погаснет солнце, мутации изменят нас до неузнаваемости. Когда-нибудь мы уйдем с этой сцены. Но если нас не будет, то что же произойдет со всем тем, что мы сделали здесь? Когда человека не будет, некому будет что-то сказать или добавить к сказанному. Новые тексты не смогут появиться, а старые застынут в вечной неподвижности полной определенности. В своем пределе — в конце всех времен, когда все сказано, вся совокупность всех наших текстов становится неизменной, вечной и как бы застывшей реальностью: царством *идей*, порождающих всю полноту нашего прошлого.

Источники и литература

- Государство — Платон. Государство // Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 3 / Под ред. А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1994. С. 79–420.
- Ион — Платон. Ион // Ион, Протагор и другие диалоги / Под ред. Я.А. Слинина. СПб.: Наука, 2014. С. 65–77.
- Федр — Платон. Федр // Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 2 / Под ред. А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1994. С. 135–191.
- Аверинцев 1979 — *Аверинцев С.С.* Неоплатонизм перед лицом платоновой критики мифопоэтического мышления // Платон и его эпоха / Под ред. Ф.Х. Кессиди. М.: Наука, 1979. С. 83–97.
- Гадамер 1991 — *Гадамер Г.Г.* Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991.
- Глухов 2013 — *Глухов А.А.* Философия о власти искусства: Платон, Бенямин, Хайдеггер, Деррида // Художественная культура. 6 (2013).
URL: <http://sias.ru/publications/magazines/kultura/vypusk-6-2013/teoriya-hudozhestvennoy-kultury/831.html>
- Деррида 2007 — *Деррида Ж.* Письмо и различие. М.: Академический проект, 2007.
- Мандельштам 1991 — *Мандельштам О.Э.* Слово и культура // О.Э. Мандельштам. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 2 / Под ред. Г.П. Струве и Б.А. Филиппова. М.: Терра, 1991. С. 222–227.

- Протопопова 2008 — *Протопопова И.А.* Логос зоон: Платон и Деррида // Синий диван. 10–11 (2008) С. 96–114.
- Тодоров 1975 — *Тодоров Ц.* Поэтика // Структурализм: за и против / Под ред Е.Я. Басина, М.Я. Полякова. М.: Прогресс, 1975. С. 37–113.
- Хайдеггер 2008 — *Хайдеггер М.* Исток художественного творения / М.: Академический проект, 2008.
- Badiou 2005 — *Badiou A.* Handbook of inaesthetics / Transl. A. Toscano. Stanford Univ. Press, 2005.
- Bronnikov 2013 — *Bronnikov A.* Russia in Rilke // Russian Thought in Europe / Eds. T. Obolevich, T. Нoma, J. Bremer. Krakow: Akademia Ignatianum, 2013. P. 433–450.
- Bronnikov 2015 — *Bronnikov A.* Florensky and science // Faith and Reason in Russian Thought / Eds. T. Obolevich P. Rojek. Krakow: Copernicus Center Press 2015 (forthcoming).
- Gadamer 1980 — *Gadamer H.-G.* Plato and the poets // Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato / Trans. P. Christopher Smith. New Haven & London: Yale University Press, 1980. P. 39–72.
- Rilke 1947 — Letters of Rainer Maria Rilke / Transl. by J.B. Greene and M.D. Norton. New York 1947.

Роман Павловский

К вопросу о значении портретной пластики
для морфологии культур и визуальной антропологии
(на примере иконографии античных философов)*

Начав заниматься механизмами формирования пластической иконографии античных философов, я столкнулся с тем, что данная проблема неизбежно из области иконологии и визуальной антропологии перемещается в пределы морфологии культуры, причём последняя возможна только как сравнительная (традиция Гёте и Шпенглера).

Общий подход к историческим формам искусства, не претендующий пока на морфологию, может быть дан в следующей схеме (Рис. 1):

* Исследование выполнено при финансовой поддержке проекта РГНФ № 14-03-00594а — проведение научных исследований по теме «Иконография античных философов: история и антропология образа».

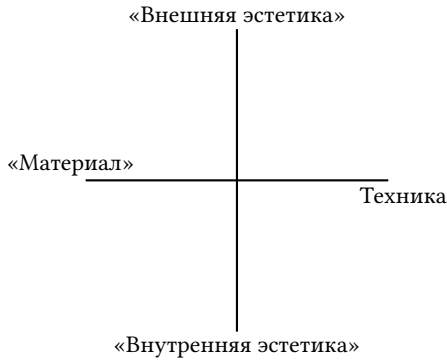


Рис. 1.

Под «материалом» понимается вся доступная преобразовательной деятельности художника материальная предметность. Под техникой — совокупность всех способов преобразовательной деятельности. «Внутренняя эстетика» — это заключённые в субъекте основания творчества. «Внешняя эстетика» — это способы intersubъективного истолкования творческих замыслов и их воплощений, а также преобладающая художественная воля (по А. Риглю). В целом данная схема призвана определить конструктивные моменты стиля. Важно подчеркнуть, что в диахронии «внешняя эстетика» будет как бы удваиваться, то есть на место аутентичных способов intersubъективного истолкования исторических форм искусства всегда претендует расширенная до всеобщего принципа «внешняя эстетика» другой эпохи (пример — понимание скульптурной пластики самими эллинами и понимание эллинской пластики деятелями и теоретиками классицизма). Итак, по горизонтали мы будем иметь линию изобразительных средств, а по вертикали — содержательно-интерпретативных. В данной схеме, по сути дела, реализуется дистинктивно-эстетический подход Аристотеля, содержание которого, по выражению А.Ф. Лосева, заключается в том, что «вещь не существует вне осмысливающей ее идеи, а идея вещи нигде

не существует вне самой же этой вещи, которая данную идею осуществляет. Рассматривая данную вещь, мы сразу видим и ее вещественный состав и ее смысловую значимость»¹. Значимость подобного подхода обусловлена необходимостью выявления «логики формы и мастерства» как материи искусства (горизонталь схемы) в синтезе с «логикой смысла» как идеи искусства (вертикаль схемы).

Морфология прежде всего должна разрабатывать проблему «внешней эстетики», так как именно в её сфере лежит ключ к пониманию культурных форм. Следует также отметить, что поскольку философия в древности возникла только в трёх очагах — греческом, индийском и китайском, то сравнительная морфология требует перспективного обращения и к материалам двух оставшихся культур. Так, например, пластика на протяжении длительного времени не входила в состав морфологии индийской культуры: от Мохенджо-Даро (III тыс. до н.э.) вплоть до III в. до н.э. каменное ваение в Индии неизвестно². А на гандхарскую школу скульптуры первых веков нашей эры повлияла эллинистическо-римская эстетика, то есть, в сущности, та же античность³. Более того, индийская эстетическая мысль разрабатывала, главным образом, темы пластической динамики (театр — учение о *расах*, в основе которого лежало древнее мистериальное учение о ритуальных ампула⁴) и словесного творчества, демонстрируя невнимание к скульптуре и тем самым как бы необязательность её в морфологической структуре культуры.

Предварительные замечания о морфологическом статусе портретной пластики (и пластики вообще) я хотел бы сделать на основании «прорисовки» морфологических контуров античного и средневекового искусства с точки зрения принципов «внешней эстетики».

¹ Лосев 1975: 329.

² Пугаченкова 1982: 35–36. Но существовала пластика из глины и дерева.

³ Пугаченкова 1982.

⁴ Алиханова 2008: 205–228.

Топосом морфологических рассуждений об античности является положение об особом — пластическом — мироощущении эллинов, легшем в основу как религии, так и искусства Эллады⁵. Представляется вероятным думать, что статуарная пластика как зримое проявление языческого этоса эллинов и римлян попала в центр внимания как выражение всей античной культуры в раннехристианскую эпоху, и ведущую роль здесь сыграли ранние апологеты⁶.

Среди доксографических сведений М.Л. Гаспарова содержится очень важное замечание на этот счёт С.С. Аверинцева: «Античная пластика? Пластика — совсем не универсальный ключ к пониманию античности, скорее уж ключ — это слово. Средневековье из античной культуры усваивало именно словесность. Это теперь античность — зримая и молчащая, потому что туристов стало больше, а знающих язык — меньше»⁷. (Полагаю, что высказывание С.С. Аверинцева применимо и к классицистическому «туризму» в античность). В доказательство данного тезиса можно привести тот факт, что сама архитектура античной культуры на первое место выдвигала теорию словесного творчества — поэтику и риторику. Достаточно назвать соответствующие диалоги Платона, трактаты Аристотеля или Цицерона, чтобы увидеть, сколь бледными и малозначимыми на их фоне выглядят, например, скудные сведения о пластике (главным образом, археологического свойства) Каллистрата⁸ или Плиния Старшего⁹.

Со всей страстью обрушивался на доктрину о возвышенно пластическом характере античности О. Шпенглер: античность — это мир позы, маски, осанки, лишенных «нутра», «в ру-

⁵ См., напр., Габричевский 2002: 68 и сл. Топос о «телесном» характере античности, через который прочитывал античность А.Ф. Лосев, я не стану здесь затрагивать.

⁶ Многочисленные примеры отношения апологетов к изобразительным искусствам античности см.: Бычков 1981: 166–179.

⁷ Гаспаров 2001: 165.

⁸ Каллистрат 2009: 150–164.

⁹ Плиний Старший 1994.

ке одного из его [Микеланджело] Рабов больше психологии, чем в голове Гермеса Праксителя», голова в греческом пластическом искусстве ничем не отличается от руки или бедра¹⁰. Конечно, и Шпенглер преувеличивает роль пластики (как фальши) в морфологии античной культуры, но уже с отрицательной стороны. В то же время автор «Заката Европы» делает принципиально важное замечание о том, что искусство «не может быть искромсано», оно «не имеет технических и физиологических границ»¹¹. Отталкиваясь от этой интуиции Шпенглера, я предложил бы рассматривать словесность и пластику как два условных полюса единого синэстетического пространства. В синэстесии слово может являться пластическим так же, как и пластический образ может переходить в словесный. И если полюс слова будет воплощать античность (высшая пластика слова¹²), то словесность (в смысле факультативности) пластики — искусство средних веков¹³.

В основе «внешней эстетики» античности, как я полагаю, должен находиться *эйдос* Платона, то есть пять родов сущего, разбираемые в диалоге «Софист» (242b–264b): сущее, тождество, различие, покой, движение. А.Ф. Лосев удачно назвал их «диалектикой умной фигурности или чисто-мысленной картинности»¹⁴ — именно она и будет подлинной пластикой античности. Античному *эйдосу* как диалектической схеме сущего, как особой динамической схеме наблюдения должен быть противопоставлен средневековый «образ» — *itago* как завершённая статика наблюдаемого. В этом заключается морфологическая противоположность античной и средневековой культур.

¹⁰ Шпенглер 1998: 395, 439, 501.

¹¹ Там же. С. 390.

¹² Материальная пластика в античной культуре факультативна. В китайской культуре пластичность слова проявляется в иероглифе: Завадская 1975: 175–180. Также см.: Завадская 1975: 224–234.

¹³ Большой материал собран и проанализирован в книге: Воскобойников 2014. См. также: Маль 2008: 33–38 (искусство средних веков как сакральная письменность).

¹⁴ Лосев 1993: 507.

Представим это в виде морфологической схемы (Рис. 2):

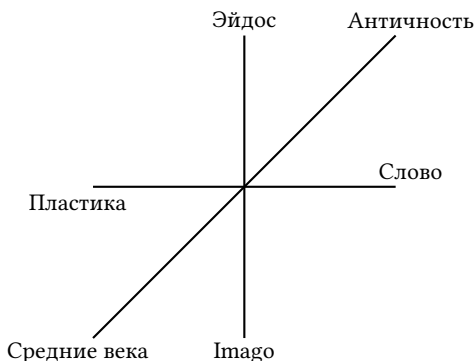


Рис. 2.

То есть здесь обнаруживается расхождение двух тенденций — пластической изобразительности (имагинативная пластика) и словесной «преобразительности» (эйдетическое слово)¹⁵.

Морфологически античная культура динамична, что схвачено в *эйдосе* у Платона. Скульптура же — вспомним Гегеля — «вместо того, чтобы пользоваться для своего выражения символическими способами проявления, лишь *намекающими* на духовность, берёт человеческий облик, который есть *действительное* существование духа. Но вместе с тем она в качестве воплощения нечувствующей субъективности и недифференцированной внутри себя души довольствуется *обликом как таковым*, в котором развивается субъективность. Это и есть основание того, что скульптура не представляет, с одной стороны, дух в действии, в ряде движений,

¹⁵ К античной эйдетике (в аспекте динамизма и элиминации чувственного) средневековая эстетика приближается только в мистике. См.: Рехт 2014: 198 и след.

имеющих и осуществляющих некую цель, а также не выражается в деяниях, в которых обнаруживался бы характер»¹⁶. Поэтому скульптура — лишь дополнительный момент в морфологии античной культуры как культуры динамической.

Говоря собственно об иконографии портретной пластики античности, следует заметить, что помимо факультативности пластики вообще, в антропологическом и морфологическом аспекте скульптурный портрет античных философов есть, скорее всего, с одной стороны, форма специализации отдельных мастеров (например, Аполлодора, Андробула, Асклепиодора и Алева)¹⁷, а с другой, форма снижения философского слова в сферу мемориального фетишизма (что проявилось прежде всего в римскую эпоху). Даже если дошедшим до нас изобразительным памятникам свойственен физиогномический веризм в плане общей морфологии античной культуры, они суть лишь «слепое передразнивание видимости»¹⁸.

У Аристотеля (хотя авторство оспаривается¹⁹) есть специальный трактат, посвящённый связи внешнего и внутреннего, наружности человека и его внутреннего мира — «Физиогномика»²⁰. Полагаю, что рассматривать этот трактат следует в русле аристотелевской теории предикабилей, т.к. в «Физиогномике» с весьма тонкой наблюдательностью Аристотель разграничивает и рассматривает постоянное и привходящие (остаточные) признаки. Затем Аристотель выделяет о «родах знаков»: «они берутся всех родов: распознают характер и по движениям, и по фигуре, и по цвету, и по выражению лица, и по волосатости, и по гладкости [по отсутствию волос], и по голосу, и по мясистости, и по членам, и по всему типу [виду] тела»²¹. Далее следует перечисление знаков

¹⁶ Гегель 2007: 85. О тяге художников к движению и о невозможности его изобразить см. также: Фридлендер 2001: 52–56.

¹⁷ Плиний Старший, XXXIV, § 86.

¹⁸ Шпенглер 1998: 466.

¹⁹ Лосев 1975: 349.

²⁰ Его изложение и разбор см.: Лосев 1975: 330–352.

²¹ Там же. С. 333.

характеров по парам: «мужественного» и «робкого», «способного» и «тупого», «бесстыжого» и «скромного», «добродушного» и «угрюмого», «извращенного» и «сурового», «гневливого» и «кроткого», «лукавого» и «малодушного». Последние характеры рассматриваются у Лосева как парные в одном пункте, но основание их объединения в пару остаётся неясным. Приведу пример одной из этих пар: «Признаки *способного*: более гибкое и мягкое тело, не поджарое, но и не слишком жирное; части тела у лопаток и шеи более сухие, также и лицо; место около лопаток стянуто, а книзу ослаблено; бока развитые; спина не мясистая; тело бледно-розовое и чистое, кожа тонкая; волосы не слишком жесткие, не слишком черные; глаза карие, влажные. Признаки *тупого*: шея и голень мясистые, в складках и плотные; вертлужная впадина круглая; лопатки сдвинуты вверх; лоб большой, круглый, мясистый; глаза светлые, тупые; икры ближе к пяткам толстые, мясистые, круглые; щеки большие, мясистые; бедра толстые, голень длинная; шея толстая, лицо мясистое, довольно продолговатое. Движения и осанка и выражения лица подражательные»²². Затем перечисляются более частные наблюдения, касающиеся любителей игры в кости, бранчливых, сострадательных, любителей поесть, похотливых, сонливых и памятливых. Ниже рассматриваются мужественный и женственный типы, а также отдельные части и особенности человеческого тела²³.

Применимы ли физиогномические выкладки Аристотеля к практике скульптора и её интерпретации? На рис. 3 изображена римская копия скульптурного портрета Платона работы Силаниона²⁴ (Капитолийский музей). Соотнесение облика Платона, как его передал Силанион, с физиогномическими наблюдениями Аристотеля представляется затруднительным, поскольку, на мой взгляд, Аристотель стремится иметь дело с человеком — пусть и в рамках физиогномического типирования — как с целым, притом

²² Там же. С. 334.

²³ Там же. С. 337–346.

²⁴ Силанион жил в IV в. до н.э.

в динамике: «Мне кажется, что душа и тело переживают одинаковые состояния друг с другом, и изменившееся состояние души изменяет состояние тела; наоборот, изменившееся состояние тела изменяет состояние души: в самом деле, когда душе случается огорчаться или радоваться, то ясно бывает видно, что огорченные удручены, а радостные возбуждены. Если же случается, что душа уже разрешилась от своего состояния, а соответствующее состояние тела продолжается, то и в таком случае душа и тело будут влиять на переживания друг друга, хотя их положение и разное: они и здесь явным образом следуют друг другу»²⁵. Физиогномическая эстетика Аристотеля своим предметом имеет человека как динамическое целое, а не его статический образ²⁶. Более того, физиогномический интерес Аристотеля есть интерес теоретический, направляемый логикой его учения о признаках, а не практический, вызванный нуждами художественной практики. Также хочу обратить внимание на тот момент, что теоретическая физиогномика признаков у Аристотеля призвана служить целям правильной речи о состояниях души: «Для всего этого требуется большой навык, если *кто хочет уметь говорить* конкретно о каждом в отдельности»²⁷. Далее Аристотеля интересует силлогистический метод соединения признаков: «Например, если кто бесстыжий и жадный, то он будет и вором и скупым, причем воровство следует из бесстыжести, а скупость — из жадности. Устанавливая таким способом соответствия на основании каждого подобного случая, *необходимо разработать метод таких силлогизмов*»²⁸. А.Ф. Лосев применительно к «Физиогномике» предлагает даже говорить об особой «физиогномической логике», которая составляет часть вероятностной («диалектической», «риторической») логики, логики иррациональности²⁹.

²⁵ Цит. по: Лосев 1975: 335.

²⁶ В частности для фрагмента 813a3–b30 А.Ф. Лосев предлагает термин «физиогномика поведения» (Лосев 1975: 344).

²⁷ Цит. по: Лосев 1975: 336. Выделено мною — Р.П.

²⁸ Там же. С. 337. Выделено мною — Р.П.

²⁹ Там же. С. 350–352, 529.

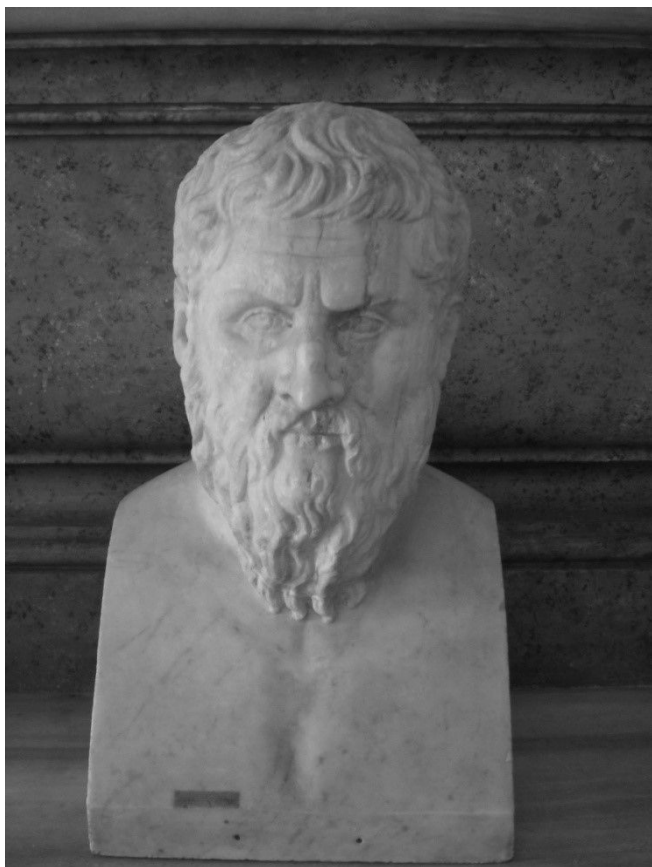


Рис. 3

Общий философский итог физиогномики Аристотеля сводится, по Лосеву, к тому, что «природа не просто проникнута Логосом и Умом, но что самый Ум, или дух, неразрывно связан с природой, не существует без нее и вообще, по-видимому, немислим в чистом и отвлеченном виде, но зависит от каждого изменения тех природных частей, с которыми он связан»³⁰. Физиогномическое же типирование призвано продемонстрировать живую ди-

³⁰ Там же. С. 346.

намическую осмысленную структурную завершенность видов³¹. К сожалению, приходится заключить, что остроумная физиогномика Аристотеля вряд ли была элементом «внутренней эстетики» мастеров скульптуры, но и, будучи элементом «внешней эстетики», она может быть привлечена лишь к истолкованию таких составляющих морфологии античной культуры, как философия и словесность³².

Обратимся к эмпирическому материалу. На основании анализа типов Сократа и Платона, данного О.Ф. Вальдгауэром³³, можно видеть, что античная портретная пластика позволяет делать заключения о скульптурной технике, господствовавшей художественной воле и «внешней эстетике», определявших субъективную «внутреннюю эстетику», раскрывая физиогномические принципы изображения, однако ни один скульптурный портрет, рассмотренный в монографии О.Ф. Вальдгауэра, не может по своей пластичности сравниться с биографической пластикой Плутарха³⁴. Поэтому предварительный вывод о морфологическом статусе скульптурной пластики соотносительно со словесностью применительно к античности будет отрицательным. Однако при этом античная скульптура и прежде всего скульптурный портрет дают богатый материал для визуально-антропологических штудий.

Литература

- Аверинцев 1973 — *Аверинцев С.С.* Плутарх и античная биография. М., 1973.
Алиханова 2008 — *Алиханова Ю.М.* Литература и театр Древней Индии. М., 2008.

³¹ Там же. С. 347–348.

³² Сюда же следует отнести и «Характеры» Феофраста.

³³ Вальдгауэр 1938: 172.

³⁴ См.: Аверинцев 1973. См. также остроумное замечание Э. Панофского об «Ораторе» Цицерона: Панофски 2002: 20.

- Бычков 1981 — *Бычков В.В.* Эстетика поздней античности. II–III века. М., 1981.
- Вальдгауэр 1938 — *Вальдгауэр О.Ф.* Этюды по истории античного портрета. М., 1938.
- Воскобойников 2014 — *Воскобойников О.С.* Тысячелетнее царство (300–1300). Очерк христианской культуры Запада. М., 2014.
- Габричевский 2002 — *Габричевский А.Г.* Морфология искусства. М., 2002.
- Гаспаров 2001 — *Гаспаров М.Л.* Записи и выписки. М., 2001.
- Гегель 2007 — *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по эстетике. Т. 2. СПб., 2007.
- Завадская 1975 — *Завадская Е.В.* Эстетические проблемы живописи старого Китая. М., 1975.
- Каллистрат 2009 — *Филострат* (старший и младший). Картины. *Каллистрат*. Статуи. *Феофраст*. Характеры. Рязань, 2009.
- Лосев 1975 — *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 1975.
- Лосев 1993 — *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993.
- Маль 2008 — *Маль Э.* Религиозное искусство XIII века во Франции. М., 2008.
- Панофски 2002 — *Панофски Э.* Idea. К истории понятия в теориях искусства от античности до классицизма. СПб., 2002.
- Плиний Старший 1994 — *Плиний Старший.* Естествознание. Об искусстве. М., 1994.
- Пугаченкова 1982 — *Пугаченкова Г.А.* Искусство Гандхары. М., 1982.
- Рехт 2014 — *Рехт Р.* Верить и видеть. Искусство соборов XII–XV веков. М. 2014.
- Фридлендер 2001 — *Фридлендер Г.* Об искусстве и знаточестве. СПб., 2001.
- Шпенглер 1998 — *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Гештальт и действительность. М., 1998.

7.

Переводы

Марсилио Фичино

О звезде волхвов. О Солнце*

Фигура итальянского мыслителя Марсилио Фичино (1433–1499)¹ до сих пор остается не слишком известной отечественному читателю. Несмотря на то, что в последнее время появилось несколько исследований², посвященных его творчеству, его труды издавались на русском языке редко³, а те из них, которым подобная честь всё же выпала, не могут считаться в полной мере репрезентативными. Предлагаемые тексты — трактаты «О звезде волхвов» и «О Солнце» — помогут, возможно, восполнить этот пробел.

Сочинение «О звезде волхвов» было написано в 1482 году и в Полном собрании сочинений Фичино вошло в раздел проповедей⁴. Существует мнение, что подобного рода труды предназначались для публичного обсуждения в кружке мыслителей, близких Фичино, однако достоверной информации о том, произносил ли такую проповедь Фичино в действительности, не существует⁵. Кроме того, не стоит забывать о том, что в 1473 году Фичино был рукоположен в священники. Это, разумеется, открывает иной пласт для толкования данного труда.

В трактате «О звезде волхвов» Марсилио Фичино использует достаточно из-

* Перевод с латинского, вводная статья и примечания О.Л. Акопяна; ред. А.В. Гараджа.

¹ О жизни и творчестве Марсилио Фичино см. прежде всего Marcel 1958.

² См. Кудрявцев 2008.

³ Самые значительные издания Фичино на русском — Фичино 1981 и Фичино 2004.

⁴ Ficinus 1576: l. 489–491.

⁵ Buhler 1990: 351.

вестную астрологическую доктрину о так называемом «гороскопе Христа»⁶. Согласно ей, волхвы узнали о Рождестве Христовом по особенному расположению звезд, которое доказывало, что в этот день должен родиться Спаситель. В астрологической литературе «гороскоп Христа» был одним из частных случаев большой теории «великих конъюнкций»⁷, и ею весьма активно пользовались многие средневековые и ренессансные адепты астрологии. При этом важно отметить, что как для Фичино, так и для его коллег астрология не была недостойной наукой; скорее наоборот: долгое время ее положениями пользовались не только средневековые ученые, но и церковные деятели, стремившиеся доказать с их помощью догматы христианского вероучения. В этом же ключе работает Марсилио Фичино: с одной стороны, он всячески избегает рассуждений о предопределенности судьбы согласно звездной карте неба, с другой — показывает, что астрология в отдельных ее проявлениях может быть полезной для христианства.

Второй трактат — «О Солнце»⁸ — в значительной степени продолжает неоплатоническую традицию, в которой Бог уподоблялся Солнцу. В молодости Фичино составил небольшой трактат, который назвал «О сопоставлении Бога с Солнцем», но только в 1492 году смог переработать его и довести свой план до совершенства. Как раз в эти годы Фичино работал над вторым изданием сочинений Платона, а в том же 1492 году он впервые издал на латыни «Эннеады» Плотина. Это позволяет думать, что трактат «О Солнце» идейно связан с другими проектами Фичино того же периода, что в том числе доказывается многочисленными ссылками на труды Платона и его последователей. Не пренебрегает Фичино и астрологическими коннотациями: как и прежде в сочинении «О звезде волхвов», наука о предсказаниях по звездам становится важным элементом платонико-христианской экзегезы. Многообразие элементов и несомненная оригинальность позволяет считать трактат «О Солнце» одним из наиболее интересных и ценных самостоятельных сочинений Марсилио Фичино, первого переводчика Платона на Западе и крупнейшего мыслителя второй половины XV века.

⁶ См. об этом фундаментальную работу Ромео Фагасови 1999. Кроме Фичино, среди знаменитых приверженцев этой «теории» можно назвать кардинала Петра из Айи и Джироламо Кардано.

⁷ Эта теория восходит к средневековым арабским ученым, прежде всего к Ал-Кинди и Абу Машару. Подробнее о ее истории см. Bertozzi 2008.

⁸ Ficinus 1576: I. 965–975.

*О звезде волхвов, которая привела их ко Христу,
царю Израиля, когда Он родился*

Господи, даруй нам Твою милость, покажи нам Твою звезду, которую некогда показал волхвам. Пусть она, которая привела волхвов ко Христу, приведет нас к Христовым тайнам.

«Восходит звезда от Иакова и восстает жезл от Израиля». Этими словами в Книге Чисел Валаам проповедует будущего Мессию⁹. Однажды над Иудеей удивительным образом взошла звезда. Валаам жил на Востоке около Иерусалима, где были волхвы, среди которых находились жрецы, весьма сведущие в астрономии и управлявшие народом. Они, внимательные исследователи небесных знаков, определили событие, которое, согласно Валааму, должно было быть отмечено чудом звезды. Наконец, когда Христос родился, в небе блеснула поразительная комета. Что же думали ученые [люди] о комете, говорит Ориген в [книге] «Против Цельса», утверждая, что прочел в книге стоика Херемона о кометах, которые время от времени предвещают благоприятные и счастливые события. Такого рода была как раз та [комета], которая светила во времена Октавиана. [Ориген] говорит, что о ней тот же Херемон рассказал следующую историю: заметив [комету] и поняв, что их демоны утратили силу, халдеи направились в Иудею, дабы поклониться Богу более сильному, чем их демоны¹⁰.

Свидетельствует об этом также наш Халкидий, платоник, который передает разные истории о звездах; те, которые можно увидеть редко, приносят большие бедствия. Затем, добавляет он, существует другая история, более святая и достойная почитания, в которой говорится, что с рождением некоторой звезды, которую наблюдали также халдеи, будут возвещены не болезни и смерть, а достопочтенное Сошествие Бога, несущего благодать спасения человека и всего смертного. И так халдеи почтили только что

⁹ Чис. 24:17.

¹⁰ См.: Orig. *Contra Celsum* I. 60. Херемон — философ-стоик, жил в I веке н.э.

рожденного Бога, принеся Ему дары. Так говорит Халкидий¹¹. Об этом свидетельствует также Светоний, говорящий следующее: «на Востоке распространено было давнее и твердое убеждение, что судьбой назначено в эту пору выходцам из Иудеи завладеть миром», поэтому иудеи восстали против римлян и были побеждены¹².

Из этого следует, что восточные астрономы некоторым образом, посредством правил астрологии и знаков, согласных с ними, решили, что в то время родился царь, [наделенный] поразительной властью, который изменит мир к лучшему. Увидев благоприятную и благотворную комету, они решили, что она по своей природе происходит от Солнца, Юпитера и Венеры. Они учили, что, когда цвет кометы — свинцовый, она [принадлежит] Сатурну и обозначает чуму и бедность. Когда же цвет огненный, то эта комета [принадлежит] Марсу и предвещает битвы и пожары. Большинство комет бывают этих двух типов. В действительности огненная и бурная сила Марса поднимает земные пары в те области, которые выше воздуха и близки сфере огня, где они воспламеняются. От комет, от [связанных с ними] знаков и планет [астрономы] получают предсказания о разных событиях в зависимости от того, делает ли голова [кометы], появившись, оборот с юга на север или наоборот. Итак, когда в декабре астрономы с Востока увидели, как в начале Стрельца поднимается комета, они решили, что это появление [обещает] благо, потому что [комета] распространяла золотые лучи, согласно природе Солнца, серебряные, согласно природе Юпитера, и смешанные, согласно природе Венеры. Возможно также, в этот момент Юпитер располагался в начале Стрельца, а по верному расчету Солнце было в

¹¹ Chalc. *Tim.* 126.

¹² Suet. VIII. 4. 5. Обращает на себя внимание градация аргументов, примененных Фичино. Как первый и наиболее существенный источник, он использует Священное Писание. Затем он переходит к труду христианского мыслителя Оригена, после чего указывает последовательно платоника Халкидия и «также» Светония. Таким образом, Фичино по нисходящей выстраивает эти тексты по важности и авторитетности.

середине знака; Венера, всегда близко расположенная к Солнцу, занимала последние градусы знака. Такова возможная конфигурация неба при Рождении Христа в декабре, если Он родился позже полуночи. В Евангелии читаем, что в то время, как пастухи по очереди охраняли [стадо] в канун Рождества, ангел сказал: «ныне родился»¹³.

Великое восхищение и большие споры вызвала у астрологов эта небесная конфигурация. По положению Юпитера, Солнца и Венеры они решили, что это [будет] справедливейший и милосерднейший царь, [которого ждет] величайшая слава. Однако [по положению] Солнца Он не мог быть очень богат. Как же он может быть великим царем и [одновременно быть] бедным? По положению Юпитера в асценденте гороскопа они посчитали это рождение очень благоприятным, однако бесплодным из-за присутствия Луны в первом лике Девы¹⁴, что с очевидностью указывало на девственницу, а не на беременную. На основе этих заключений астрологов, а также из предсказаний Валаама и других пророков, на всём Востоке распространилось мнение, что родился или был назначен царь справедливости согласно Юпитеру, царь истины согласно Солнцу, царь милости согласно Венере. Но не было известно, где Он родился.

Комета же вела их около двух месяцев, соответственно двум часам асцендента¹⁵. И хотя вроде бы склонялась к югу, к Иудее, точного места она не указывала. И ко всему, они по-прежнему не знали, расходясь во мнениях, родился ли уже Он или еще родится, ниспослан ли скорее небом или по воле Божьей. Пока спустя два года, соответственно двум месяцам, она не показалась снова, только на сей раз не вверху, а снизу воздушной сферы: признав в ней прежнюю комету, волхвы пошли за нею, и под ее водительством через сорок один день достигли Иерусалима. Они не иска-

¹³ Лк. 2:11.

¹⁴ Термином «лик» (*facies*) здесь и ниже Фичино обозначает декан — третью часть зодиакального знака в астрологии.

¹⁵ Скорее всего, здесь просто перевод протяженности знака из градусной меры в часовую ($30^\circ = 2^h$).

ли более человеческого царя, но Царя божественного. Они видели, что тип кометы и ее движение не могут быть природными. Что волхвы пришли к Ироду и возвестили ему о рождении такого великого Царя и о времени, когда оно произошло, находит подтверждение не только в Евангелии, но и у Макробия, который говорит: Когда Август узнал о том, что среди детей, убитых в Сирии Иродом, царем Иудеи, был также сын самого Ирода, он воскликнул: «Лучше быть свиньей Ирода, чем его сыном»¹⁶.

Я думаю, что эта комета, не природная, а божественная, была приведена в движение и наполнена светом архангелом Гавриилом. Именно он, который возвестил Захарии об Иоанне, предшественнике Христа, и Марии о Христе¹⁷, дал знак язычникам о Рождестве Христовом и месте, где оно произошло, а через язычников убедил и иудеев. И формой звезды известил звездочетов, светом звезды, от Солнца воспринятым, к Солнцу привел.

Звездочеты поднесли новорожденному Царю золото, которое считали солнечным, благоуханный ладан, которым указали на милость Венеры, и мирру, которой возвестили жизнь, не знающую тлена, под знаком Юпитера. В то же время эти дары были объединены и в другом таинстве. В действительности золотом они Ему помогали, потому что Он был беден; миррой укрепляли младенческое тело; ладаном наполняли ароматом хлев. Они преподнесли Ему золото как царю, ладан как священнику, мирру как Богу¹⁸.

Возможно, комета была ангелом: как ангел в человеческом обличье направлял путь Товита¹⁹, так и [этот] ангел в виде звезды указывал астрологам дорогу ко Христу. В действительности, как свидетельствует Моисей Египетский, самый ученый из ученых евреев, высочайшее познание звезд позволило Аврааму, единственному и первому в своем поколении, понять, что существует

¹⁶ Macrob. *Sat.* II. 4. 11.

¹⁷ Лк. 1:11–38.

¹⁸ Ср. Orig. *Contra Celsum* I. 60.

¹⁹ Тов. 5.

одна-единственная первопричина небес, и молиться ей истово. От Бога он обрел свет благодати и пророчество. Но вернемся к комете.

Согласно Евангелию от Луки, в то мгновение, когда наш Христос родился, ангел Господень осиял пастухов светом и объявил им великую радость, сказав: «Ныне родился Спаситель мира»²⁰. Он недаром сказал «ныне», то есть «сегодня», хотя случилось это, скорее, в полночь. В действительности в то мгновение свет кометы сделал [ночь] днем, и сбылось реченное у Давида: «И ночь светла, как день»²¹. Затем ангел, обратившись на Восток, внезапно направил комету к Персии, чтобы привести оттуда волхвов ко Христу. Сбылось реченное у Исаии: «Восстань, светись, Иерусалим, ибо пришел свет твой, и слава Господня взошла над тобою», и так далее; «и придут народы к свету твоему»²². И действительно, когда родился Господь, этот свет появился над Иерусалимом, и к нему пришли язычники волхвы. Двигаясь вначале из Иудеи на Восток, затем эта [звезда] повела волхвов за собой обратно с Востока в Иудею. То, что комета была тем же ангелом, который возвестил великую радость пастухам, мы предполагаем потому, что волхвы, вновь увидев звезду, обрадовались чрезвычайно. Я сказал «чрезвычайно», поскольку они, как и пастухи, уже раньше радовались, когда впервые увидели ее. Но в этот раз они очень обрадовались, потому что в высшей степени желанно, чтобы в своей полноте явилось благо, которое уже прежде ощущалось, и чтобы было возможно получать его вновь после того, как оно прекратилось.

Тот же ангел, который вел видимыми лучами волхвов ко Христу, затем невидимыми лучами просветил умы спящих волхвов о том, чтобы они не возвращались в Иерусалим, а затем предупредил Иосифа о [необходимости] бежать в Египет с Младенцем. Когда Христос умирал, именно ангел в форме полной Луны

²⁰ Ср. Лк. 2:8–14.

²¹ Пс. 138:12 (в католической традиции это 139 Псалом).

²² Ис. 60:1; Ис. 60:3.

сверхъестественным образом подменил Солнце Луною, и превратил день в ночь так же, как при рождении Иисуса, явившись в образе кометы, он превратил полночь в день²³. Сбылось реченное у Давида: «Как тьма, так и свет»²⁴, потому что оба были исполнены одним ангелом, и оба раза в середине — что дня, что ночи. Но каким образом ангел создал комету? Располагаясь ровно в срединной области воздуха, он сжал тысячи стадий воздуха, рассеянного вокруг него, в самом узком месте, и связал их с собой поразительной силой, как тело с душой, и отделил их от всех иных элементов. Так благодаря энергии свертывания масса молока сгущается и отделяется от воды. Но почему ангел сгустил воздух? Чтобы свет, присутствующий в воздухе, мог быть воспринят человеческим глазом. В действительности то, что слишком разрежено, остается недоступным возможностям [человеческого] взгляда. Но откуда он добыл свет, чтобы перенести его в это тело? Из света собственного интеллекта. В нем действительно находится разумный и невидимый свет, который, будучи перенесен в воздух, становится видимым. В разреженном воздухе он виден святым праведникам, в более же плотном — всем остальным.

Мы сказали, что волхвы прибыли в Иерусалим на двадцать первый день после Рождества, когда Мария, соблюдая время очищения, принесла Сына в храм. И в день, в который Симеон и Анна узнают Христа, волхвы, еще не зная Его, проповедуют о Нем в Иерусалиме. День спустя они достигают Вифлеема. По приходе (in accessu) волхвов Иосиф получает приказ бежать вместе с Младенцем, и едва ли он повез бы Его в храм после этого божественного повеления, поэтому вероятно, что волхвы приветствовали Младенца [именно] после Сретения²⁵.

²³ Ср. Лк. 23:44–45. Солнечное затмение невозможно на еврейскую Пасху, когда был распят Христос, поскольку этот праздник приурочен к полнолуннию. Поэтому Фичино объясняет «тьму по всей земле» не солнечным затмением, но чудесной «подменой» дневного светила полной луною.

²⁴ Пс. 138:12.

²⁵ Ср. Лк. 2:25–38 (Сретение) и Мф. 2:1–15 (поклонение волхвов и бегство в

Событие это [Рождество], которое, как мы сказали, по расчетам иных приурочивается к Стрельцу, с бóльшим основанием, на мой взгляд, следовало бы связать с Девой и полночью. При рождении Христа непременно должен был восходить один из двенадцати знаков, и я не знаю для рожденного от Девы знака более подходящего, нежели Дева. И особенно первый лик этого знака. Ведь у каждого знака три лика, и в первом лике Девы, по свидетельству Альбумазара²⁶, индийцы и египтяне усматривали образ юной девы, прекрасной собой, сидящей и кормящей грудью младенца. Восход этого лика идеально сочетается с младенцем, от Девы происходящим, и по правильному расчету лик этот появляется в декабре месяце в середине ночи. В этом-то лике, как считают, и воссияла комета — не причина Христа, но знамение. Ведь если бы она имела силу вызывать девственное рождение, то за многие века это случилось бы не раз. Но небесные тела не в состоянии создать Закона (*legem*), который, презревши небо, чтит бы и чаял нечто превыше неба. Словом, небесная судьба не дружит с отрицающим судьбу Законом.

Благодатен свет, который идет от Блага и проникает в каждый дух. Он позволяет двигаться ко Благу и обретать в нем покой, он делает так, что ты любишь Благо и наслаждаешься им. Каждое частное благо всегда несет в себе образ Блага самого по себе. Люди, которые не имеют любви, те, кто мучим завистью, медленно начинают опускаться во мглу, лишенную благодати света. Они ненавидят Благо и испытывают страдания от Блага.

Египет). Выше говорилось о прибытии волхвов в Иерусалим на 41-й день, что согласуется с 40-дневным периодом очищения роженицы. Скорее всего, здесь ошибка или опечатка.

²⁶ Имеется в виду Абу Машар Джафар ибн Мухаммад ибн Умар ал-Балхи (787–886) — знаменитый средневековый персидский ученый, родом из Балха (в совр. Афганистане), один из наиболее значительных теоретиков астрологии. К этому месту из его главного труда (*Intr.* VI. 1–2) Фичино снова обращается, напр., в своем трактате *De Vita* (III. 18). В Европе Абу Машара знали по переводам Германа Каринтийского (ок. 1100–ок. 1160) и Иоанна Севильского (fl. 1135–1153).

Книга о Солнце Марсилио Фичино
к великодушному Пьеро де' Медичи²⁷

Введение

Под твоим покровительством, великодушный Пьеро, ежедневно продолжаю [работать] над новой интерпретацией Платона²⁸, уже давно мною начатой, и, как ты об этом знаешь, я толкую [его] с более частыми разделениями фрагментов и более длинными изложениями, когда дело того требует. Достигнув ныне того таинственного места из Платона, где Солнце с величайшим искусством сопоставляется с самим Богом²⁹, мне захотелось прояснить этот столь важный вопрос более подробно прежде всего потому, что наш Дионисий Ареопагит, первый среди платоников, чью интерпретацию я держу [сейчас] в руках, охотно принимает подобное сравнение Солнца с Богом³⁰. После того как я провел многие бессонные ночи, работая под этим Солнцем, как если бы оно было моим светильником, я подумал отделить от общей работы этот высочайший вопрос и посвятить ему особое изложение; и отправить, как аполлонов дар, эту загадку, связанную с Солнцем, тебе, воспитаннику Феба, предводителя Муз, и покровителю Муз, тебе, которому посвящена вся эта новая интерпретация Платона,

²⁷ Пьеро Медичи (1472–1503) — сын Лоренцо Медичи, фактический правитель Флоренции с 1492 года. В 1494 году был изгнан из города, после чего во Флоренции воцарился республиканский режим.

²⁸ Марсилио Фичино закончил перевод *Платоновского корпуса* еще в 1468 году, но издал свой труд лишь 16 лет спустя. Незадолго до смерти, уже в 1490-е гг., он взялся расширить комментарии на отдельные диалоги Платона. Видимо, об этой работе он и сообщает своему покровителю.

²⁹ Plato. *Resp.* 508a–509b.

³⁰ Несмотря на то, что к этому времени существовали общепризнанные переводы Псевдо-Дионисия Ареопагита в исполнении Иоанна Скота Эриугены и Амвросия Траверсари, Фичино решил самостоятельно перевести некоторые его сочинения. Итогом стали переводы «Мистического богословия» и «О божественных именах». Именно к трактату «О божественных именах» и отсылает здесь Фичино (De div. nom. IV. 1).

чтобы благодаря этому свету, словно при свете Луны, ты, подобный Солнцу рядом с Луной, мог заранее судить о том, каким будет труд о Платоне. И если ты когда-либо любил моего Платона, который уже давно [принадлежит] тебе, теперь ты, просвещенный этим светом, можешь полюбить его еще сильнее и, полюбив его, принять всем умом своим.

Глава I

Слово Марсилио Фичино к читателю: это больше аллегорическая и анагогическая книга, нежели догматическая

Несомненно от Бога, великодушный Пьеро, [исходит] предписание Пифагора не говорить о божественных вещах и тайнах в отсутствие света³¹. Подобными словами сей мудрец, как мне кажется, хотел сказать, что нам не следует стремиться [проникнуть] в божественные дела, если только не тогда, когда свыше сам свет Божий становится видимым для вдохновлённых умов. Но вдобавок он, думается, предостерегает нас, чтобы мы не пытались воспринимать и выражать скрытый божественный свет, если только не через сравнение с видимым светом. Итак, я по мере своих сил буду сближать эти два [вида света] не столько [при помощи] доказательств, сколько благодаря некоторому сходству, явленному из света.

Пока же ты, любезнейший читатель (само небо хочет, чтобы ты был снисходителен [ко мне]), помня об аполлоновом и, так сказать, поэтическом обещании перед ликом Солнца, не требуй от меня суждений более глубоких и догматических, как говорят греки. Я обещал только аллегорическое и анагогическое занятие для ума при поручительстве Феба, которому принадлежат такие дела. Музы же не спорят с Аполлоном, а только поют. Сам Меркурий, первый мастер диспутов, с Аполлоном [лишь] шутит, если только не обсуждает сложные [вопросы] с Сатурном и Юпитером. Но

³¹ Ср. у Ямвлиха: *μη λέγειν ἄνευ φωτός* (*De vita Pyth.* 18.84, 23.105), *περὶ Πυθαγορείων ἄνευ φωτός μη λάλει* (*Protrept.* 107.12).

шутит он не доступным [людям], а божественным образом; что же касается нас, то мы бы тоже могли шутить не по-ребячески. Но пришло время вынести на свет — если только само Благо, то есть великий Бог, счастливо вдохновит меня, — мои предварительные рассуждения о свете, какими бы они ни были.

Глава II

Каким образом свет Солнца подобен

Благу самому по себе, то есть Богу

Ничто более, чем свет, не напоминает природу Блага. Во-первых, потому что среди чувственных вещей свет кажется самой чистой и возвышенной. Во-вторых, потому что он распространяется мгновенно и широко, проще всего остального. В-третьих, потому что он сочетается со всеми [вещами], не причиняя никакого вреда, и всюду проникает легко и нежно. В-четвертых, потому что он несет с собой живительное тепло, которое питает, рождает и движет. В-пятых, потому что он хотя и присутствует рядом с каждой вещью и внутри [нее], ничем не пропитывается и ни с чем не смешивается. Таким же образом Благо само по себе стоит выше всего порядка вещей, широко распространяется, всё ласкает и привлекает к себе. Оно ничего не подавляет, всегда и повсюду сопровождается любовью, словно [свет] теплом; ею всё насыщено, через нее Благо принимает [всё]. Всюду [оно] присутствует внутри каждой вещи, хотя и не связано ни с одной. Наконец, Благо само по себе не может быть познано и выражено, и то же самое со светом. Ведь ни один философ до сих пор не может дать ему определения: хотя нет ничего более светлого, нежели свет, ничто не кажется более туманным. Точно так же Благо — самая известная и одновременно самая неизвестная из всех [вещей]. Поэтому Ямвлих, платоник, добавляет к последнему, что светом называется акт или видимый образ божественного интеллекта³². Как луч, берущий начало во взгляде, есть образ самого взгляда, так же, воз-

³² Ср. Iambli. *De myst.* I. 9.

можно, и свет есть взгляд небесной души или акт самого видения, обращенный к внешнему, который действует на расстоянии, не оставляя неба, но всегда оставаясь связанным с самим собой. [Свет] не смешивается с внешними вещами, но действует через видение и делает видимыми те вещи, с которыми соприкасается. По крайней мере мы обычно говорим о свете как о следе жизни мира, который является глазу согласно некоторой пропорции; или как о виде живительного духа между душой и телом мира. Но об этом я уже достаточно сказал в моем «Богословии»³³.

По какой же причине нужно столь долго заниматься исследованием [расположенных] выше неба многих ангельских умов, подобных разным видам света, их порядку и их отношениям, как взаимным, так и с Богом, Отцом света? Посмотри на небо, прошу тебя, гражданин небесной родины: это небо, созданное Богом, настолько упорядоченно и видимо, что всё становится ясно. Ведь когда взираешь на небесные тела, они сразу же, через посредничество исходящих от звезд лучей, которые подобны знакам и выражению глаз, «проповедуют славу Божию, и о делах рук Его вещают твердь»³⁴. Но прежде всего именно Солнце может обозначать Бога. Солнце будет тебе давать знаки. «Кто Солнце посмел бы лживым назвать?»³⁵. Так, наконец, невидимые божественные интеллекты, то есть ангельские умы, становятся видимыми посредством звезд, а посредством Солнца [видимыми] становятся вечное могущество и божественность Господа.

Глава III

Солнце освещает небеса, управляет и руководит ими

Солнце, как видимый господин неба, управляет и руководит всеми небесными телами. Не буду упоминать о его удивительной

³³ Имеется в виду основной труд Фичино «Платоновское богословие о бессмертии душ», над которым он работал 6 лет — с 1468 по 1474 год. По замыслу Фичино, «Богословие» должно было служить своеобразным введением к изданию *Платоновского корпуса*.

³⁴ Пс. 18:2.

³⁵ Verg. *Georg.* I. 463–464 (пер. С. Шервинского).

величине, которая, как считается, вмещает в себя сто шестьдесят шесть размеров Земли. Во-первых, [Солнце] дарует свет всем звездам — как тем, которые, по мнению некоторых, имеют малый собственный свет, как и тем, которые, по мнению большинства, не имеют его вовсе. Во-вторых, считается, и это видно по внешним проявлениям, что самым живым из всех двенадцати знаков [Зодиака] является тот, который в данный момент усиливается Солнцем, о чем говорят Хали³⁶ и Авраам³⁷. И вот, два знака Солнце наполняет удвоенной энергией, так что арабы называют их местами, ведомыми Солнцем, иначе царскими престолами³⁸. Когда планеты располагаются в них и при этом избегают опаления³⁹, они обладают поразительной энергией, особенно если в этой области зодиакального круга высшие планеты восходят прежде Солнца, а низшие — вслед на нем⁴⁰. Знак, в котором Солнце царствует, то есть Овен, именно по этой причине считается первым среди знаков и обозначает голову⁴¹ всякого живого

³⁶ Абу-л-Хасан Али ибн Ридван (ок. 998–ок. 1061) — выдающийся египетский врач и астролог, в Европе во времена Фичино известный как Авенродан или Хали.

³⁷ Авраам Ибн Эзра (1089–1167) — знаменитый еврейский ученый родом из Андалусии (мусульманской Испании), философ, лингвист, астроном и математик. В латинской традиции его называли Авеназрой, Абенезрой и т.д.

³⁸ Имеются в виду «жилище» Солнца и место его «экзальтации», то есть знаки Льва и Овна.

³⁹ Incendium у Фичино, привычней термин combustio. Речь идет о разработке понятия «конъюнкции» планеты с Солнцем: «опаленная» планета воспринималась обычно как ослабленная (касалось действия как благотворных, так и зловещих планет), однако предельная форма «опаления» — «сердцевинное» соединение *cazimí* (греч. ἑγκάρδιος, араб. почти калька كَضْمِيمِ *kašmimi*) — чаще всего толковалась как усиление. Дискуссия о масштабах (в градусах и минутах отстояния от Солнца) «опаления» и *cazimí*, как и о качестве того и другого (ослаблении либо усилении попадающей «под лучи Солнца» планеты) не затихает по сей день.

⁴⁰ «Высшие» (*superiores*) планеты — Марс, Юпитер, Сатурн («выше» орбиты Солнца в геоцентрической системе мира), «низшие» (*inferiores*) — Венера, Меркурий, Луна.

⁴¹ Согласно астрологической традиции, отдельные части человеческого тела зависят от соответствующих знаков Зодиака. Самое яркое доказательство бы-

существа. А знак, служащий жилищем для Солнца, то есть Лев, есть сердце знаков и управляет сердцами всех живых существ. Когда Солнце входит во Льва, оно, подобно змеиному яду, уменьшает эпидемии во многих землях. Впрочем, судьба каждого года во всём мире всегда зависит от входа Солнца в [знак] Овна⁴². И от этого зависит также природа весны. Входом Солнца в [знак] Рака определяется качество лета, входом в Весы — природа осени, а в Козерога — качество зимы. Они проявляются тогда, когда показываются небесные тела, ведь время зависит от движения.

Посредством четырех движущихся знаков Солнце осуществляет смену четырех времен года. Таким же образом из года в год к каждому [человеку] возвращается его судьба при возвращении Солнца в градус и минуту рождения каждого [человека]. К тому прибавим, что движение Солнца, первого среди планет и их главы, по словам Аристотеля, [является] простейшим, так как Солнце никогда не удаляется от центра Зодиака и, в отличие от других [планет], не меняет направления движения⁴³.

Глава IV

Положение планет по отношению к Солнцу

Кажется также, что именно Солнце во всём небе определяет конкретные пространства, и планеты, пересекая их, меняют свое движение и местоположение. В действительности, когда Сатурн, Юпитер и Марс достигают Солнца, образуя треугольник после того, как пересекли треть неба, они сразу же меняют направление и движутся вперед или назад. Если они находятся к востоку от Солнца, они движутся назад, если к западу — вперед. Венера и

тования этой традиции в средневековой Европе — знаменитая миниатюра из «Великолепного часослова герцога Беррийского».

⁴² В знак Овна (не путать с созвездием!) Солнце вступает в весеннее равноденствие (условно 21 марта), начиная с этого момента свой годовой путь по тропическому зодиаку.

⁴³ «Попытное» (с геоцентрической точки зрения) движение чуждо также Луне, ср. ниже, гл. IV.

Меркурий передвигаются по более коротким орбитам, что определяется их близостью к Солнцу или отдаленностью от него. Венера в действительности не может отдалиться от Солнца более, чем на сорок девять градусов; Меркурий — более, чем на двадцать восемь. Луна меняет свою конфигурацию и природу в каждом сочетании с Солнцем и подобно Солнцу четырем своим фазами представляет четыре времени года. Каждый раз, когда Луна соединяется с Солнцем, посредством градуса, в котором обнаруживается конъюнкция, по конфигурации неба можно определить природу будущего месяца.

Поэтому все планеты, едва достигнув сердца Солнца⁴⁴, управляют другими [планетами] в течение всей конъюнкции, какой бы короткой она ни была. Но оказавшись в ином положении относительно Солнца, они возвращаются в обычное состояние. Считается, что когда Сатурн приближается к Солнцу, он теряет прежнюю суровость, а Марс — присущую ему свирепость. Когда Солнце приближается к высшим планетам, они начинают восходить; когда Солнце отдаляется от них, они опускаются. Когда они в соединении с Солнцем, они оказываются в высшей точке эпицикла; в оппозиции [к нему] — в низшей точке; в квадратуре — на средней высоте⁴⁵. В двух первых случаях Луна находится в высшей точке; в квадратуре же она начинает опускаться. Если Венера и Меркурий соединяются с Солнцем при прямом движении, они находятся в высшей точке; если же, когда они соединяются, происходит обратное движение, они находятся в низшей точке. И не дозволено планетам достигать окружности их эпицикла прежде, чем они вновь встретятся в конъюнкции с Солнцем, которое подобно их господину.

Из того, что мы сказали, понятно, что, когда после [образования] треугольника с Солнцем высшие планеты меняют свое движение, они отдают должное царственному облику Солнца. Со-

⁴⁴ Ср. прим. 35.

⁴⁵ Соединение (конъюнкция), оппозиция и квадратура — зд. астрологические аспекты: 0°, 180° и 90° соответственно.

единенные с Солнцем, они располагаются в высшей точке и движутся прямо, ибо находятся в согласии со своим господином. Напротив, когда они, будучи в оппозиции, противостоят ему, они располагаются в низшей точке и движутся в обратном направлении. Когда Венера и Меркурий соединяются с Солнцем при прямом движении, то есть подчиняясь своему господину, они восходят к высшей точке; если же они [располагаются] под наклоном [к Солнцу], как непокорные, они опускаются вниз. То, что Луна, напротив, находится в высшей [точке], будучи противоположной Солнцу, не должно нас удивлять. Что же есть свет Луны как не свет Солнца, отраженный отовсюду лунным зеркалом? И в полнолуние [лунный свет] отражается напрямую в Солнце. В квадратуре мы видим нисходящую Луну, поскольку в это время ее господин грозно взирает [на нее]. Ни Солнце, ни Луна не движутся назад, поскольку скорость эпицикла предотвращает обращение назад. Наконец, когда Луна устремляется к северу, образуя огромную голову Дракона, в этом месте благодаря солнечной энергии она увеличивает силу знаков; когда же [спускается] к югу, то уменьшает [силу знаков], оборачиваясь хвостом [Дракона]⁴⁶.

Все планеты, в зависимости от того, располагаются ли они к востоку или к западу от Солнца, в обоих случаях меняют [свое] состояние и нарицание. Все [планеты] опасаются солнечной дороги, называемой эклиптической, но низшие планеты и женские, в особенности Луна и Венера, — больше остальных, потому что они в наибольшей степени отклоняются в сторону. Считается, что все [планеты], находятся ли они на эклиптической или, наоборот, удалены от нее, направляясь вновь к северу или югу, всё же меняют состояние. Луна, госпожа рождения, не получает никакого иного видимого света, кроме света Солнца, а при совершенной конъюнкции с Солнцем получает силы от всех небесных тел так, как

⁴⁶ «Головой и хвостом Дракона» обозначаются лунные узлы — точки пересечения лунной орбиты с эклиптической: восходящий северный (*caput Draconis*) и нисходящий южный (*cauda Draconis*).

будто, по словам Прокла, все [эти силы] находятся в Солнце; и подобные силы [затем] передает нам.

Глава V

*Энергия Солнца в рождении, во временах [года],
в момент появления на свет и во всём остальном*

Наконец, в вопросе о рождении каждого человека положение Луны определяет хозяина генитур и момент зачатия. И соединение (или оппозиция) Луны и Солнца, предшествующее рождению, показывает истину и участь рождения. В фигуре, соответствующей этому моменту, та часть неба, в которую попадает доля Фортуны, именовалась древними демоном рождения и, как считали египтяне, обозначала ход всей жизни или даже управляла им. В действительности доля Фортуны высчитывается по расстоянию между Солнцем и Луной, к чему прибавляется градус восходящего [знака]⁴⁷.

Посему движения всех планет астрономы находят и вычисляют по наперед определенному движению Солнца. И Солнце, благодаря своему движению, различает ночи и дни, часы, месяцы и годы. Посредством своего света и тепла [оно] творит, дарует жизнь, движет, воссоздает, наполняет радостью и согревает каждую вещь; делает видимым то, что было прежде скрыто; своим движением меняет четыре времени года; те области, которые удалены от Солнца, равным образом отдалены от жизни. Весна — это лучшее время года, потому что она начинается в знаке Овна, в царство Солнца; а осень — худшее, потому что она начинается в знаке Весов, при упадке Солнца⁴⁸. Наконец, рождение днем

⁴⁷ Речь идет о вычислении одной из ключевых точек гороскопа (греч. κλήρος «жребий»): к долготе асцендента (восходящего знака на пересечении эклиптики и горизонта) — в градусах от начального 0° Овна — прибавляли разницу между долготами Солнца и Луны.

⁴⁸ Овен, как уже упоминалось, — знак подъема или экзальтации (exaltatio, у Фичино regnum, греч. ὑψώμα) Солнца, Весы — знак его упадка или падения (casus, греч. ταπεινώμα).

обыкновенно считается более удачным, чем ночью, поскольку за первое отвечает Солнце, а за второе Луна, лишь зеркало Солнца.

Астрологи разделяют карту неба при рождении на двенадцать частей. Девятую [часть] они определяют для Солнца, а третью — для Луны. Они называют Солнце Богом, а Луну — Богиней, и полагают, что они указывают на величайшие блага: мудрость, веру, религию и вечную славу. Солнце попросту обозначает всё это, а также любую правду, пророчество и власть. К этому следует добавить, что, когда Солнце восходит к середине неба, оно чудесным образом питает нас живительным и животворящим духом. Когда же [Солнце] нисходит, оба этих духа ослабевают. Поэтому, когда Давид, труба всемогущего Бога, поднимается на рассвете, чтобы сыграть на цитре и спеть стихи, и восклицает: «Напрасно вы рано встаете»⁴⁹, [он тем самым] утверждает, что Солнце, восходя, несет с собой для нас всё добро и чудесным образом призывает наши пробужденные и освещенные души к Высшему.

Опущу тот факт, что, как говорят предсказатели, при восхождении Солнце с легкостью сообщает предсказание спящим. То же самое и Луна, супруга Солнца, или, как ее назвал Аристотель, малое Солнце: восходя, она усиливает дух и естественную влагу, которые ослабевают, когда она нисходит. И она приносит всему тем больше пользы, чем богаче она сама солнечным светом. Опущу сейчас, каким образом следует наблюдать за Луной, когда она не лишена света под Солнцем (*ad Solis aspectum*), в том или ином знаке, что означает та или иная часть тела, и как из Солнца через Луну следует извлекать силы всех небесных тел для исцеления членов тела лекарствами, по правилам составленными в данное время. В действительности я уже достаточно говорил об этом в книге о жизни⁵⁰.

⁴⁹ Пс. 126:2.

⁵⁰ Имеется в виду медицинский трактат Марсилио Фичино «Три книги о жизни» (1489), ср. особ. III. vi (Ficinus 1576: I. 537–540).

Глава VI

Восхваление Солнца древними;

и каким образом силы небесных тел

все находятся в Солнце и из Солнца происходят

Поэтому Орфей назвал Аполлона живительным оком неба. Из Орфических гимнов собрано всё, о чем я сейчас вкратце скажу. Солнце — вечное око, которое всё видит; высочайший небесный свет, который упорядочивает всё на небе и на земле, который движет миром и ведет [мир] по всему его гармоническому пути. Господин мира, бессмертный Юпитер, око мира, которое бежит по кругу, которое владеет печатью и дарует форму всему в мире. Луна беременна звездами, Луна — царица звезд. Так говорит Орфей⁵¹. Вот какую золотую надпись можно прочесть у египтян на храме Минервы: Я есмь всё, что есть, будет и было. Никто не приоткрыл моего покрова. Плод, который я породила, есть Солнце. Это означает, что Солнце — порождение (partus), цветок и плод Минервы, то есть божественного интеллекта⁵². Древние теологи, согласно свидетельству Прокла, говорили, что справедливость, госпожа всего, распространяется от престола Солнца через всё, и всем управляет, как будто она есть Солнце, которое взирает на всё. Ямвлих так передает мнение египтян: Всё, что имеем доброго, имеем от Солнца, именно от него одного. И если что-то происходит также от других небесных тел, то и это происходит от Солнца, или от Солнца через другие планеты⁵³. Но Солнце есть господин всех простейших сил, а Луна — госпожа рождения через силу Солнца. Поэтому Альбумазар говорит, что жизнь разлита во всё через Солнце и Луну⁵⁴.

⁵¹ Ср. ἀστράρχη о Селене (Orph. IX. 10) и о Зевсе — κόσμου τὸ περιδρομὸν ὄμμα (Orph. VIII. 14).

⁵² Ср. Plut. *De Isid.* 9. 354c, но у Плутарха Саисская надпись заканчивается на «покрове»: ἐγὼ εἶμι πᾶν τὸ γεγόνος καὶ ὄν καὶ ἐσόμενον καὶ τὸν ἐμὸν πέπλον οὐδεὶς πω θνητὸς ἀπεκάλυψεν.

⁵³ Ср. Iambli. *De myst.* VII. 3.

⁵⁴ Абу Машар. *Intr.* IV. I.

Моисей считает, что Солнце — господин дневных небесных тел, а в течение ночи господство переходит к Луне, ночному Солнцу⁵⁵. Все, правда, по разным причинам, помещают Солнце в центре как господина мира. Халдеи помещали его в середине планет, египтяне — между двух пятеричных групп, то есть между пятью планетами, [расположенными] над [Солнцем], и Луной и четырьмя элементами, [расположенными] под [Солнцем]. Считается, что Провидение расположило Солнце ближе к Земле, чем к небесам, таким образом, чтобы воздушная и водная влажность Луны и твердая материя Земли были пропитаны его горячим духом и его огнем. По другому представлению, о его срединном положении свидетельствует само благоприятное состояние планет, которое требует, чтобы по отношению к Солнцу они располагались так: Сатурн, Юпитер и Марс восходят прежде Солнца, а Венера, Меркурий и Луна — после. Своим движением они словно сопровождают короля, [находящегося] в середине. И они окажутся более слабыми, если будут двигаться по-другому. И среди них более сильными считаются те, которым господин Солнце приказывает двигаться впереди. Но вернемся к древним.

Древние физики называли Солнце сердцем неба. Гераклит говорил о нем как об источнике небесного света⁵⁶. Большинство платоников помещало в Солнце душу мира, которая, заполняя всю сферу Солнца, посредством этого как будто огненного шара, как сердца, и затем посредством других небесных тел, распределяющих жизнь, чувство и движение по всей Вселенной, распространяет лучи так, словно они суть духи. Возможно, по этой причине большинство астрологов считает, что Бог, от которого одного наделяемся мы разумной душой, посылает ее только под влиянием Солнца, то есть на четвертый месяц после зачатия⁵⁷. Впрочем, им видней.

⁵⁵ Отсылка к Моисею Маймониду (1135 или 1138–1204).

⁵⁶ Macrob. *Comm.* I. 20. 3. Fr. 99 DK (= 60 Marcovich).

⁵⁷ Первые три месяца зародыша связывались с Сатурном, Юпитером и Марсом.

Несомненно, что Меркурий, обозначающий подвижность нашего ума, меньше всех отходит в своем движении от Солнца. Даже Сатурн, обозначающий состояние ума обособленного, в наименьшей степени отклоняется от эклиптики. Далее, Юпитер и Марс, поскольку они в гармонии с аполлоновским Львом, первый посредством своего Стрельца, второй благодаря Овну⁵⁸, наделены особым весом: Юпитер обозначает религиозную справедливость, гражданские законы и благополучие, а Марс — великодушные, силу и победу. Луну, Венеру и Меркурия именуют спутниками Солнца: Луну — за частые соития или свидания (*coitum vel aspectum*) с Солнцем⁵⁹; Венеру и Меркурия, помимо их близости [к Солнцу], — за их движение вровень с Солнцем. Именно по этой причине они приняли власть над всеобщим порождением. Так, Луна, которая весьма влажна, набравшись живительного тепла в соитии и сочетании с Солнцем, напитывает далее живительной и теплой влагой вещи, ждущие рождения в подлунной сфере. А Меркурий смешивает эти два начала, и все части, в вещах нарождающихся согласно музыкальной (*numerosa*) пропорции. Венера же придает этим смесям прекрасные формы, красоту и очарование. Солнце раздает свет, который содержит в себе, по разным звездам, друг от друга обличьем отличных, и так разносит повсюду всевидным (*omniformi*) светом всевидные силы. Отсюда можно предположить, что в Солнце столько же [разных] сил, сколько есть звезд на небе.

Глава VII

Расположение знаков и планет относительно Солнца и Луны

То, что Солнце есть господин, а Луна, как сестра и жена Солнца, есть госпожа небесных тел, становится понятным из расположения знаков Зодиака. Лев и Рак, которые суть жилища (*sedes*),

⁵⁸ Стрелец — жилище Юпитера, Овен — Марса. Наряду со Львом, Стрелец и Овен входят в триаду огненных знаков.

⁵⁹ Луна быстрее других планет обегает свою орбиту, поэтому чаще других находится в том или ином «аспекте» с Солнцем, начиная с конъюнкции.

соответственно, Солнца и Луны, сопредельны. То же самое с Овном и Тельцом: в первом возвышение (*regnum*) Солнца, во втором — Луны⁶⁰. Вот и прочие планеты водворяются как бы между господином и госпожой, оставляя тех в центре. Так, Меркурию достается, с одной стороны, Дева, смежная со Львом, с другой — Близнецы, смежные с Раком. Венера правит, с одной стороны, Весами, с другой — Тельцом; Марс — Скорпионом и Овном; Юпитер — Стрельцом и Рыбами; Сатурн — Козерогом и Водолеем.

Однажды, когда я таким образом расположил планеты относительно Солнца и Луны, мой друг Биндаччо Риказоли⁶¹, человек глубоких познаний, возразил мне: «Неужели, Марсилио, ты не видишь, что те же самые дома, только в обратном порядке, с обеих сторон находятся в тех же градусах относительно домов Сатурна?» На это я ответил: «Я вижу, что такое подобает в первую очередь Солнцу, но в то же время происходит и с высочайшим Сатурном. Но отчего ты удивляешься тому, что Сатурну выпала такая честь, ведь он меньше остальных отклоняется от эклиптики — царского пути Солнца?»⁶² Но вернемся к нашему предмету.

Таким образом, пять планет имеют по два дома: один как бы следует позади Солнца, а другой оборачивается к Луне. Первые называют западными относительно Солнца; вторых — восточными относительно Луны. Но Солнце и Луна присваивают себе весь Зодиак: действительно, область Солнца охватывает Льва, Деву, Весы, Скорпиона, Стрельца и Козерога; а [область] Луны [включает в себя] Водолея, Рыб, Овна, Тельца, Близнецов и Рака. Возможно, поэтому Рака называют воротами людей, ведь с него Солнце

⁶⁰ Здесь и далее Фичино следует теории планетных «жилищ» по Птолемею, *Tetr.* I. 18. Отметим, что у всех планет, кроме Солнца и Луны, — по два «жилища» (плюс знак экзальтации).

⁶¹ Биндаччо Риказоли (1444–1524) — близкий друг и последователь Марсилио Фичино.

⁶² Сатурн минимально отклоняется от эклиптики в силу минимального *наклонения* своей орбиты. На самом деле, наклонение орбиты Юпитера ещё меньше, однако Фичино хочет подчеркнуть контраст самой *дальней* от Солнца планеты (на взгляд наблюдателя его времени) и *минимального* отклонения этой планеты от *via regia* Солнца.

начинает, видимо, опускаться; Козерога же — вратами богов, поскольку с него Солнце, видимо, начинает свое неожиданное восхождение⁶³. Но об этом мы уже говорили в другом месте. В действительности эти два знака, а также Овен и Весы, удостоились того, чтобы именоваться осями (cardines) неба, так как в них Солнце устанавливает смену времен года, а пересекая Овна и Весы, оно проходит посередине между восхождением и нисхождением. Поэтому полукруг, образуемый между Овном и Весами, египтяне называли кругом Минервы, то есть кругом мудрости и справедливости.

Такой удивительный порядок небесных тел доказывает, что мир создан не случайно, но по Провидению. И отношение всех явлений к Солнцу доказывает, что оно есть управитель (moderator) всех вещей, и что ангельские умы и все небесные тела подчиняются высшему Единому, которое выше неба, и что ему гораздо больше должны подчиняться наши души.

Глава VIII

Когда планеты находятся в гармонии с Солнцем и Луной, они благотворны; и наоборот, если они не в гармонии.

И каким образом они приветствуют Солнце и Луну

Птолемей считал Солнце и Луну подателями жизни: Луна [отвечает] за рост и жизнеспособность, а Солнце — за чувства⁶⁴. Впрочем, и Юпитер с Венерой благоприятны для жизни, потому что они гармонично сочетаются с Солнцем и Луной: Юпитер более всего с Солнцем и частично — с Луной; с Венерой же происходит прямо противоположное. Сатурн и Марс, напротив, настолько противны жизни потому, что они расходятся с Солнцем и Луной: Сатурн скорее с Солнцем, а Марс — с Луной. Юпитер наиболее живителен из всех [планет], поскольку в случае, когда

⁶³ Речь идет о солнцестояниях, летнем (0° Рака) и зимнем (0° Козерога). Ср. «Пещеру нимф» Порфирия.

⁶⁴ Ср. Ptol. *Tetr.* III. 11.

свет Солнца и Луны соединяются наилучшим образом, Юпитер получает силу как от первого, так и от второй.

Нельзя также пройти мимо того, что планеты, когда смотрят, словно в приветствии, прямо на Солнце и Луну, тотчас наливаются новой силой, которую арабы называют *альмугея*⁶⁵; то есть когда, следуя за Солнцем, [планеты] отстоят от Солнца на столько же градусов, насколько их дом отстоит от дома Солнца; или же когда, опережая Луну, они приближаются к ней на то же расстояние, на которое их дом отстоит от дома Луны. Так Сатурн будет приветствовать Солнце каждый раз, когда, оказавшись на Западе, будет находиться в шестом знаке после Солнца. Юпитер обратит взор на Солнце в пятом знаке, Марс — в четвертом, Венера — в третьем, Меркурий — во втором. Таким же образом они будут приветствовать Луну, когда, оказавшись на Востоке или находясь впереди нее, станут взирать [на нее] с тех же расстояний. Из этого вновь становится ясным согласие Юпитера и Венеры с Солнцем и Луною и, [наоборот], несогласие между последними и Сатурном и Марсом. Ведь для Юпитера дом Стрелец, и со Львом, домом Солнца, он связан совершенным тригональным аспектом. Для Венеры же [дом] — Весы, на Льва этот знак смотрит в секстильном аспекте, всё еще благоприятном. А вот Марсов Скорпион — в дисгармоничном квадратном [аспекте ко Льву]; Сатурн [с домами] в шестом [знаке от Льва] — в диссонантном, а в седьмом — и вовсе противоположном аспекте: ведь Водолей находится в оппозиции ко Льву, как и Козерог — Раку.

Похожим образом Венера располагает Тельца в шестиугольном, или секстильном, аспекте к Раку; Юпитер — Рыб в тригональ-

⁶⁵ *Almugea* — латинизация араб. термина *al-muwājahā* (المواجهة), букв. «свидание, встреча лицом к лицу», лат. *conspectus*, греч. *ἰδιόπροσωπία*. По Птолемею (*Tetr.* I. 23), «собственное лицо» планета обретает, когда находится к Солнцу и Луне в таком же точно аспекте, как и жилище этой планеты к жилищам Солнца и Луны, например Венера в секстильном аспекте к тому и другому светилу, поскольку ее жилища (Телец и Весы) связаны секстильным аспектом со Львом и Раком, жилищами Солнца и Луны; при этом планета должна находиться к западу от Солнца и к востоку от Луны (Лев лежит к западу от Рака).

ном, или трине; Марс — Овна в квадратуре; Сатурн же [Козерога либо Водолея], как мы уже сказали, в шестом и седьмом [знаке от Рака]. Вот почему Юпитер и Венера называют счастливыми, ибо они согласны с Царем и Царицей неба; а Сатурн и Марс — несчастливными, потому что они с ними не согласуются. Сатурн же более всего несчастлив, так как его расхождение с Солнцем больше, чем расхождение Марса с Луной. Из этого мы можем понять, что счастливы будут те души, которые в ладу с божественной волей, а несчастливы те, кто с ней не ладит.

Глава IX

Солнце как статуя (statua) Бога.

Сравнение Солнца с Богом

Когда наш божественный Платон рассматривал всё это с большим вниманием, он назвал Солнце видимым сыном Блага как такового. Он также считал, что Солнце есть видимая статуя Бога в этом земном храме, воздвигнутая Самим Богом ради того, чтобы на нее взирали отовсюду с величайшим изумлением. Как говорят Плотин и Платон, древние почитали Солнце как Бога. Как свидетельствуют Ямвлих, Юлиан⁶⁶ и Макробий, древние языческие теологи помещали в Солнце все языческие божества.

Наконец, тот, кто не видит, что Солнце есть образ и заместитель (vicarius) Бога в мире, без сомнения никогда не думал о ночи; или никогда не смотрел на восходящее Солнце; или никогда не размышлял о том, насколько возвышается чувство, и как быстро [Солнце] оживляет вещи, которые, будучи отдалены от него, считались бы мертвыми; и [как можно] не замечать дары Солнца, которыми оно одно совершает то, чего не могут совершить все остальные звезды, вместе взятые? Поэтому вместе с платониками и Дионисием сделай вывод, что Солнце, оно же Феб, водитель

⁶⁶ Имеется в виду император Юлиан Отступник (331–363), перу которого принадлежит гимн «К Царю Солнцу». Фичино хорошо знал это неоплатоническое произведение, как явствует из его пометок на полях знаменитой рукописи Riccardianus grecus 76.

муз или знания, есть видимый образ Бога; и что Феба, она же Луна, есть образ Феба, подобно тому как последний есть образ Бога. И, как говорит Гиппарх⁶⁷, она есть зеркало Солнца, поскольку отражает на нас тот свет, который получает от Солнца. Сейчас нет смысла обсуждать — но не пристало и обойти вниманием — это платоническое сравнение, которое я пространно описал в другом месте⁶⁸. Солнце порождает зрение и цвета и наделяет [органы] зрения силой, которая позволяет [им] видеть, а цвета — такой, которая позволяет им быть видимыми; и сочетает их в единое целое, объединяя со светом. Считается, что Бог таким же образом устанавливает связи между интеллектами и интеллигибельными явлениями. Ибо Он создал интеллигибельные явления и все интеллекты и сразу же даровал им собственные и естественные способности к обоюдному действию. Далее, Он постоянно окружает их общим [для всех] светом, при помощи которого побуждает энергии интеллигибельных [явлений] и интеллектов к акту познания и соединяет их в действии. Этот свет Платон справедливо называет истиной в отношении познаваемого и наукой в отношении умов.

Кроме того, он думал, что Благо, то есть Бог, настолько превосходит все прочие явления, насколько Солнце [выше] света, глаз и цветов. Но когда Платон говорит, что Солнце выше любой видимой сущности, он несомненно имеет в виду нетелесное Солнце, то есть божественный интеллект, который превосходит телесное Солнце. Поскольку от образа можно взойти к образцу, отчасти отказываясь от того, что хуже, отчасти добавляя то, что лучше, отними, если хочешь, у Солнца, которому Аверроэс отказал в материальности, точное количество; но оставь ему силу света — так, чтобы не было ничего, кроме света, наделенного чудесной силой, определяемой ни по установленному количеству, ни по какой-либо точной форме, но самим своим присутствием

⁶⁷ Гиппарх Никейский (ок. 190–ок. 120) — выдающийся греческий астроном, географ и математик.

⁶⁸ Ср., напр., *Theologia platonica* XVIII. 5 (Ficinus 1576: I. 405).

охватывающей пространство, недоступное для воображения. Она настолько же превышает способность к пониманию, как превосходит зрение глаз⁶⁹. Так, в меру той силы, которую ты получаешь от Солнца, ты словно достигаешь Бога, раскинувшего свой шатер в Солнце. И, наконец, поскольку нет ничего более чуждого божественному свету, чем совершенно бесформенная материя, нет ничего более отличного от солнечного света, чем земля. По этой причине тем телам, в которых земное состояние преобладает, не свойствен свет, и потому они не получают свет внутрь [себя]. Но это [происходит] не потому, что свет не способен проникнуть [в них] — ведь несмотря на то, что он не может осветить изнутри, например, шерсть или лист, он тем не менее может мгновенно проникнуть в кристалл, куда ничто иное так легко проникнуть не может.

Таким же образом божественный свет светит и в темноте души, но темнота не вмещает его. Этот [свет] также похож на Бога, который вкладывает в ангельские и блаженные души вначале знание о божественных явлениях, а затем и любовь. Конечно, Бог зажигает очищающую и преображающую любовь в нас, верующих, здесь [на Земле], прежде, чем дарует познание божественных вещей. Таким же образом Солнце повсюду освещает светлые и чистые натуры, делая их на мгновение небесными; вначале оно согревает темную и косную материю, зажигает и очищает ее с помощью света, а затем наполняет светом. А когда они становятся чисты и доступны как теплу, так и свету, оно возносит их ввысь. Поэтому Аполлон пронзил огромное туловище Пифона стрелами лучей, очистил его, освободил и поднял. Не забудем также о следующем: как мы надеемся, что Христос придет в конце времен в полноте Своей власти и сиянием Своего тела воскресит из земли человеческие тела, так же каждый год после смертной зимы мы ожидаем, что Солнце, воцарившись в Овне, тотчас вновь призо-

⁶⁹ Отсылка к Псевдо-Дионисию Ареопагиту, ср. *De div. nom.* I. 5. 593bc, II. 3–4. 640b–641c, а также *De myst. theol.* II. 1025ab: δι' ἀβλεψίας καὶ ἀγνωσίας ἰδεῖν καὶ γινῶναι τὸν ὑπὲρ θεῶν καὶ γινῶσιν и т.д.

вет к жизни и красоте семена растений, как мертвых под землей, и животных, [пребывающих] в летаргическом сне. Поэтому говорят, что Меркурий пробудил спящих кадуцеем, как Солнце [разбудило] Ахата. И похожим образом Платон описывает воскресение в книге о Государстве⁷⁰.

*Глава X
Солнце было создано вначале
и поставлено в середину неба*

Спрашивается, что из всего этого Бог создал в самом начале? Моисей⁷¹ отвечает: свет. Действительно, из божественного или, скорее, интеллигибельного света непосредственно проистекает тот свет, который по сравнению со всеми остальными вещами более всего похож на Бога. Интеллигибельный свет — в мире, который находится превыше тел; это чистейший интеллект. Чувственный свет — в телесном мире; это свет самого Солнца. Но свет на первой ступени, как в первый день Творения, обладает свойством сиять внутри и освещать вовне. На второй же [ступени] он может своей теплой энергией укреплять сам себя и давать жизнь всему остальному. На третьей [ступени] он при помощи собственной действительности и посредством божественного устройства [может] распространяться по всему мирозданию. Наконец, на четвертой [ступени] природы и порядка, как на четвертый день [Творения], он распределяет собственное величие в мире, подобно свету божественного интеллекта, от которого происходит, и [так] отражается сам в себе. Поэтому Моисей утверждает, что в первый день был создан только свет, и лишь на четвертый день [был создан] свет, облеченный в солнечную, то есть округлую, форму. И Платон дважды повторяет в «Тимее» об устройении Солнца: в первый раз [речь идет о Солнце], которое [находится] среди [других] планет и как будто разделяет их участь, а во вто-

⁷⁰ Plato. *Resp.* 614b.

⁷¹ Зд. уже имеется в виду автор Пятикнижия.

рой раз [о Солнце], которое по воле Божьей больше других наделено дивным светом и царской властью⁷².

Большинство астрономов передает, что при начале мира Солнце на обитаемом отныне горизонте явилось в царстве своем Овне и занимало середину неба⁷³, словно твердыню и столицу, под стать царю небесных тел. И когда Моисей говорит, что день был сотворен не как утро и ночь, но наоборот, как ночь и утро, он указывает, что после полудня, когда зажглось Солнце, рожденный день уже клонился к вечеру и должен был быть дополнен следующим утром. Он, несомненно, подтвердил царскую власть Солнца, когда назначил первый день — день Солнца — днем Господа. И если Бог действительно создал мир за шесть дней, а на седьмой отдыхал, он, без всякого сомнения, дал начало Творению как раз со дня Солнца, то есть [с того дня,] когда Солнце вступило в управление миром. Но когда Он установил, что в день Сатурна нам [следует] воздерживаться от дел, он расположил Сатурн, неблагоприятный для рождения и действия, дальше остальных от Солнца. И разве создатель жизни Христос — которого, когда он умирал, Солнце оплакивало в середине неба словно пророк с покрытым лицом, — не восстал из мертвых в день и час Солнца, чтобы вернуть нам интеллигибельный свет подобно тому, как Солнце возвращает нам свет видимый?

Глава XI

Два света Солнца. Дар Аполлона. Степени света.

Солнце как образ всех божественных явлений

Рассматривая Солнце с точки зрения первого свойства его природы, которое оно получило на первой стадии Творения, когда было включено в сообщество планет, мы видим, что его первый и естественный свет не был поначалу столь мощным, каким

⁷² Plato. *Tim.* 38c–39b.

⁷³ Середина неба (*medium coeli*) — технический термин в астрономии и астрологии. Не путать с зенитом! Тема гороскопа мира часто обсуждалась древними астрологами и философами: ср., напр., Ptol. *Tetr.* III. 1.

он стал вскоре. Ведь [Солнце] превосходит другие блуждающие звезды не столько величиной, как сиянием. В самом деле, оно больше Юпитера менее чем вдвое, но по свету, возможно, превосходит его стократно. Их величина с точностью определяется при сравнении с Землей. О том, сколько раз в ней содержится Солнце, мы уже сказали в самом начале; в то же время считается, что Юпитер равен девяноста пяти размерам Земли.

Итак, этот необъятный свет, который соединяется с естественным светом Солнца, — совершенно иной и [происходит] из другого места. Родившись, все небесные тела несут с собой собственный свет; но он либо слишком слаб, либо скрыт от наших глаз и ускользает из-за своей разреженности и скудости или по какой-то иной причине. Кажется, что и Солнце несет в себе с самого начала похожий свет — [правда], чуть бóльший благодаря его величине. Но в действительности кроме этого естественного и присущему ему света, который можно назвать темным, с ним вместе по Божьей воле пребывает другой свет, совершенно явный для глаз, который есть еще более очевидный образ божественного разума и бесконечной доброты.

Как учат наши теологи, Бог даровал уму двойной свет. Первый естественным образом загорается в нем. Второй добавляется к [первому] в зависимости от заслуг и божественной благодати, одаряя [ум] дивной широтой. Итак, поскольку звезды суть образы разумов, можно предположить, что и они таким же образом получили два разных [вида] света. Как Господь удивительнейшим образом придал Солнцу этот великий свет вдобавок к первому солнечному свету, так и Солнце — заместитель Бога в этом отношении — добавляет этот второй свет к природному свету звезд. Как мы обычно говорим, что свет, который появляется на Луне, не относится к [самой] Луне, но скорее к Солнцу, и посылается нам через посредничество Луны, так мы скажем согласно с этим таинственнейшим платоническим умозаключением, что величайшее сияние, которое открывается в Солнце, происходит не от него, но от Бога, и через посредничество Солнца [распро-

страняется] на всё [живое], как и свет, явленный [нашим] глазам [относится] не к небесному шару, но к самому Богу.

И если Бог наполняет подобным сиянием солнечный шар, — который всё же есть малая частица неба, — таким образом, что только от него светозарность изливается на всякую вещь, можно без тени сомнения заключить, что малое тело Солнца получило такой несравненный дар не от себя самого, но от чего-то более высокого. И от одного только Бога зависит, чтобы блага Солнца распространялись от Солнца на всё [сущее]. Как свет в этом чувственном Солнце освещает все чувственные явления и все чувства, и дарует жизнь вещам и формам, и направляет ввысь, так и интеллигибельный свет из той же души Солнца освещает внутренние очи души, зажигает их и взывает [к себе]. Думаю, поэтому древние теологи называли Солнце Аполлоном, создателем всякой гармонии и предводителем Муз — ведь он освобождает души от беспорядка, вызванного влияниями лучей, скорее скрытыми, чем явными, гармонично упорядочивает их и в конце концов ведет к постижению интеллигибельного. И не стоит думать, что этот преизобильнейший и всепроникающий свет, лучшее из того, что было даровано миру, превосходный дар, происходит от незначительного тела Солнца; напротив, он берет начало от того же Блага, которое есть Отец света, в Котором любой свет, несомненно, превосходит нашу способность к постижению и даже любой интеллект. Однако, опускаясь к божественному или ангельскому интеллекту, он делается интеллигибельным. Когда же далее он соединяется с разумом души мира, он становится разумным и, кроме того, доступным воображению. Затем, оказываясь в небе, он становится одновременно чувственным и воспринимаемым. И, наконец, доходя до низших тел, он как будто разделяется: в некоторых случаях, в глазах одушевленных существ, он делается чувственным, а в предметах — воспринимаемым. Лишь у нескольких животных сохраняются оба [качества], [прежде всего] у тех, которые видят в темноте. Однако вернемся к ранее сказанному.

Платоники выдвигают три начала: благо само по себе, божественный интеллект, мировую душу. Свет — единственный среди всех остальных вещей — относится ко всем трем. Он [относится] к благу самому по себе, потому что чудесным образом превосходит всё, распространяются повсюду, возвышая всё, но при этом чудесным образом сохраняя собственную безупречность и чистоту. Он [относится] к божественному интеллекту, потому что всё освещает, различает и украшает. Он [относится] к мировой душе, потому что при помощи живительного тепла рождает, согревает, оживляет и приводит в движение все вещи. От трех начал мира, которые превыше неба, он нисходит к небу и повсюду под небом показывает, что они [суть] основания всего; точно так же и в небе он представляет благо само по себе Солнцем, божественный интеллект или полноту идей — небесным сводом, звездами полным, и мировую душу, как бы подвижную, — светом Луны переменчивым. Похожим образом, ниже неба он представляет первое через огонь, второй — через воздух, а третью — через воду. Наконец, как высшие звезды неизменно освещаются Солнцем, а Луна периодически получает от него солнечный свет, так и ангелы освещаются Солнцем постоянно, а души, напротив, не постоянно.

Глава XII

Сходство между Солнцем, Троицей и девятью чинами ангельскими. И о девяти божествах Солнца и девяти Музах вокруг Солнца

В мире нет ничего более похожего на божественную Троицу, чем Солнце. В действительности, в одной субстанции Солнца присутствуют три сущности, одновременно различные и соединенные. Во-первых, это естественная плодотворность, совершенно скрытая от наших чувств. Во-вторых, это свет, который исходит от этой плодотворности и всегда равен ей. В-третьих, это энергия, излучающая тепло и полностью равная первым двум. Плодотворность соотносится с Отцом; свет, подобный интеллекту, — с Сыном; а тепло представляет Духа любви.

Наши теологи окружают Троицу тремя иерархиями ангелов, каждая из которых включает в себя три чина; первый посвящен Отцу, второй — Сыну, третий — Духу. Подобным же образом и солнечную троицу [качеств] мы находим в обрамлении тройки и девятки — ведь от плодотворной природы Солнца через всё сущее распространяются три различных естественных плодотворности: первая действует в небесных природах; вторая — в простых природах стихий; третья — в смешанных природах. Более того, кроме природы вещей, от живительного солнечного тепла повсюду распространяется жизнь, которая сама по себе тройственна: первая — жизнь вегетативная, в растениях; затем — жизнь чувственная, неподвижная, в зоофитах; третья — жизнь чувствительная и развивающаяся, в наиболее совершенных животных.

Наконец, от солнечного света происходят три вида отсветов (*fulgor*), как в небе, так и под небом. Ведь свет бывает либо полностью белым, либо полностью красным, либо смешанным. Поскольку же свет совершенно подобен познанию и в нем словно заключено начало [познания], прежде всего чувственного, трем видам света по праву соответствуют три вида чувств. Красному соответствуют телесные чувства, то есть осязание и вкус; белому — те чувства, которые по большей части не телесны, то есть воображение и зрение; а смешанному — чувства посередине между телесными и нетелесными, а именно слух и обоняние.

До сих пор Солнце [рассматривалось] не только как образ, но и как причина. Но для чистого интеллекта оно лишь образ. Ведь чистый интеллект действует мгновенно, проникает вглубь, освещает, ни с чем не смешиваясь и оставаясь превыше всего. Таким же образом свет мгновенно проникает все вещи и каждую в отдельности делает видимой, оставаясь особенным (*individuum*) и разом цельным повсюду, ни с чем не смешиваясь. Вот и на закате Солнца свет ни на миг не задерживается в воздухе, но неотступно следует за своим Фебом, уходящим [за горизонт]. И раз уж здесь я, сам не знаю как, под Аполлоном оказался чуть ли не поэтом, пусть и посредственным, мне позволительно немно-

го побаснословить, а именно, сначала о верховных богах (конечно, говоря по-платонически), затем и о девятке Муз — [своих] божеств древние полагали в Солнце. Действительно, мы созерцаем либо его субстанцию, либо силы, в субстанции [же] — сущность, жизнь и интеллект, и называем сущность небом, жизнь — Реей, интеллект — Сатурном, согласно их характеру. Если же, после субстанции, сосредоточиться на силах Солнца, то плодотворность его мы назовем Юпитером и Юноной, свет — Аполлоном и Минервой, тепло — Венерой и Вакхом. Уже у древних Феб и Вакх, которые превыше прочих в Солнце господствуют, изображались вечно юными; и если бы кто научился воспринять от Солнца свет и тепло во всей их совершенной чистоте, какие они в нем самом, и приспособить под себя, себе на пользу, то приобрел бы вечную молодость, или по крайней мере смог бы прожить до ста двадцати солнечных лет.

А теперь от этих девяти божеств внутри Солнца перейдем к девяти Музам вокруг него. И что же такое эти девять Муз вокруг Феба, если не девять родов аполлонических божеств, распределенных по девяти сферам мира? Правда, [поначалу] древние признавали только восемь сфер. Но [затем] под небесным огнем они добавили чистый воздух — своего рода девятую сферу, небесную по своему качеству и движению. В каждой из сфер они разместили скрытых от глаз божественных духов, посвященных по порядку отдельным звездам, которых Прокл называет ангелами, а Ямвлих вдобавок архангелами и началами⁷⁴. Но тех из них, которые по всему преимущественно солнечные, древнейшие [авторы] называли Музами, поставленными над всеми науками, в особенности поэзией, музыкой, медициной, очищениями, оракулами и прорицаниями. Но вернемся к Солнцу.

По неразумию мы порой безмерно восхищаемся вещами самыми ничтожными только из-за их редкости, а привычным, даже [поистине] великим, по слепоте и неблагодарности давно уже

⁷⁴ Ср. Фичиновские переводы из Прокла, Ямвлиха и Псевдо-Пселла во втором томе (Ficinus 1576: II. 1908–1928; 1873–1908; 1939–1945).

перестали восхищаться. Никого не изумляет огонь — пылающий точно Солнце в небе, без примесей чистейший, в вечном движении, далеко светящий, из малого вмиг в величайшее возрастающий, всё в себя самого превращающий. Никого не изумляет, как это должно, Солнце — неизмеримо всё превосходящее, всего родитель и правитель, Солнце, печали изгоняющее, доселе неживое оживляющее, и умершее к жизни возвращающее. Поистине, когда бы дом всеильного Олимпа хотя бы раз в год отворялся, то взорам открывалось бы такое вдруг сияние, что все бы восхищались безмерно только Солнцем, и поклонялись бы смиренно Солнцу как Богу высшему, или хотя бы вряд ли сомневались в том, что нам оно от Бога послано. И ежедневно возносили бы величайшие благодарности Богу, как тайному подателю такого дара. Вот почему Ямвлих, Юлиан и платоники велят представить себе ночь, начисто лишённую света Луны и звезд (ведь и в нем тоже проявляется дар Солнца), чтобы ясней понять, кем мы будем без Солнца и насколько мы этому высшему Солнцу обязаны.

Глава XIII

Не следует поклоняться Солнцу как творцу всех вещей

Сократ, будучи на военной службе, часто простаивал в самозабвенном восторге (*attonitus*) под открытым небом, встречая восход Солнца, не сходя с места, ни разу не шелохнувшись, не моргнув, наподобие статуи, пока не приветствовал возвращение дневного светила⁷⁵. На основании этих и других подобных знаков платоники, возможно, сказали бы, что Сократ, с детства ведомый Фебовым демоном, был приучен почитать превыше всего самоё Феба, и по этой же причине оракул Аполлона признал его мудрейшим среди всех греков. Но сейчас я бы опустил всё, что можно было бы сказать о демоне Сократа, и идет ли речь скорее о гении или об ангеле. С уверенностью осмелюсь лишь утверждать, что в этом своем восторге Сократ восхищался не этим [видимым]

⁷⁵ Об этом рассказывается сразу в нескольких античных источниках: Aul. Gell. II. 1. 1–5; Plato. *Symp.* 220c–d; Diog. Laert. II. V. 23.

Солнцем, но другим, [невидимым]. Ведь если восхищает только новизна, то почему Сократ так изумлялся этому светилу, которое он видел каждый день, которого движение и все силы давно уже уразумели математика и физика? По свидетельству Платона, он называл Солнце не первым Богом, но сыном Божьим. Добавлю, что не первым сыном Божьим, но вторым и видимым.

Ведь первый сын Божий не это Солнце, видимое глазу, но другое — далеко превосходящий его разум, то есть первое, которое доступно созерцанию единственно посредством разума. И вот, Сократ, некогда разбуженный небесным Солнцем, прочувствовал и Солнце наднебесное, и со вниманием предался созерцанию его величия, и восхищался самозабвенно непостижимой добротой его Отца. Апостол Иаков называет его «Отцом светов» — светов, добавлю, больше, чем небесных, — «у которого нет изменения и ни тени перемены»⁷⁶. Он полагает, что и эти наднебесные творения по природе изменчивы, и многие небесные, без сомнения, так или иначе затмеваются, а поднебесные — и вовсе каждый день. И потому считает, что все дарования, естественно привитые уму, и всякий совершенный дар, добавленный сверх дарований естественных, снисходят не от этого Солнца и звезд небосвода, а свыше, от самого Отца светов. Используя силы интеллекта как своего рода ступеньки не только в небо, но и выше, мы поднимаемся над небесами, и там мы узнаем и любим и почитаем многие вещи высшие небес, но прежде всего мы чтим самого Создателя неба. И мы не могли бы интеллектом постигать или любить что-либо нетелесное и наднебесное, когда бы мы владели лишь небесным интеллектом. Однако, чтобы никто, чрезмерно восхитившись Солнцем, Луной и звездами, не почитал их творцами и отцами даров интеллекта, он [Иаков] благоразумно напомнил, что это Солнце — не начало вселенной. Опущу здесь те доводы, при помощи которых я в своем «Богословии» утверждаю, что начало вселенной — не тело, не душа, не интеллект, а нечто много выше, от чего Солнце небесное отличается настолько, что может

⁷⁶ Иак. 1:17.

быть названо даже не образом его, а только тенью. Зато я вкратце перечислю доводы, которые приводит здесь Иаков.

Поскольку покой — начало, правитель (rector) и конец движения — совершенной любого движения, несомненно, что Бог, начало и правитель всего, не может находиться в движении; Солнце же, напротив, постоянно движется. При этом сила первоначала непомерна и настигает своим напором всё, и нипочем нигде не может быть укрощена. Силе же Солнца, действующей через лучи, всюду препятствуют лучам препоны, она приуменьшается противодействием Луны, удерживается часто облаками, отталкивается плотностью земли, и ослабляется расстоянием. Само Солнце — лишь мельчайшая частица мира, сковано тесным пространством, влекомо из сферы [своей] и влекомо обратно. Вечно сферою высшей оно увлекается против движения собственной сферы, и спотыкается о противодействие знаков и звезд то и дело, и от аспектов злодеев (если так можно сказать) силу теряет. И наконец, первоначало вселенной воздействует всегда, повсюду и во всё. Тогда как Солнце ни мира скопищ (mundi globos) само не создает, ни в состоянии своею силой произвести такие вещи, как холодное, влажное, плотное и тому подобное. И даже если в небе есть такого рода силы, то с Солнцем они происхождением никак не связаны. И всё же, хотя Солнце настолько далеко от Творца мира, все вещи небесные очевидно возводятся к Солнцу единому, как правителю в небе и божественной мере. Из этого мы в полной мере осознаем, что всё, что в небе, ниже неба и над небом, равно возводится к единому первоначалу всего. Учитывая сказанное, почтим же это первоначало с тем же уважением, с каким небесные чтят Солнце.

Источники и литература

- Ficinus 1576 — Marsilii Ficini Florentini, insignis Philosophi Platonici, Medici, atque Theologi clarissimi, Opera, & quae hactenus extitère, & quae in lucem nunc primùm prodière omnia... in duos Tomos digesta... Basileæ: Ex officina Henricpetrina, 1576.
- Фичино 1981 — Фичино М. Комментарий на «Пир» Платона, о Любви / Пер. А. Горфункеля, В. Мажуги, И. Черняка // Эстетика Возрождения / Сост. В.П. Шестаков. М.: Искусство, 1981. Т. 1. С. 144–241.
- Фичино 2004 — Фичино М. Избранные письма / Пер. О.Ф. Кудрявцева // Гуманистическая мысль итальянского Возрождения. М.: Наука, 2004. С. 253–270.
- Абу Машар. *Intr.* — *Abū Mašar al-Balḥī [Albumasar]. Kitāb al-madḥal al-kabīr ilā ‘ilm aḥkām al-nuḡūm: Liber introductorii maioris ad scientiam judiciorum astrorum* / Éd. par Richard Lemay. 9 vols. Napoli: Istituto universitario Orientale, 1995–1996.
- Aul. Gell. — *Авл Геллий*. Аттические ночи. В 2-х т. / Пер. с латинского под общей ред. А.Я. Тыжова. СПб.: Гуманитарная Академия, 2007–2008.
- Chalc. *Tim.* — *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus* / Ed. by J.H. Waszink // *Corpus Platonicum Medii Aevi: Plato latinus. Vol. 4* / Ed. by Raymond Klibansky. London: Warburg Institute, 1962.
- Diog. Laert. — *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. М.Л. Гаспарова. М.: Мысль, 1986.
- Iamb. *De myst.* — *Ямвлих*. О египетских мистериях / Пер. с древнегреческого, комм. и предисловие И.Ю. Мельниковой. М.: Алетейя, 2004.
- Macrob. *Comm.* — *Macrobio. Commento al sogno di Scipione* / A cura di M. Neri. Milano: Vompiani, 2007.
- Macrob. *Sat.* — *Макробий*. Сагуналии / Пер. В.Т. Звиревича. Екатеринбург: Издательство Уральского Университета, 2009.
- Orig. *Contra Celsum.* — *Ориген*. Против Цельса // Ориген. О началах. Против Цельса. СПб.: Bibliopolis, 2008.
- Orph. — *Inni orfici* / A cura di G. Faggin. Roma: Edizioni Asram Vidya, 2001.
- Plato. *Resp.* — *Платон*. Государство / Пер. А.Н. Егунова // Платон. Сочинения в четырех томах. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского Университета; Издательство Олега Абышко, 2007. С. 79–493.
- Plato. *Symp.* — *Платон*. Пир / Пер. С.К. Апта // Платон. Сочинения в четырех томах. Т. 2 / Под ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского Университета; Издательство Олега Абышко, 2007. С. 97–160.

- Plato. *Tim.* — Платон. Тимей / Пер. С.С. Аверинцева // Платон. Сочинения в четырех томах. Т. 3. Ч. 1 / Под ред. А.Ф. Loseva и В.Ф. Asmus. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского Университета; Издательство Олега Абышко, 2007. Т. 3. С. 495–587.
- Plut. *De Isid.* — Плутарх. Исида и Осирис / Пер. С.И. Еремеева. Киев: Уцимм-Пресс, 1996.
- Ptol. *Tetr.* — *Claudio Tolomeo. Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)* / A cura di S. Feraboli. Milano: Arnoldo Mondadori editore, 1985.
- Suet. — Гай Светоний Транквилл. Жизнь двенадцати цезарей / Под ред. М.Л. Гаспарова и Е.М. Штаермана. М.: Наука, 1964.
- Кудрявцев 2008 — *Кудрявцев О.Ф.* Флорентийская Платоновская Академия. Очерк истории духовной жизни ренессансной Италии. М.: Наука, 2008.
- Bertozzi 2008 — *Bertozzi M.* Astri d'Oriente: fato, divina Provvidenza e oroscopo delle religioni nelle *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* di Giovanni Pico della Mirandola // Nello specchio del cielo. Giovanni Pico della Mirandola e le *Disputationes* contro l'astrologia divinatoria / A cura di M. Bertozzi. Firenze: Leo S. Olschki editore, 2008. P. 143–160.
- Buhler 1990 — *Buhler S.M.* Marsilio Ficino's *De stella magorum* and Renaissance Views of the Magi // *Renaissance Quarterly*. Vol. 43. № 2. Summer 1990. P. 348–371.
- Marcel 1959 — *Marcel R.* Marsile Ficin (1433–1499). Paris: Les Belles Lettres, 1958 (rééd. 2007).
- Pompeo Faracovi 1999 — *Pompeo Faracovi O.* Gli oroscopi di Cristo. Venezia: Marsilio, 1999.

8.

Рецензии

Алексей Романов

Апология Платона Алексея Глухова:
рецензия на книгу *Алексея Глухова* «Перехлест волны.
Политическая логика Платона и постницшеанское
преодоление платонизма». М.: ВШЭ, 2014

Название этой рецензии невольно оказалось двусмысленным, но эта двусмысленность неожиданно пришлось по существу. Речь пойдет как об апологии Платона перед антиплатонизмом постницшеанцев, так и о Платоне самого Алексея Анатольевича Глухова, автора книги со странным названием «Перехлест волны».

Поскольку Платон это философия *par excellence*, то пишущий о Платоне вольно или невольно высказывает свое философское кредо, тем более в книге такого всеохватывающего масштаба и такой глубины, ибо перед нами по существу первый и блестящий опыт российского платоноведения на уровне современной науки. Достоинства этого фундаментального исследования станут еще очевиднее, если учесть, что в России по сравнению с западными университетами нет традиций изучения Платона и платоноведением приходится заниматься совершенно самостоятельно.

Объем книги чрезвычайно внушительен — это без малого 600 (!) страниц текста (47,5 авторских листов). В книге представлена апология или защита философии Платона от его современных комментаторов, в первую очередь т.н. постницшеанцев, вслед за Ницше на разный манер обвиняющих Платона в рационализме, подавившем дионисийское живое начало, что пагубно сказалось на судьбе европейской цивилизации, обратившейся к тоталитарным режимам и пережившей две мировые войны.

В числе обвинителей Платона автор обращается прежде всего к таким интеллектуалам-писателям и властителям дум XX в., как М. Хайдеггер, Х. Арендт, Л. Штраус, Ж. Делез, Ж. Деррида и М. Фуко. В этом отношении книга самая современная и полемическая. Другие противники Платона, представители аналитической, или англо-американской, линии политической мысли, автора интересуют в значительно меньшей степени. Однако и в этом случае серьезное внимание уделяется критике «платонизма» К. Поппером, помещенной в «Приложении» в конце главы I.

Первая глава книги («Логика свободы и логика справедливости») посвящена глубокой методологической проработке основной проблематики, иллюстрируемой затем поражающим по масштабу историографическим материалом (глава II «Политика, как ее понимали греки»), после чего следует подготовительный и частью основательный комментарий 13-ти (!) диалогов Платона в главе III («Политическая логика Платона»), который продолжает уже совсем подробный разбор всех десяти (!) книг *Государства*, а завершающая четвертая глава книги («Преодоление платонизма») посвящена политической логике каждого из шести выше-названных противников Платона.

Стоит упомянуть небольшое энергичное «Предисловие» и весьма странное «Заключение», о котором мы скажем отдельно.

Не умолчу и о весьма существенном техническом недостатке, об отсутствии в книге указателей, а их надобно бы целых три — именной, предметной и цитируемых страниц диалогов Платона. Книга слишком велика, чтобы самому искать нужные фраг-

менты. Труд, конечно, потребует гигантский, но дело того бы стоило.

Само название книги «Перехлест волны» тоже чрезвычайно насыщено и заслуживает самого пристального внимания. «Волной» (заимствовав эту метафору у Ницше) автор называет логику свободы или желания, иногда называя ее также логикой субверсии, различия или трансгрессии, «перехлестывающую» логику репрезентации, или логику репрессивно-нормативную. Результат такого «перехлеста», или перехода логики волны, выражается в возникновении суверенного или политического логоса не нормативно-репрессивной, но уже справедливой репрезентации (вся терминология заимствована у постницшеанских противников Платона). При этом метафора волны отсылает как к восклицанию Главкона из 509с *Государства*, где говорится о находящемся за пределами бытия благе, так и к сравнению Сократом его трех положений о стражниках с тремя «волнами цунами», особенно это касается третьей волны — положения о царе-философе.

Словом, прочесть такую книгу — дело нешуточное, причем основную трудность, на мой взгляд, представляет именно постницшеанская терминология, разобраться в которой мне было бы самому не под силу. В этом случае моя компетентность рецензента безусловно уступает компетенции рецензируемого автора. Поэтому я чрезвычайно признателен Алексею Анатольевичу Глухову за терпеливое разъяснение многочисленных вопросов и затруднений, возникавших по мере чтения его книги, без чего эта рецензия не могла бы появиться. Впрочем, многие положения постницшеанцев для меня так и остались темными, поэтому в своих замечаниях я постараюсь придерживаться самых простых формулировок — на свой страх и риск, разумеется.

Наконец, может быть, и самое главное — книга захватывающая и читается с настоящим азартом — с тем самым «перехлестом волны», про который говорит и сама книга. В противном случае я бы не решился на «репрезентацию» своих рискованных и, надеюсь, по возможности «суверенных» суждений.

Гипотеза «двух логик»

Итак, Алексей Глухов исходит из того, что современное философское противостояние в политической философии между аналитической и континентальной традициями заключается в противоборстве двух логик и двух отношений к Платону, а именно — если аналитики видят в Платоне наивного предтечу в истории рационализма, то постницшеанцы, напротив, виновника политической диктатуры и рациональной справедливости.

Согласно предлагаемой автором гипотезе, в отличие от своих критиков Платон мыслит не столько логически, сколько политически [Глухов 2014: 30], что значит — объединяет в своем мышлении как логику репрезентации (нормы или справедливости), так и логику свободы (желания или волны). Проблема такого единства, или взаимного перевода двух логик, и составляет центральную тему предлагаемого исследования. Прямая речь автора: «Платон намеренно использует в своих сочинениях как логику репрезентации, так и логику различия (то есть свободы — *A.P.*), поскольку решает проблему переводимости между языками *аномальной* свободы и коммунитарной справедливости» [Глухов 2014: 92, 201].

Для прочтения Платона автор обращается к проблематике и к терминологии постницшеанцев, полагая, что их так называемый «антиплатонизм», или антирационализм, составляет один из ходов рассуждений самого Платона [Глухов 2014: 30].

Таким образом, мы становимся соучастниками захватывающего историко-философского эксперимента — что получится, если взглянуть на Платона, соединив две противоположные критические позиции («две логики») его противников, пользуясь при этом их же проблематикой и терминологией? Гипотеза автора в том и состоит, что так только Платона и можно прочесть «после» Ницше [Глухов: 115], и такое прочтение, позволю себе уточнить, вернет нам сущность самой платоновской философии (*philosophy par excellence*).

Эта гипотеза не только говорит о новом прочтении платоновских текстов [Глухов 2014: 11] и о возвращении к жизни политической логики Платона [Глухов 2014: 115], чего до сих пор не удалось сделать никому, но предполагает заодно покончить и с философской схизмой последней с лишком сотни лет европейской истории — стоит только вернуться к Платону и свести две антиплатонические логики к модусу их взаимной переводимости и согласия [Глухов 2014: 91, 93, 205, ср. 504, Annotation].

Подобное заявление звучало бы чересчур амбициозно и подозрительно, однако внушительный библиографический перечень этого фундаментального труда, равно как и обстоятельные постраничные ссылки внутри текста, заставляют отнестись к словам автора вполне серьезно.

Однако важно не забывать, что ведущие представители западноевропейской мысли, будучи антиплатониками, тем самым вообще оказываются противниками философии. Об этом говорит, в частности, сравнение современных философов с платоновским антигероем Калликлом [Глухов 2014: 229–231]. Тут-то мы и видим парадокс в самой предложенной гипотезе.

Действительно ли в диалогах мы находим две эти «логики», «волновую» и «репрезентативную», или нам это только кажется? На каком основании сам автор собирается объединить эти два языка или две логики, даже если они в диалогах таки имеются? И не правильнее ли тогда говорить прежде всего об этом едином основании, а потом только о различии этих двух (почему не более и именно этих?) «логик»? Наконец, признаемся, странно ожидать от проблематики постницшеанцев помощи в том, чего они сами не поняли, сами будучи, по словам автора, не только основателями антиплатонизма, но и антифилософами (антиметафизиками) — не желающими понимать, ни что такое философия, ни для чего она, по аналогии с Калликлом, отказывающимся от беседы с Сократом [Глухов 2014: 223–224, ср. 30, 94].

Такая методологическая прямолинейность (чтобы не сказать смелость) не может не отразиться и на интерпретации самого

исследователя, Алексея Глухова. Скажем, не является ли альтернативная «платонизму» терминология постнищешанцев, применяемая ими для осмысления логики «политического», только «абстрактным современным сленгом» влиятельных интеллектуалов? Автор утверждает, что не является, ибо вполне применима к политическим реалиям Античности и современности [Глухов 2014: 93, 429]. А применима она потому, что постнищешанцам удалось «изобрести логику», которая выражает силу, чтобы побороть логику современной им политической репрезентации, в основании которой они обвиняют рационалиста-Платона [Глухов 2014: 39, 429].

Оставим саму возможность «изобрести логику», но именно противоположное впечатление, то есть о надуманности и искусственности постнищешанской проблематики и терминологии, и складывается в результате историко-философского эксперимента. Постараюсь это показать.

Еще раз обратимся к гипотезе автора, согласно которой Платон, сочетая как субверсивно-волновую логику, так и логику репрезентации, оказывается способным устанавливать справедливую, а не репрессивную репрезентацию, руководствуясь именно субверсивной логикой свободы, но в позитивном, конструктивном ключе репрезентации, что как раз и невозможно с точки зрения постнищешанского антиплатонизма. В такой способности перевести логику свободы на логику репрезентации и состоит политическое мышление Платона. Прошу прощения у читателя, что вынужден иногда переходить на постнищешанскую терминологию, а также у автора, Алексея Глухова, что невольно при этом упрощаю (надеюсь, не искажаю до безнадежности) смысл этих терминов.

Парадоксы гипотезы

После интерпретации 13-ти так называемых «ранних» и «средних» диалогов с целью увидеть в них «две логики» и моменты перехода одной в другую А. Глухов выделяет так называе-

мые «элементы политического мышления» Платона, чтобы затем перейти к интерпретации *Государства*. 19 элементов «политического мышления» Платона — это либо основные положения диалогов, прочитанные согласно проблематике постницшеанцев («эротическое желание», «проблема справедливости», «мнение и знание»), либо постницшеанские формулировки, истолкованные на материале 13-ти диалогов («реальность философии», «свободная речь» Фуко, «интенсивная жизнь» Арендт и проч.). Эти 19 элементов должны подтвердить гипотезу как о наличии у Платона «двух логик», так и переходов между ними. Мы не будем останавливаться на этих предназначенных для подтверждения гипотезы результатах интерпретации, а попробуем посмотреть на интерпретируемые диалоги более традиционно.

Полагаю, неподвзятый читатель скорее согласится с постницшеанской оценкой Платона как рационалиста и приверженца диктата закона, нежели поборника свободы и аномалии. В самом деле, именно противники Сократа, Калликл и Фрасимах, говорят о свободе сильного поступать как ему вздумается и властвовать для удовлетворения своих желаний. Запоминающуюся карикатуру на свободу «человека демократического» мы найдем в VIII книге *Государства*. Даже по предметному указателю русского 4-хтомного издания Платона «свобода» нигде не встречается кроме как синоним «произволу», «невоздержанности» и т.п., а противопоставление свободного (свободнорожденного) рабу, как например в *Resp.* 576a является такой же метафорой, как «свобода от страстей», «свобода от невежества» и проч., и едва ли тут можно подозревать «субверсивную логику свободы».

Что такое свобода, если не свобода действий в соответствии с желаниями? Если в желаниях проявляется действие природы, подавлять их нормой и законом будет насилием по отношению к естественной свободе. Так и рассуждают в диалогах антигерой Калликл и Фрасимах. То, что у них не получается действовать согласно желаниям, обнаруживается в эленктической процедуре во время беседы с Сократом как неспособность «дать логос» (λόγος

διδόναι), то есть неспособность следовать своим желаниям и целям, своей природе. Именно «свободы» как раз и не получается. Прошу простить, если напоминаю о таких банальностях.

Что же предлагает Сократ? Может быть, он говорит о какой-то другой, скажем, истинной или философской свободе? Позволю здесь перейти к апологии Платона безо всяких следов постнищеанского влияния. Остановлюсь только на нескольких примерах.

Горгий — диалог о свободе, утверждает автор [Глухов 2014: 211]. Мы знаем, что о свободе как о произволе желаний в соответствии с требованием природы говорит именно Калликл, а не Сократ. Сократ, напротив, выступает как сторонник сдержанности и порядка. При этом Сократ противопоставляет риторику философии, признавая только за последней право называться искусством (*технэ*). Однако почему в проявлении желаний необходимо искусство? Невозможность действия согласно желаниям формулируется в так называемом Парадоксе Сократа (466d): люди делают не то, что они хотят, но то, что сочтут нужным. В этой формулировке разводятся две составляющие наших поступков — желание и логос, способность речи (чтобы не сказать «суждения»). А чуть выше в 465a говорится об условиях любого искусства (*технэ*), а именно о необходимости соответствия логоса причине предмета, на которую это искусство направлено и только в соответствии с которой способно действовать. То же упоминание о причине мы находим в 501d, а в 506de снова говорится о правилах *технэ*.

А. Глухов не только не обращает никакого внимания на «техническую» сторону этого Парадокса (467c–470c), но и никак не связывает его с каузальностью *технэ* в 465a.

Однако Парадокс Сократа имеет еще одну формулировку — о стремлении всех действий и желаний к благу (468ac, 500a). Вот для поиска истинного желания (удовольствия) и необходимо искусство философии (499de, 503cd, 509ce, ср. 520cd). То есть предмет искусства философии — это желания и поступки, а их соответствие логосу делает это искусство возможным. Так и говорится в

диалоге: философская *технэ* нужна, чтобы давать желаниям иное направление (517b, ср. 509с–510а, 499е, 507b), что невозможно без проблематизации истинного логоса (509а, ср. 506а). Именно поэтому Сократ называет себя единственным политиком в Афинах (521d), при этом противопоставляя себя тем, кого считают «суверенами сильного логоса» (474а).

Как кажется, диалог *Горгий* вовсе не о свободе, а об отличии философии от риторики, а это отличие определяется различным пониманием природы желаний, речи-логоса и поступков, что в свою очередь проблематизируется в каузальной формулировке Парадокса Сократа. На том же основании едва ли можно считать *Горгий* апологией прямой речи (парресии), как это вслед за Фуко делает автор.

Впрочем, А. Глухов тоже замечает, что софист отличается от философа тем, что не проблематизирует желания. Вот здесь-то, казалось бы, и обратиться к необходимости *технэ* и к ее проблематике, но А. Глухов этого не делает, и это притом, что все-таки говорит о переориентации желаний, на которую способен именно философ [Глухов 2014: 253, 267, 269]. То же самое касается и так называемой парресии, свободной речи, которая, в отличие от псевдо-парресии «человека демократического», невозможна без испытания [Глухов 2014: 405–406], но что это за испытание, мы тоже не узнаем.

Поэтому позволительно спросить — о какой свободе и в отношении чего можно говорить в каузально-методологической проблематике? В самом деле, какая может быть свобода по отношению к причине? Постоянное же упоминание искусства философии в сочетании с «использовать» (для справедливой и суверенной репрезентации) свидетельствует о том, что автор не видит принципиального расхождения между философией и другими искусствами, что и в самом деле невозможно, если не принимать во внимание принципиально иное в этом случае решение каузальной проблематики, требующей и совершенно иного подхода к философской *технэ*. К слову, в списке литературы нет книги Дэ-

вида Ручника «Об искусстве и мудрости» (Rooschnik 1996), где вопрос об отличии философии от всех остальных *технэ* тщательно разбирается. Можно еще указать на статью Франциско Гонзалеса о конструктивном эленхосе (Gonzales 2002), этот сборник указан в библиографии, но, очевидно, статья Гонзалеса не привлекла внимания автора.

Поэтому не удивительно, с какой поразительной точностью в своем комментарии А. Глухов обходит все, что связано с каузальной проблематикой, то есть с проблематикой философии как искусства-метода. Кажется невероятным, как можно не замечать того, что делает философию философией! И в то же время понятно почему — какая может быть «свобода» в проблематизации причины? Ведь если свобода, то есть действие согласно природе (или свободная речь-логос), имеет причину, то речь и поступки тут диктует подчинение сути дела и следование определенной необходимости, а не какая-то «свобода».

Еще более симптоматичен пример из *Федона*. Этот фрагмент о мисологии 89d–90c комментируется следующим образом: «избегать ненависти к слову можно, лишь осознав его несамостоятельность» [Глухов 2014: 254]. И далее автор апеллирует к философии как искусству эту несамостоятельность каким-то образом обнаруживать. И это при том, что непосредственно в этом же фрагменте сам Сократ объясняет, что это именно софисты, занятые словесными состязаниями, не видят ничего здравого ни в словах, ни в вещах, которые у них подобны течению Еврипа (то есть не имеют самостоятельной сущности), в то время как Сократ говорит как об истинном (самостоятельном) логосе (ср. διδόναι λόγον в 76b8), так и о самостоятельной сущности вещей. Напомним, что именно в логосах находит прибежище от эленктической (каузальной) слепоты при исследовании вещей Сократ в *Phaed.* 99d4–e6, а в 100a1–3 именно за речью-логосом признается способность быть образом сути вещей (τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν), на чем и строится знаменитое «учение об идеях», а поиск истинного логоса излагается в методе гипотез.

Как возможно такое прямо противоположное смыслу и этого фрагмента, и диалога в целом, да и вообще философии Платона толкование? Из-за «свободы», конечно, и из-за предположения у Платона «двух логик» антиплатонизма.

Примеры такого каузального парадокса при комментарии соответствующих фрагментов в избранной А. Глуховым проблематике и терминологии весьма красноречивы и представляют немалый интерес с точки зрения каузально-методологического подхода к Платону. Это, конечно, вина проблематики и терминологии постницшеанцев, что свидетельствует о непереводаемости их методологии на язык Платона и ставит под вопрос наличие у них методологии вообще.

Но как в этом случае обстоит дело с переводом свободы на справедливость? Вернемся ненадолго к *Горгию*.

Парадокс Сократа непонятен без восстановления его никуда не исчезающего и держащего его эленктического напряжения, возвращающего нас к Парадоксу незнания из *Апологии* (ср. *Горгий* 461a, 506a, 509a, 527b). Получается, автор вообще не замечает всей глубины вопроса — почему люди не делают того, что хотят, но считают, что именно это они и делают? Наконец, невольное стремление всех и всего без исключения к благу вообще комментатором не упоминается, а это одна из формулировок того же Парадокса Сократа в 474b (ср. 522b), именно здесь говорится о природном стремлении и желании, для распознавания которого и необходима *технэ*, искусство. То есть справедливость как действие согласно природному для всех (общему) стремлению к благу (468ac, 500a, ср. 502e, 503c–504a, 506ce), репрезентация, если угодно, этого стремления в поступках и составляет космический закон в 508a, где «логику волны» и не увидеть, если не обращать внимания на эленктико-каузальную проблематику философии как искусства-*технэ*. А. Глухов этой проблематики и не видит, честно следуя избранному пути постницшеанской стратегии и гипотезе о сведении «двух логик».

И получается вот что. С одной стороны, комментатор находит «логику справедливости»: «Сократ хвалит умеренный образ жизни, умение довольствоваться тем, что имеешь, душевную гармонию, добродетель, даже описывает в общих чертах геометрически правильное устройство космоса. Это благопристойная и посредственная картина, в ней нет ничего выдающегося, а значит, нет и простора для аномальной свободы» [Глухов 2014: 229]. Однако согласно своей гипотезе исследователь все-таки настаивает: «Геометрически правильный мир — не ограничение свободы, но лишь выражение справедливости» [Глухов 2014: 229], и приходит к заключению: «в диалоге *Горгий* Платон решает вопрос об отношении свободы и справедливости, о переводимости между двумя этими языками [Глухов 2014: 232]. Каким же образом, разъясненный мы не получим.

Может быть, нам поможет еще один фрагмент: «В финале «Горгия» Сократ фактически разговаривает с собой. Это суверенная речь Сократа, аномально свободного человека. Но она справедлива. Почему?» Тут читатель уже с нетерпением ожидает объяснения или хоть намек, каким же образом «благопристойная и банальная картина» космического порядка оказывается проявлением аномальной свободы Сократа. И вот что получает в ответ: «Но не лучше ли спросить: почему же нет? Что за логическая связь между свободой и справедливостью? Зачем Калликлу быть *несправедливым в собственном доме*, где он господин?» (курсив автора) [Глухов 2014: 230–231]. Согласимся, не такого ответа мы ждали. Из пространного объяснения на с. 231–232 мы тоже ни к чему не придем.

Комментарий 13-ти диалогов — это только подготовительная работа ради того, чтобы показать, как Платон переводит логику волны-свободы в логику справедливой репрезентации, или справедливого государства. То есть именно в *Государстве* мы можем увидеть уже в полномасштабном действии политическую логику, или возникновение суверенного, сильного логоса царя-философа посредством перевода или переключения логики вол-

ны в логику справедливости. Согласно гипотезе, «соразмерность не свидетельствует о робости или скромности философской природы, ведь такая истина утверждается с позиции силы» [Глухов 2014: 379]. Но каким образом?

Разумеется, читатель ждет демонстрации такой субверсивной справедливости прежде всего в трех аналогиях VI и VII книги, в Солнце, Линии и Пещере. Признаюсь, и я с надеждой принялся за комментарии к этим аналогиям и, как Сократ в *Федоне* (98b7–8) после знакомства с книгами Анаксагора, говоря его же словами, «с вершины изумительной этой надежды стремглав полетел вниз, когда, продолжая читать, я увидел», что благо как причина остается в комментариях А. Глухова безо всякого употребления. Читатель легко может убедиться в этом сам в соответствующем месте книги, я же с чрезвычайным сожалением вынужден ограничиться лишь коротким замечанием.

Автор отчего-то упускает из виду, что по указанию Сократа все три аналогии должны быть сведены вместе, и это и приводит к эффектным парадоксам все той же каузальности. Если комментарий Солнца сам по себе как будто еще не вызывает серьезных возражений, то истолкование Линии откровенно огорчает — оно неинтересно и плоско-дидактично. Между тем эта удивительная апория давно занимает платоноведов. Упомяну только статью Ричарда Фоли с характерным названием «Неделимая линия» (Foley 2008).

Зато интерпретация возвращения в Пещеру не менее интересна и симптоматична, чем рассмотренные выше примеры из *Федона* и *Горгия*. Следуя гипотезе о «двух логиках», автору никак не удастся совместить аналогию Солнца с аналогией Пещеры — вызывает восхищение, с какой виртуозностью комментарий запутывается в противоречиях, чтобы избежать (невольнo, разумеется) каузальной проблематики этих аналогий [Глухов 2014: 399].

Замечу кстати, что о таком, казалось бы, важном и интересном неологизме в этом диалоге Платона, как «метод», в книге А. Глухова упоминается только дважды [Глухов 2014: 372, 403] и, конеч-

но, безо всякого отношения к каузальной проблематике. В том числе ни слова о том, что это неологизм.

Кто такой и чем занят философ?

Если наличие у Платона «двух логик» и их переключение-перевод и кажется надуманно-искусственным, то важность самой темы сильного или эротического логоса, называемого иногда автором политическим, философским или суверенным, никаких возражений не вызывает. Тема «внелогического в логиках», на мой взгляд, самое интересное в подходе А. Глухова [Глухов 2014: 150, 257, 296, 543].

В самом деле, каким образом и почему логос обладает психологической силой (*Phaedr.* 271d) [Глухов 2014: 284]? Что такое вообще эта сила логоса? Ведь установление справедливости автор напрямую связывает с эротической *технэ*, или с эротической логикой, логикой желания, хотя и берется за решение этой задачи постницшеанским образом.

Собственно, перед нами вопрос о соотношении и переводимости эроса и логоса, точнее, о природе желания-эроса и речи-логоса, обнаруживающих свою самостоятельную сущность в процедуре эленхоса. Из-за недостатка времени я не привожу примеров этой проблематики из диалогов, но это нетрудно сделать и самому читателю. Между прочим, А. Глухов дает прекрасные комментарии на политическую обусловленность в аргументации собеседников Сократа, но, экспериментируя с проблематикой и терминологией постницшеанцев, вопросом о методе-*технэ* не задается и парадоксальнейшим образом не видит каузальной линии у Платона.

И здесь возникает еще один и чрезвычайно важный вопрос — кто такой философ вообще и чем он занимается? Если философ не царь и не устанавливает субверсивным образом справедливость, то что он делает? Если Сократ в *Горгии* называет себя единственным политиком, то почему, если он не суверен нормативов и правил? О чем он говорит, заявляя в 522cd, что никогда не был

несправедлив? Где субверсивный суверен-законодатель в *Федоне*? Словом, кто же такой философ?

Здесь я обращаю внимание на одно обстоятельство, тоже упущенное постнищеанской проблематикой и терминологией, а именно постоянно встречающееся в диалогах выражение о занятости философа равно в частной и общественной (государственной) жизни: καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ, καὶ πόλιν καὶ ἰδιώτας и passim. Что имеет в виду Платон в 496с *Государства*, когда говорит о философе, что он ἡσυχίαν ἔχων καὶ τὰ αὐτοῦ πράττων? О каком философском деле, которому никакие занятия не помеха, говорится в VII письме? Или ему непременно надо быть государственным законодателем, как выходит из гипотезы о переключении «двух логик»?

И тут нас ждет еще один курьез, тоже следствие соответствующей интерпретации. Мы читаем: Пифагор изобрел политический спектакль [Глухов 2014: 163], Платон изобретал и использовал субверсивную философскую тактику для разрушения интеллектуальных оснований политического режима [Глухов 2014: 202], Пифагор доводит до совершенства искусство публичного перформанса... [Глухов 2014: 161] Философ у нас оказывается политическим (в самом банальном смысле) авантюристом, добивающимся власти с помощью «субверсивной тактики», им же изобретенного инструмента сильной позиции, причем авантюристом неудачливым, ибо за всю европейскую историю философа-царя у власти мы не знаем. Стало быть, не знаем и самой философии. Пусть читатель сам догадается из выше предложенной каузально-методологической проблематики, в чем тут дело, и вспомнит *Горгия*, где именно ритор может использовать свое искусство... а может и не использовать. Это уж как ему захочется.

Несколько слов о *Заключении* и его странности. Это десять небольших фрагментов, по замыслу автора предназначенных кратко задеть смысл, скрывающийся в единении двух логик, логики нормы и логики аномального. Кроме вариаций на основную гипотезу исследования не может не удивить неожиданно песси-

мистический (или фаталистический, если угодно) тон некоторых положений. Приведем их.

«Великим непризнанным достижением прошлого стало рождение... двух искусственных языков мышления. Сегодня, когда горизонт логического поворота размыкается все стремительнее, нам остается лишь наблюдать их неизбежную деградацию. Разовьются гибридные формы мысли, схизма будет устранена, но вместе с ней может оказаться забытым нечто очень важное о нашей речи, что составляет существо философии: слово может завоевать свободу, слово может нести справедливость, слово может быть сильным и даже сильнее всей мощи, затраченной на полях сражений» [Глухов 2014: 564].

И еще. «Платоновский философ не сглаживает и не устраняет противоречия между гражданами, но сочиняет справедливый полис как текст... Философ создает ткань полиса, соединяет справедливое с лучшим». И далее: «Призвание философа — обновлять онтологическую ткань, чтобы новые степени свободного бытия получали возможность для справедливой реализации» [Глухов 2014: 565].

Неужели в этом искомый «суверенный логос» философа — в сочинении текстов? Или философ только «на бумаге» способен соединить «справедливое с лучшим»? И при этом ему остается только наблюдать неотвратимость происходящего. Такая вот печальная и даже в чем-то оракульская патетика что-то никак не вяжется с оптимизмом эротического суверена.

Однако завершим наши замечания, снова обратившись к жанру рецензии, с чего и начинали.

Перед нами академически фундаментальная и при этом крайне необычная книга — ее замысел и проблематика не только «перехлестывают» привычный академический интерес, но «перехлестывают» и самих себя, возвращая нас к вопросу о том, что же такое философия и для чего она.

Для каких читателей эта книга? В первую очередь как будто для платоноведов и сторонников постмодернизма. Полагаю, од-

нако, что постницшеанская терминология в чуждой ей проблематике у многих исследователей Платона просто вызовет ужас, зато поклонников Хайдеггера, Фуко и других постницшеанцев, возможно, это же обстоятельство заставит обратиться к философии, к философии *par excellence*.

Вот как раз совсем недавний случай. Один из моих знакомых, между прочим — юрист, два года усердно штудировавший Хайдеггера, после «Перехлеста волны» вдруг заявил, что Хайдеггера он бросил, потеряв к нему всякий интерес: «Хайдеггер, — как он выразился, — после этой книги показался мне просто скучным, зато божественный Платон стал еще божественнее».

Какого же еще успеха желать автору?

Литература

- Глухов 2014 — Глухов А. «Перехлест волны. Политическая логика Платона и постницшеанское преодоление платонизма». М.: ВШЭ, 2014.
- Foley 2008 — *Foley R.* Plato's Undividable Line: Contradiction and Method in Republic VI // *Journal of the History of Philosophy*. Vol. 46. No. 1. 2008.
- Gonzales 2002 — *Gonzales F.* The Socratic Elenchus as Constructive Protreptic // Does Socrates have a method?: rethinking the elenchus in Plato's dialogues and beyond / Ed. by G.A. Scott. Penn State Press, 2002. P. 161–182.
- Roochnik 1996 — *Roochnik D.* Of Art and Wisdom. Plato's Understanding of Techne. The Pennsylvania State University, 1996.

Михаил Богатов

На один шаг ближе к Платону:
Платоновский сборник. Т. I–II. М.-СПб.: РГГУ-РХГА, 2013*

Всё, что происходит сегодня в сфере науки (пока ещё неотделимой от сферы образования) можно поделить на две неравнозначные (как по привлечённому общественному вниманию, так и по значимости для дела самой науки) рубрики. С одной стороны — и это находится в самом средоточии всевозможных обсуждений, толкает на немедленное или медленное принятие решений, будоражит не столько умы, сколько просто вызывает эмоции — попытки, предпринимаемые со стороны учёных, подстроиться под требования экономического диктата «эффективности», «модернизации» и пр. Вряд ли что-то из подобных поделок останется на хоть сколь-нибудь долгое время в смысле парадигмы (образца, эйдоса), которая будет продуктивна для развития науки. Это — сиюминутные вещи, уходящие и теряющие значимость ещё быстрее, чем придут к окончательной формулировке. Эта сфера — затрагивает всех, но это вынужденное приглашение в ангажированность иллюзорно.

* Ср. рецензию на это же издание: С.В. Никоненко. Платоновский сборник // Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина. № 4. Том 2. Философия. СПб., 2013. С. 289–290.

С другой стороны — вопреки тому, что отвлекает внимание эффектом раздражения зрения, слуха и ума — всё меньше и реже, но продолжают выходить академически значимые, фундаментальные работы. Последние (их можно сосчитать по пальцам) — результат длительных размышлений, вызреваний мысли, внимательного чтения и интеллектуальной работы, не направленной ни на что, кроме интереса к самой философии. Бескорыстного и потому настоящего. Если говорить по-аристотелевски — речь идёт о произведениях «ката схолэ», от почти уничтоженного досуга, только и движущегося вечным, единственно достойным внимания. Но здесь будут говорить не по-аристотелевски, а по-платоновски. Ежели сбавить тон, то можно было бы, продолжая известное высказывание Альфреда Уайтхеда, сказать, что философия продолжается, потому как сама понимает свою зависимость от платоновского наследия, не позволяет себе быть без того, чтобы пройти по перипату Академии. Задача, надо сказать, не столь уж и простая. Кажется, что со временем (если полагаться на теории прогресса) с Платоном должно становиться всё проще и проще — мы становимся изощрённее в своих текстологических, лингвистических, дискурсивных и иных анализах текстов, и тема вскоре должна закрыться. Но происходит, как ни странно, обратное: чем больше мы прилагаем усилий к тому, чтобы поставить точку в платоновских вопросах, тем больше, подобно головам Гидры, их возникает.

Ситуация с Платоном в российском гуманитарном знании — отдельная, пока не особенно исследованная тема, которая могла бы привлечь внимание социологов знания. Но даже не проводя специальных полевых наблюдений, можно привести некоторые существенные характеристики этой ситуации — хотя бы в нескольких штрихах. Если с любым из философов XX века, особенно второй его половины, которые ещё не включены в стандарты типовых рабочих программ по тем или иным дисциплинам, дело обстоит более или менее благополучно и они находятся в положении «добровольного цитирования», а именно: их исследуют

по собственному желанию больше увлечённые учёные, нежели преподаватели, которых учебные нагрузка и планы обязывают к этому, то с Платоном всё происходит с точностью до наоборот. В любом вузе страны, независимо от направления обучения и профиля, наступает «звёздный час Платона»: кто-нибудь обязательно должен студентам поведать о Платоне хоть слово, вкратце рассказать о его «основных идеях» (как правило — через призму «теории идей»), включая стандартные наборы из «Апологии» (Сократ исторический и Сократ платоновский), миф о пещере (включая критику тоталитаризма концепции «Государства»), возможно — «Пир» (люди-андрогины, любовь, античный гомосексуализм). Несмотря на то, что Платон — чрезвычайно неудобный для дидактических пересказов мыслитель, сам уделивший столь много внимания вопросам дидактики, но его включённость в историю философии, а последней — в курс философии, а последней — в гуманитарный блок любого направления, привела к тому, что Платона освоили, приладили — и место ему нашли. В силу профессиональной занятости каждый философ, являющийся ещё и преподавателем, просто обязан суметь изложить Платона хоть как-то, потому что спецкурсы по философии Платона в России — вещь довольно редкая, а в рамках основной программы на него в лучшем случае можно отвести лекцию-другую.

Отсюда, в отношении философии Платона, наблюдается первый эффект: он, со всем своим своеобразием и сложностями, так или иначе «проходим» каждым в аспекте беспроблемности и пересказываемости (к тому же, следует учитывать, что студентам-бакалаврам в подавляющем большинстве случаев философию преподают на первом или втором курсах, в то время как Платон не советовал заниматься философией раньше пятидесяти).

Вторую особенность положения философии Платона в России можно было бы без труда вывести из недавнего советского прошлого: официальное разрешение и допущение до Платона, дающее своеобразную монополию на репрезентацию способов говорить и думать о нём, имели не многие, но те, кто имел — да-

же против своей воли — транслировались массовому образованному читателю чуть ли не в режиме «единственно верной точки зрения». Платон до сих пор у большинства преподавателей старшего поколения (не преминувших передать свой опыт более молодым) ассоциируется с «теорией идей», провозвестником которой в России безусловно следует считать Алексея Фёдоровича Лосева. «Теория идей» — не эксклюзивное российское творение в отношении рецепции Платона, зато сама ситуация осуществления этой рецепции делает «теорию идей» (в неоплатоническо-лосевской интерпретации), а точнее — сведение философии Платона к ней, вчитывание на лекциях и вычитывание её на семинарах из всех её диалогов — эксклюзивной.

Здесь не время и не место подробно описывать — почему так произошло? — достаточно указать лишь на общеизвестные факты: голод по свободному мышлению (которое частично уплыло на философском пароходе, а частично — сгнуло в ссылках и/или было расстреляно) вкупе с навыком восприятия учений в модусе «единственно верных» — это далеко не весь перечень причин, по которым именно на Алексея Фёдоровиче, занимавшимся Платоном, и, даже точнее — неоплатонизмом, сконцентрировались столь «неплатонические» обстоятельства нашей собственной ситуации. «Теория идей», вычитываемая у Платона многими, в том числе и западными мыслителями, в России стала единственно вчитываемой в Платона теорией. Четырёхтомное академическое издание диалогов Платона¹ (плюс ещё один, ранний и лжеплатоновский том²) снабжено подробными комментариями, редуцирующими диалоги Платона к философии Лосева. Точнее: к лосевскому пониманию философии Платона (переиздание четырёхтомника, осуществлённое в Санкт-Петербурге с 2006-го по 2007-ой годы³, аккуратно воспроизводит эти комментарии, что, на наш взгляд, было совершенно верным решением; к сожалению, не на-

¹ Платон 1990–1994.

² Платон 1986.

³ Платон 2006–2007.

шёл продолжения проект билингвальной публикации диалогов с комментариями при участии и инициативе Юрия Анатольевича Шичалина — всё остановилось на «Федре» и «Апологии Сократа»⁴). В конечном итоге, за этой формой лосевской историко-философской, переводческой и комментаторской работы, скрывается довольно самобытная философская концепция. Но нас интересует сейчас другое обстоятельство, а именно то, что свободным интерпретациям, а также их столкновениям в мире мысли Платона это не очень-то и способствовало (с Аристотелем дела обстоят ещё хуже, но это — другая тема).

Отсюда второй эффект, который дополняет первый. Если Платона «надо» как-то пересказывать и «делать» бесппроблемным, то этому всячески способствует «теория идей» в версии Лосева.

Нельзя сказать, что ситуация с философией Платона целиком исчерпывается этими двумя эффектами. Во-первых, подобных эффектов можно было бы выявить гораздо больше. Во-вторых, так или иначе, в России выходили — в основном переводные — книги по философии античности, в том числе и платоновской философии, а потому инструментов (тем более при возможностях, предоставляемых всемирной паутиной) для свободного исследования Платона у современных российских философов достаточно. В самом конце 2013-го года всем нам — в этом отношении — был сделан подарок: ещё один повод «освободить Платона» — мыслить о нём свободнее, самим при этом приобретая соответствующий опыт свободы.

Совместными усилиями двух (московского и Санкт-Петербургского) издательств свет увидел «Платоновский сборник» — сразу в двух увесистых томах (499 и 510 страниц соответственно). Итак, перед нами более тысячи страниц других способов говорить о Платоне, нежели те, которые описываются вышеприведёнными эффектами.

Сам «Платоновский сборник» публикует материалы соответствующей конференции, состоявшейся осенью 2012-го года в Рос-

⁴ Платон 1989 и Платон 2006.

сийском государственном гуманитарном университете, но называть предлагаемые им тексты «материалами конференции» или «тезисами докладов» никак нельзя. Перед нами — статьи, большая часть из которых носит фундаментальный характер. Научными редакторами выступили *Ирина Протопопова, Ольга Алиева, Алексей Гараджа, Алексей Глухов, Александр Михайловский* и *Роман Светлов*. Сам «Сборник» разбит на соответствующие рубрики (всего — восемь). Далее нам хотелось бы пройти по структуре «Сборника», выделяя некоторые из имеющихся в нём статей (всего же в «Сборнике» представлены статьи 44-х авторов). При этом хочется отметить, что все до одной статьи (в том числе — и те, которые мы — за неимением места и времени — здесь не выделяем, иначе следовало бы писать ещё один, дополнительный том) тщательно выверены, и каждая из них, поднимая собственные вопросы и проблемы, справляется с поставленными задачами превосходно.

Прежде чем непосредственно перейти к краткому изложению содержания сборника, хотелось бы сделать ещё ряд любопытных наблюдений. Символично то обстоятельство, что сборник, открывающийся изложением положения мирового платоноведения на 2011-ый год (тогда была написана статья *Джеральда Пресса*), заканчивается текстом *Юрия Тихеева*, посвящённым А.Ф. Лосеву. Если *Пресс* ни разу не упоминает имя русского ученого, то Тихеев показывает, что, несмотря на отсутствие «обратной связи» с Европой, Лосев делал в отношении Платона приблизительно то же самое, что и вся Европа того времени. Кажется, что в самой символичности этой композиции есть особая ирония — хочется надеяться, что сегодняшние отечественные исследования античной философии не только актуальны по всем мыслимым меркам, но и найдут соответствующий отклик в мире. Платоновский сборник призван поспособствовать такому положению дел.

Каждый исследователь — будь то Платона, античной философии, философии, гуманитарных наук — найдёт в Сборнике что-то для себя. Перед нами — отличный инструмент, применение кото-

рого зависит от намерений и знаний того, кто собирается к нему прибегнуть.

О содержании сборника:

Первый том касается непосредственно текстов самого Платона и вопросов их изучения. В нём присутствуют такие разделы:

- Современные подходы к изучению и переводам Платона (Здесь, среди прочего, две замечательные переводные статьи *Джеральда Пресса*, специалиста по платоноведению, который знакомит российского читателя с эволюцией вопросов, обрабатываемых современными учёными к текстам Платона; кроме того, хочется отметить текст *Михаила Маяцкого* о роли словесности в философии, которая, кстати, в постановке своих вопросов далеко выходит за рамки философии Платона; и статью *Андрея Россиуса* о специфике имеющихся переводов Платона на русский язык на данный момент; кроме того, в разделе — текст *Андрея Серегина*, представляющий проблематику современного платоноведения через призму догматизма, антидогматизма и диалогизма).
- От «ранних» диалогов к «Филебу» (раздел начинается со статьи *Юрия Шичалина* о состоянии датировки трёх диалогов — «Апологии», «Менексена» и «Пира», далее следует текст *Ирины Мочаловой*, касающейся спора об идеях в контексте раннеакадемических дискуссий; *Светлана Караваева* обращается к «Филебу» как источнику исследования причин и начал у Аристотеля; о месте «Критона» в корпусе платоновских текстов — статья *Анастасии Золотухиной*; о столь популярном мифе о пещере, но с совершенно неожиданным подходом к нему — текст *Алексея Романова*; о диалектике восхождения и нисхождения, раскрытой через этос инобытия в «Федоне» — статья *Игоря Гончарова*).
- Элейские диалоги Платона (три автора раздела сконцентрировались на диалоге «Софист» — это *Ирина Протопопова*,

Ольга Алиева и Анна Елашкина; Игорь Берестов ставит проблему об элеатовских корнях некоторых апорий о «причастности» в первой части «Парменида»; *Марина Вольф* обращается к тезису Горгия «не-сущее существует», а *Мария Варламова* исследует деление сущего по Платону).

- Философия и риторика (поскольку сам Платон, имеющий неоднозначное отношение к софистике, не только применял её приёмы, но также развивал — в оппозицию ей и не без её помощи — собственную теорию языка и его применения, то в данном разделе четыре автора раскрывают риторический потенциал философии Платона — *Алексей Глухов* исследует свободную речь в «Горгии», *Рустам Галанин* — взаимоотношение риторики и философии в «Федре»; медицинские коннотации в контексте риторических размышлений Платона исследуются в статье *Адама Рота*, и, наконец, четыре эротических паттерна выявляет в сократических «логосах» *Алессандро Ставру*).

Второй том охватывает непосредственно примыкающие к исследованию Платона темы, вводя сами диалоги, а также затронутые в них вопросы, в более широкий исторический и теоретический аспект: каждый раздел здесь по своему наименованию уже достоин отдельного двухтомника и не одной конференции. Структура второго тома такова:

- «Язык, театр, поэзия» (раздел открывается фундаментальными размышлениями *Анатолия Ахутина* о том, как называется истина — платоновский вопрос рассматривается в свете Аристотеля, Гераклита и Хайдеггера; далее, *Вячеслав Вс. Иванов* обращается к ранним восточно-индоевропейским истокам терминов Платона; *Николай Гринцер* исследует соотношение платоновских этимологий с софистической теорией языка; *Нина Брагинская* в «Заметках о метафизической кровати» исследует смысловое пространство

понятия мимесиса; *Елена Алымова* обращается к «Елене» Еврипида в свете философских дискуссий V–IV вв. до н.э., беря персонажами для рассмотрения софистов, Сократа и Платона; место искусства и поэта в идеальном государстве исследует *Алёна Апаева*).

- «Платон и история» (раздел начинается с установления исторического и политического контекстов времен жизни Платона в статье *Игоря Сурикова*; *Роман Светлов* исследует элейское политическое искусство в аспекте платоновского «Политика»; *Ирина Солнцева* обращается к «финикийскому мифу» и рассказам Платона об афинском прошлом; *Даниил Дорофеев* завершает этот раздел предоставлением материалов семинара по «Пиру», рассматривающего последний как пространство коммуникации).
- «Неоплатонизм и раннее христианство» (раздел открывается статьей *Дмитрия Курдыбайло* об «умопостижимом месте» в метафизике Плотина; учению об анагогической молитве у Ямвлиха и Прокла, а также его рецепции в христианском платонизме посвящена статья *Валерия Петрова*; *Майя Петрова* обращается к вопросу о допустимости вымысла в философских рассуждениях, вызывающему споры между платониками и эпикурейцами — на примере макробиевского «Комментария на “Сон Сципиона”»; *Дмитрий Бирюков* исследует платоновское влияние в философско-богословской системе Климента Александрийского; *Филип Иванович* обращается к учению Дионисия Ареопагита о причастности).
- «Рецепция платонизма в европейской философии и культуре» (*Марианна Шахнович* открывает раздел статьей о полемике эпикурейца Колота с академиком; *Ованес Акопян* исследует в своем тексте тему Платона в эпоху Ренессанса — в перспективе примирения с Аристотелем; критике платонической гносеологии Фомой Аквинским посвящает тему сво-

ей статьи *Константин Бандуровский*; *Александр Марков* исследует особенности исторического синтеза в библейской экзегезе на примере аргументации Илариона Синаита, в котором слились контрреформаторские, византийские и античные мотивы; проблему памяти у Платона в виду монадологии Лейбница рассматривает *Константин Шевцов*; платоновского трансцендентализма касается в своем тексте *Валерий Семенов*; философии как эзотерического знания в изложении мифа о пещере — в связи с учением позднего Хайдеггера — посвящает свой текст *Александр Михайловский*; *Юлий Асоян* рассматривает понятие пайдеи у Йегера и Хайдеггера; завершает этот раздел статья *Юрия Тихеева*, поднимающая вопрос общеевропейского контекста платоноведческих исследований Алексея Лосева).

Литература

- Платон 1986 — Платон. Диалоги. М.: Мысль, 1986.
- Платон 1989 — Платон. Федр / Ред. греч. и рус. текста, вступ. ст., комм., хронологи. таблицы и указ. имен и наиб. употребит. терминов Ю.А. Шичалина. М.: Прогресс, 1989.
- Платон 1990–1994 — Платон. Собрание сочинений в 4-х т. / Общ. ред. Л.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи; прим. А.Ф. Лосева и А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1990–1994.
- Платон 2000 — Платон. «Апология Сократа» / Введение, греч. текст, комм., указатели Ю.А. Шичалина. М., ГЛК, 2000.
- Платон 2006–2007 — Платон. Собрание сочинений в 4-х т. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2006–2007.

Михаил Егорочкин

ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории
платонизма / Под общ. ред. В.В. Петрова. М.: Кругъ, 2013
(Гуманитарные науки в исследованиях и переводах. Т. III)

Всякий, кто следит за разысканиями по истории платонизма, не мог не отметить некоторого оживления вокруг этой темы, которое наблюдается в последние несколько лет. За какие-нибудь 3–4 года вышел восьмой выпуск «ΑΚΑΔΗΜΕΙΑ» (2010 г.), антология «Платон-математик» (2011 г.) и двухтомный «Платоновский сборник» (2013 г.), небольшая книжка Карла Альберта (2012 г.) и обширная монография А.А. Глухова (2014 г.), несколько переводов неоплатоников, прежде всего Прокла [Месяц 2012б; Щетников 2013] и др.

Заметное место на этом «платоническом пиру» занимает и внушительный том «ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ», обязанный своим заглавием — о чем напоминать излишне — небольшому трактату Плутарха (лат. «Platonicae quaestiones»). Сборник подготовлен хорошо известной группой московских исследователей во главе с В.В. Петровым и, как указано во вступительном слове редактора, по большей части вырос из докладов, читанных в Центре античной и средневековой философии и науки при Институте

философии РАН (С. 13). Стало быть, названное издание должно расценивать как «отчет о проделанной Центром работе» за последние несколько лет и во многих отношениях считать итоговым.

Эти обстоятельства объясняют состав и содержание сборника, как впрочем и наличие обобщающих и даже повторных публикаций. Собственно говоря, сам авторский коллектив, учитывая солидный объем издания, весьма немногочислен. Главный вклад принадлежит В.В. Петрову — 7 статей и 2 интервью с Эдуардом Жоно и Люком Бриссоном, включая их расшифровку и перевод. С.В. Месяц является автором 4-х исследований и 1-го перевода. А.В. Серегин предлагает вниманию заинтересованной публики 3 статьи и 2 перевода, включая избранные места из книги современного медиевиста Эммануэля Фалька. Автором 2-х статей является М.С. Петрова. В.П. Визгиным подготовлена запись и перевод беседы с прославленным Аленом Сегоном. Наконец, Н.П. Волкова предлагает комментированный перевод первой части «О возникновении души в *Тимее*» Плутарха Херонейского. Среди приглашенных авторов, за вычетом именитых собеседников, лишь А.А. Глухов, Й. Матула и Э. Фальк. Узкий круг авторов и предметное единство обеспечивают сборнику право называться «коллективной монографией» (С. 13).

Первый и самый обширный раздел сборника «Платонизм и неоплатонизм» (С. 37–263) открывается обстоятельным критическим обзором А.В. Серегина (С. 37–76). Исследователь довольно подробно останавливается на принципах традиционного, или *догматического*, истолкования Платона, в истинности которого сомневаются сторонники *антидогматических* — диалогической и драматической — интерпретаций. Последние подчеркивают художественную форму и выразительность диалогов, которые, однако, не просто облачают мысль Платона в одеяния изящной словесности, но и утаивают ее, лишая философской прямоты и открытости. Фактически адепты антидогматического подхода хотят разглядеть в платоновских диалогах этакий «постмодернист-

ский нарратив», когда автор намеренно играет в прятки с читателем и уходит от ответа. Однако все эти нарочитые попытки нового прочтения, как полагает А.В. Серегин, так и остаются только попытками, и запланированная антидогматиками герменевтическая революция успехом не увенчалась.

Догматической установке следует и англо-саксонская аналитическая традиция, к которой тяготеет и сам А.В. Серегин. Примером тому служит статья «Неморальное благо и зло и этическая позиция Сократа в *Горгии*» (С. 95–122), которая, по существу, завершает разыскания автора, начатые им в предшествующих работах [Серегин 2010, 2012]. Всякий, кто хотя бы поверхностно знаком с аналитической историей философии, без труда распознает в статье типичное — часто звучащее у аналитиков почти что рефреном — *this argument is invalid*. Под статью и основной вывод исследователя: «ТН (тезис о несправедливости. — М.Е.) не имеет внятного рационального смысла, а в трактовке проблемы неморального блага и зла этическая концепция, защищаемая Сократом в “Горгии”, является непоследовательной. И мне представляется, что эта непоследовательность может быть результатом непродуманности, а не какого-то концептуального замысла...» (С. 122). Такое заключение, особенно, когда речь идет о божественном Платоне, а не о «*De principia ethica*» или «*Principia mathematica*», может смутить иной неокрепший ум и даже исподволь склонить на сторону антидогматиков. Однако нельзя забывать, что только серьезное, без скидок и экивоков, и решительное отношение к Платоновой философии, которое в том числе демонстрирует и аналитическая традиция, может рассчитывать на ее понимание. В противном случае мы обречены на вечное вопрошание «как читать Платона?», которое уж точно не имеет никакого отношения к существу дела.

Другое понимание Платона — онто-логическое и полито-логическое соответственно — демонстрируют работы С.В. Месяц «Платоновский *Филеб* о едином, многом и среднем (комментарий к фрагменту 14c–18d)» (С. 77–94) и А.А. Глухова «Постановка про-

блемы справедливости в *Государстве* Платона» (С. 123–146). Первая является переработкой одноименных «школьных чтений», которые были опубликованы в 2012 г. в журнале «ΣΧΟΛΗ». Что же до второй, то, по признанию автора, она является лишь «частью большого исследования по интерпретации политической логики Платона» (С. 123), изданного не так давно под заглавием «Перехлест волны». Стало быть, каждому, кто намерен ознакомиться с размышлениями А.А. Глухова во всей их полноте, теперь надлежит обращаться непосредственно к «большому исследованию». Отметим лишь, что обе работы, как и статья А.В. Серегина, характеризуются четким осознанием собственных установок, которые даже если и не проговариваются авторами открыто, безошибочно угадываются по той уверенной крепости, с которой они схватывают мысль Платона.

Раздел завершает подборка статей, разбирающих тонкости неоплатонических доктрин. Причем исследователи часто идут дальше заявленной в заглавии темы. Так, например, работа «Сознание и личность в философии Плотина» (С. 147–168), принадлежащая перу С.В. Месяц, предваряется исследованием новоевропейского понятия *сознания* (его истоки восходят к Декарту, Локку и др.), к которому часто прибегают переводчики и толкователи Платиновых «Эннеад». За этим экскурсом мы без труда разглядим круг «стандартных» вопросов, на которые вынужден отвечать каждый историк античной мысли. Пригодны ли понятия из словаря современной философии к мысли древних? Не лучше ли описывать эту мысль в ее собственных терминах, минуя «казенный метаязык»? Причем отвечать на такие вопросы историк вынужден не только себе и коллегам «по цеху», но и всем, кто убежден в необходимости герменевтической деструкции, снятия нынешних предрассудков. Ответ, который подспудно присутствует в статье С.В. Месяц, прост в своей очевидности: понятие — в данном случае понятие *сознания* — применимо в силу того факта, что и позднеантичные, и новоевропейские мыслители, по существу,

говорят об одном и том же предмете, спорят об одних и тех же вещах.

Наряду с этим в сборнике представлено итоговое разыскание С.В. Месяц «Трансцендентное начало в неоплатонизме и учение о генадах» (С. 169–209) и повторная публикация «Подступов к умопостигаемому» Порфирия [ср.: Месяц 2008, 2010], помещенная в раздел переводов (С. 758–791).

Далее следует статья В.В. Петрова о *символах и синфемах*, понятых как «точки присутствия божественного Единого на всех уровнях бытия» в теургическом неоплатонизме Ямвлиха и Прокла (С. 210–225). Если отвлечься от внутренней рубрикации сборника, нетрудно заметить, что все последующие работы автора подхватывают и развивают эту же тему – символической связности универсума и восхождения к истинному бытию. В частности, в статье «Многосветлая цепь» (С. 240–263) В.В. Петров прослеживает теургическую и метафизическую семантику Солнца. Массив текстов, на который опирается исследователь, простирается от «Государства» Платона до «Ареопагитского корпуса». Дополнительный материал к этой теме читатель найдет в работе М.С. Петровой «Солнечный монотеизм у Макробия» (С. 226–239).

В свою очередь, два последующих разыскания В.В. Петрова, открывающие раздел «Христианский неоплатонизм» (С. 264–406), посвящены символическому богословию Ареопагита (С. 264–308) и теории символа у К. Ранера и Г. Форгримлера (С. 309–317). При этом вторая статья буквально начинается на том самом месте, где завершается первая. Ср.: «Учение о символе, разработанное в неоплатонизме применительно к теургии и христианизированное в «Ареопагитском корпусе», обнаруживает параллели в немецком богословии XX в., в частности, у Карла Ранера и его последователя Герберта Форгримлера» (С. 309). Тот же лейтмотив «соединения идеального и материального» мы найдем и в работе о ὑλάρχω и ὑψίστην в «Трудностях» Максима Исповедника (С. 338–375), которые «используются применительно ко всем уровням бытия, прилагаясь как к Богу, так и тварному миру» (С. 338). По боль-

шому счету, к этому сводится и вся «трансформация античной онтологии» у Дионисия и Максима (С. 376–393).

Наконец, работа В.В. Петрова о Сигизмунде Кржижановском (С. 674–720) может рассматриваться как финальный аккорд символических и теургических штудий исследователя. (С читательской благодарностью напомним, что В.В. Петровым был также найден и опубликован дотоле неизвестный рассказ писателя «Невольный переулок»). Обнаружив у С. Кржижановского ряд явных и скрытых цитат из Платона и аллюзии на его диалоги, В.В. Петров заключает: «Подобно некоторым своим персонажам, он предпочел повернуться спиной к окружающим его видениям небытия, чтобы иметь дело с бытием истинным, предпочел стать текстом, зачеркнуть самого себя *здесь*, чтобы существовать *там* — в стране, где вещи не отбрасывают тени» (С. 716). Иными словами, писательство С. Кржижановского — это своеобразная теургия, а аллюзии на платоновские диалоги — символы-синфемы. Таким образом, за невероятной широтой интересов и тематическим разнообразием, присущим работам В.В. Петрова, скрыта одна руководящая интуиция. Поистине исследователь, по слову поэта, знает *одной лишь думы власть!*

Возвращаясь к составу сборника, отметим, что без малого сто его страниц занял просопографический раздел (С. 407–504). Здесь читатель найдет очерк о жизни и творчестве Марциана Капеллы (С. 405–443), написанный М.С. Петровой, а также разыскание А.В. Серегина о двух Оригенах — язычнике и христианине (С. 444–504). А.В. Серегину принадлежит также и перевод 10-й и 11-й книг «Комментария на Евангелие от Матфея» (С. 792–877). Публикации отражают давний интерес исследователей [см.: Петрова 2000, 2004; Серегин 2005].

Несомненным украшением книги являются три разговора: с Эдуардом Жоно, Люком Бриссоном и Аленом Сегоном (С. 581–673). Это настоящий подарок для тех, кто интересуется историей классической науки во Франции, интеллектуальной атмосферой прошлого века, а отчасти и века нынешнего, и кому по нра-

ву книги Этьена Жильсона «Философ и теология» и Пьера Адо «Философия как способ жить». Разумеется, это особая «академическая» составляющая этой атмосферы, не всегда заметная широкой публике. Будучи свидетелями интеллектуальных брожений XX столетия, и Жоно, и Сегон, и Бриссон остались верны кроткому, но весьма притязательному духу науки. Те же, для кого добродетель научной скромности кажется непривлекательной, имеют возможность познакомиться с частичным переводом из недавно вышедшей книги Эммануэля Фалька «Бог, плоть и другой: От Иринья до Дунса Скота», предлагающей опыт феноменологического прочтения средневековой мысли (С. 505–580).

В заключение этого краткого отклика на «ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ» добавим, что хотя каждый из авторов сборника разрабатывает свою специальную тему, книга в целом предлагает достаточно широкий взгляд на историю платонизма. Будет ли подхвачен такой подход к делу, станет ясно уже по «Платоновским исследованиям», которые читатель держит в руках.

Литература

- Альберт 2012 — *Альберт К.* О понятии философии у Платона / Пер., предисл. и примеч. М.Е. Буланенко. Владивосток: ДВФУ, 2012.
- Глухов 2014 — *Глухов А.А.* Перехлест волны. Политическая логика Платона и постнищенское преодоление платонизма. М.: ВШЭ, 2014.
- Месяц 2008 — *Порфирий.* Подступы к умопостигаемому / Предисл., пер. и коммент. С.В. Месяц // СХОЛН 2.2. (2008). С. 277–308.
- Месяц 2010 — *Месяц С.В.* Учение о генадах: Прокл, Сириан, Ямвлих // Интеллектуальные традиции античности и средних веков (исследования и переводы) / Ред. М.С. Петрова. М.: Кругъ, 2010. С. 42–68.
- Месяц 2012а — *Месяц С.В.* Платоновский *Филеб* о едином, многом и среднем. Комментарий к фрагменту 14с–18d // СХОЛН 6.2 (2012). С. 323–339.
- Месяц 2012б — *Прокл Диадок.* Комментарий к *Тимею*. Книга I / Пер., вступит. ст., примеч. и реферат С.В. Месяц. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2012.

- Огурцов 2011 — Платон-математик / Ред. А.П. Огурцов. М.: Голос, 2011.
- Петрова 2000 — *Петрова М.С.* Марциан Капелла (просопографический очерк) // Диалог со временем. Вып. 2. М.: УРССС, 2000. С. 110–141.
- Петрова 2004 — *Петрова М.С.* Просопография как специальная историческая дисциплина (на примере авторов Поздней Античности Макробия Феодосия и Марциана Каппеллы). СПб.: Алетейя, 2004.
- Протопопова и др. 2013 — Платоновский сборник в 2-х томах / Ред. И.А. Протопопова и др. М.: РГГУ; СПб.: РХГА, 2013.
- Серегин 2005 — *Серегин А.В.* Гипотеза о множественности миров в трактате Оригена *О началах*. М.: ИФ РАН, 2005.
- Серегин 2010 — *Серегин А.В.* Горгий и гуманизм // Интеллектуальные традиции античности и средних веков (исследования и переводы) / Ред. М.С. Петрова. М.: Кругъ, 2010. С. 15–41.
- Серегин 2012 — *Серегин А.В.* К интерпретации Plat. Gorg. 466b–468e // Аристей 5 (2012). С. 141–156.
- Цыб 2010 — АКАΔΗΜΕΙΑ: Материалы и исследования по истории платонизма. Вып. 8 / Ред. А.В. Цыб. СПб.: С.-Петербург. ун-т, 2010.
- Щетников 2013 — *Прокл Диадох*. Комментарий к первой книге *Начал* Евклида / Пер. А.И. Щетникова. М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2013.

9.

In memoriam



Марина Савельева

Андрей Коваль, κλέος οὐρανὸν ἵκει*

...В начале, как всегда, было слово, — и слово это было «гимнософисты». До этого слова Древняя Греция никак не была связана

* Андрей Николаевич Коваль (1962–2014) — переводчик, поэт, филолог-индоевропеист. В 1984 г. окончил Ярославский Государственный театральный институт, в 1993 г. — факультет классической филологии МГУ им. Ломоносова (Москва). В 1996 г. окончил очную аспирантуру РГГУ (Москва) под руководством П.А. Гринцера. Разрабатывал тему индоевропейского поэтического языка. Основываясь на сравнительном анализе древнегреческих, латинских, древнеиндийских и пр. текстов, стремился реконструировать поэтические формулы,

с Древней Индией в моей голове. Но пришло время, звезды сложились в нужную комбинацию, и началось это трехлетнее путешествие под флагом индоевропеистики, где древнегреческое наследие рассматривалось в связи и в контексте древнеиндийского. Гимнософисты — голые индийские мудрецы, *паривраджаки* (странствующие монахи или пилигримы), отправившиеся в греческие земли две с половиной тысячи лет назад, — послужили символом и отправной точкой некоторого долгого размышления, не законченного по сей день.

Позднее для меня большое общее *индо-греческое* стало развиваться по трем направлениям:

1. Индоевропейские языки, поэзия и мифология (Гомер и Ригведа).
2. Философская компаративистика (Пиррон и скептики, досократики, Платон, неоплатоники и упанишады и т.д.).
3. Бактрия, Согдиана и Гандхара — греко-буддийские царства.

Позднее нашлось и четвертое направление компаративистики Индия — Европа, ставшее темой моей дипломной работы: «Тантра и постмодерн». Однажды, в 2011-м я как-то разместила у себя в блоге цитату из Виджняна-Бхайрава-тантры, подумав, что она вполне отражает современное состояние общества в России и в Европе:

Эта так называемая Вселенная кажется шутками жонглёра с

восходящие к эпохе индоевропейского языкового единства, и на этой основе описать стоящие за данными реконструкциями поэтику и миропонимание. Обладал уникальными способностями к освоению языков (английский, немецкий, французский, итальянский, испанский, португальский, древне- и новогреческий, латинский, польский, украинский, санскрит и тибетский; это далеко не полный перечень). С 2000 по 2013 год — преподаватель древнегреческого языка и латыни в ИФТИ св. Фомы (Москва), доцент, ученый секретарь журнала «Точки — Puncta» (католический религиозно-философский журнал, издаваемый в России и Франции), член редколлегии альманаха «Символ» (журнал христианской культуры). К числу его главных переводческих достижений относится перевод сочинений св. Игнатия Лойолы и переводы двух книг Умберто Эко. В 2014 г. вышел в свет единственный сборник стихов А.Н. Ковалева.

меняющимися картинками. Чтобы стать счастливой, смотри на неё так [Постмодерн].

И эту мою догадку сразу подтвердил Андрей Коваль, написав мне, как удивительно точно цитата индийского средневекового йогического трактата передает характер нашей европейской современности. Потом он пояснял в переписке, что устал от постмодерна, разочарован в лирике, в бесчисленных описаниях личных переживаний, и что наступило время эпоса, коллективных и традиционных культурных ценностей. Андрей Николаевич противопоставлял эпос и традицию — постмодерну и солипсизму, как его крайнему выражению. Поскольку эпос много шире личного частного человеческого опыта, он так же относится к личному как вечное к временному. Потом мы как-то говорили о том, что философия как система ценностей, определенная для себя, перетекает в педагогику, и в воспитании следующего поколения эпос играет связующую роль; эпос превышает личное и потому может связывать поколения, передавать этику и систему ценностей следующим поколениям.

Андрей Николаевич все время искал точки соприкосновения индийцев и греков, в первую очередь в филологии, а потом и в философии. Об этом постоянно напоминают его блоги, а также гениальное по стилистике и мозаике идей, остроумное и глубокое его произведение: «Ролан Барт, или Пир софистов» (Коваль 1998). С его же подачи мне стали известны такие важные по теме материалы, как «Мадхьямики и элеаты» В.Н. Топорова, «Платон и ведийская философия» С.Я. Шейнман-Топштейн¹ и многие другие. Но его интересы выходили за рамки индоевропейского наследия. В его блогах можно найти комментарии о книгах Макавеев, об Игнатии Лойоле, об острове Сокотра, о Джойсе и т.д.

Другим его личным уникальным проектом был перевод Бхагавад-Гиты на русский эпический язык. Идея его была в том, что эпос нужно переводить как эпос. В данном случае Андрей Коваль

¹ Топоров 1972, Шейнман-Топштейн 2010.

ориентировался на русский эпос (былины) — он переводил Гиту на русский былинный язык. Но затея была мало кому понятна, и он комментировал это так:

Вы, наверное, знаете, что я хочу перевести Гиту по-русски, а не на условный «псевдоромантический» язык, как было до меня. Не протиснется конечно и это. Но тут уже ничего не изменить. Шопенгауэр по себе мерил. Это для него Упанишады стали откровением. А «образованный мир» от них как зевал, так и зевает [Преложитель]².

Вот начало реализации задуманного из блога Андрея Николаевича [Гита]:

СКАЗЪ ГОСПОДЕНЬ
(БХАГАВАДЪ-ГИТА, КАКЪ ЕЯ НѢТЬ)

Переводъ Андрея Коваля

Пѣснь Первая

1

Дхритараштра молвилъ:
«Какъ во Куру, во полюшкѣ праведномъ,
Да на сѣчу сойдясь на великую, —
Что, Санъджая, мои дѣтушки затеяли,
Сыновья мои — со Пандавичи?»

Еще о переводе Гиты:

Даже не знаю, что и сказать на это... ну прежде всего надоело оправдываться. Как гласит русская мудрость, не любо — не слушай, а врать не мешай. Во-вторых, я вынужден повторить выше-сказанное: в русском стихосложении нет аналога шлоке. Уже хотя

² Цитаты из блогов приводятся с незначительной коррекцией опечаток. Про Шопенгауэра — в ответ на приведенную мной цитату: «я убежден, что влияние санскритской литературы будет не менее глубоко, чем в XV веке было возрождение греческой» (Шопенгауэр 1992: 42).

бы потому, что у нас <нет> кратких и долгих слогов. А ударения наши не способны полноценно заменить схему их чередования. Пытались, конечно, как-то передать... Но стихотворный размер не просто чередование единиц. Любой размер нагружен ассоциациями. Если эпос — то у нас один есть только, былинный стих. Больше нету ничего. Всё. Я эту тему уже не могу поддерживать. Честное слово, надоело твердить одно и то же [ТС].

И далее:

Гита безусловно эпос. Это часть Махабхараты. Правда это такой... шибко брахманизированный эпос... но от этого эпосом быть не перестаёт. Идём дальше. Если бы я жил в рамках эллинской или латинской культуры, я бы не сомневаясь отождествлял «эпический размер» с гексаметром, и гексаметром бы ту же Гиту переводил. В латинском был свой эпический размер когда-то... давно... но он сдох под невероятным напором эллинского гексаметра. А у нас всего один «эпический размер» — былинный стих. Поэтому он и должен сюда пойти. Семенцов использовал такой анапестический дольник, напр.:

Появляюсь я в каждую югу,
Чтоб восставить погибшую дхарму...

Это напоминает по-русски не то Блока, не то Некрасова... Скорее даже Некрасова... Но в любом случае это в белый свет как в копеечку. Переводи уж тогда прозой, как и делали большинство остальных переводчиков. Но сейчас речь не о прозаическом переводе. Ну вот. Вы знаете, что шлока и наш былинный стих генетически родственны. Вот напр. как Гаспаров решил передать шлоку:

Жили два брата, Сунда и Упасунда брат...

Ну это он хотел дать ритмический аналог шлокой, а ничего не дал. Потому что по-русски естественнее был бы именно былинный стих или сказовый речитатив (в зависимости от нашего решения):

Жили-были два брата, Сунда-брат, Упасунда брат...

Словом. Меня не устраивает ни один из существующих русских переводов Гиты. И мне не нравится пораженческая позиция людей вроде Серебряного, которые заранее здесь поднимают ручки кверху: дескать, ничего всё равно не получится. А уж сколько я наслушался насмешек... вот мол выискался дурачишка... Совсем з глузду зъихал... Ничего вообще не понимает... Ну и пускай. Я считаю своё решение верным на 100 проц. И надо дальше вести. Если бы досуга побольше... Ну там трудностей будет невероятное количество, это ясно. Что ж... Боюсь, да. Боюсь. Но намерен дальше кропать [ТС].

...Еще одна любимая тема Андрея Николаевича — стоики. Он часто цитировал и комментировал в блогах Эпиктета, Сенеку, Марка Аврелия. Потом сложилась такая игра — кто какие похожие назидательные, философские или поэтические образы приведет, к примеру, из греков и из индийцев. Его любимые поэтические образы — это колесница и возничий как общеиндоевропейские символы управления человека самим собой. Кони несут, а возничий придерживает и правит. Другой его любимый поэтический образ — небесная слава, или слава до небес, — часто встречаемое воспевание воинской доблести в Ригведе и у Гомера. Пример из его блога [Слава]:

Одиссея VIII. 73–74, о Демодокe:

Тогда Муза внушила аэду воспеть славы мужей,
Из песни, слава которой тогда достигала широкого неба

<μοῦσ' ἄρ' αἰοῖδὸν ἀνῆκεν ἀειδέμεναι κλέα ἀνδρῶν,>
οἴμης τῆς τὸτ' ἄρα κλέος οὐρανὸν εὐρὸν ἴκανε

В его блогах можно отыскать множество *индо-греческих* сравнений под тэгами «индоэврика» или «ваджраччхедика». Особенно хочется отметить большое исследование «Верёвка-змея», о схожем образе у греков и индийцев. Вот что пишет Андрей Николаевич:

Впервые эта яркая параллель была отмечена лишь сравнительно недавно в работах А. Френкиана. Учитывая широкое употребление этого мотива в рамках индийской традиции в противовес всего двум-трём параллельным местам в греческих текстах, румынский учёный заключил, что пассаж из Секста Эмпирика восходит, в конечном счёте, к Пиррону Элидскому (ок. 365–275 до н.э.), основателю греческого скептицизма, который мог позаимствовать этот пример из бесед с индийскими «гимнософистами», находясь в Индии с войском Александра Македонского. Гипотеза Френкиана хороша прежде всего тем, что опирается на данные античной традиции. Вот что сообщает по этому поводу Диоген Лаэртский: «Пиррон... был слушателем Анаксарха, которого сопровождал повсюду, даже при встречах с индийскими гимнософистами. Отсюда, по-видимому, он и вывел свою достойнейшую философию» [Верёвка-змея 3].

Вот его высказывание о наших поисках:

Объективное знание есть объективное знание. Неважно, кто его излагает [Милинда-паньха].

В этом же ключе он приводил слова В. Бибихина [Пурушаски 1]: «Переводчик не есть представитель какого-либо одного языка: он писатель, который пишет на общечеловеческом языке».

Собственно, главный смысл компаративистики — именно выявление общечеловеческого языка и бытия, нахождение в разнесенных по географии и по времени системах схожего отражения одного и того же общего человеческого бытия. В этом мы с ним были созвучны.

Еще об индоевропеистике и компаративистике:

...Иначе говоря: предположим, мы вышли на уровень лингвистической реконструкции единого праязыка всего человечества. Даже койсанские языки умудрились туда втиснуть. Ну вот тогда и все разговоры подобные тому, который вёл здесь я, теряют всякий смысл. Тогда всё во всём. Тогда есть просто «сердце моря» общечеловеческое, да и всё тут. Но это ведь уже и

так давным-давно делалось, без всякой лингвистической реконструкции. Просто подобные вещи объявлялись «архетипами», «универсалиями» и т.п. А методы отдалённого родства языков пытаются подвести под это лингвистическую базу, чтобы это не были какие-то платоновские идеи, а рационально объяснимые вещи. Ну что ж, я разве против. Но повторяю: логический предел этого направления мысли — те же самые «универсалии» и «архетипы». А я так глубоко не полез. Мне достаточно ИЕ уровня, но на нём меня интересуют, так сказать, различия. Не общие реконструкции, а различия. Вивекананда я, радующийся различиям. Соответственно тут вступает в свои права история, тут нужно всякие рассматривать влияния и связанные с ними проблемы... Мелковато даже для ностратического уровня, конечно. Но повторяю: у меня не лингвистические интересы. У меня словолюбные [Златоокий 9].

Во время его преподавательской деятельности в ИФТИ св. Фомы мы с Андреем Николаевичем придумали издавать студенческий религиозоведческий журнал. Он писал мне, что студентам необходима какая-то площадка для первых шагов в религиозоведении. Эта затея была реализована, вышло два номера, в которых были, в том числе, его переводы ведийских гимнов и моя статья о «гимнософистах».

Он предлагал назвать журнал «Близнец/Didymus». Назвали все-таки потом «Exercitia scholaria». Андрей Николаевич был самым авторитетным судьей в редколлегии, но комментировал он немного, и, по-моему, уровень студенческого творчества его быстро разочаровал.

Из его комментариев:

...насчёт смены картинок полностью согласен: *varietas delectat*. С другой стороны, должна быть *in varietate unitas*, вот с этим пока что, на мой взгляд, туговато. А *unitas* только одна может быть: трезвый и строгий религиозоведческий подход ко всем темам. Чтобы вас потом не обвиняли в Нью-Эйдже и прочей дребедени. Иными словами, каждый «материал», как журналисты

выражаются, нужно не только снабжать какой-то шапкой по религиозоведческому Сеньке, но и требовать от авторов именно такого осмысления и именно такого изложения своих... кхм... разнообразных впечатлений [Журнал].

Тоже о журнале:

Когда я служил в Советской Армии, я тоже не собирался стать офицером и «связать свою судьбу» с этим «сообществом». Но должен Вам заметить, Марина, следующую вещь. Военная служба обладает своей красотой. Как и всякая красота, эта тоже предъявляет свои требования, весьма строгие. То есть: мне удалось почувствовать красоту НАСТОЯЩЕГО дела только на стрельбах, когда действительно бабахали из миномётов. По-настоящему. Всё остальное — скучная жизнь в полку — не представляло ровно никакого интереса. Но интерес НАСТОЯЩИХ стрельб остался, и он незабываем. Думаю, понятно, куда я клоню. Нужно, чтобы человек почувствовал именно КРАСОТУ точного и строгого подхода. Тогда и ТРЕБОВАТЬ ничего не придётся. А иначе всё расплывается в аморфный растаявший студень. Нужны же прекрасные кристаллы [Журнал].

Он довольно часто выступал против солипсизма (в блоге и в переписке). Например:

Про сугубую субъективность всех учёных тоже не могу согласиться. Они все люди и как таковые носят в себе вполне объективные характеристики своей эпохи. Леви-Стросс, например, носил в себе начатки структурализма, привитые Соссюром и вообще лингвистикой, а те, в свою очередь, вырабатывали свои выкладки в полемике с младограмматиками... и т.д. и т.п. Получается очень сложная ткань взаимосоотношений, где субъективности, безусловно, есть место — но не в таком солипсическом варианте...

Дорогая Марина, всё решать Вам. Политику журнала определять Вам. Можно ведь в конце концов и про то, как намедни собрались и оттянулись. Почему бы нет? Всё можно. Но мне кажется несколько... настораживающей Ваша склонность к высказываниям вроде «более экспериментальная, чем кабинетные тек-

сты ученых». Это на мой слух звучит странно. Потому что учёные бывают разные, и их «кабинетные тексты» бывают разные, и я убеждён, что в лучших образцах этих «кабинетных текстов» экспериментаторства несравненно больше, а главное — оно НАСТОЯЩЕЕ. Но я, видимо, морально устарел. Что готов признать [Журнал].

По поводу моих попыток перевода индийских трактатов:

Вы упоминаете три перевода. Ну и вот, если серьёзно, то нужно сказать о СТРАТЕГИИ каждого из этих переводов. О принципах, которыми руководствуются переводчики, принимая свои решения. В общем, это целый разговор [Журнал].

...Были запланированы и студенческие посиделки с преподавателями, Андрей Коваль писал мне, что ему хотелось бы неформального общения в студенческо-преподавательской среде. В ИФТИ все это было несложно организовать благодаря и так достаточно доверительной обстановке. Но по причине внутренних противоречий редколлегии — посиделки не состоялись.

Мы обсуждали разные идеи, даже скорее мечтания. Например, о русской философии. Мы сходились во мнении, что по сравнению с европейской или с индийской — русской философии просто практически нет. И думали: а что сделать, чтобы она была? Он писал мне [РА]:

Я считаю русский чрезвычайно богатым и перспективным языком — в смысле создания на нём философии. Но увы, пока что этого не произошло, и никакой «Хайдеггер» тут не поможет, потому что «Хайдеггер» — это такое же заимствование, как и столь презираемый Вами христианский неоплатонизм, возобладавший как основное течение русской философской — именно философской, подчёркиваю, то есть как бы «профессиональной» — мысли. Поэтому так случилось, что именно писатели вроде Толстого или Платонова стали у нас настоящими философами,

не «профессионалами», а в прямом смысле слова — людьми, задумывающимися о самых первоосновах бытия, и притом САМОСТОЯТЕЛЬНО! То есть они не «что-то там восполнили», а только они и суть философы, а не «Столп и утверждение истины», напр.

Еще одна фантастическая идея, впрочем, не совсем оставленная и до сих пор, — составление философского санскрито-греко-латино-русско-немецкого словаря. Мы думали наполнить такой словарь самыми емкими афоризмами, сутрами, гномами, чтобы смысл терминов был предельно сконцентрирован в краткой фразе. В этом словаре могли бы быть не только отдельные слова, термины, но так же корни, словосочетания, образы.

У Андрея Николаевича были свои собственные исследования, статьи о том, что ему просто было интересно, и что ему открылось. Такова статья «О настоящем времени» — о восприятии человеком времени у разных народов в разные эпохи; таков цикл статей «Дертвые муши» — о языке и поэтике Гоголя. Некоторые его эксперименты с компаративистикой или в данном случае — скорее с герменевтикой, представляют собой удивительный образец деконструкции, например — о Плюшкине [ТП]:

Это *архат*, исповедующий *тхераваду*, т.е. «учение старейшин». Пали *тхера* < санскр. *стхавира* ‘старец’, букв. ‘стойкий муж’. Последний смысл также вполне подходит к Плюшкину. Гоголь не устаёт подчёркивать *старообразность* Плюшкина. См.: «съёжившийся с т а р ч и ш к а» [МД, с. 150]. Неудивительно также, что слово «старый» и его синонимы преобладают в описании деревни Плюшкина: сад с т а р ы й [МД, с. 134], «бревно на избах было темно и старо» [МД, с. 133]; клады хлеба походили цветом на «старый, плохо выжженный кирпич» [МД, с. 133]; о доме Плюшкина: «на тёмной крыше, не везде надёжно защищавшей его старость...» [МД, с. 133]. Это назойливое словоупотребление прямо-таки тычет нас носом в этимологию русского слова ‘старый’, которое восходит к тому же самому корню, что и санскритское *sthira*-. Старый — стараться, стариться.

Плюшкин состарился в стараниях и устарел.

Стихия Плюшкина — металл. «Люди гибнут за металл!»

Плюшкин ненавидит *собственность* в самом широком смысле слова (включая, разумеется, собственную “личность”). Его главный мотив — схоронить (похоронить) всю собственность. В первые минуты встречи с ним Чичиков вдохновляется величием его подвига. Ср.: «Это *ключница?*», т.е. «владеет *ключом?*» — но тут же понимает: нет, не *ключница*. Встреча выявляет бесплодность пути Плюшкина.

Имя: «плюшка» — два витых сплюсненных тора, своего рода лабиринт без выхода, путь, замыкающийся сам на себя. Не исключается и саркастическое противоречие имени — сути его носителя: «мягкая» плюшка *versus стхавира*, металл. Плюшкин тоже не в состоянии понять *гунь-ан* (коан) Чичикова.

Любопытна его связь с тканью. Везде «прорехи»: «нищенские прорехи, сквозь которые проглядывает нескрытый, нагой план» [МД, с. 135] (об искусстве); спина Плюшкина «с большою прорехою пониже» [МД, с. 136]; и, конечно, сам он — «прореха на человечестве». “заплатанной ???”. Топоров отметил «сквозистость» всей плюшкинианы.

От сквозистой ткани и прорех следующий образный ход — к паутине и пауку. «Часы с остановившимся маятником, к которому паук уже приладил паутину» [МД, с. 136]. В прошлом же «везде во всё входил зоркий взгляд хозяина и, как трудолюбивый паук, бегал хлопотливо, но расторопно, по всем концам своей паутины» [МД, с. 139].

От паука естественно перейти к мухам. В *бюре* у Плюшкина стоит «рюмка с какою-то жидкостью и тремя мухами» [МД, с. 136].

По словам Собакевича, у Плюшкина 800 душ [МД, с. 121], а по словам автора — тысяча с лишком [МД, с. 138].

Выражаясь словами *Булдяевых*³, Плюшкин вышел на уровень *свободы от*, но *свобода для* ему ещё недоступна.

После Плюшкина Чичикову ехать уже *некуда*, ибо Плюшкин — тупик. Чичиков возвращается в город NN, а поэма переваливает на второй круг.

«Записка Плюшкина отличалась краткостью в слог: часто были выставлены только начальные слова (? — А.К.) имён и отчеств и потом две (? — А.К.) точки» [МД, с. 155].

³ Русские философы С. Булгаков и Н. Бердяев.

Перспектива Плюшкина — статья *прагьякабуддой*, т.е. буддой для самого себя. Таких в индийской традиции сравнивали с носорогами, а мы бы сказали, что они «гуляют сами по себе».

После болезни...

Потом мы решили создать совместными усилиями библиографию по компаративистике, хотя у нас несколько расходились тут приоритеты: его больше интересовала филология, меня — философия.

Он писал мне [БК]:

По-моему, было бы нужнее создать общую, интегральную библиографию работ по компаративистике, пускай хотя бы антично-индийской (за Китай, скажем, я взяться не могу). Но пусть это будет аннотированная библиография, ответственная, с краткой характеристикой каждого упомянутого издания, каждой работы. Вот здесь мы могли бы с Вами посотрудничать.

Вопрос границ очень важен, конечно. Я предлагаю пока ограничиться компаративистикой — ПО ВОЗМОЖНОСТИ! — эллиско-индийской. Ну и, насколько я понимаю, сюжеты, не связанные напрямую с философией, хотя и подпадающие под эту категорию, Вас не интересуют?

И вот еще об этом нереализованном проекте:

Я считаю это весьма важным начинанием. Пусть будет наконец в одном месте сводная библиография, потому что сейчас она разбросана по сотням разных книг, и человеку, который, положим, только приступает к этой закуске, «найтиться» (кавычки мои — М.С.) там очень и очень сложно. В конце концов, даже хотя бы русскоязычные работы собрать в одном месте, да ещё и аннотировать — это уже немалое подспорье. Про иноязычные я пока даже не говорю, потому что их, так сказать, САГАРА⁴. Ну с чего-то надо начинать. И потом, в перспективе я вижу развитие этого в полноценный ресурс С ВЫЛОЖЕННЫМИ ТЕКСТАМИ, вроде нынешних электронных библиотек [БК].

⁴ Санскр. sāgara (सागर) 'океан', в перен. смысле 'несметность'.

Эта библиография и сейчас находится в процессе составления, постоянно дополняется, и когда-нибудь, я надеюсь, увидит свет.

Как только стало известно о закрытии ИФТИ св. Фомы, где Андрей Николаевич преподавал древнегреческий и латынь, я подумала, что для него это будет очень серьезный удар. Он преподавал в институте много лет, сделал огромное количество переводов для ордена иезуитов в России. Он был близким другом отца Октавио Вильчес Ландина, основателя вуза, смерть которого в 2010-м году Андрей Коваль страшно переживал. Кроме того, я догадывалась, что ему будет очень непросто найти работу в том числе из-за состояния здоровья и из-за непростого характера. Поэтому мной, при помощи иезуитов и жены Андрея Ковалья Наталии Максимовой был открыт Лингвистический клуб для студентов «Фомы», где Андрей Николаевич снова смог преподавать древнегреческий, латынь. А в планах у нас был еще и ведийский!.. И еще — он прочитал нам уникальный авторский курс по индоевропейскому языкознанию. Этот курс длился полгода, мы собирались раз в неделю, в неформальной обстановке, за чаем со специями (индийский *масала-ти*), собирались небольшой группой увлеченных людей, слушали об индоевропейских корнях, которые можно встретить в Ригведе, у Гомера, в Авесте и в латыни. Осенью 2013-го года, читая этот курс индоевропеистики, Андрей Коваль был счастлив. Многие годы он собирал материалы, это был один из главных его интересов, и вот он смог поделиться этим, выстраивая материалы курса по своему усмотрению, рассказывая неравнодушным слушателям все то, что сам считал нужным. Сам он считал такого рода курс крайне важным для всех, кто начинает изучать любой из индоевропейских языков.

В декабре 2013-го была у нас договоренность с образовательным центром «Архэ» о таком же цикле лекций по индоевропеистике. Кроме того, велись переговоры с Индийским культурным

центром по поводу создания там индологической библиотеки и чтения там открытых лекций по санскриту и по индоевропеистике... Эти планы, к сожалению, не сбылись.

...Спустя полгода Андрей Николаевич оставил тело.

Но он передал своим ученикам нечто не подвластное смерти. Он передал вдохновение, подвинул к дальнейшему поиску. Поэтому — небесная слава, κλέος οὐρανὸν ἴκει, Андрей Николаевич. Вечная память и вечная слава.

Сокращения и литература

БК — Коваль А.Н., Савельева М.Н. Библиография компаративистики // Индология. Философия. Религиоведение. Блог 2012.

URL: <http://orientproject.livejournal.com/13709.html>

Верёвка-змея 3 — Коваль А.Н. Верёвка-змея 3. Блог 2009.

URL: <http://www.liveinternet.ru/users/2718834/post94548781>

Гита — Коваль А.Н. Гита, Песнь первая, целиком // Записки обормота. Блог 2012. URL: <http://koval-andrei.livejournal.com/93575.html>

Журнал — Коваль А.Н. Журнал номер два // Переписка редколлегии студенческого журнала «Exercitia scholarium» ИФТИ св. Фомы. 2011.

Златоокий 9 — Коваль А.Н. Златоокий 9: Методологическое введение // Записки обормота. Блог 2011.

URL: <http://koval-andrei.livejournal.com/9158.html>

МД — Гоголь Н.В. Мертвые души. М., 1979.

Милинда-паньха — Коваль А.Н. Милинда-паньха // Записки обормота. Блог 2012. URL: <http://koval-andrei.livejournal.com/136915.html>

Постмодерн — Савельева М.Н. Постмодерн // Индология. Философия. Религиоведение. Блог 2013.

URL: <http://orientproject.livejournal.com/153242.html>

Преложитель — Коваль А.Н. Преложитель слепого Гомера // Записки обормота. Блог 2012.

URL: <http://koval-andrei.livejournal.com/116419.html>

Пурушаски 1 — Коваль А.Н. Пурушаски 1 // Записки обормота. Блог 2011.

URL: <http://koval-andrei.livejournal.com/24786.html>

- РА — Коваль А.Н., Савельева М.Н. Русская атманология // Индология. Философия. Религиоведение. Блог 2012.
URL: <http://orientproject.livejournal.com/48352.html>
- Слава — Коваль А.Н. Слава песни доходит до неба // Записки обормота. Блог 2012. URL: <http://koval-andrei.livejournal.com/158128.html>
- ТП — Коваль А.Н. Тхера Плюшкин. «Мёртвые души» как трактат о наивысшем и подлинном просветлении // Записки обормота. Блог 2012. URL: <http://koval-andrei.livejournal.com/116664.html>
- ТС — Коваль А.Н. Тряхнём стАриной // Записки обормота. Блог 2011. URL: <http://koval-andrei.livejournal.com/47333.html>
- Коваль 1998 — Коваль А.Н. Ролан Барт, или Пир софистов // Вестник РГГУ. Вып. 2. ИВГИ за письменным столом / Под ред. С.Ю. Неклюдова. Сб. статей. М.: РГГУ, 1998. С. 50–78.
- Топоров 1972 — Топоров В.Н. Мадхьямики и элеаты: несколько параллелей // Индийская культура и буддизм. Сборник статей памяти академика Ф.И. Щербатского. М., 1972. С. 51–68.
- Топоров 1995 — Топоров В.Н. Вещь в антропоцентрической перспективе // Миф. Ритуал. Символ. Образ. М.: «Прогресс» – «Культура», 1995. С. 7–111.
- Шейнман-Топштейн 2010 — Шейнман-Топштейн С.Я. Платон и ведийская философия. М.: Либроком, 2010.
- Шопенгауэр 1992 — Шопенгауэр А. Собр. соч. в пяти томах. Том I / Пер. Ю.И. Айхенвальда под ред. Ю.Н. Попова. М.: «Московский клуб», 1992.

Андрей Коваль

Индоевропейская психосоматическая колесница и крылатая колесница «Федра»*

1. Индоевропейская поэтика

То, что мы имеем в качестве «ИЕ поэтического языка»¹⁾ — это

* Публикация М.Н. Савельевой; ред. А.В. Гараджа и И.А. Протопопова. Фрагменты публикуются с минимальной коррекцией опечаток, в наиболее логичной, но не хронологической последовательности. А.Н. Коваль в своих размышлениях неоднократно возвращался к образу «крылатой колесницы». Эта тема интересовала его в самых разных аспектах — от «крылатой колесницы» как метафоры «души», «личности», «сознания» до «колесницы» как метафорической модели устройства и функционирования мозга. Особенно интересовал его параллелизм описания крылатой колесницы в диалоге Платона «Федр» и в «Катха-Упанишаде», а также других текстах индийской традиции. Нетрудно заметить, что в обоих случаях речь идет о том, что такое «душа» («личность», «сознание») как целое, в котором выделяются «части». В платоновском диалоге акцент делается на драматическом взаимодействии этих «частей» между собой, в соответствующих фрагментах «Катха-Упанишады» и в «Вопросах Милнды» — на парадоксе «целое»/«части» в контексте «сознания». А.Н. Коваль пытается дать объяснение такому параллелизму и приводит обоснование с помощью биологической типологии: он полагает, что подобную близость можно описать как аналог биологических сходств, развившихся вторично, но проистекающих из общего источника, т.е. как «гомологию».

¹ ИЕ — индоевропейский.

набор поэтических формул, более или менее надёжно реконструируемых на основе разных ИЕ поэтических традиций. Давно пришла пора составить словарь таких формул — увы, до сих пор это не сделано до конца.

Исходной точкой излагаемых ниже соображений стала несомненная и весьма яркая образная параллель между двумя текстами, принадлежащими ко вполне автономным древним философским традициям: это, с одной стороны, пассаж из диалога Платона «Федр» (246b–256e), а с другой — стихотворный отрывок из «Катха-упанишады» (КУ I. 3. 3–9). В обоих текстах психический строй человека (в КУ — психосоматический) уподобляется колеснице, управляемой возничим. Эта параллель настолько очевидна, что она просто не могла ускользнуть от внимания прежних исследователей. И действительно, о ней уже не раз писали (см. об этом ниже). Мало того: она органично вплетается в широкую сеть образных — и не только образных, но и прочих: например, «идеологических» — соответствий между философскими текстами, принадлежащими двум различным культурам: древнегреческой и древнеиндийской.

2. Колесница в «Федре» Платона

Сравнение души человека с крылатой колесницей, запряжённой парой коней, пространно и весьма красочно развиваемое Сократом в его второй речи в платоновском «Федре» (246b–256e), относится, несомненно, к числу наиболее известных и любимых страниц всей античной литературы.

Так, например, Ю. Вальтер² с некоторым раздражением отмечал, что и сама теория «Федра» изобретена *ad hoc* и далека от того стройного логического плана, который подошёл бы достойному профессору философии. Что ж: это раздражение вполне можно понять — а может быть, и разделить. Даже если с самого начала оставить в стороне тему гомосексуальной любви, способную

² Ср. Walter 1893.

по меньшей мере озадачить значительное число читателей, готовых в лучшем случае либо объяснить это явление особым душевным строем античного человека, для которого не имел значения пол любимого существа, либо увидеть в нём вырождение некоей древней возвышенной традиции, то поводов к недоумению всё равно останется немало.

Этот пассаж издавна озадачивал многих своей явной, если позволено так выразиться, «сумбурностью». Недоумений на этот счёт было высказано достаточно. Начать хотя бы с того, что занимающий нас «колесничный» пассаж следует непосредственно за доказательством бессмертия души (245с–246а), каковое доказательство несколько неожиданно, без явной логической необходимости вклинивается в речь, посвящённую «четвёртому виду безумия». Далее внезапные скачки, непоследовательности и композиционные «швы» явственно видны по всей второй речи Сократа. Их наличие во многом объясняется тем, что Платон (*обрыв текста в блоге* — М.С.)

Его миф — истинно греческий миф, а его знаменитая колесница души мало чем отличается от колесниц, состязающихся на Олимпийских играх. Но так ли это? Вопросы возникают уже с самого начала. Сократ говорит (в переводе А.Н. Егунова)³: Уподобим <душу> соединённой силе (συνφύτω δυνάμει) окрылённой упряжки (ὑποπτήρου ζεύγους) и возничего (ἡνίοχου).

«Кто окрылён», — спрашивает Фридлендер⁴, — «кони, возничий или колесница? — это не ясно. Крылья принадлежат целому». Доподлинно так: окрылена сама душа, вся душа как целое. Недаром же буквально в следующих строчках (246с) Сократ, словно забыв о только что выведенной им колеснице, рисует Фёдру совсем иной образ души. Она, оказывается, принимает всякий раз разные виды. Будучи совершенной и окрылённой (ὑπόπτερος), она парит в вышине (μετέωροτορεῖ) и правит миром в целом.

³ Phaedr. 246a, цит. по Платон 1989.

⁴ Ср. Friedlander 1958.

Перед нами всё что угодно, но только не колесница, пусть даже крылатая. Перед нами скорее птица.

Аристей из Проконнеса. Свидетельство, сохранившееся у Максима Тирского⁵ (10, 2e; 38, 3d): «душа его, выскользнув из тела, блуждала в эфире словно птица... он говорил, что душа его, покинув тело и взлетев прямо к эфиру, облетела землю». Это удивительно напоминает приведённые выше слова Сократа о душе. Геродот же (IV. 14) передаёт слова Аристея о том, что тот, следуя за Аполлоном, был вороном. Как известно, Аристей — главный кандидат на должность шамана.

Это утверждение нисколько не отменяет ценного замечания Б. Швейцера⁶, обратившего внимание на то, что в греческом искусстве было распространено изображение крылатых возничих, коней и колесниц, причём на некоторых изображениях возничим выступает не кто иной, как Эрот, что особенно важно и интересно именно для «Федра». Однако и оно не объясняет нам метафоры: «душа = птица» и «душа = колесница». При этом соединение осуществляется неорганично, ясно видны его «швы». Если верен тезис о двух редакциях диалога (Ю.А. Шичалин⁷), то можно предположить, что в первой редакции одна из этих метафор отсутствовала.

3. Колесница в «Теэтете» Платона

Сократ. Например, Гесиод⁸ говорит, что в повозке сто деревянных частей. Я не в состоянии их назвать, да и ты, я думаю, тоже. Но достаточно и того, если на вопрос, что такое повозка, мы сможем назвать колеса, оси, кузов, поручни, ярмо.

Теэтет. Вполне достаточно.

Сократ. А может быть, он нашел бы нас смешными, если бы на вопрос о твоём имени мы стали выговаривать его по складам и, хотя мы имеем о нём верное представление и произношение, сочли бы себя знатоками грамматики, располагающими

⁵ Ср. Подосинов 2010.

⁶ Ср. Schweitzer 1969.

⁷ Ср. Платон 1989.

⁸ Ср. 4-й раздел. Theaet. 207a–с цит. в пер. Т.В. Васильевой (Платон 1993).

грамматически точным объяснением имени Теэтета. Ведь нельзя говорить о чем-либо со знанием дела, прежде чем не определишь каждую вещь при помощи начал, имея при этом истинное мнение, как это было уже сказано раньше.

Теэтет. Да, это было сказано.

Сократ. Так и о повозке мы имеем правильное мнение, но лишь тот, кто способен уяснить ее сущность с помощью ста частей, присоединивши [к мнению] и это умение, присоединяет к истинному мнению объяснение и вместо имеющего мнение становится искусным знатоком сущности повозки, определив целое с помощью начал.

4. Гесиод

Нес. Ор. 455–457:

Скажет разумник иной: «сколочена крепко повозка» (λήξασθαί ἄμαξάν).

Дурень: ему невдомёк, что сотня в повозке дощечек (δοῦράτα), И позаботься их прежде дома иметь, под рукою!⁹

В этих стихах обращает на себя внимание глагол ‘сколачивать’, ‘сплачивать’ (λήξασθαί), который в платоновском «Федре», и как раз в начале «колесничного» пассажа (246с), употребляется по отношению к связи между душой и телом:

«Живым существом и была названа такая совокупность, то есть сплочённые вместе (λαγύν) душа и тело, и получило оно прозвание смертного» [пер. А.Н. Егунова].

В вед. языке этот корень (и.-е. **peh_aǵ-* ‘скреплять’, ‘застывать’, ‘сколачивать’) представлен в единственном гимне РВ, причём в примечательном контексте (РВ X.105.3–4): *apa yor indrah pāraja ā marto na śāsramāṇo bibhīvān / śubhe yad yuyuje taviṣivān // sacāyor indraś carkṛṣa* «отдельно от которых <от коней> Индра всегда застывает на месте, / словно усталый смертный, / когда могущественный пристёгивается к роскоши; // А вместе с ними <с ко-

⁹ Перевод В.В. Вересаева.

нями> Индра всегда прославлен»¹⁰. Место довольно тёмное [см.: Schaefer, 151]¹¹, однако ясно, что подчёркивается связь Индры с его конями.

5. Греческие колесницы

Плотин, II. 3 [52]. 13. 14 Н.–S.:

Среди одушевлённых существ у одних характер движения неопределён, поскольку они «бичом пасутся» [ср. Гераклит, фр. 11 DK = 80 Markovich¹²: «всякая тварь бичом пасётся»], как, например, у запряжённых в колесницу коней, прежде, нежели возница определит им направление бега, природа же разумного животного имеет возницу в самой себе (пер. А.В. Лебедева; цит. по: [Фрагменты, 238]¹³).

Плутарх, Пир семи мудрецов, 155a–b (Эзоп подтрунивает над Анахарсисом)¹⁴:

«Дома у него нет, и бездомностью своею он гордится; а живет он в повозке так, как Солнце, говорят, в своей колеснице объезжает в одну пору одну сторону неба, а в другую пору — другую».

«Потому-то, — сказал Анахарсис, — этот бог и есть единственный свободный, или хотя бы самый свободный из богов: он живет по собственному закону, он всевластен и никому не подвластен, он царствует и держит бразды. А как колесница его безмерно прекрасна и величественна, ты, верно, и не заметил, иначе не стал бы на смех сравнивать ее с вашими. Ты же, Эзоп, как видно, считаешь домом вот эти земляные, деревянные и глиняные заслоны, — все равно как если бы ты считал улиткою только раковину, а не ту, кто в ней живет».

¹⁰ अप योरिन्द्रः पापज आ मर्तो न शश्रमाणो विभीवान् । शुभे यद् युयुजे तविषीवान् ॥ सचायोरिन्द्रश्चवर्ष, ср. пер. Т.Я. Елизаренковой: «Без которых Индра цепенеет, / Как усталый смертный, испуганный, / Когда (бог.) наделенный силой, запрягает (этих коней) для блеска. / Вместе с кем Индра прославляется» (Елизаренкова 1999: 260–261.).

¹¹ Вероятно, Schaefer 1994.

¹² Ср. Markovich 2001.

¹³ См. Лебедев 1989.

¹⁴ Цит. по Плутарх 1990 (пер. М.Л. Гаспарова).

6. Индийские колесницы

Катха-упанишада I.3.3–17¹⁵:

3. Знай [отдельное] Я как владельца колесницы, а тело — как колесницу. Знай разум как колесничего, а ум — воистину как повода. 4. Чувства называют конями; представив себе чувства конями, [знай] объекты как пути. Когда то Я связано с телом, чувствами и умом, распознающие люди называют Его наслаждающимся. 5. Но у того разума, который, всегда связанный с неуправляемым умом, лишается распознания, чувства непокорны, как норовистые кони у колесничего. 6. Но у того [разума], который — поскольку всегда связан с управляемым умом — наделен распознанием, чувства всегда послушны, словно хорошие кони у колесничего. 7. Но тот [владелец колесницы] не достигает цели [из-за такого разума], который, поскольку связан с нераспознающим разумом и неуправляемым умом, всегда нечист; он достигает мирского существования. 8. Однако тот [хозяин колесницы], что связан с распознающим разумом, наделен управляемым умом и всегда чист, достигает этой цели, [становясь отреченным], из которой он не рождается вновь. 9. И человек, обладающий, в качестве колесничего, распознающим разумом, и управляющий вожжами ума, достигает конца пути; это — высочайшее место Вишну. [...] 11. Непроявленное выше, чем Махат; Пуруша выше Непроявленного. Нет ничего выше Пуруши. Он — наивысшее, Он — высочайшая цель. [...] 13. Распознающему человеку следует растворить [орган] речи в уме; ему следует растворить этот [ум] в я разума; ему следует растворить я разума в Великой Душе, ему следует растворить Великую Душу в безмятежном Я. [...] 15. Человек освобождается от челюстей смерти, познавая то, что беззвучно, неосвязаемо, бесцветно, неисчерпаемо, а также не имеет вкуса, вечно, лишено запаха, без начала и без конца, отлично от Махат и всегда неизменно. 16. Рассказывая и выслушивая эту вечную историю — как услышал ее Начикета и как рассказал ее Смерть — разумный человек обретает славу в том мире, который есть Брахман. 17. Если кто-то, после очищения, устраивает декламацию

¹⁵ А.К. приводит текст по переводу Д.М. Рагозы (Рагоза 1994) с англ. перевода С. Гамбирананды (Eight Upaniṣads 1972). Ср. Сыркин 1991: 2. 104–106.

этой высочайшей тайны перед собранием брахманов, или же во время церемоний по умершему, [то] эта [церемония] поведет к вечному результату.

Беседа Будды с Анандой о старости. Отрывок из *Аранеми-джатаки* в переводе на тохарский В¹⁶.

И вымолвил тогда Десятисильный, дабы в мыслях царя отвращение <к миру> пробудить, вымолвил он, прибегнув к колесничному сравнению, вот какую глубокомысленную *шлоку*: / «Изменяются эти царские колесницы, такие яркие да пёстрые. Так вот и тела стареют, ветшают. / Но *дхарма* у стоящих людей не стареет, не ветшает». / Как узлами скреплены сочленения колесницы, так и костяные узлы здесь всеми жилами и мышцами скреплены. / Когда колесницы как следует берегут, они служат <букв. 'стоят'> долго. Ну, а стоящее тело свои достоинства сразу выкажет!

Милиндапаньха II.1.1¹⁷.

Из цитируемого Нагасеной фрагмента ясно, что метафорическое отождествление тела человека с колесницей органически принадлежит к древнейшему образному фонду буддийских сочинений.

¹⁶ *Aranemi-Jātaka* — буддийский памятник на западнотохарском языке, ср. Schmidt 2001. На самом деле, это фрагмент *Udānālankāra* — западнотохарского комментария на *Udānavarga*, буддийский афористический свод, составленный на санскрите и известный также в тибетских и китайских переводах, близкий аналог палийской *Дхаммапады*. Санскритская версия комментария не сохранилась. Текст западнотохарского памятника (№ 5 Берлинского Турфанского собрания) издан в *TochSprR(B)* 1949 и 1983, однако А.К., вероятно, имел перед глазами какое-то другое издание (ТЭВ 1964?): его перевод (строки а7–а8 и b1–b3) достаточно точен, хотя и с небольшими отклонениями (пропуск, перестановка фраз). Очевидно, имелось в виду как-то обыграть в переводе 'стоящий' (именно через 'ю') и 'стоящий': тохарские формы, впрочем, напрямую к этой игре не подключаются (соответственно, *kartse* и *käly-*, ср. Adams 2013 s.v.). В кавычки заключена цитата из *Уданаварги* (*Ud. I.28*).

¹⁷ Пер. А.В. Парибка (Парибок 1989: 81–82).

Вопрос Милинды:

«Ты говоришь, что сподвижники зовут тебя Нагасеной. Так что же это за Нагасена? Может, почтенный, волосы — Нагасена?» — «Нет, государь». — «Ногти, зубы, кожа, мышцы, жилы, кости, костный мозг, почки, сердце, печень, селезенка, пленки, легкие, кишечник, соединительная ткань, содержимое желудка, испражнения, желчь, слизь, гной, кровь, пот, жир, слезы, жировые выделения на коже, слюна, выделения из носа, суставная жидкость, моча, головной мозг — Нагасена?» — «Нет, государь». — «Может, почтенный, образное — Нагасена?» — «Нет, государь». — «Может, почтенный, ощущения — Нагасена?» — «Нет, государь». — «Распознавание — Нагасена?» — «Нет, государь». — «Слагаемые — Нагасена?» — «Нет, государь». — «Так может, почтенный, образное, ощущения, распознавание, слагаемые, сознание вместе — Нагасена?» — «Нет, государь». — «Так может, почтенный, что-то помимо образного, ощущений, распознавания, слагаемых, сознания — Нагасена?» — «Нет, государь». — «Ну, почтенный, спрашиваю я, спрашиваю, а Нагасены не вижу. Выходит, почтенный, что Нагасена — звук один. Где же здесь Нагасена? Ложь ты говоришь, почтенный, неправду, нет Нагасены».

Встречный вопрос Нагасены:

«Итак, ты приехал или пришел пешком?» — «Я пешком не хожу, почтенный. Я приехал на колеснице». — «Раз ты приехал на колеснице, государь, предъяви мне колесницу. Скажи, государь, дышло — колесница?» — «Нет, почтенный». — «Ось — колесница?» — «Нет, почтенный». — «Колеса — колесница?» — «Нет, почтенный». — «Кузов — колесница?» — «Нет, почтенный». — «Поручни — колесница?» — «Нет, почтенный». — «Ярмо — колесница?» — «Нет, почтенный». — «Вожжи — колесница?» — «Нет, почтенный». — «Стрекало — колесница?» — «Нет, почтенный». — «Так может, государь, дышло, ось, колеса, кузов, поручни, ярмо, вожжи, стрекало вместе — колесница?» — «Нет, почтенный». — «Так может, государь, что-то помимо дышла, оси, колес, кузова, поручней, ярма, вожжей, стрекала — колесница?» — «Нет, почтенный». — «Ну, государь, спрашиваю я, спрашиваю, а колесницы не вижу. Выходит, государь, что колесница — это звук один.

Где же здесь колесница? Ложь ты говоришь, государь, неправду, нет колесницы».

Ответ Милинды:

«Я не лгу, почтенный Нагасена. Вследствие дышла, вследствие оси, вследствие колес, вследствие кузова, вследствие поручней и используется название, знак, обозначение, обиходное слово, имя — колесница».

Резюме Нагасены:

«Отлично, государь. Ты знаешь, что такое колесница. Вот так же и у меня: вследствие волос, вследствие волосков на теле и прочего, вследствие образного, вследствие ощущений, вследствие распознавания, вследствие слагаемых, вследствие сознания и используется название, знак, обозначение, обиходное слово, просто имя — Нагасена, однако в высшем смысле здесь не представлена личность».

Далее Нагасена цитирует канонический текст из «Самьютта-никаи» (SN V.1.6)¹⁸:

Однажды монахиня Ваджра углубилась в дремучий лес и села где-то под деревом, чтобы провести там день. Приблизился к ней лукавый Мара и обратился к ней со стихами:

«Кем существо сработано? Кто существо изготовил?
Где существо сложилось? Где существо пресечется?»

«Кто же эти стихи сказал — человек или нелюдь? — подумала монахиня Ваджра. — Ах, да ведь это лукавый Мара хочет на меня страх, столбняк, мороз по коже наслать, из сосредоточения меня вывалить, он и сказал». Поняв, кто это, она ответила стихами:

«Ты веришь, что есть существо? Это воззрение Мары.
В ворохе чистых слагаемых тебе существа не сыскать.
Как говорят “колесница” о собранных вместе частях,
Так все назовут “существом” то, что всего лишь груды;
Лишь тяготы возникают, и длятся одни лишь тяготы.
Не что иное, как тяготы возникло — и пресечется».

«Узнала меня монахиня Ваджра», — подумал с огорчением лукавый Мара и тотчас же пропал.

¹⁸ Samyutta Nikāya, см. Парибок 1989: 455.

Платон.

Общее. И у Платона, и в Катхе подчеркивается, что уподобление — специальная процедура. У Платона подчеркивается его любимая мысль о том, что каждый предмет требует специального изложения. В Катхе сказано, что этот текст может оказаться неким ритуалом. Выделенность посередине рассуждений, перед этим о природе души, о двояком поведении коней и результатах. В Катхе два пути, и у Парменида Дика говорит о двух путях. Т.е. некое откровение о высших, божественных истинах, о природе Я и достижении истинного знания.

Разница. В Катхе: тело (колесница) — атман (седок) — буддхи (распознающий ум, возничий) — манас (управляющий рассудок, поводья) — индрии (кони, чувства).

У Платона нет седока, но есть крылья.

Сначала про тело. Тело умерших душ — лишь бесплотный облик, как дым или онейрос, крыльев у них нет. Бессмертная душа имеет тело не-земное (бог — бессмертен, имеет вечно нераздельные душу и тело). Именно такая бессмертная душа и есть крылатая колесница.

О крылатой душе — только в поздних вещах, хотя изображения крылатой Псюхе довольно ранние??? У Гомера нет. Нет путешествий во сне, т.е. «душа не летает». Крылатая душа — соотв. путешествию во сне, довольно поздно, у стоиков, у Платона нет.

Крылата только бессмертная душа, имеющая тело не-земное (бог — бессмертен, имеет вечно нераздельные душу и тело). Душа питается созерцанием подлинного бытия в небесной области.

Душа, вошедшая в земное тело, теряет крылья. Влюбленность помогает росту крыла, поскольку влюбленный через земную красоту прикасается к подлинной красоте — истечение красоты укрепляет природу крыла, поскольку размягчается все затвердевшее после отпадения крыльев, и их корни начинают набухать и крылья растут, т.к. душа была искони пернатой. От поведения коней зависит окрыленность и соотв. Бессмертие. (Plat. Phaedr. 249–252).

Крылья оказываются метафорой идеи бессмертного существа, влекущегося к подлинному бытию.

Описывая борьбу двух коней, он говорит о земном теле, в котором начинает расти бессмертная душа. Рост крыльев — это подобно распознаванию в Катхе и постепенное осознание Атмана. Тем более, что крылатые души-колесницы созерцают то же, что и достигший Атмана (бесцветное, бесформенное и т.д.).

Человек освобождается от челюстей смерти, познавая то, что беззвучно, неосязаемо, бесцветно, неисчерпаемо, а также не имеет вкуса, вечно, лишено запаха, без начала и без конца, отлично от Махат и всегда неизменно¹⁹.

Интересно, что в Катхе всячески подчеркивается единство Атмана и Я, у Платона же бессмертие и подлинное знание достигается вроде бы через созерцание «внешних» зрелищ. Но не случайно в разных диалогах он подчеркивает — *если в правильном порядке ты будешь созерцать и тем, чем надлежит созерцать* (Plat. Symp. 212), и неоднократно противопоставляет очи тела и очи души (Resp. 518–519, 529). Такое созерцание и оказывается самосозерцанием, о чем потом и пишет пространно Плотин²⁰. Он говорит, что Нарцисс был ослеплен призрачным подобием себя, тогда как надо было направить очи внутрь.

Главное и в Катхе, и у Платона, и у Парменида — так победишь Смерть и станешь Бессмертным.

¹⁹ Катха-упанишада I.3.15: *aśabdam asparśam arūpam avyayaṃ tathārasaṃ nityam agandhavaś ca yat anādy anantaṃ mahataḥ paraṃ dhruvaṃ nicāyā tan mṛtyu-mukhāt pramucyate*, ср. пер. А.Я. Сыркина: «Постигнув того Атмана, что беззвучен, неосязаем, лишен образа, не гибнет, а также лишен вкуса, вечен, лишен запаха. / Без начала, без конца превыше великого, постоянен, [человек] освобождается из пасти смерти» (Сыркин 1991: 2. 105–106).

²⁰ Ср. Плотин 1996.

7. Мозг

Мы триедины и непобедимы

Такой вывод после наблюдения над большой группой млекопитающих животных сделал известный американский нейрофизиолог Поль Мак-Лин²¹. Хотя, если придаться, его теория триединого мозга — чистый плагиат. Еще старина Фрейд разделил человеческую природу на Ид, Эго и Суперэго²². Ид (по латыни «оно») — бессознательное — животный аспект нашей природы, сплошная агрессия и сексуальность. Эго — подсознательное — человеческие эмоции. Суперэго — сознательное — хранилище социальных законов, мораль, совесть и так далее.

Но еще до Фрейда в платоновском диалоге «Федр» прозвучала метафора Сократа, где мудрец уподобляет душу колеснице, влекомой двумя лошадьми — черной и белой, которые тянут ее в разных направлениях и плохо слушаются возницу.

А теперь — внимание. Исходя из этой метафоры нейрофизиолог Мак-Лин колесницей считает «нейрошасси» — комбинацию из спинного, заднего и среднего мозга, самых древних и примитивных структур. Колесницу в разные стороны тянут три силы. Черная лошадь — это R-комплекс (мозг рептилии), включающий в себя то, что анатомы называют белым шаром, полосатым телом и обонятельными луковицами. Белая лошадка — лимбическая система, расположенная вокруг R-комплекса. А несчастный возница — кора головного мозга, которая действительно едва справляется с колесницей и лошадьми...

Мак-Лин считает, что наш мозг — это три взаимосвязанных биологических компьютера, каждый из которых имеет свой разум, свое собственное чувство времени и пространства, собственную память, двигательную и другие функции. Проще говоря, мы должны посмотреть на себя глазами трех разных существ, только одно из которых наделено речью.

²¹ Paul D. MacLean, ср. Larry 1996.

²² См. Фрейд 1980.

Судороги — колесница, мчащаяся с откоса. При большом эпилептическом припадке в мозге возникает электрический шторм. В распоряжении больного остается только нейрошасси. Это мгновенно отбрасывает человека на несколько миллионов лет назад. Недаром древние греки считали эпилепсию наказанием богов. И самое страшное, что мозг больного человека «тоскует по судорогам». Электрический потенциал накапливается и жаждет разрядки, этого падения в темное прошлое, где даже рептилий не было, только рыбы и амфибии, которые, кстати, одним нейрошасси до сих пор прекрасно обходятся.

R-комплекс — первый водитель нейрошасси. Возник он вместе с рептилиями и до сих пор выполняет в нашем мозге функции динозавра. R-комплекс играет важную роль в агрессивном ритуальном поведении и в установлении иерархии. Только не делайте вид, что вы ничего о рептильном комплексе не знаете. Откуда же тогда выражения в нашем словаре типа «хладнокровный убийца», «холодный взгляд» или «она такая змея»? А легендарный Макиавелли советовал людям, стремящимся к власти, сознательно «растить в себе зверя». Возможно, серийные убийства и есть повышенная активность в некотором центре R-комплекса?

Второй водитель нейрошасси — лимбическая система. Она генерирует самые сильные эмоции, в отличие от R-комплекса, для которого характерно бесстрастное поведение, диктуемое генами. Электрические разряды внутри лимбической системы вызывают симптомы, сходные с теми, что возникают при психозах или приеме галлюциногенов. Вероятно, она управляет весельем и страхом. Начала альтруистического поведения тоже таятся в лимбической системе, свойственной только птицам, млекопитающим и человеку. Ведь мы больше заботимся о потомстве, чем рептилии. Очевидно, любовь — изобретение млекопитающих. Интересно, как далеко заходят такого рода эмоции? Не бывает ли у лошадей проблесков патриотического пыла? Не испытывают ли собаки по отношению к хозяевам религиозный экстаз?

Наиболее древняя часть лимбической системы ответственна

за обоняние. Давно отмечена связь полового поведения с запахом. С лимбической системы появляется избирательность: не просто самка, а любимая, привлекательно пахнущая, единственная и неповторимая.

Возница на колеснице нейрошасси — неокортекс, те самые «серые клеточки», появившиеся только десять миллионов лет назад. Кору делят на четыре главные части — лобную, теменную, височную и затылочную. Каждая из них имеет много функций. В частности, лобные доли, помимо прочего, ответственны за планирование действий и управление ими. Теменные — за пространственную ориентацию. Височные — за множество сложных задач восприятия и речь, затылочные — за зрение. Неокортекс у здорового человека успешно контролирует деятельность подкорковых структур. Но иногда часовые засыпают... И тогда храни Господь этого несчастного и нас с вами, его родных, соседей и просто прохожих...

Мы помним все

Концепция триединого мозга Мак-Лина — всего лишь теоретическая выкладка, и разделяется она далеко не всеми учеными, но идея иерархической организации мозга имеет надежную научную основу. Наш мозг действительно хранит в себе память о временах, когда хозяевами на земле были динозавры, когда наши предки, первые млекопитающие, вынуждены были днем прятаться, а ночью поедать яйца этих безмозглых гигантских куриц. (Не потому ли мы так любим яичницу по утрам?)

Зародыш *Homo sapiens* проходит стадии, напоминающие рыб, рептилий и млекопитающих, прежде чем приобретет человеческий облик. Мозг его развивается изнутри наружу и, грубо говоря, проходит стадии в следующей последовательности: нейрошасси, R-комплекс, лимбическая система, новая кора.

Если наш рассудок во взрослом состоянии не может подавить порождения древних отделов мозга, мы скатываемся вниз

по лестнице эволюции и на время становимся теми, чьи чувства и стремления нас переполняют.

Люди тайным чутьем всегда знали, кто они есть на самом деле. Сколько бы ни толковали о человеке как о венце эволюции и о его высоком предназначении, мы все же едины со всеми живыми существами, населявшими и населяющими Землю.



Персидская монета IV в. до н.э. из Газы (Палестина)
с изображением божества на крылатой колеснице.

Взаимоотношения сознательного и бессознательного

Взаимоотношения сознательного и бессознательного З. Фрейд пояснял метафорой взаимоотношений всадника и лошади. Правда, наездник его производит довольно беспомощное впечатление, т.к. лошадь, бессознательное, малоуправляема. Вообще, образ лошадей периодически возникает в истории философии и

психологии. Здесь можно вспомнить знаменитую метафору Платона о противоречии в человеческой душе между возвышенными страстями и низменными вожделениями — колесницу, запряженную крылатыми жеребцами, черным и белым, которые тащат ее в разные стороны. Судьба колесницы зависит от ее возничего. А возничий это наш разум, овладевающий страстями и вожделениями. В НЛП²³ тоже есть и своя лошадь, и свой наездник, и отношения между ними. Впервые она появляется в культовой истории о Милтоне Эриксона, психотерапевте, с детства страдавшем полиомиелитом, который как-то сумел вернуть заблудившуюся лошадь ее хозяину, хотя адреса того и не знал. М. Эриксон²⁴ не сомневался: лошадь знает свой дом. Если она сбивается с пути, нужно мягко, но упорно выводить ее на дорогу и просто следовать по пятам. Иначе говоря, в НЛП бессознательное не демонизируется, однако за ним признается мощнейший потенциал. Основным вариант его верного использования — «следовать за лошастью», доверять бессознательному, — продемонстрировал Эриксон. Но есть и иной вариант, тоже весьма распространенный. Продолжая сравнение, заметим: лошадь — животное, обладающее большой силой и интуицией, но не всегда способное под седлом само выбрать правильное направление. Ей назначено быть управляемой всадником. Если он плох, она будет вытворять, что заблагорассудится, а станет ей мешать — найдет способ сбросить своего седока, ведь изначально лошадь несравненно его сильнее. Когда же наездник хорош — счастливы оба. Человек знает, куда едет, и направляет ее мягко и уверенно. Лошадь чувствует это и с готовностью следует командам, потому что под хорошим началом ощущает себя в безопасности. Если у Фрейда «Я» — это сила, которая пытается обуздать своевольное «Оно», то в НЛП сознание (и сознание терапевта прежде всего) — это сила, направляющая и управляющая. Работа множества психотерапевтических направлений, в том числе и НЛП, с конфликтными частями личности то-

²³ Нейро-лингвистическое программирование.

²⁴ Ср. Эриксон 1995.

же имеет свои корни в психоаналитическом наследии. В процессе осознания бессознательного путем анализа сновидений и ассоциаций распознаются дериваты «Я», «Сверх-Я» и «Оно», а также конфликты между ними, и находится итоговый компромисс. Согласно Фрейдю, части личности стремятся к самоутверждению за счет других ее частей, и отношения между ними описываются в чисто боевых терминах — «подавление», «вытеснение», «Я» должно встать на место «Оно». Не считая ритуалов колдунов в индейских племенах (о которых мы пока мало что знаем) и платоновской метафоры о колеснице, в новейшей психотерапии это первый опыт работы с частями личности, попытка, по крайней мере, довести ситуацию до их перемирия или нейтралитета.

Джаггернаут

«Энтони Гидденс, пытаясь наглядно изобразить путь, по которому течет современная жизнь, использует метафору джаггернаута (образ джаггернаута, гигантской колесницы, под которую верующие, охваченные религиозным экстазом, якобы бросались ради того, чтобы быть счастливо раздавленными и превращенными в бесформенную массу, был принесен из Индии ее английскими правителями и заменил в британской системе образ библейского Молоха)²⁵. Вне зависимости от того, уместна ли такая метафора для понимания динамики модернити, она безошибочно схватывает логику глобализации»²⁶.

Большая — малая колесницы, Алмазная колесница и т.д.: метафоры движения по Пути.

8. Заключение

Схожие условия могут породить схожие метафоры; нам нет нужды и не следует предполагать наличие какой-либо генетической связи. Но, как я выразился в другом месте, это один из

²⁵ Ср. Гидденс 2004.

²⁶ Ср. Бауман 2005.

тех предметов, о которых индоевропейцы говорили [Watkins, 628, п. 9]²⁷.

Гомойология. Этим термином, введенным Л. Плате в 1922 г., обозначается сходство гомологичных органов, усиленное приспособлениями к сходным функциям, независимо приобретёнными в ходе параллельной эволюции родственных групп организмов. При гомологии сходство органов бывает очень близким, но оно лишь отчасти унаследовано от общих предков, а в значительной степени развилось вторично. Таким образом, гомойология представляет собою аналогию гомологичных органов [см. БЭС, 152]. Термин «гомойология» противопоставляется термину «гомология», обозначающему сходство органов, обусловленное исходным филогенетическим родством видов. О гомологии говорят обычно применительно к дивергенции родственных видов, в результате которой исконное сходство органов может сильно затемниться. Гомойология же описывает схождения, развившиеся вторично, но проистекающие из общего источника; такое независимое развитие сходных признаков в эволюции близкородственных групп организмов называется в биологии «параллелизмом». В результате параллелизма вторично приобретённое сходство разных групп как бы накладывается на сходство, обусловленное общностью происхождения [см. БЭС, 449]. К этому можно пожалуй, добавить, что (*здесь текст обрывается — прим. М.С.*)

Итак, можно сказать, что схождения между *Федром* и *Катхой* представляют собою *гомойологию*, развившуюся в результате *параллелизма*.

Я повторяю, это лишь ОДНО из объяснений множества разнородных — разнородных! — схождений. Что-то объясняется пря-

²⁷ Скорее всего, испорченная ссылка на ссылку.

мым заимствованием, что-то — общим наследием. Здесь попытка применить наработки биологической типологии.

Колесницы солнца тоже проходили. С этого ИЕПЯ начался²⁸.

Попробую внести некоторую ясность в свою позицию. Во-первых, типология крылатых коней меня в данном случае занимает весьма мало. Меня занимает другое: развёрнутая метафора: психосоматический состав человека = колеснице. Эту метафору я считаю индоевропейской, поскольку её суфийские варианты позже на тысячу с лишним лет и, скорее всего, заимствованы из Катха-упанишады (известно, что принц Дара Шикох озаботился подготовить персидский перевод упанишад). А уж какие там кони в колеснице — это вопрос второстепенный. Они могут быть крылатыми, как в «Федре» Платона (хотя там такой сумбур, что...), а могут никак не описываться, как в Катхе. Важно мне другое.

Что касается собственно ведийской цитаты, то нужно помнить о том, что ведийская эпоха принципиально «аниконична» (об этом отлично писал Шарль Маламуд²⁹. Это касается и изображений богов, и вообще образов. Ведийские образы всегда текучи, мимолётны, поэтическая фантазия риши не задерживается ни на одном варианте: конь то птица, то рогатый, то антилопа... всё это даётся вскользь, всё течёт и преобразуется оно в другое. Эти образы, так сказать, равноправны, равновесны. В этом отношении ведийская поэзия вполне «современна», если можно так выразиться.

Слейпниру в Ведах соответствует не конь, а зверь шарабха, восьминогий тоже³⁰; позитивисты, желающие всё конкретизиро-

²⁸ ИЕПЯ: Индоевропейский поэтический язык. Ср. Топоров 2012.

²⁹ См. Маламуд 2005.

³⁰ Śarabha (शरभ) — существо индуистской мифологии, полулев, полуптица (Monier-Williams s.v.), упоминается уже в Ригведе (8.100.6d: здесь как имя собственное).

вать, видят в нём лося. Я такой необходимости не усматриваю. Это просто восьминогий шарабха.

*Библиография Андрея Ковалья
по теме, составленная им самим:*

- Берзина 1982 — *Берзина С.Я.* Древняя Индия и Африка // Древняя Индия: историко-культурные связи. М.: ГРВЛ, 1982. С. 17–41.
- Бонгард-Левин 1985 — *Бонгард-Левин Г.М.* Индия в античной литературе // Индия. 1983. Ежегодник. М., 1985. С. 292–309.
- Бонгард-Левин, Карпюк 1982 — *Бонгард-Левин Г.М., Карпюк С.Г.* Сведения о буддизме в античной и раннехристианской литературе // Древняя Индия: историко-культурные связи, М.: ГРВЛ, 1982. С. 42–52.
- Васильков 1989 — *Васильков Я.В.* О возможности греческого влияния на «Вопросы Милинды» // Буддизм: история и культура. М., 1989. С. 92–103.
- Жоль 1981 — *Жоль К.К.* Сравнительный анализ индийского логико-философского наследия. Киев: Наукова думка, 1981.
- Коваль 2001 — *Коваль А.Н.* ΔΙΣΣΟΣ ΛΟΓΟΣ: заметки по сравнительной поэтике философских текстов // Точки – Puncta. 3–4 (1), Июль–декабрь 2001. С. 99–124.
- Коваль 1998 — *Коваль А.Н.* Ролан Барт, или Пир софистов. Диалог // Вестник РГГУ. № 2 (ИВГИ за письменным столом) / Под ред. С.Ю. Неклюдова. М.: РГГУ, 1998. С. 50–78.
- Лысенко 1994 — *Лысенко В.Г.* Ранняя буддийская философия // В.Г. Лысенко, Л.А. Терентьев, В.К. Шохин. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М.: Восточная литература, 1994. С. 7–310.
- Маковельский 1967 — *Маковельский А.О.* История логики. М.: «Наука», 1967.
- Парибок 1979 — *Парибок А.В.* О смысле примера с колесницей в «Вопросах Милинды» // Санскрит и древнеиндийская культура. Т. II. М., 1979. С. 85–92.
- Парибок 1989 — Вопросы Милинды (Милиндапаньха) / Пер. с пали, иссл. и коммент. А.В. Парибка. М.: «Наука», ГРВЛ, 1989 (Памятники письменности Востока. LXXXVIII. Bibliotheca Buddhica. XXXVI).

- Парибок 1997 — *Парибок А.В.* Греческая мысль и риторика в «Милиндапаньхе» // MOUSEION. СПб., 1997. С. 195–202.
- Радхакришнан 1993 — *Радхакришнан С.* Индийская философия. Т. I–II. М.: «Миф», 1993.
- Рой 1958 — *Рой М.* История индийской философии (греческая и индийская философия). М., 1958.
- Топоров 1979 — *Топоров В.Н.* Учение Нагарджуны о движении в связи с аксиоматикой раннего буддизма // Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1979. С. 134–149.
- Топоров 1972 — *Топоров В.Н.* Мадхъямики и элеаты // Индийская культура и буддизм. М., 1972. С. 51–68.
- Шейнман-Топштейн 1978 — *Шейнман-Топштейн С.Я.* Платон и ведийская философия. М.: «Наука», 1978.
- Шохин 1994 — *Шохин В.К.* Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический периоды. М.: «Восточная литература», 1994.
- Щербатской 1988 — *Щербатской Ф.И.* Избранные труды по буддизму. М., 1988.
- Βελισσαρόπουλος 1990 — *Βελισσαρόπουλος Δ.Κ.* Έλληνες και Ινδοί: η συνάντηση δύο κόσμων. 2 τόμοι. Αθήνα: Βιβλιοπωλείο της Εστίας, 1990.
- Chapekar 1977 — *Chapekar N.V.* Ancient India and Greece. Delhi, 1977.
- Claudiel 1913 — *Claudiel P.* La Connaissance de l'Est. P., 1913.
- Edward 1971 — *Edward M.* East-West Passage. L., 1971.
- Eliade 1979 — *Eliade M.* Images et Symboles. P., 1979.
- Eliade 1975 — *Eliade M.* Myths, Dreams and Mysteries. L., 1975.
- Flintoff 1980 — *Flintoff E.* Pyrrho and India // *Phronesis*. Vol. 25 (1). 1980. P. 88–108.
- Frenkian 1958 — *Frenkian A.M.* Sextus Empiricus and the Indian Logic // *Philosophical Quarterly*. Vol. 30 (2). 1957. P. 115–126
- Frenkian 1957 — *Frenkian A.M.* Scepticismul grec și filozofia indiana. București, 1957.
- Grenier 1970 — *Grenier J.* Sextus et Nagarjuna // *Revue philosophique*. 1970. Vol. 160 (1). P. 67–75.
- Gunaratne 1980 — *Gunaratne R.D.* The Logical Form of catuṣkoṭi: a New Solution // *PEW*. Vol. 30 (2). Apr. 1980. P. 211–240.
- Gunaratne 1986 — *Gunaratne R.D.* Understanding Nāgārjuna's catuṣkoṭi // *PEW*. Vol. 36 (3). Jul. 1986. P. 213–234.
- Saryu 1985 — *Saryu D.* India and Greece: connections and parallels. Bombay, 1985.

- Koval 2005 — *Koval A.* «Corde-serpent»: quelques remarques sur la poétique comparée des textes philosophiques // Philosophie comparée. Grèce, Inde, Chine. Coordination scientifique par J. Lacrosse. P.: Vrin, 2005.
- Lindegger 1979 — *Lindegger P.* Griechische und Romische Quellen zum peripheren Tibet. Frühe Zeugnisse bis Herodot. Zurich, 1979.
- Mabbett 1984 — *Mabbett I.W.* Nagarjuna and Zeno on Motion // PEW. Vol. 34 (4). Oct. 1984. P.401–420.
- McEvilley 1981 — *McEvilley T.* Early Greek Philosophy and Mādhyamika // PEW. Vol. 31 (2). Apr. 1981. P. 141–164.
- McEvilley 1982 — *McEvilley T.* Pyrrhonism and Mādhyamika // PEW. Vol. 32 (1). Jan. 1982. P. 141–164.
- McEvilley 2002 — *McEvilley T.* The Shape of Ancient Thought. Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies. N.Y.: Allworth, 2002.
- Nanajivako 1985 — *Nanajivako B.* The Indian origin of Pyrrho's Philosophy of Epoché // Indian Philosophical Quarterly. Vol. 12 (4). 1985. P. 319–340.
- Narain 1957 — *Narain A.K.* The Indo-Greeks, Oxford, 1957.
- Siderits, O'Brien 1976 — *Siderits M., O'Brien J.D.* Zeno and Nagarjuna on Motion // PEW. Vol. 26 (3). Jul. 1976. P. 281–299.
- Steinkraus 1980 — *Steinkraus W.E.* Socrates, Confucius & Rectification of Names // PEW. Vol. 30 (2). Apr. 1980. P. 261–264.
- Tarn 1938 — *Tarn W.* The Greeks in Bactria and India. L., 1938.
- Visvader 1978 — *Visvader J.* The Use of Paradox in Uroboric Philosophies // PEW. Vol. 28 (4). Oct. 1978. P. 455–467.
- Wecker 1916 — *Wecker L.* India // RE. 1916. Hbd. XVIII. S. 1264–1325.
- West 1971 — *West M.L.* Early Greek Philosophy and the Orient. Oxford, 1971.
- Woodcock 1966 — *Woodcock G.* The Greeks in India. L., 1966.
- Zimmer 1946 — *Zimmer H.* Myths and Symbols in Indian Art and Civilisation. Washington, 1946.

Дополнения:

- Бауман 2005 — *Бауман З.* Индивидуализированное общество. М.: Логос, 2005.
- Гидденс 2004 — *Гидденс Э.* Ускользящий мир. Как глобализация меняет нашу жизнь. М.: Весь мир, 2004.
- Елизаренкова 1999 — Ригведа. Мандалы IX–X / Изд. подготов. Т.Я. Елизаренкова. М.: «Наука», 1999.
- Лебедев 1989 — Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. / Пер. А.В. Лебедева. М.: «Наука», 1989.

- Маламуд 2005 — *Маламуд Ш.* Испечь мир: ритуал и мысль в древней Индии / Пер. с фр. и вступ. ст. В.Г. Лысенко. М.: Восточная литература, 2005.
- Платон 1989 — *Платон.* «Федр» / Пер. А.Н. Егунова, вступит. ст. и комм. Ю.А. Шичалина (греч. текст и рус. пер.). М.: Прогресс, 1989.
- Платон 1993 — *Платон.* Собр. соч. в 4-х томах. М.: «Мысль», 1993.
- Плотин 1996 — *Плотин.* Эннеады. Киев: «УЦИММ-ПРЕСС», 1995–1996.
- Плутарх 1990 — *Плутарх.* Пир семи мудрецов / Пер. М.Л. Гаспарова. Ленинград: «Наука», 1990.
- Подосинов 2010 — *Аристей.* Классическая филология и античная история / Под ред. А.В. Подосинова. М.: Университет Дмитрия Пожарского, 2010.
- Рагоза 1994 — *Катха-Упанишад с комментариями Шанкарачарьи* / Пер. Д.М. Рагозы. Издание Общества Ведической Культуры Санкт-Петербурга, 1994.
- Сыркин 1991 — *Упанишады в 3-х книгах* / Пер., предисл. и комм. А.Я. Сыркина. М.: «Наука», «Ладомир», 1991.
- Топоров 2012 — *Топоров В.Н.* Пиндар и Ригведа. М.: РГГУ, 2012.
- Фрейд 1980 — *Фрейд З.* Я и Оно // Хрестоматия по истории психологии / Под ред. П.Я. Гальперина, А.Н. Ждан. М.: Изд-во МГУ, 1980.
- Эриксон 1995 — *Эриксон М.Г.* Мой голос останется с вами: Обучающие истории Милтона Эриксона. СПб.: Петербург-XXI век, 1995.
- Adams 2013 — *A Dictionary of Tocharian B: Revised and Greatly Enlarged* / Douglas Q. Adams. Amsterdam – New York, 2013.
- Eight Upaniṣads 1972 — *Eight Upaniṣads / With the Commentary of Śaṅkarācārya*; trans. by Swāmī Gambhīrānanda. 2 vols. Calcutta: Advaita Ashrama, 1972.
- Friedlander 1958 — *Friedlander P.* Plato I: An Introduction. New York: Pantheon Books, 1958.
- Larry 1996 — *Larry R.* Paul D. MacLean. In Squire. The history of neuroscience in autobiography. Bethesda. Md.: Society for Neuroscience, 1996.
- Marcovich 2001 — *Marcovich M.* Heraclitus: Greek text with a short commentary including fresh addenda, corrigenda and a select bibliography (1967–2000). Sankt Austin: Academia-Verlag, 2001 (2nd ed.). (International Pre-Platonic Studies; Vol. 2.)
- Monier-Williams — *Monier-Williams M.* A Sanskrit-English Dictionary. URL: <http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/monier/>

- Schaefer 1994 — *Schaefer C.* Das Intensivum im Vedischen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994.
- Schmidt 2001 — *Schmidt K.T.* Die westtocharische Version des Aranemi-Jātakas in deutscher Übersetzung // De Dunhuang à Istanbul: Hommage à James Russell Hamilton / Ed. Louis Bazin and Peter Zieme. (Silk Road Studies 5.) Turnhout: Brepols. P. 299–337.
- Schweitzer 1969 — *Schweitzer B.* Die geometrische Kunst Griechenlands: frühe Formenwelt im Zeitalter Homers. Cologne: Du Mont Schauberg, 1969.
- TEB 1964 — Tocharisches Elementarbuch. Band II. Texte und Glossar / von Werner Thomas unter Mitwirkung von Wolfgang Krause. Heidelberg: Winter, 1964.
- TochSprR(B) 1949 — Tocharische Sprachreste. Sprache B / Hg. v. E. Sieg und W. Siegling. Heft 1. Die Udānālankāra-Fragmente. Text, Übersetzung und Glossar, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1949.
- TochSprR(B) 1983 — Tocharische Sprachreste. Sprache B. Teil I: Die Texte. Band 1. Fragmente Nr. 1–116 der Berliner Sammlung / Hg. v. Emil Sieg und Wilhelm Siegling, Neubearbeitet und mit einem Kommentar nebst Register versehen v. Werner Thomas. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.
- Walter 1893 — *Walter Jul.* Die Geschichte der Ästhetik im Altertum, ihrer begrifflichen Entwicklung nach dargestellt. Leipzig: Reiland, 1893.
- Watkins 1994 — *Watkins C.* Selected Writings. Vol. 2: Culture and poetics / Ed. Lisi Oliver. Innsbruck: Inst. für Sprachwiss. der Univ. Innsbruck, 1994.
- Watkins 1995 — *Watkins C.* How to Kill a Dragon: Aspects of Indo-European Poetics. Oxford Univ. Press, 1995.

Андрей Коваль

Список оригинальных и переводных работ
Коваля Андрея Николаевича*

I. Оригинальные работы

1. Коваль А.Н., свящ. И. Юркович. Латинско-русский словарь терминов и выражений «Кодекса канонического права». *Vocabularium Latinum et Russicum verborum ac locutionum Codicis Iuris Canonici*. М.: «Истина и жизнь», 1995. 283 с.
2. Коваль А.Н. Востоковедческая тематика в «Трудах по знаковым системам». Обзор работ по востоковедению, опубликованных в «Трудах по знаковым системам» Тартуского Государственного университета за 1964–1989 гг. // Московско-Тартуская семиотическая школа. История. Воспоминания. Размышления / Сост. С.Ю. Неклюдов. М.: Школа «Языки русской культуры», 1998. С. 341–378.
3. Коваль А.Н. Ролан Барт, или Пир софистов. Диалог // Вестник РГГУ. № 2 (ИВГИ за письменным столом) / Под ред. С.Ю. Неклюдова. М.: РГГУ, 1998. С. 50–78.
4. Коваль А.Н. 'Златоокий'. Статья из возможного словаря индоевропейской поэтической традиции // Проблемы изучения дальнего

* Список до 2007 г. составлен автором, дополнения внесены Н.В. Брагинской.

- родства языков на рубеже третьего тысячелетия. Доклады и тезисы международной конференции (29 мая – 2 июня 2000 г.) / Сост. Г.С. Старостин, С.А. Старостин. М.: РГГУ, 2000. С. 94–109.
5. Коваль А.Н. ΔΙΣΣΟΣ ΛΟΓΟΣ: заметки по сравнительной поэтике философских текстов // Точки – Puncta. 3–4 (1). Июль–декабрь 2001. С. 99–124.
 6. Коваль А.Н. Энеко–Иньиго–Игнатий. Путь и слово паломника // Точки – Puncta. 1–2 (2). Январь–июнь 2002. С. 120–158.
 7. Коваль А.Н. Чудо, ставшее явным. «Духовный дневник» св. Игнатия Лойолы // Точки – Puncta. 1–2 (2). Январь–июнь 2002. С. 239–289.
 8. Коваль А.Н. Вольница аллегоризма и логическая воля: два полюса мышления Гвиго II Картузианца? // Точки – Puncta. 3–4 (4). Июль–декабрь 2004. С. 78–109.
 9. Коваль А.Н. Язык как средство выражения мистического опыта у св. Игнатия Лойолы // Дифференциация и интеграция мировоззрений: Философский и религиозный опыт. Международные чтения по теории, истории и философии культуры. № 18. СПб.: ФКИЦ «Эйдос», 2004. С. 401–433.
 10. Коваль А.Н., Мухелишвили Н.Л., Сергеев В.М., Спивак Д.Л. От проблемы истолкования в психоанализе к проблеме истолкования религиозного текста // Религиоведение. № 2 (2005). С. 88–97.
 11. Коваль А.Н. Игнатий Лойола // Российская католическая энциклопедия. Т. II. М.: Изд. Францисканцев, 2005. С. 36–40.
 12. Koval A. « Corde-serpent » : quelques remarques sur la poétique comparée des textes philosophiques // Philosophie comparée. Grèce, Inde, Chine / Coordination scientifique par J. Lacrosse. P. : Vrin, 2005. P. 143–165.
 13. Коваль А.Н. Портрет В.Н. Топорова как художника // Символ. № 51. Париж – Москва, 2007. С. 161–163.
 14. Коваль А.Н., Мухелишвили Н.Л., Спивак Д.Л. Числовые и матричные структуры в текстах св. Игнатия Лойолы // Точки – Puncta. 3–4 (7). Июль–декабрь 2007.
 15. Коваль А.Н., Брагинская Н.В. «Ираническое» в *Персах* Эсхила // Индоевропейское языкознание и классическая филология XII: материалы чтений, посвященных памяти проф. И.М. Тронского. 23–25 июня 2008 г. / РАН, Ин-т лингвист. исслед. СПб.: Наука, 2008. С. 44–76. URL: <http://iling.spb.ru/comparativ/mater/tronsky2008/tronsky2008.pdf>
 16. Коваль А.Н., Брагинская Н.В. Неженки и ноженьки: «иранический» взгляд на Эсхила и Бакхилида // Donum Paulum. Studia Poetica et Orientalia: к 80-летию П.А. Гринцера / РАН, Ин-т мир. лит. им. А.М. Горь-

- кого; ред. С.Д. Серебряный и др.; ред.-сост. Н.Р. Лидова. М.: Наука, 2008. С. 74–114.
17. Коваль А.Н., Лиэку К. Воинское сияние Ахилла и Гильгамеша: опыт сравнительного анализа // Точки – Puncta. 1–2 (9). Январь–июнь 2010. С. 159–165.
 18. Коваль А.Н. Сакральные маршруты Зевса Панхейца и Феофила Индийца: нераскрытая страница истории сокотрийского христианства // Точки – Puncta, 1–2 (10). Январь–июнь 2011. С. 36–44.
 19. Коваль А.Н. Тризнание. Сборник стихотворений. Ярославль: Ярославский центр фотографии, 2014. 95 с.

II. Переводы и редакция переводов

1. Свящ. И. Юркович. Каноническое право о браке. De matrimonio. М.: «Истина и жизнь», 1993. — Пер. с итальянского и латинского.
2. Свящ. И. Юркович. Каноническое право о Народе Божиим. De Populo Dei. М.: «Истина и жизнь», 1994. — Пер. с итал. и латинского.
3. Утер Г.-Й. Энциклопедия сказки: Международный проект в области исследования повествовательных традиций // Живая старина. № 1 (9). 1996. С. 60–62. — Перевод с немецкого.
4. Устав и Конституция Ордена Францисканцев – Меньших Братьев Конвентуальных. М.: Изд. Францисканцев – Меньших Братьев Конвентуальных, 1996. — Редактура перевода с латинского.
5. Роберт Ч. Лестер. Буддизм. Путь к нирване // Религиозные традиции мира / Изд. Б.Г. Иэрхарт. М.: «Крон-пресс», 1996. — Перевод с английского, редакция перевода с английского: Кн. 2, Ч. 8, С. 264–391, 379–385, 391–394.
6. Греческая и римская традиции об исхождении Святого Духа // Страницы. Журнал Библейско-Богословского Института св. Апостола Андрея. № 1 (1996). С. 144–158. — Перевод с французского.
7. Греческие и римские авторы о евреях и иудаизме. Т. I: От Геродота до Плутарха / Введ. и комм. М. Штерна, общая ред. Н.В. Брагинской. Москва – Иерусалим: «Гешарим», 1997. — Перевод с древнегреческого и латинского: Окелл Луканский, О природе вселенной, фрагмент; Тимохар, фрагмент; Ксенофонт Лампсакский, Сирийский землемер, фрагмент; Мелеагр, эпиграмма; Страбон Амасийский, География, фрагменты, Плиний Старший, Естественная история, фраг-

- менты (С. 131–133, 134–136, 137–138, 139–140, 262–269, 287–317, 465–501).
8. Индия // Великие мыслители Востока. Выдающиеся мыслители, философские и религиозные произведения Китая, Индии, Японии, Кореи, исламского мира / Под ред. проф. Яна Мак-Грилла. М.: «Крон-Пресс», 1998. С. 184–364. — Перевод с английского: Упанишады; Будда; Махавира; Бадараяна; Бхагавадгита; Патанджали; Нагарджуна; Васубандху; Ишваракришна; Кумарила Бхатта; Джаяраши Бхатта; Гаудапада; Харибхадра; Шанкара; Вачаспатимишра; Сурешвара; Рамануджа; Мадхва; Джаятиртха; Нанак; Джива Госвами; Виджнянабхикшу; Мадхусудана Сарасвати; Дхармараджа Адхварин; Тагор; Ганди; Ауробиндо; Кришначандра Бхаттачарья; Радхакришнан; Неру); оригинальные примечания переводчика (С. 185–187, 189–191, 193–195, 197, 200, 202–204, 207–208, 210, 213–221, 223, 227–229, 235, 242, 257, 259, 261, 264, 268, 271, 275–276, 278, 282, 287, 289, 294–295, 298, 301, 304–307, 310, 317, 328, 330, 332–333, 338–339, 341, 348, 362, 368); составление библиографии русскоязычной литературы к каждому из 30 разделов книги (С. 191–192, 201, 206, 213, 221, 225, 233, 240–241, 246, 251, 257, 262, 266, 274, 280, 286, 292, 298, 303, 308).
 9. Элиаде М. Священные тексты народов мира. М.: Крон-Пресс, 1998. — Перевод с санскрита, пали, древнегреческого и умбрийского: с санскрита: Ригведа, I. 1 (№ 137, С. 274); I. 25 (№ 21, С. 38); II. 1 (№ 137, С. 274); II. 12 (№ 25, С. 43); III. 22 (№ 137, С. 275); IV. 42 (№ 23, С. 40); VII. 15 (№ 137, С. 275); VIII. 48 (№ 115, С. 242–243); IX. 113 (№ 136, С. 272–273); X. 90 (№ 101, С. 222–223); X. 118 (№ 163, С. 334–335); X. 121 (№ 24, С. 41–42); X. 129 (№ 56, С. 110–111); Атхарваведа, IV. 16 (№ 22, С. 39); XII. 1 (№ 26, С. 44–46); Шатапатха-брахмана, I. 8. 1–6 (№ 74, С. 149–150); Законы Ману, VI. 33–65 (№ 218, С. 441–442); с пали: Дхаммапада, избранные строфы (№ 289, С. 559–567); с древнегреч.: Симонид Кеосский (№ 265, с. 521); с умбрийского: Игувийские таблицы, VI A (№ 97, С. 217–218).
 10. Документы II Ватиканского Собора. Декреты и Конституции // Документы II Ватиканского Собора. Декреты и Конституции. М.: «Паолине», 1998. — Вступит. статья (С. 11–12), редакция и пер. с лат. (С. 15–467), составление и редакция указателей (С. 483–589).
 11. Абате А. Положение о браке в новом каноническом законодательстве. М.: «Паолине», 2000. — Редактура перевода с итальянского, перевод с латинского.
 12. Каноническое право о Народе Божиим и о браке / Сост. свящ. И. Юр-

- кович. М.: Истина и жизнь, 2000. — Перевод с итальянского и латинского.
13. Католическая энциклопедия. Том I (А–З). М.: Издательство Францисканцев, 2002. — Редактура русскоязычных статей по каноническому праву (раздел «Каноническое право»).
 14. Ранер Х. Игнатий и историческое становление его духовности. М.: Колледж философии, теологии и истории св. Фомы Аквинского в Москве, 2002. — Ред. перевода с немецкого, пер. с латинского.
 15. Пирлинг П.О. Князь Гагарин и его друзья / Пер. с франц. под ред. А. Стерпена // Символ, № 44 (2001). С. 7–178. — Пер. с французского.
 16. Греческие и римские авторы о евреях и иудаизме / Введ. и коммент. М. Штерна, ред. Н.В. Брагинской. М.–Иерусалим: «Гешарим», 2000. — Пер. с латинского и древнегреч. (Тацит, Павсаний, Гален): Т. II, Ч. 1 («От Тацита до Артемидора»), С. 1–91, 183–191, 286–308.
 17. Св. Игнатий Лойола. Рассказ паломника о своей жизни, или «Автобиография» св. Игнатия Лойолы, основателя Общества Иисуса (Ордена иезуитов). М.: Колледж философии, теологии и истории св. Фомы Аквинского, 2002. — Перевод со староиспанского и староитальянского, составление указателей (С. 212–245), автор. статья (С. 145–190).
 18. Св. Игнатий Лойола. Духовный дневник // Точки – Puncta. 1–2 (2). Январь–июнь 2002. С. 159–238. — Перевод со староиспанского.
 19. Греческие и римские авторы о евреях и иудаизме / Введ. и коммент. М. Штерна, ред. Н.В. Брагинской. М.–Иерусалим: «Гешарим», 2002. — Перевод с древнегреческого (Порфирий, Пелагоний): Т. II, Ч. 2 («От Диогена Лаэртского до Симпликия»), С. 92–148, 302.
 20. Кольвенбах Х.-П. Опыт Христа у Игнатия Лойолы // Точки – Puncta. 3–4 (2). Июль–декабрь 2002. С. 9–22. — Перевод с итальянского.
 21. Соломонова книга мудрости. М.: «Читра», 2002 (переиздание: Ветхий Завет. Избранные тексты. Интерпретации. Комментарии. М.: «Высшая школа», 2006. С. 275–318). — Перевод с древнегреческого.
 22. Гвиго II Картузианец. Лествица затворников // Точки – Puncta. 1–2 (3). Январь–июнь 2003. С. 29–48. — Перевод с латинского.
 23. Каспер В. Православие и Католическая Церковь // Точки – Puncta. 1–2 (3). Январь–июнь 2003. С. 9–28. — Перевод с немецкого.
 24. Глорье Ж.-М. (S.J.). Проблема взаимоотношений между Церквями в нынешней России согласно размышлению св. Игнатия Лойолы «Царство земное и царство вечное» // Точки – Puncta. 3–4 (3). Июль–декабрь 2003. С. 217–235. — Перевод с французского.
 25. Эко У. Поэтики Джойса. СПб.: «Симпозиум», 2003. — Перевод с

- итальянского и прочих, оригинальные примечания переводчика (С. 473–491).
26. Инглот М. (S.J.). Общество Иисуса в Российской Империи (1772–1820 гг.) и его роль в повсеместном восстановлении Ордена во всём мире. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. — Перевод с итальянского, латинского, французского, испанского, английского и немецкого; оригинальные главы, написанные переводчиком (С. 70–71, 163–170, 175–179, 184–186, 328–329, 354–356, 379–380); оригинальные примечания и указатель личных имён.
 27. Гвиго П Картузианец. XII размышлений // Точки – Puncta. 3–4 (4). Июль–декабрь 2004. С. 40–77. — Перевод с латинского.
 28. Эко У. Сказать почти то же самое. Предисловие к книге // Иностранная литература. № 10 (2005). С. 282–291. — Перевод с итальянского и прочих.
 29. Булгаков С.Н. Невеста Агнца. М.: Общедоступный православный университет, основанный прот. А. Менем, 2005. — Перевод с древнегреческого и латинского: раздел «Переводы иноязычных текстов и выражений» (С. 616–654).
 30. Кретьен Ж.-Л. Пусть Священное Писание властно читает нас / Пер. с франц. Н.В. Максимовой под ред. А.Н. Коваля // Символ. № 49 (2005). С. 109–136. — Редактура перевода с французского.
 31. Легран Э. Ив Конгар (1904–1995): Страсть к единству. Заметки о его прозрениях и экуменической герменевтике. К столетию со дня рождения / Пер. с франц. Н.В. Максимовой под ред. А.Н. Коваля. Символ. № 49 (2005). С. 139–182. — Редактура перевода с французского.
 32. Эко У. Сказать почти то же самое. Опыты о переводе. СПб.: «Симпозиум», 2006. — Перевод с итальянского и прочих, оригинальные комментарии переводчика (С. 495–531).
 33. Св. Хуан де ла Крус. Тёмная ночь / Пер. с исп. Л. Винаровой под ред. А.Н. Коваля. М.: Общедоступный православный университет, основанный прот. А. Менем, 2006. — Редактура перевода с испанского, оригинальные примечания редактора (С. 43, 56, 57, 66, 75, 76, 78, 81, 82, 83, 84, 89, 91, 92, 99–100, 122, 123, 125, 130, 133, 134).
 34. Аноним. Краткий компендий «Духовных упражнений» // Символ. № 50 (2006). С. 127–226. — Перевод со староиспанского и латинского.
 35. Солиньяк Э. «Краткий компендий» «Сборника упражнений» Гарсии Хименеса де Сиснероса как один из источников «Духовных упражнений» Игнатия Лойолы // Символ. № 50 (2006). С. 91–125. — Перевод с французского, староиспанского и латинского.

36. Св. Игнатий Лойола. Духовные упражнения. Духовный дневник. М.: ИФТИ св. Фомы Аквинского, 2006. — Перевод со староиспанского и латинского.
37. Боттро Ж. Личная молитва Игнатия Лойолы // Точки – Puncta. 3–4 (6). Июль–декабрь 2006. С. 268–284. — Перевод с французского.
38. Кодекс канонического права. Codex Iuris Canonici. М.: ИФТИ св. Фомы Аквинского, 2007. — Перевод с латинского.
39. Люттвак Э.Н. Стратегия Византийской империи. М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2010. — Перевод с английского.
40. Люттвак Э.Н. Стратегия. Логика войны и мира / Пер. А.Н. Коваль, Н.Н. Платошкин; научный ред. Н.Н. Платошкин. М.: Университет Дмитрия Пожарского, 2012 — Перевод с английского.
41. Делль’ Аста А. «Апология цельного знания» // О.А. Седакова. Апология разума. М.: Русский путь, 2013. С. 3–11 — Перевод с итальянского.
42. Четыре книги Маккавеев / Перевод с древнегреч., введ., коммент. Н.В. Брагинская, А.Н. Коваль, А.И. Шмаина-Великанова; общ. ред. Н.В. Брагинская; науч. ред. М. Туваль. М.–Иерусалим: «Гешарим» – «Мосты культуры», 2014. — Перевод с древнегреческого и комментарии (С. 77–325, 343–396, 427–495).

Краткие сведения об авторах

Акопян Ованес Львович (Уорик) — аспирант Центра по изучению Ренессанса, Уорикский Университет, Великобритания. Сфера научных интересов: итальянское Возрождение, история идей, история философии, ренессансный платонизм.

Бирюков Дмитрий Сергеевич (Санкт-Петербург) — кандидат философских наук, доцент Национального исследовательского ядерного университета МИФИ, научный руководитель Научно-образовательного центра проблем философии, религии, культуры при Санкт-Петербургском Государственном университете аэрокосмического приборостроения. Сфера научных интересов: патристика, платонизм.

Богатов Михаил Александрович (Саратов) — кандидат философских наук, доцент кафедры теоретической и социальной философии Саратовского государственного университета им. Н.Г. Чернышевского. Сфера научных интересов: античная мысль, Хайдеггер, Ницше, онтология искусства.

Бронников Андрей Витальевич (Амстердам) — кандидат физико-математических наук, автор известных работ в области прикладной математики, нескольких книг стихов на русском и английском и ряда статей по философии науки и искусства. Сфера научных интересов: феноменология, эстетика, методы исследования текста.

Вахитов Рустем Ринатович (Уфа) — кандидат философских наук, доцент Башкирского государственного университета. Сфера научных интересов: русское евразийство 1920–1930-х гг., философия платонизма, теории раздатка и сословности, философия образования.

Вольф Марина Николаевна (Новосибирск) — доктор философских наук, зав. кафедрой философии (истории и философии науки) Института философии и права Сибирского отделения Рос-

сийской академии наук, доцент философского факультета Новосибирского государственного университета. Сфера научных интересов: античная эпистемология, ранняя греческая философия, софистика, Платон.

Гагинский Алексей Михайлович (Москва) — кандидат философских наук, научный сотрудник сектора философии религии Института философии Российской академии наук. Сфера научных интересов: античная и византийская философия, патрология, философия религии, постметафизическая теология.

Дайс Екатерина Александровна (Москва) — кандидат культурологии, методист отдела Международных связей Московского городского дворца детского (юношеского) творчества. Сфера научных интересов: влияние античного гностицизма на современную поэзию и прозу, геопэтика, мистериальная традиция.

Егорочкин Михаил Владимирович (Москва) — кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии Российской академии наук. Сфера научных интересов: Ксенофан Колофонский, античная историография философии.

Елашкина Анна Владиславовна (Новосибирск) — аспирант Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук, преподаватель философского факультета Новосибирского государственного университета. Сфера научных интересов: логическая природа рефлексивных актов, отношение формы и содержания мышления и выражение этого в текстах, мимесис, диалоги Платона, философское наследие Фихте, педагогика как майевтика, модели искусственного интеллекта и модели самоорганизации, методология.

Зотов Сергей Олегович (Москва) — филолог-германист, магистрант УНИ «Русская антропологическая школа» Российского государственного гуманитарного университета, сотрудник Лаборатории исторической, социальной и культурной антропологии (ЛИСКА), член Ассоциации исследователей эзотеризма и мистицизма (АИЭМ). Сфера научных интересов: культурная антропо-

логия, эзотеризм, история алхимии, советский дискурс, история и теория литературы, немецкий романтизм.

Катречко Сергей Леонидович (Москва) — кандидат философских наук, доцент кафедры онтологии, логики и теории познания Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Сфера научных интересов: метафизика, онтология, логика, философия математики, трансцендентальная философия, Платон, Кант, Витгенштейн, Хайдеггер.

† *Коваль Андрей Николаевич* (Москва) — переводчик, филолог-индоевропеист, преподаватель древнегреческого языка и латыни, доцент ИФТИ св. Фомы. Автор переводов И. Лойолы, У. Эко и мн. др. Сфера научных интересов: индоевропейское языкознание, древнегреческая и древнеиндийская философия, филология, компаративистика.

Левина Татьяна Владимировна (Москва) — кандидат философских наук, доцент Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Сфера научных интересов: метафизика, платонизм, философия искусства, философия науки.

Литвин Татьяна Валерьевна (Санкт-Петербург) — кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургского христианского университета, Высшей религиозно-философской школы. Сфера научных интересов: философия времени, феноменология, история философии, философская теология, патристика, экзегетика раннего христианства, семиотика.

Максимов Михаил Викторович (Иваново) — доктор философских наук, профессор кафедры истории и философии Ивановского государственного энергетического университета. Сфера научных интересов: история философии, философское наследие В.С. Соловьева.

Максимова Лариса Михайловна (Иваново) — кандидат философских наук, доцент кафедры истории и философии Ивановского государственного энергетического университета. Сфера научных

интересов: история философии, философское наследие В.С. Соловьева.

Марков Александр Викторович (Москва) — доктор филологических наук, кандидат философских наук, доцент, зам. декана факультета истории искусства Российского государственного гуманитарного университета. Сфера научных интересов: история идей, влияние жанровых и риторических принципов на развитие гуманитарных наук, теория литературы и искусства.

Месяц Светлана Викторовна (Москва) — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии Российской академии наук. Сфера научных интересов: история античного платонизма, неоплатонизм, Прокл.

Мочалова Ирина Николаевна (Санкт-Петербург) — кандидат философских наук, доцент, зав. кафедрой философии Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина. Сфера научных интересов: античная философия и культура, платонизм, методология истории философии, философия образования.

Наумов Олег Дмитриевич (Красноярск) — аспирант кафедры философии Сибирского государственного технологического университета. Сфера научных интересов: история современной философии, платоноведение, онтология Различия, постметафизическая традиция философствования.

Роман Валерьевич Павловский (Санкт-Петербург) — аспирант Института философии Санкт-Петербургского государственного университета. Сфера научных интересов: история античной философии.

Петров Валерий Валентинович (Москва) — доктор философских наук, директор Центра античной и средневековой философии и науки Института философии Российской академии наук. Сфера научных интересов: античная и средневековая философия и культура.

Петрова Майя Станиславовна (Москва) — доктор исторических наук, доцент, руководитель Центра гендерной истории Института всеобщей истории Российской академии наук. Сфера научных

интересов: интеллектуальная история, история философии, литература и культура Поздней Античности и раннего Средневековья, специальные исторические дисциплины (просопография).

Протопопова Ирина Александровна (Москва) — кандидат философских наук, доцент, руководитель Платоновского исследовательского научного центра (ПИНЦ) Российского государственного гуманитарного университета. Сфера научных интересов: античная философия, Платон, платоническая традиция в постклассической философии.

Романов Алексей Николаевич (Юрмала) — независимый исследователь Платона. Сфера научных интересов: история философии, платоноведение, метафизика.

Ряполов Сергей Владимирович (Воронеж) — окончил Воронежский государственный университет, факультет философии и психологии, специализация онтология и теория познания. Сфера научных интересов: современная философия, социальная философия, философия науки, русская философия.

Савельева Марина Николаевна (Москва) — студентка Русской христианской гуманитарной академии. Сфера научных интересов: индийская философия, философская компаративистика.

Савинцев Вячеслав Игоревич (Калининград) — кандидат философских наук, доцент Балтийского федерального университета им. И. Канта. Сфера научных интересов: история русской философии, философия культуры.

Светлов Роман Викторович (Санкт-Петербург) — доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, Русской христианской гуманитарной академии. Сфера научных интересов: античная философия, античная религия, история платонизма.

Семёнов Владимир Васильевич (Москва) — кандидат философских наук, заведующий кафедрой методологии Академии Проблем Сохранения Жизни. Сфера научных интересов: философия, политика, экономика.

Серёгин Андрей Владимирович (Москва) — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института философии Российской академии наук. Сфера научных интересов: философия и раннее христианство, история этики.

Хрущёва Полина Викторовна (Екатеринбург) — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Уральского государственного лесотехнического университета (УГЛТУ). Сфера научных интересов: индуизм, индийская философия, гендерная проблематика.

Шичалин Юрий Анатольевич (Москва) — доктор философских наук, профессор Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета и Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, директор Греко-латинского кабинета. Сфера научных интересов: европейская цивилизация, история античного платонизма.

Аннотации / Abstracts

Юрий Шичалин

Corpus Platonicum: о некоторых направлениях его историко-филологического и историко-философского исследования.

В статье рассмотрены несколько вопросов, не находящие ответа в рамках доминирующих подходов к пониманию текстов *Платоновского корпуса*. Сама постановка этих вопросов и стремление их решить побуждают к целому ряду новых научных исследований, которые позволят составить более правдоподобное по сравнению с имеющимся представление об основных тенденциях платоновского творчества как в литературном, так и в философском плане.

- 1) Прежде всего необходимо пересмотреть вопрос о т.н. «ранних сократических» диалогах: у нас нет никаких указаний на их ранний характер; Платон никогда не был «сократиком», образ Платона-сократика сформирован не ранее середины III века до Р.Х. в качестве обоснования скептицизма как доминирующей тенденции в Академии после Аркесилая.
- 2) Важно осознать, что диалоги Платона *Государство*, *Тимей* и *Законы* занимают в *Корпусе* исключительное положение в качестве догматических.
- 3) Необходимо отказаться от попыток линейного рассмотрения диалогов *Платоновского корпуса*: более вероятно написание ряда текстов *Корпуса* на фоне трех названных догматических диалогов.
- 4) При рассмотрении платоновских диалогов нужно постоянно иметь в виду возможность их переделок, доработок и редактирования; прежде всего это важно при рассмотрении *Федра*, *Горгия*, *Кратила*, *Теэтета* и *Парменида*.
- 5) Нельзя опираться на т.н. стилометрический метод или некие литературоведческие подходы как на автономные, то есть имеющие самостоятельное значение при рассмотрении платоновского творчества; их можно использовать только как некие дополнительные (служебные) методики, способные подкрепить или поставить под сомнение результаты, полученные другими методами.
- 6) Одним из автономных методов научного (допускающего проверку) рассмотрения текстов *Платоновского корпуса* следует считать институциональный подход. Этот подход связывает писательскую технику и содержание текстов Платона с изменением аудитории, для которой Платон пишет, а начиная с *Федона* — с эволюцией созданной им школы.
- 7) Следует специально подчеркнуть, что все предлагаемые замечания имеют смысл только в рамках историко-филологического и историко-философского подходов к изучению оригинальных текстов *Платоновского корпуса* и не касаются других способов их рассмотрения и анализа.

Ключевые слова: Платон, Платоновский корпус, хронология, «ранние» сократические диалоги, «догматические» диалоги, институциональный подход.

Yury Shichalin

Corpus Platonicum:

some guidelines for philological and historical research.

The paper considers some questions, unanswered within dominant approaches to the interpretation of the *CP*. The very formulation of these questions and the intention to address them gives an impetus to a whole series of new scholarly investigations with the aim to provide a more plausible idea (as compared to the one we have now) of the main trends of Plato's oeuvre both in its literary and philosophical aspects.

1) First of all, a question of the so-called "early" Socratic dialogues must be reconsidered: there are no signs at all of their early character. At no period of his life Plato was a "Socratic"; the image of the Plato-Socratic had not been formed until the mid-third century BC, when scepticism was adopted at the Academy under the influence of Arcesilaus.

2) One should admit that such "dogmatic" dialogues as the *Republic*, the *Timaeus*, and the *Laws* occupy a unique position in the *CP*.

3) We must abandon the attempts to give a "linear" interpretation of the *CP*. It is more likely that some texts of the *CP* were written against the background of the three dogmatic dialogues.

4) While dealing with Plato's texts, one must always bear in mind the possibility of alterations, improvements and editing; it concerns, primarily, the *Phaedrus*, the *Gorgias*, the *Cratylus*, the *Theaetetus*, and the *Parmenides*.

5) Stylometry and various literary approaches are not reliable when used independently; one can only recur to them as to additional methods capable to support or to cast doubt upon results achieved by other methods.

6) The institutional approach is one of the autonomous research methods, insofar as its results are subject to verification. This approach connects literary techniques used by Plato with his varying audiences, as well as (not before the *Phaedo*) with the development of his own school.

7) It should be stressed that all the above remarks only make sense within historical and philological approaches and are not applicable to different methods of interpretation.

Keywords: Plato, *Corpus Platonicum*, chronology, "early" Socratic dialogues, "dogmatic" dialogues, institutional approach.

Марина Вольф

«Подобное к подобному» и «клепсидра»:

рецепция Платоном досократических объяснительных принципов.

Досократиками на основе построения рассуждения по аналогии и полярности разрабатываются два принципа — «подобное к подобному» и «клепсидра». Эти

принципы задействованы Платоном как удобный инструмент для обоснования различных элементов его доктрины, в том числе тех, которые далеко выходят за пределы античной физической теории. Этот тезис можно проиллюстрировать на примере различных диалогов. В физическом и субстанциальном контекстах эти принципы функционируют в «Тимее». Принципиально новый контекст их использования Платон задает в «Федоне», где для объяснения взаимодействия души и тела используется принцип «клепсидры», а на основании принципа «подобное к подобному» строится обоснование принципиальной несоотносимости этих двух субстанций и, как следствие, бессмертия души.

Ключевые слова: Платон, досократики, объяснительные принципы, подобное к подобному, клепсида, трансформирующий принцип, теория ощущений, теория пор Эмпедокла, Эмпедокл.

Marina Volf

“Like to like” and “klepsydra”:

Plato’s reception of the Pre-Socratics’ explanatory principles.

Presocratics formulated two principles, of “like to like” and “klepsydra”, as based on the two types of argumentation, polarity and analogy. These principles were used by Plato as a convenient tool for the reasoning in the various parts of his doctrine, including those which go far beyond the Presocratic physical theory. Some Platonic dialogues can help illustrate this thesis. In the *Timaeus*, the said principles are put in operation in the context which primarily concerns substance and physical being. In a radically different and new context they are used in the *Phaedo* where in order to explain the interaction between the body and the soul Plato uses the principle of “klepsydra”, while the principle of “like to like” serves as the foundation for the concept of incomparability of these two substances and, as a consequence, of the immortality of soul.

Keywords: Plato, Presocratics, explanatory principles, like to like, klepsydra, principle of transformation, theory of perception, Empedoclean theory of pores, Empedocles.

Ирина Мочалова

О двух онтологических моделях в диалоге Платона «Тимей».

Предлагается рассмотреть онтологию «Тимея» в контексте раннеакадемических дискуссий. Заданная оптика позволяет обосновать гипотезу о защите учения об идеях как основной задачи «Тимея», определившей логику развертывания онтологии от дуальной модели к трехчастной. В качестве определяющей новую онтологию рассматривается концепция «среднего» («посредника»), раскрываются его онтологический статус, функции и формы, разработанные Платоном в диалоге.

Ключевые слова: Платон, космология, онтология, «Тимей», ранняя Академия, учение об идеях.

Irina Mochalova

Two ontological models in Plato's *Timaeus*.

The article examines the ontological topics of *Timaeus* in the context of discussions typical for the Early Academy. The proposed approach allows to prove the hypothesis that the main goal of this dialogue was to defend the theory of Ideas, making for development of the logic of ontology from the dual model to the triple one. The concept of the "intermediary" is considered the key to the new ontology; its ontological status, functions and forms are inspected.

Keywords: Plato, cosmology, ontology, *Timaeus*, Early Academy, theory of Ideas.

Ирина Протопопова

ὄντῳ: «сущее» и/или «сущность»

(«бытийные термины» в диалоге «Софист»).

В статье рассматривается употребление и основной смысл слова «ὄντῳ» в диалоге Платона «Софист». Выдвигается и обосновывается предположение, что «ὄντῳ» в данном диалоге не является полным синонимом других «бытийных терминов», прежде всего «τὸ ὄν», как принято считать. Это, по мнению автора статьи, обусловлено ролью данного слова в контексте специфической «ноэтической» части диалога, где особый способ рассуждения подкреплён лексически.

Ключевые слова: сущее, сущность, бытие, ноэсис, дианойя, диалектика, «Софист».

Irina Protopopova

ὄντῳ: "Beings" and/or "essence"

("essential" semantics in the dialogue *Sophist*).

The article discusses the usage and the basic meaning of the word "ὄντῳ" in Plato's dialogue *Sophist*. The author extends and substantiates the assumption that "ὄντῳ" in this dialogue is not completely synonymous with other "existential terms", primarily with "τὸ ὄν", as is commonly believed. And this discrepancy is due to the role of the word in the context of specifically "noetic" part of the dialogue, where a special way of reasoning is supported by lexical means.

The article explores the relationship of the verbal means of Plato's *Sophist* with its philosophical content.

Keywords: beings, essence, being, noesis, dianoia, dialectics, *Sophist*.

Алексей Гагинский

Бытие и единое у Платона.

В статье рассматривается вопрос о соотношении бытия и Единого/Блага в философии Платона. Вопреки устоявшейся в отечественной науке точке зрения,

согласно которой Единое/Благо «превышает бытие», автор ставит своей задачей показать, что при должном внимании к онтологии Платона указанный тезис становится проблематичным, как в отношении Блага, так и в отношении Единого первой гипотезы «Парменида».

Ключевые слова: бытие, сущее, сущность, небытие, единое, многое, благо, идея, онтологическая дифференция.

Alexei Gaginsky
Being and the One in Plato.

The article deals with the relation between Being and the One/the Good in Plato's philosophy. From traditional point of view, the One/the Good is "beyond Being". The author aims to show that this is problematic for the ontology of Plato, both in relation to the Good, and in relation to the first hypothesis of *Parmenides*.

Keywords: being, beings, essence, nonbeing, the one, many, the good, idea, ontological difference.

Сергей Катречко
Платоновская «тяжба о бытии»:
платоновская предикатная онтология (свойств).

Статья посвящена европейской метафизике как «тяжке о бытии», начало которой положил Парменид в своем тезисе о Бытии («Сущее существует»; В 2.3). Однако в (прото)концепте Парменида неявно содержатся три концепта: Бытие, Единое, Сущее. Платон делает следующий шаг в развитии метафизики. Он различает в (прото)концепте Парменида концепты Бытия и Единого: Единое соотносится с субъектом предложения, а Бытие соотносится с предикатом предложения тезиса Парменида. На этой основе Платон развивает (см. его вторую «гипотезу» из диалога «Парменид») особый тип онтологии — предикативную (атрибутивную) онтологию, или онтологию свойств.

Ключевые слова: Парменид, Платон, «тяжба о бытии», Бытие, Единое, Сущее.

Sergei Katrechko
Plato's "litigation over the nature of essence":
his predicative ontology (of properties).

The article is devoted to European metaphysics as a "litigation over the nature of essence" initiated by Parmenides' thesis about Being ("that Is" (ὄντως ἔστιν); В 2.3). However, the proto-concept of Parmenides implicitly contains three concepts: the Being (*das Sein*), the One and the Beings (*das Seiende*). Plato takes the next step in the development of metaphysics. In the proto-concept of Parmenides, he distinguishes two concepts, the Being and the One: the One corresponds to the subject of proposition and

the Being, to the predicate proposition of Parmenides' thesis. On this basis, Plato develops (see Plato's second "hypothesis" in the dialogue *Parmenides*) a special type of ontology — the predicative (attributive) ontology, or the ontology of properties.

Keywords: Parmenides, Plato, "litigation over the nature of essence", Being, One, Beings.

Анна Елашкина

Аналитическая философия и диалектика:

особенности понимания содержания диалогов Платона.

Рассматривается понятие вычислимости как основания позиции аналитических философов. Вычислимость определяет для аналитиков совпадение структуры мысли со структурой высказываний. Со стороны диалектики приводятся примеры из диалогов Платона, где можно выявить несовпадение структур речи и мышления. Примеры связаны с рефлексией и с неприменимостью категорий часть и целое в сфере идей. Конкретизация различия позиций аналитиков и диалектиков может стать новым предметом диалога исследователей.

Ключевые слова: вычислимость, диалектика, рефлексия, «Софист», форма, параллелизм, διάνοια, νόησις, части, целое.

Anna Yelashkina

Analytic philosophy and dialectics:

ways of understanding the content of Plato's dialogues.

The paper deals with the concept of computability as the basic position of analytical philosophers. For the latter, computability is defined as a match between a pattern of thought and the structure of corresponding proposition. Proceeding from the dialectical point of view, the author supplies examples from Plato's dialogues where one is able to detect non-coincidence between certain structures of speech and patterns of thought. These examples are associated with the reflection upon and the inapplicability of the concepts of the *part* and the *whole* in the realm of ideas. The specification of the divergence of the analytical and the dialectical points of view may become a new subject in the dialogue between researchers.

Keywords: computability, dialectics, reflexivity, *Sophist*, form, concurrency, διάνοια, νόησις, part, whole.

Андрей Серёгин

Перфекционистская концепция

блага в платоновской этике.

В работе рассматриваются три взаимосвязанных аспекта платоновского перфекционизма в его применении к этике: благо есть «добродетель» или «порядок»,

характерный для каждого класса сущих (соответственно, моральная «добродетель» есть определенный «порядок» души); благо есть то, что способствует сохранению сущего; и, наконец, благо есть то, что позволяет сущему хорошо выполнять его *ergon* или телеологическую функцию.

Ключевые слова: античная философия, гедонизм, добро и зло, перфекционизм, Платон.

Andrei Seregin

The perfectionist theory of the Good in Plato's ethics.

This paper examines three mutually connected aspects of Plato's perfectionism as applied to ethics: the good is «virtue» or «order», that is characteristic of each class of beings (accordingly, moral «virtue» is a corresponding «order» of the soul); the good is what contributes to the preservation of existence of a being; and, finally, it is what enables a being to well perform its *ergon* or teleological function.

Keywords: Ancient philosophy, good and evil, hedonism, perfectionism, Plato.

Роман Светлов

Пещера, старуха и осел

(о некоторых литературных параллелях платоновских метафор).

Статья посвящена возможным литературным параллелям между мифом о пещере из VII книги «Государства» Платона и рассказом о пещере, в которой побывал Луций, главный герой «Метаморфоз» Апулея. Пещера — место, где происходит искажение ощущений, здесь можно обмануть (так Одиссей обманул Полифема) и обмануться (так обманываются узники пещеры Платона). Пещера — место обитания пророчиц, как истинных (сивилл), так и ложных. Платоновские узники теряются в тенях и отзвуках голосов, не видя не только источники отражений, но и самих себя. Луций так же пребывает в пещере не в человеческом, но в ослином облике. На наш взгляд, метаморфоза, произошедшая с Луцием, позволяет Апулею обыграть целый ряд мотивов из текстов Платона, в том числе рассуждения в IX книге «Государства» о животных, обитающих в человеке, а так же «инфернальный» образ встречи с софистами в диалоге «Протагор».

Ключевые слова: Платоновская пещера, Апулей, история платонизма.

Roman Svetlov

Cave, hag, and ass (on some literary parallels to Platonic metaphors).

The article is devoted to possible literary parallels between Plato's cave from the VII book of *Republic* and the story of the cave visited by Lucius, the hero of Apuleius' *Metamorphoses*. Cave is a place where one's senses are somehow twisted or warped. Inside, one may easily cheat (thus Odysseus outwitting Polyphemus), or be deceived (as

are deceived the prisoners of Plato's cave). Cave is common habitat for prophetesses, both true (the sibyls) and false. Plato's prisoners are lost among shadows and echoes, unable to recognize not only the sources of reflections and repercussions, but also their own selves. So is Lucius, who stays in asinine, not human, aspect while in the cave of thieves. In our opinion, the metamorphosis undergone by Lucius allows Apuleius to play up a number of motifs from the texts of Plato, including the arguments from the IX book of *Republic* on animals residing in human being, as well as the «infernal» meeting with the Sophists in the *Protagoras*.

Keywords: Plato's cave, Apuleius, history of Platonism.

Александр Марков

Πλάτων ἀττικίζων:

кто сделал Платона классиком аттического наречия?

В статье рассматриваются ренессансные и просвещенческие попытки соединить платонизм с наследием стоицизма и эпикурейства. Данный проект не мог быть осуществлен философски, но способствовал превращению Платона в образцового писателя-стилиста. При этом наиболее острые моменты платонизма тривиализировались, а платоническая аргументация становилась инструментом для систематизации явлений и параллелей между природными и социальными явлениями.

Ключевые слова: Платон, Феодор Газа, грамматика, греческий гуманизм, концепция образования, интерпретация.

Alexander Markov

Πλάτων ἀττικίζων: who made Plato a classic of the Attic dialect?

The article describes Renaissance and Enlightenment attempts to concatenate Platonic tradition with the newly developed heritage of the Stoic and Epicurean schools. Far from attaining any philosophical success, this endeavour contributed to literary reputation of Plato as a brilliant writer. Meanwhile, the most provocative elements of Platonic doctrine were being banalized, allowing to reduce Plato's argumentation to a means of systematization and seeking out parallels between natural and cultural phenomena.

Keywords: Plato, Theodorus Gaza, (art of) grammar, Greek humanists, principles of education, hermeneutics.

Владимир Семёнов

Логика платоновского «Парменида» и логика Гегеля.

Восемь гипотез платоновского «Парменида» более чем две тысячи лет являются собой загадку для философии. Между тем сопоставление этого диалога со

структурой логики Гегеля показывает, что последняя строилась исходя из восьми гипотез «Парменида». Структуры логики Гегеля и Платона по существу совпадают.

Ключевые слова: Платон, «Парменид», Гегель, логика.

Vladimir Semenov

The logic of Plato's *Parmenides* and the logic of Hegel.

For more than two thousand years the eight suppositions of Plato's *Parmenides* are a conundrum in philosophy. In the meantime a comparison of this dialogue with the pattern of Hegel's logics shows that the last is based on the eight suppositions of *Parmenides*. The patterns of logics by Hegel and Plato coincide essentially.

Keywords: Plato, *Parmenides*, Hegel, the logic.

Татьяна Левина

Мир sub specie aeternitatis:

о платонизме Витгенштейна.

В «Логико-философском трактате» Витгенштейн пишет о том, что смысл мира должен лежать вне мира. Эту метапозицию называют платонизмом Витгенштейна, который заключается в утверждении необходимости трансцендентного взгляда. Основания, по которым исследователи сближают позиции Витгенштейна и Платона — проблема обобщения, иерархическая онтология и понятие «логической формы» у Витгенштейна. Раньше платонизм считался исключительно маркером раннего Витгенштейна, но сейчас многие исследователи считают платонизм особенностью витгенштейновской мысли, что провоцирует обширные дебаты.

Ключевые слова: Витгенштейн, иерархии, идеи сами по себе, логическая форма, обобщение, Платон, платонизм, трансцендентное.

Tatiana Levina

World sub specie aeternitatis:

on Wittgenstein's Platonism.

In *Tractatus Logico-Philosophicus*, Wittgenstein claims that the sense of the world must lie outside the world. This point is commonly identified as Wittgenstein's Platonism, availing to presupposition of a transcendental attitude. Problem of generality, hierarchical ontology and the notion of 'logical form' lay a basis for rapprochement of Plato's and Wittgenstein's attitudes. Platonism has been considered a mark of earlier Wittgenstein, whereas nowadays many scholars insist on Platonism as characteristic of Wittgenstein's thought in general, which provokes heated debates.

Keywords: generality, hierarchies, ideas itself by itself, logical form, Plato, Platonism, transcendence, Wittgenstein.

Олег Наумов

Постметафизическая одиссея платонического субъекта: Фуко, Лакан, Делёз.

Цель статьи — проследить некоторые направления генезиса «платонического субъекта» в дискурсе постметафизической философии, которая парадоксально репрезентирует современную интеллектуальную культуру как антиплатонизм и в то же время как своеобразное «возвращение к грекам», или «ностальгию о Платоне».

Ключевые слова: субъект, платонизм, деконструкция, история философии, постметафизическая философия, метафилософия.

Oleg Naumov

A post-metaphysical odyssey of the Platonic subject: Foucault, Lacan, Deleuze.

The purpose of the article is to trace the genesis of the “Platonic subject” in the discourse of post-metaphysical philosophy which paradoxically represents the contemporary intellectual culture as anti-Platonic and at the same time a kind of “return to the Greeks”, or “nostalgia for Plato”.

Keywords: subject, Platonism, deconstruction, history of philosophy, post-metaphysical philosophy, metaphilosophy.

Полина Хрущева

Платонизм и индийская философия: поиск параллелей.

Начиная с XIX века, когда исследователи только начинали знакомиться и знакомить публику с индийской метафизикой, стал развиваться философский компаративизм. Выявление параллелей сопровождалось попытками их объяснения с помощью теории заимствования или в духе «вечной философии». При поиске параллелей в сферу внимания попадали такие мыслители, как Спиноза, Кант, Брэдли, изначальным и постоянным лейтмотивом было сравнение веданты и пара-адвайты (кашмирского шиваизма), с одной стороны, с платонизмом и неоплатонизмом, с другой. Статья посвящена как самим параллелям, так и истории их выявления; в заключении делается вывод о том, что наиболее плодотворным представляется сопоставление неоплатонизма с кашмирским шиваизмом.

Ключевые слова: философская компаративистика, Платон, неоплатонизм, адвайта-веданта, кашмирский шиваизм, теория миграций, вечная философия, монизм, анамнесис, пратьябхиджня.

Polina Khrushcheva

Platonism and Indian philosophy: search for parallels.

Since the XIX century when researchers were just starting to get acquainted with the Indian metaphysics and to present it to the public, comparative philosophy began to develop. Process of identifying parallels was accompanied by attempts to explain them with the theory of borrowing, or with the concept of “perennial philosophy”. During this period, the concept of opposition and the concept of identification of parallels has replaced each other several times. And although while seeking for parallels thinkers like Spinoza, Kant and Bradley got into focus, the initial and permanent leitmotif remained the comparison of Vedanta and Para-Advaita (Kashmir Shaivism), on the one hand, with Platonism and Neoplatonism, on the other. The article is devoted both to the parallels themselves and the history of their identification; it concludes that the most fruitful comparison seems a comparison of Neoplatonism with Kashmir Shaivism.

Keywords: comparative philosophy, Plato, Neoplatonism, Advaita Vedanta, Kashmir Saivism, migration theory, the perennial philosophy, monism, anamnesis, pratyabhijñā.

Татьяна Литвин

О времени и вечности у Плотина и Августина.

В статье рассматривается патристическая рецепция неоплатонического учения о времени и вечности на примере одиннадцатой книги «Исповеди» Августина и его работы «О Книге Бытия против манихеев». При анализе используется историко-философский метод, сравнительный анализ, в также феноменологический подход при описании некоторых идей неоплатонизма. В соответствии с логикой рассуждений Плотина статья посвящена начальным шести разделам седьмой книги третьей Эннеады, в которых представлено учение о вечности, с учетом его влияния на философию Августина. Платиновское понятие времени рассматривается в его христианском толковании у Августина. Ключевым для анализа является само соотношение вечности и времени, проблема «происхождения» времени, подобия творения прообразу в неплатонической постановке вопроса.

Ключевые слова: платонизм, «Тимей», неоплатонизм, Плотин, III Эннеада, Августин, философия времени, философия истории, Книга Бытия, феноменология времени.

Tatiana Litvin

On time and eternity in Plato and Augustine.

The paper examines the patristic reception of Neoplatonic doctrine of time and eternity, on the example of the eleventh book *Confessions* by Augustine and his work *On Genesis against the Manichees*. In the analysis are historical and philosophical methods

used, comparative analysis, and the phenomenological approach to the description of some ideas of neo-Platonism. In accordance with the logic of reasoning of Plotinus the initial six divisions of the seventh book of the third Ennead are considered in the paper, where the doctrine of eternity is represented, taking into account its impact on the philosophy of Augustine. The concept of time by Plotinus is examined in its Christian interpretation by Augustine. The key to the analysis is the ratio of eternity and time, the problem of "origin" of time, the likeness of creation to its "Imago" in Neoplatonic terms.

Keywords: Platonism, *Timaeus*, Neo-Platonism, Plotinus, III Ennead, Augustine, philosophy of time, philosophy of history, Genesis, the phenomenology of time.

Светлана Месяц
Открытие Прокла.

Согласно сообщению Марина, Проклом был открыт особый род душ, способных созерцать несколько идей одновременно и располагающихся между умом, мыслящим весь умопостигаемый мир сразу, и душами, которые последовательно переходят от одной идее к другой. Статья посвящена выяснению вопроса о том, какие именно души были открыты Проклом, и почему он был вынужден ввести их в свою метафизическую систему. С этой целью описывается механизм горизонтально-вертикального исхождения в философии Прокла, обрисовывается трехчастное устройство душевного уровня реальности, подразделяющегося на души божественные, демонические и человеческие, а также проясняется способ мышления каждого из трех родов душ. В противоположность мнению Л. Дж. Розана, до сих пор разделяемому многими современными учеными, согласно которому открытые Проклом души представляют собой разновидность демонических душ, в статье доказывается, что в сообщении Марина речь идет о высших божественных душах, никак не связанных с телом, к которым у Прокла относится неприобщимая монада всей душевной серии и которые философ вслед за Ямвлихом называет «надкосмическими душами».

Ключевые слова: неоплатонизм и поздняя античная философия, Прокл, Марин из Самарии, учение о душе, теория приобщения и исхождения.

Svetlana Mesyats
The discovery of Proclus.

According to Marinus of Samaria, Proclus was the author of many hitherto unknown doctrines. In particular he was the first to assert the existence of a kind of souls ($\psi\chi\omega\nu\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$) that are capable of simultaneously seeing several Ideas and situated between the divine Intellect which embraces all things together by a single intuition, and the souls whose thoughts pass from one idea to another. In the following we are going to answer the question, what kind of souls did Proclus discover and why did he thought it to be necessary to introduce them in his metaphysical system. To solve this problem,

it seems to be reasonable to clarify the mechanism of horizontal-vertical progression in Proclus' philosophy, as well as to describe the general structure of the psychic level of reality embracing the so-called Monad of "unparticipated" Soul and her many "participated" products: divine, demonic and human souls. Unlike L. J. Rosan (1949), who alleged that souls discovered by Proclus belonged to the class of demonic or intelligent ones, we affirm that Marinus had in mind higher divine souls, which have no relation to bodies and which are called by Proclus "hypercosmic" or "unparticipated" souls.

Keywords: Neoplatonism and philosophy of late Antiquity, Proclus, Marinus of Samaria, Proclus' psychology, participation and procession in Neoplatonism.

Майя Петрова

Теории платоников о делении мира
в «Комментарии на Сон Сципиона» Макробия.

В статье обсуждаются теории платоников относительно деления мира, изложенные в «Комментарии на Сон Сципиона» Макробия (V в.). Анализируется учение *первой* группы платоников, разделявших космос на две части: неизменяемую (и «действующую») часть, простирающуюся от сферы неподвижных звезд (Апланес) до сферы Луны, и изменяемую («претерпевающую»), распространяющуюся от Луны («эфирной Земли») до собственно Земли. Разбирается космография *второй* группы платоников («пифагорейцы»), деливших мир на три четверки элементов. Первая четверка: земля, вода, воздух, огонь. Вторая четверка (элементы более чистой природы): луна (земля), сфера Меркурия (вода), сфера Венеры (воздух), солнце (огонь). Третья четверка элементов (в обратном порядке): Апланес (земля, Елисейские поля), сфера Сатурна (вода), сфера Юпитера (воздух), сфера Марса (огонь). Рассматривается учение *третьей* группы платоников, представляющих космос как двухчастную структуру, первая часть которой — небо (неподвижная сфера, Апланес), а вторая часть — семь сфер «блуждающих» планет и Земля. Применительно к изложенным теориям обсуждается вопрос о локализации преисподней и «смертях» индивидуальной души, ниспадающей в земное тело. Отмечаются источники Макробия: Оккел из Лукании, Филолай, Плутарх, Плотин, Порфирий.

Ключевые слова: теории, разделение, мир, комментарий, элементы, Платон, платоники, Макробий.

Maya Petrova

The theories of the Platonists concerning division of the world
as presented in Macrobius' "Commentary on the *Dream of Scipio*".

The paper examines theories of the Platonists on the division of the world as presented in Macrobius' "Commentary on the *Dream of Scipio*" (V c. CE). According to the *first* group of Platonists the universe is divided into two parts: the active (and immutable) part occupies the space between the sphere of fixed stars called Aplanes and

the sphere of the Moon, and the changeable (and passive) part extends from the sphere of the Moon (“ethereal Earth”) down to the Earth itself. The cosmography of the *second* group of Platonists (“Pythagoreans”) is taken into account, according to whom the world is divided into three tetrads of elements. The first series consists of earth, water, air, and fire. The second tetrad (made of the more pure elements) is Moon (earth), the sphere of Mercury (water), the sphere of Venus (air), the Sun (fire). The elements of the third tetrad are arranged in reversed order: Aplanes (earth, Elysian fields), the sphere of Saturn (water), the sphere of Jupiter (air), the sphere of Mars (fire). The *third* group of Platonists (like the first) also consider cosmos as a two-part structure. The first part is the sky (the “fixed” sphere, Aplanes), the second contains seven spheres of the “errant” planets and the Earth. The related theories are discussed: particularly, the location of the underworld and the “deaths” that the individual soul suffers on its way from heaven to the earthly body. Macrobius’ sources are analyzed: Ocellus Lucanus, Philolaus, Plutarch, Plotinus, Porphyry.

Keywords: theories, division, world, commentary, elements, Plato, Platonists, Macrobius.

Валерий Петров

Вторая речь Сократа из *Федра* Платона как фон для литургической метафизики *Ареопагитского корпуса*.

Посредством сравнительного анализа текстов демонстрируется наличие лексических заимствований и доктринальных параллелей между *Церковной иерархией* III, 3 пс.-Дионисия Ареопагита и второй речью Сократа из платоновского диалога *Федр*. Также отмечено, что строки из *Федра* 249с почти дословно цитируются в *О божественных именах* VII, 4. Отмечается, что использованная Платоном в *Федре* игра слов «τελέους τελετάς τελοόμενος» становится лейтмотивом словесной игры *Церковной иерархии*, переполненной лексикой от основы теле-. Показано, что автор *Ареопагитик* виртуозно соединяет цитаты из Платона и Евангелий в единое целое, так что описание таинства евхаристии, творимого в воспоминание (ἀνάμνησις) об Иисусе, становится неотличимо от «припоминания (ἀνάμνησις) того, что некогда видела наша душа, когда она сопутствовала богу... и поднималась до подлинного бытия» (*Федр* 249с).

Ключевые слова: Платон, пс.-Дионисий Ареопагит, *Федр*, *Церковная иерархия*, символ, Сократ, припоминание.

Valery Petroff

The Second speech of Socrates in Plato’s *Phaedrus* as a background for liturgical metaphysics of the *Corpus Areopagiticum*.

Comparative analysis of texts presented in this study demonstrates lexical borrowing and doctrinal parallels between Ps.-Dionysius the Areopagite’s *Ecclesiastical Hierarchy* III, 3, and the second speech of Socrates in Plato’s dialogue *Phaedrus*. Besides, it

is pointed out that *Phaedrus* 249ce is quoted almost verbatim in Areopagite's *On the divine names* VII, 4. The word play "τελέους τελετάς τελούμενος" used by Plato in the *Phaedrus* becomes the core of the *Ecclesiastical hierarchy*'s word play, packed with lexical derivatives from the stem τελε-. It is shown that ps.-Dionysius skilfully unites quotations from Plato and from the Gospels into a single whole, so that the description of the sacrament of the Eucharist, made in remembrance (ἀνάμνησις) of Jesus (Lk 22:19), becomes indistinguishable from "a recollection (ἀνάμνησις) of those things which our soul once beheld, when it journeyed with God... and rose up into real being" (*Phaed.* 249C).

Keywords: Plato, ps.-Dionysius the Areopagite, the *Phaedrus*, the *Ecclesiastical hierarchy*, symbol, Socrates, recollection.

Дмитрий Бирюков

Тема иерархии природного сущего

у Григория Нисского, Дионисия Ареопагита

и Григория Паламы и ее неоплатонические основания.

В статье рассматриваются учения Григория Нисского, Дионисия Ареопагита и Григория Паламы об иерархии природного сущего. Отмечается, что у Григория иерархия в целом соответствует древу Порфирия; однако Григорий и отступает от него ради следования библейско-космогоническому порядку природного сущего. Указывается на связь учения Дионисия об иерархии природного сущего с неоплатонической триадой (тетрадой) (*Благо*) *Бытие*, *Жизнь*, *Ум* и предполагается влияние учения Григория об иерархии на дионисиевскую иерархию — в том отношении, в каком это учение опирается на библейско-космогонический порядок природного сущего. Рассматривается учение Григория Паламы об иерархии причастующего сущего. Проводится анализ сходства и отличия в отношении темы иерархии сущего у Григория Нисского, Григория Паламы и Дионисия Ареопагита.

Ключевые слова: иерархия природного сущего, эволюционное восхождение природы, древо Порфирия, неоплатоническая триада, универсалии, причастность, космогония.

Dmitry Biriukov

The topic of the hierarchy of natural beings

in Gregory of Nyssa, Dionysius the Areopagite,

and Gregory Palamas and its Neo-platonic background.

The article discusses the teachings of Gregory of Nyssa, Dionysius the Areopagite, and Gregory Palamas on a hierarchy of natural beings. It is pointed out that Gregory's hierarchy at large follows the order of links in the tree of Porphyry; however, Gregory departs from it for the sake of harmonization of links of the hierarchy with the

cosmogonical order of natural beings described in the Bible. The connection of Dionysius' teaching on the hierarchy of natural beings with the Neoplatonic triad (tetrad) (*Goodness*), *Being*, *Life*, *Mind* is shown, and it is supposed that Gregory's hierarchy influences Dionysius's one inasmuch as Gregory's doctrine of the hierarchy is based on the biblical-cosmogonical order of natural beings. Gregory Palamas' doctrine of the hierarchy of participating beings is analyzed along with its similarities and differences with the corresponding topics in Dionysius and Gregory of Nyssa.

Keywords: hierarchy of natural beings, evolutionary ascent of nature, the tree Porphyry, Neo-Platonic triad, universals, participation, cosmogony.

Сергей Ряполов

В.Н. Карпов и «платоническая традиция» в России.

В статье рассматриваются комментарии русского философа В.Н. Карпова к работе Платона «Государство». Кроме того, дается краткий обзор философской системы самого В.Н. Карпова и рассматривается вопрос о том, какое место в ней занимает исследование философии Платона.

Ключевые слова: платонизм, русская философия, В.Н. Карпов, политическая философия, человек, гражданское общество.

Sergei Riapolov

V.N. Karpov and "Platonic tradition" in Russia.

The article deals with the comments of Russian philosopher V.N. Karpov concerning Plato's *Republic*. It also supplies a short review of V.N. Karpov's philosophical system, touching on the problem of what place Platonic studies took in it.

Keywords: Platonism, Russian philosophy, V.N. Karpov, political philosophy, human, civil society.

Михаил Максимов, Лариса Максимова

Рецепция платонизма

в «Чтениях о Богочеловечестве» В.С. Соловьева.

Рассматривается рецепция платонизма в философии В.С. Соловьева. Анализируется метафизическая конструкция русского мыслителя, создаваемая им в 70-е гг. XIX столетия и представленная в лекционных курсах и сочинениях этого периода, прежде всего, в «Чтениях о Богочеловечестве». Обосновывается положение о том, что В.С. Соловьев вводит в разрабатываемую философию всеединства элементы платоновского учения об идеях. Выявляются содержательные характеристики интерпретации Соловьевым этого учения и отличительные особенности его собственной концепции.

Ключевые слова: платонизм, метафизика, учение об идеях, философия всеединства, Абсолютно-сущее.

Mikhail Maksimov, Larisa Maksimova
Reception of Platonism
in the *Readings on Godmanhood* by V.S. Solovyov.

The article deals with the reception of Platonism in V.S. Solovyov's philosophy by analyzing the Russian thinker's metaphysical construction created by him in the 70th of the XIX century and presented in his courses of lectures and compositions of this period, first of all in his *Readings on Godmanhood*. The authors claim that V.S. Solovyov introduced elements of Plato's theory of ideas into the philosophy of all-encompassing unity developed by himself. Substantial characteristics of Solovyov's interpretation of this doctrine and distinctive features of his own concept are revealed.

Keywords: Platonism, metaphysics, theory of ideas, philosophy of all-encompassing unity, absolute matter.

Вячеслав Савинцев

Платоновские мотивы в учениях о времени русских персоналистов (А.А. Козлов, А.С. Аскольдов, Н.О. Лосский).

В работе рассматривается интерпретация русскими персоналистами А.А. Козловым, А.С. Аскольдовым и Н.О. Лосским представлений Платона о времени и вечности. Обсуждаются вопросы о происхождении времени, специфике его проявления на материальном и духовном уровнях, возможностях метафизического познания его свойств.

Ключевые слова: время, вечность, метафизика, космос, событие, субстанция.

Vyacheslav Savintsev

Plato's motives in the concepts of time of Russian personalists (Kozlov, Lossky, Askoldov).

The paper investigates the specifics of interpretation of Plato's temporal concepts by Russian personalists A.A. Kozlov, A.S. Askoldov, and N.O. Lossky. The origin of time, the nature of its manifestation on the material and spiritual levels, the possibilities of metaphysical knowledge of its properties, are discussed.

Keywords: time, eternity, metaphysics, space, event, substance.

Рустем Вахитов

Теория идей и континенталистская геополитика у евразийцев и у Платона.

Статья посвящена параллелям в учениях русских евразийцев 1920-х годов и политической философии Платона. Утверждается, что эти параллели не случайны и существует логическая связь между теорией идей и континенталистской геополитикой.

Ключевые слова: евразийство, эйдос, континентализм, геополитика, автаркия, Платон.

Rustem Vakhitov

The theory of Ideas and the continentalist geopolitics
of the Eurasians and Plato.

The article is devoted to parallels in doctrines of the Russian Eurasians of the 1920th years and Plato's political philosophy. It is claimed that these parallels aren't accidental and there is a logical link between the theory of ideas and the continentalist geopolitics.

Keywords: Eurasianism, eidos, continentalism, geopolitics, autarchy, Plato.

Екатерина Дайс

Гностицизм младосимволистов Серебряного века
и его реминисценции в творчестве современных поэтов
(Вера Полозкова, Борис Гребенщиков).

В докладе рассматриваются гностические реминисценции в творчестве современных поэтов Веры Полозковой и Бориса Гребенщикова. Наследуя традициям Серебряного века, они используют в своих стихотворениях детали гностического мифа — от заключенной в тюрьму царевны, воплощения Софии Ахамот, до отождествления души человека с магическим камнем, геммой, которая, по мнению исследователя гностицизма А.Л. Рычкова, использовалась раннехристианскими гностиками для сопровождения умерших в мир иной.

Ключевые слова: гнозис, современная поэзия, Серебряный век, Вера Полозкова, Андрей Белый, Борис Гребенщиков, гностическое крещение.

Yekaterina Dais

Gnosticism of the Silver-Age Mladymbolists
and its reminiscences in the works of contemporary poets
(Vera Polozkova, Boris Grebenshikov).

The article examines Gnostic reminiscences in the works of contemporary poets Vera Polozkova and Boris Grebenshikov. Inheriting the tradition of the Silver Age they use in their poems the details of the Gnostic myth — from an imprisoned Princess, Sophia Achamoth's embodiment, to the identification of a man's soul with a magic stone (a gem) that was used, according to A. Rychkov, by early Christian Gnostics to accompany the dead person to the otherworld.

Keywords: Gnosis, contemporary poetry, Silver Age, Vera Polozkova, Andrei Bely, Boris Grebenshikov, Gnostic baptism.

Сергей Зотов

Гностические образы в корпусе легенд
Ордена российских тамплиеров.

Данное исследование посвящено образам, заимствованным анархо-мистиками (самоназвание — Восточный отряд Ордена тамплиеров) 1920-х и 1930-х годов из

гностического инструментария. Основным источником выступает корпус легенд российских тамплиеров, устно прочитанный идеологом Ордена А.А. Карелиным и записанный после его смерти участниками Ордена. Трансляция гностического учения сыграла роль объединения многочисленных обществ, созданных Карелиным, и их выделения на фоне десятков других организаций — масонов, мартинистов, розенкрейцеров.

Ключевые слова: Орден российских тамплиеров, анархо-мистики, Карелин, гностицизм, гностические влияния, раннесоветское эзотерическое подполье.

Sergei Zotov

Gnostic images in the legendarium
of the Order of Russian Templars.

This study focuses on images taken from Gnosticism by the anarcho-mystics (the Russian Templars) of the 1920s and 1930s. The main source is a corpus of Templar legends transmitted orally by the ideologist of the Russian Templars A.A. Karelin and recorded only after his death. Split into dozens of different orders like multi-branched Gnostics of old, the Soviet Templars felt their exclusivity due to initiation to Gnosticism. Gnosticism also played a role in bringing together multiple secret orders created by Karelin, and their allocation against dozens of other organizations — Masons, Martinists, Rosicrucians.

Keywords: Russian Order of the Knights Templar, the anarcho-mysticism, Karelin, Gnosticism, Gnostic influence, early Soviet esoteric underground.

Андрей Бронников

Платоновская идеальность текста.

Гадамер, рассуждая о самождественности текста, упоминает идеальность как «слово, введенное Платоном». В герменевтике, а позже — в структурализме и близких к нему течениях, самождественность мыслится как неизменность и устойчивость внутренней структуры текста. Идеализм такого подхода состоит в предположении о существовании сокрытой от нас, корневой незыблемой сущности, из которой, как из платоновской идеи, генерируются все возможные и постоянно меняющиеся прочтения текста. В настоящей работе мы говорим об отношениях устной (внутренней) и письменной речи, раскрытии сокрытых смыслов и существовании множественных интерпретаций текста как о проблемах, сформулированных и разрешенных в духе платоновского идеализма.

Ключевые слова: Платон, устная и письменная речь, интерпретация текста, герменевтика, феноменология текста.

Andrei Bronnikov

Plato's ideality of text.

Gadamer mentions the ideality as “the word introduced by Plato”, when discussing the

self-sameness of text. In hermeneutics, and later in structuralism and related fields, self-sameness is conceived as immutability and stability of the internal structure of text. Idealism of this approach lies in the assumption of the existence of a hidden, unshakable, deeply rooted core, from which, as if from a Platonic Idea, all possible and constantly changing perceptions of text are generated. In this paper, we consider the relationships between oral (inner) speech and writing, the disclosure of hidden meanings, and the existence of multiple interpretations of text to be the problems identified and resolved in the spirit of Platonic idealism.

Keywords: Plato, speech and writing, interpretation of text, hermeneutics, phenomenology of text.

Роман Павловский

К вопросу о значении портретной пластики для морфологии культур и визуальной антропологии (на примере иконографии античных философов).

В статье делается попытка построения морфологической модели античной культуры в соотнесении с культурой средних веков. Полярными воплощениями двух культур выступают понятия *эйдос* и *имаго*. Исследование отталкивается от рассмотрения того места, которое в морфологии названных культур могут занимать пластические изобразительные искусства.

Ключевые слова: морфология, визуальная антропология, пластика, античность, средние века, эйдос, *imago*, физиогномика, Платон, Аристотель.

Roman Pavlovsky

On the question of the significance of the portrait sculpture for the morphology of cultures and visual anthropology (on the example of iconography of ancient philosophers).

The article is an attempt to construct a morphological model of ancient culture in the relation to the culture of the Middle Ages. Polar symbols of these two cultures are the concepts *eidōs* and *imago*. The study starts from the consideration of the place which plastic art may take inside the morphology of these cultures.

Keywords: morphology, visual anthropology, plastic art, antiquity, Middle Ages, *eidōs*, *imago*, physiognomy, Plato, Aristotle.

Марсилио Фичино

О звезде волхвов. О Солнце (пер. О. Акопяна).

Работа представляет собой перевод двух трактатов флорентийского философа Марсилио Фичино — «О звезде волхвов» и «О Солнце».

Ключевые слова: Ренессанс, Марсилио Фичино, Платон, неоплатонизм, астрология, магия.

Marsilio Ficino

De stella magorum. De Sole (tr. O. Akopyan).

The publication includes translation of two treatises by Marsilio Ficino, *De stella magorum* and *De Sole*.

Keywords: Renaissance, Marsilio Ficino, Plato, Neoplatonism, astrology, magic.

Алексей Романов

Апология Платона Алексея Глухова: рецензия на книгу

Алексея Глухова «Перехлест волны. Политическая логика Платона и постницшеанское преодоление платонизма». М.: ВШЭ, 2014.

В своей книге «Перехлест волны. Политическая логика Платона и постницшеанское преодоление платонизма» автор выдвигает гипотезу, согласно которой разделение Западной философии на постницшеанскую (континентальную) и аналитическую (англо-американскую) оказалось следствием одностороннего прочтения Платона и, соответственно, двух вариантов логики антиплатонизма. Согласно гипотезе автора, мы можем «вернуться» к Платону, соединив в его прочтении две логики современного антиплатонизма, таким образом покончив и с аналитико-постницшеанской схизмой европейской философии. Насколько перспективен такой историко-философский эксперимент? В самом ли деле, как полагает автор, Платон в своей политической философии объединяет две логики своих будущих противников, ведущих представителей антиплатонизма XX в.?

Ключевые слова: Платон, пост-ницшеанский антиплатонизм, две логики, каузальная проблематика.

Alexei Romanov

Apology of Plato by Alexei Glukhov: Review of Alexei Glukhov's book *Overlapping Waves. Political Logic of Plato and Post-Nietzschean Overcoming of Platonism* (Moscow, 1914, in Russian).

In his book *Overlapping Waves. Political Logic of Plato and the Post-Nietzschean Overcoming of Platonism*, A. Gloukhov makes a hypothesis according to which the division of Western philosophy into post-Nietzschean (continental) and analytical (Anglo-American) flavours has been called forth by biased one-sided readings of Plato resulting in two versions of the logic of anti-Platonism. According to the author, it is possible to “go back” to Plato by merging the two logics of modern anti-Platonism which also allows to heal the schism between analytical and post-Nietzschean factions in European philosophy. This review examines how successful may prove such an historico-philosophical experiment. Is it really true, as the author believes, that Plato in his political philosophy unites the two logics of his future opponents?

Keywords: Plato, post-Nietzschean anti-Platonism, two logics, causality.

Михаил Богатов

На один шаг ближе к Платону:

Платоновский сборник. Т. I-II. М.-СПб.: РГГУ-РХГА, 2013.

В рецензии рассматривается издание «Платоновского сборника» через анализ контекста исследований Платона в России сегодня.

Ключевые слова: Платон, «Платоновский сборник», исследования Платона.

Mikhail Bogatov

One step closer to Plato:

Plato Collection. Vols. I-II. Moscow, St. Petersburg: RGGU-RHGA, 2013.

The review examines the edition entitled *Plato Collection* through the analysis of the context of Platonic studies in Russia today.

Keywords: Plato, *Plato Collection*, Platonic studies.

Михаил Егорочкин

ПЛАТΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории

платонизма / Под общ. ред. В.В. Петрова. М.: Кругъ, 2013.

(Гуманитарные науки в исследованиях и переводах. Т. III.)

Рецензент отдает должное безусловным достоинствам сборника ПЛАТΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ, рассматривая его содержание на фоне широкого круга отечественных исследований по истории платонизма за последние несколько лет. Давая краткий обзор нескольких наиболее важных статей, автор уделяет особое внимание методологическим установкам исследователей.

Ключевые слова: античная философия, платонизм и неоплатонизм, современное антиковедение, история философии в России.

Mikhail Yegorochkin

Review on: ПЛАТΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Studies in the History

of Platonism / Ed. by Valery V. Petroff. Moscow: Krugh, 2013.

(Humanities Studies and Translations. Vol. III.)

The reviewer pays tribute to the undisputed advantages of the collection of papers ПЛАТΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ, while considering it against the general background of Platonic studies in Russia published in the recent few years. The author gives a brief overview of the most important articles focusing on their methodological foundations.

Keywords: Ancient philosophy, Platonism and Neoplatonism, the modern classical studies, history of philosophy in Russia.

Марина Савельева

Андрей Коваль, κλέος οὐρανὸν ἴκει.

Статья посвящена филологу, переводчику, индоевропеисту, преподавателю, поэту Андрею Николаевичу Ковалю. В центре внимания — последние годы его жизни: авторские проекты перевода «Бхагавад-Гиты», курса индоевропейского языкознания; библиография греко-индийской компаративистики.

Ключевые слова: Андрей Коваль, филология, индоевропеистика, компаративистика, поэтика, перевод, индийская философия, Гомер, Ригведа.

Marina Savelyeva

Andrei Koval, κλέος οὐρανὸν ἴκει.

The article is devoted to Andrei Koval, a prominent Indo-European philologist, translator from Sanskrit and most European languages, professor of Greek and Latin, and poet. The article focuses on his later work, in particular his bold project to translate “Bhagavad Gita”; his course on Indo-European linguistics; and his bibliography, in Comparative Studies, regarding the Greek and Indian traditions.

Keywords: Andrei Koval, philology, Indo-European studies, poetics, comparative philosophy, translation, Indian philosophy, Homer, Rigveda.

Андрей Коваль

Индоевропейская психосоматическая колесница
и крылатая колесница «Федра».

Публикуемые материалы из наследия А. Коваля посвящены сравнительному анализу образа «крылатой колесницы» в платоновском диалоге «Федр» и некоторых текстах индийской традиции («Катха-Упанишада», «Вопросы Милинды» и т.д.). Также автор пытается сопоставить метафору колесницы с устройством и принципами функционирования человеческого мозга.

Ключевые слова: Платон, метафора колесницы, «Федр», «Катха-Упанишада», человеческий мозг.

Andrei Koval

Indo-European psychosomatic chariot
and the winged chariot in *Phaedrus*.

The preparatory materials from A. Koval's *Nachlaß* are devoted to comparative analysis of the image of the “winged chariot” in Plato's dialogue *Phaedrus* and a number of texts belonging to Indian tradition (*Katha Upanishad*, *Questions of Milinda*, etc.). The author also attempts to match the metaphor of the chariot with the structure and mode of operation of the human brain.

Keywords: Plato, metaphor of chariot, *Phaedrus*, *Katha Upanishad*, human brain.

Содержание

<i>От редакции</i>	5
<i>1. Платон и проблемы платоноведения</i>	
<i>Ю. Шичалин. Corpus Platonicum: о некоторых направлениях его историко-филологического и историко-философского исследования</i>	7
<i>М. Вольф. «Подобное к подобному» и «клепсидра»: рецепция Платоном досократических объяснительных принципов</i>	31
<i>И. Мочалова. О двух онтологических моделях в диалоге Платона «Тимей»</i>	55
<i>И. Протопопова. Οὐσία: «сущее» и/или «сущность» («бытийные термины» в диалоге «Софист»)</i>	79
<i>А. Гагинский. Бытие и Единое у Платона</i>	89
<i>С. Катречко. Платоновская «тяжба о бытии»: платоновская предикатная онтология (свойств)</i>	108
<i>А. Елашкина. Аналитическая философия и диалектика: особенности понимания содержания диалогов Платона</i>	122
<i>А. Серёгин. Перфекционистская концепция блага в платоновской этике</i>	146

*2. Рецепция платонизма
в европейской и восточной философии и культуре*

<i>Р. Светлов.</i> Пещера, старуха и осел (о некоторых литературных параллелях платоновских метафор)	163
<i>А. Марков.</i> Πλάτων ἀττικίζων: кто сделал Платона классиком аттического наречия?	173
<i>В. Семёнов.</i> Логика платоновского «Парменида» и логика Гегеля ..	185
<i>Т. Левина.</i> Мир sub specie aeternitatis: о платонизме Витгенштейна	199
<i>О. Наумов.</i> Постметафизическая одиссея платонического субъекта: Фуко, Лакан, Делёз	216
<i>П. Хрущёва.</i> Платонизм и индийская философия: поиск параллелей	226

3. Неоплатонизм и патристика

<i>Т. Литвин.</i> О времени и вечности у Плотина и Августина	239
<i>С. Месяц.</i> Открытие Прокла	256
<i>М. Петрова.</i> Теории платоников о делении мира в «Комментарии на Сон Сципиона» Макробия	283
<i>В. Петров.</i> Вторая речь Сократа из <i>Федра</i> Платона как фон для литургической метафизики <i>Ареопагитского корпуса</i>	296
<i>Д. Бирюков.</i> Тема иерархии природного сущего у Григория Нисского, Дионисия Ареопагита и Григория Паламы и ее неоплатонические основания	312

4. Русский платонизм: историко-философский аспект

<i>С. Ряполов.</i> В.Н. Карпов и «платоническая традиция» в России	325
<i>М. Максимов, Л. Максимова.</i> Рецепция платонизма в «Чтениях о Богочеловечестве» В.С. Соловьёва	337

- В. Савинцев.* Платоновские мотивы в учениях о времени русских персоналистов (А.А. Козлов, Н.О. Лосский, С.А. Аскольдов) 352
- Р. Вахитов.* Теория идей и континенталистская геополитика у евразийцев и у Платона 361

5. «Гностический платонизм» в русской культуре

- Е. Дайс.* Гностицизм младосимволистов Серебряного века и его реминисценции в творчестве современных поэтов (Вера Полозкова, Борис Гребенщиков) 377
- С. Зотов.* Гностические образы в корпусе легенд Ордена российских тамплиеров 389

6. Философия и эстетика

- А. Бронников.* Платоновская идеальность текста 415
- Р. Павловский.* К вопросу о значении портретной пластики для морфологии культур и визуальной антропологии (на примере иконографии античных философов) 434

7. Переводы

- Марсилио Фичино.* О звезде волхвов. О Солнце (пер. О. Акопяна) . . . 446

8. Рецензии

- А. Романов.* Апология Платона Алексея Глухова: рецензия на книгу *Алексея Глухова* «Перехлест волны. Политическая логика Платона и постнищеанское преодоление платонизма». М.: ВШЭ, 2014 486
- М. Богатов.* На один шаг ближе к Платону: Платоновский сборник. Т. I–II. М.-СПб.: РГГУ-РХГА, 2013 503
- М. Егорочкин.* ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма / Под общ. ред. В.В. Петрова. М.: Кругъ, 2013 (Гуманитарные науки в исследованиях и переводах. Т. III) 513

9. *In memoriam*

<i>М. Савельева</i> . Андрей Коваль, κλέος οὐρανὸν ἵκει	521
<i>А. Коваль</i> . Индоевропейская психосоматическая колесница и крылатая колесница «Федра»	537
<i>А. Коваль</i> . Список публикаций	562
<i>Краткие сведения об авторах</i>	569
<i>Аннотации</i>	575
<i>Содержание</i>	598

Contents

<i>Editorial</i>	5
------------------------	---

1. *Plato and Platonic investigations*

<i>Y. Shichalin. Corpus Platonicum:</i> some guidelines for philological and historical research	7
<i>M. Volf. "Like to like" and "klepsydra":</i> Plato's reception of the Pre-Socratics' explanatory principles	31
<i>I. Mochalova. Two ontological models in Plato's <i>Timaeus</i></i>	55
<i>I. Protopopova. Οὐσία: "Beings" and/or "essence"</i> ("essential" semantics in the dialogue <i>Sophist</i>)	79
<i>A. Gaginsky. Being and the One in Plato</i>	89
<i>S. Katrechko. Plato's "litigation over the nature of essence":</i> his predicative ontology (of properties)	108
<i>A. Yelashkina. Analytic philosophy and dialectics:</i> ways of understanding the content of Plato's dialogues	122
<i>A. Seregin. The perfectionist theory of the Good in Plato's ethics</i>	146

2. *Receptions of Platonism
in European and Eastern philosophy and culture*

R. Svetlov. Cave, hag, and ass (on some literary parallels to Platonic metaphors)	163
A. Markov. Πλάτων ἀττικίζων: who made Plato a classic of the Attic dialect?	173
V. Semenov. The logic of Plato's <i>Parmenides</i> and the logic of Hegel	185
T. Levina. The world sub specie aeternitatis: on Wittgenstein's Platonism	199
O. Naumov. A post-metaphysical odyssey of the Platonic subject: Foucault, Lacan, Deleuze	216
P. Khrushcheva. Platonism and Indian philosophy: search for parallels	226

3. *Neoplatonism and Patristics*

T. Litvin. On time and eternity in Plotinus and Augustine	239
S. Mesyats. The discovery of Proclus	256
M. Petrova. The theories of the Platonists concerning division of the world as presented in Macrobius' "Commentary on the <i>Dream of Scipio</i> "	283
V. Petroff. The Second speech of Socrates in Plato's <i>Phaedrus</i> as a background for liturgical metaphysics of the <i>Corpus Areopagiticum</i>	296
D. Biriukov. The topic of the hierarchy of natural beings in Gregory of Nyssa, Dionysius the Areopagite, and Gregory Palamas and its Neo-platonic background	312

4. *Russian Platonism: historico-philosophical aspects*

S. Riapolov. V.N. Karpov and “Platonic tradition” in Russia	325
M. Maksimov, L. Maksimova. Reception of Platonism in the <i>Readings on Godmanhood</i> by V.S. Solovyov	337
V. Savintsev. Plato’s motives in the concepts of time of Russian personalists (Kozlov, Lossky, Askoldov)	352
R. Vakhitov. The theory of Ideas and the continentalist geopolitics of the Eurasians and Plato	361

5. *“Gnostic Platonism” in Russian culture*

Y. Dais. Gnosticism of the Silver-Age Mladosymbolists and its reminiscences in the works of contemporary poets (Vera Polozkova, Boris Grebenshikov)	377
S. Zotov. Gnostic images in the legendarium of the Order of Russian Templars	389

6. *Philosophy and aesthetics*

A. Bronnikov. Plato’s ideality of text	415
R. Pavlovsky. On the question of the significance of the portrait sculpture for the morphology of cultures and visual anthropology (on the example of iconography of ancient philosophers)	434

7. *Translations*

Marsilio Ficino. <i>De stella magorum. De sole</i> (tr. O. Akopyan)	446
---	-----

8. Reviews

- A. Romanov.* Apology of Plato by Alexei Glukhov:
Review of Alexei Glukhov's book *Overlapping Waves. Political Logic of Plato
and Post-Nietzschean Overcoming of Platonism* (Moscow, 1914, in Russian) 486
- M. Bogatov.* One step closer to Plato:
Plato Collection. Vols. I–II. Moscow, St. Petersburg: RGGU-RHGA, 2013 503
- M. Yegorochkin.* Review on: ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Studies
in the History of Platonism / Ed. by Valery V. Petroff. Moscow: Krugh, 2013.
(Humanities Studies and Translations. Vol. III.) 513

9. In memoriam

- M. Savelyeva.* Andrei Koval, κλέος οὐρανὸν ἵκει 521
- A. Koval.* Indo-European psychosomatic chariot
and the winged chariot in *Phaedrus* 537
- A. Koval.* Bibliography 562
- The authors* 569
- Abstracts* 575
- Contents* 602

П37 **Платоновские исследования. Вып. I / Ред. И.А. Протопопова, О.В. Алиева, А.В. Гараджа, А.В. Михайловский, А.Н. Романов, В.В. Рохмистров, М.Н. Савельева. М.–СПб.: РГГУ–РХГА, 2014. 608 с.**
ISBN 978-5-88812-673-8

В первый выпуск «Платоновских исследований» вошли работы, рассматривающие проблемы изучения платонизма и вопросы рецепции платонизма в европейской и восточной культуре. Также здесь есть специальный раздел, посвященный интерпретации платонизма в русской философии и рубрики «Гностический платонизм» в русской культуре и Философия и эстетика. Кроме того, в данном выпуске публикуется перевод двух трактатов М. Фичино. Издание предназначено для историков философии, филологов и культурологов, для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей, а также для всех интересующихся историей восприятия платонизма в европейской философии и культуре.

УДК 1
ББК 87.3(0)

Научное издание

Платоновские исследования. Вып. I

Директор издательства *Р.В. Светлов*

Художник *В.В. Якупов*

Компьютерная верстка *А.В. Гараджа*

Оригинал-макет подготовлен с использованием
гарнитур Alfios, DejaVu, Linux и Ubuntu.



Подписано в печать 11.11.2014.
Бумага офсетная. Формат 60 x 90¹/₁₆.
Усл. печ. л. 28,76.
Тираж 500 экз.

Издательство РХГА.
191023 Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15.
Тел.: (812) 310-79-29, +7 (981) 699-6595; факс: (812) 571-30-75
E-mail: rhgapublisher@gmail.com
<http://rhga.ru>

Отпечатано в типографии «Контраст».
192029 Санкт-Петербург, пр. Обуховской обороны, д. 38.