

ПЛАТОНОВСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО



Πλατωνικά ζητήματα

PLATONIC INVESTIGATIONS

XVIII

(2023 / 1)

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

Πλατωνικά ζητήματα

ПЛАТОНОВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

XVIII

(2023 / 1)

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

Редакционный совет

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

Редакционная коллегия

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

Соредакторы

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

Главный редактор

И.А. Протопопова (Москва)

Advisory Committee

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

Editorial Board

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

Coeditors

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

Editor-in-Chief

Irina Protopopova (Moscow)

ISSN 2410-3047 (Print)

ISSN 2619-0745 (Online)

© МОО «Платоновское философское общество», 2023

© Платоновский исследовательский научный центр РГГУ, 2023

© Издательство РХГА, 2023

Содержание

От редакции	9
-------------------	---

1. Платон и платоноведение

Р. Галанин. Религия Сократа: боги и демоны	11
А. Тащиан. «Независть божества»: о понятии любомудрия у Платона	47
И. Протопопова. «Отсутствующая река» и «невозможный пловец»: парадоксы «объекта» и «субъекта» в первой гипотезе «Теэтета» .	75
И. Макарова. «Народная мудрость» в диалоге Аристотеля «О философии»	89

2. Рецепции платонизма

А. Афонасина. Как Эмпедокл становится платоником: Симпликий, «Комментарий на Физику», 157.25–161.20	115
Т. Шукин. Классификация наук по Аммонию Александрийскому и ее рецепция в христианском богословии VII–VIII вв.: Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин, Анастасий Синаит	134
А. Лызлов. Созерцание или чтение? Ф.Г. Якоби и И.Г. Гаман о путях познания «сверхчувственного»	153
П. Резвых. Платонические аллюзии в «Мировых эпохах» Ф.В.Й. Шеллинга	171
М. Варламова. Природа разума: Александр Афродисийский и Иоанн Филопон о бессмертии и отделимости разумной души	200
И. Гурьянов. Традиция и эпистемические инновации в понимании эпидемии чумы в медико-философских трактатах Марсилио Фичино	222

3. Платонизм в русской философии

Л. Петрова. Софиологический постскрипtum к сочинению об Имени Божиим в контексте философии языка С.Н. Булгакова . . .	256
Д. Бирюков, А. Гравин. От потебнианства к магической интенциональности: к вопросу о становлении лингвофилософии отца Павла Флоренского	272

4. Переводы и публикации

Е. Афонасин. «Люди в темные времена»: избранные фрагменты «Философской истории» Дамаския	294
М. Вольф. Шмуэль Школьников. «Парменид» Платона. Введение (перевод, часть 2)	320
А. Гараджа. Плутарх. Об угасании оракулов 24–52 (перевод и комментарии)	348
Краткие сведения об авторах	383
Аннотации	387

Contents

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

1. Plato and Platonic Studies

<i>R. Galanin</i> . Gods and the Demons in Socrates' Religion	11
<i>A. Tashchian</i> . "God's Ungrudgingness": On The Concept of the Love of Wisdom in Plato	47
<i>I. Protopopova</i> . "Missing River" and "Impossible Swimmer": Paradoxes of "Object" and "Subject" in the <i>Theaetetus</i> 's First Hypothesis	75
<i>I. Makarova</i> . "Popular Wisdom" in Aristotle's Dialogue <i>On Philosophy</i>	89

2. Receptions of Platonism

<i>A. Afonasina</i> . How Empedocles becomes a Platonist: Simplicius' <i>In Physica</i> 157.25–161.20	115
<i>T. Shchukin</i> . Classification of Sciences according to Ammonius of Alexandria and Its Reception in VII–VIII-Century Christian Theology: Maximus the Confessor, John of Damascus, Anastasius of Sinai	134
<i>A. Lyzlov</i> . Contemplation or Reading? F.H. Jacobi and J.G. Hamann on the Ways of Knowing the "Supersensible"	153
<i>P. Rezvykh</i> . Platonic Allusions in F.W.J. Schelling's <i>Ages of the World</i>	171
<i>M. Varlamova</i> . The Nature of Mind: The Problem of the Separability of the Human Mind in Alexander of Aphsodisias and Philoponus ...	200
<i>I. Guryanov</i> . Tradition and Epistemic Innovation in Understanding the Plague in the Medical and Philosophical Treatises of Marsilio Ficino	222

3. *Platonism in Russian Philosophy*

<i>L. Petrova. A Sophiological Postscript to the Essay on the Name of God in the Context of S. Bulgakov's Philosophy of Language</i>	256
<i>D. Biriukov, A. Gravin. From Potebnja to Magic Intentionality: On the Question of Pavel Florensky's Linguophilosophy</i>	272

4. *Translations and Publications*

<i>E. Afonasin. "People in Dark Times": Selected Fragments of Damascius' Philosophical History</i>	294
<i>M. Volf. Samuel Scolnicov. Plato's Parmenides. Introduction (A Translation, Part 2)</i>	320
<i>A. Garadja. Plutarchus. On the Obsolescence of Oracles 24–52 (A Translation and Notes)</i>	348
<i>The Authors</i>	383
<i>Abstracts</i>	387

От редакции

Восемнадцатый выпуск «Платоновских исследований» по традиции открывается разделом «Платоноведение», содержащим обзор Р.Б. Галаниным различных интерпретаций Сократова даймо́ния; статью А.А. Тациана с попыткой гегельянской трактовки платоновского «любомудрия»; работу И.А. Протопоповой о проблемах «объекта» и «субъекта» в «Теэтете». Рубрика «Рецепции платонизма» открывается статьей И.В. Макаровой об интерпретации Аристотелем дофилософской устной традиции; далее следуют статьи А.С. Афонасиной о фрагментах Эмпедокла из комментария Симпликия на «Физику» Аристотеля; Т.А. Щукина о рецепции в христианском богословии классификации наук Аммония Александрийского; А.В. Лызова о трактовках Ф.Г. Якоби и И.Г. Гамана способов познания «сверхчувственного»; П.В. Резвых о платонических аллюзиях в работах Шеллинга 1810-х гг.; М.Н. Варламовой об интерпретациях Александра Афродисийского и Иоанна Филопона аристотелевского учения об уме; И.Г. Гурьянова об эпидемиологическом дискурсе раннего Нового времени. Раздел «Платонизм в русской философии» содержит статью Л.А. Петровой, анализирующей философские основания «Философии имени» С.Н. Булгакова, а также Д.С. Бирюкова и А.А. Гравина об особенностях лингвофилософии о. Павла Флоренского. В рубрике переводов опубликованы перевод Е.В. Афонасина избранных фрагментов «Философской истории» Дамаския с комментариями; вторая часть введения Ш. Школьников к его комментированному изданию платоновского «Парменида», переведенная М.Н. Вольф, а также окончание трактата Плутарха «Об упадке оракулов» в переводе А.В. Гараджи с комментариями.

Editorial

The eighteenth volume of the *Platonic Investigations* opens with the section on *Plato and Platonic Studies* containing three articles: R. Galanin explores various interpretations of the *daimonion* of Socrates; A. Tashchian attempts a Hegelian reading of Plato's "love of wisdom"; I. Protopopova examines the paradoxes of "object" and "subject" in Plato's *Theaetetus*. The second section, on various *Receptions of Platonism*, opens with I. Makarova's article on Aristotle's interpretation of pre-philosophical oral tradition; next, A. Afonasina devotes her study to the fragments of Empedocles quoted in Simplicius' commentary on Aristotle's *Physics*; T. Shchukin explores the classification of sciences according to Ammonius of Alexandria and its reception in the later Christian theology; A. Lyzlov writes on F.H. Jacobi's and J.G. Hamann's approaches to the ways of knowing the "supersensible"; P. Rezvykh's article deals with Platonic allusions in F.W.J. Schelling's unfinished treatise from the 1810s titled the *Ages of the World*; M. Varlamove compares the interpretations of Aristotle's doctrine of mind in the works of Alexander of Aphrodisias and John Philoponus; I. Guryanov's study delves into the discourse of epidemiology during the early Modern period. The following two articles are included in the *Platonism in Russian Philosophy* section: L. Petrova analyzes the philosophical foundations of S. Bulgakov's *Philosophy of the Name*, while D. Biriukov and A. Gravin discuss the peculiarities of P. Florensky's linguophilosophy. The *Translations and Publications* section contains: E. Afonasin's annotated translation of select fragments from Damascius' *Philosophical History*; a Russian translation, by M. Volf, of the second part of S. Scolnicov's Introduction to his edition of Plato's *Parmenides*; and a commented Russian translation of the second part of Plutarchus' *On the Obsolence of Oracles*, by A. Garadja.

Платон и платоноведение

Рустам Галанин

Религия Сократа: боги и демоны^{*}

RUSTAM GALANIN

GODS AND THE DEMONS IN SOCRATES' RELIGION

ABSTRACT. There has long been a discussion about how to interpret the *daimonion* of Socrates. One influential approach has been developed by Gregory Vlastos and Martha Nussbaum who believed that Socrates was talking about his divine sign in an ironic sense, when in fact it was the voice of reason or rational intuition. Christopher Reeve proposed a so-called *fundamental* approach, according to which Socrates reacts non-reflexively and instantly to the instructions of the *daimonion* because he postulates the goodness of the gods, and since the divine sign is a messenger of the gods, then he is also good, and it is quite rational to trust him. Thomas Brickhouse and Nicholas Smith proposed an *empirical* approach, according to which there is no point in speaking about the *daimonion* as a divine entity because that takes us beyond the domain of what is knowable, but if we take into account the epistemological postulates of reliabilism, it can be argued that Socrates had quite reliable reasons to always follow the advice of the *daimonion* because the latter had never given false advice before. In the 21st century, new approaches to the *daimonion* of Socrates were proposed. They focus on perspectivist and even mystical points of view. The *perspectivist* approach was put forward by Jared Brandt, and the *mystical* one by John Bussanich, both of whom believe that we cannot apply to Socrates' religious phenomenology the postulates of the modern understanding of rationality. The author analyzes all the above-mentioned interpretations in detail, as well as the primary sources having to do with the divine sign of Socrates. In addition to this, the article also explores Socrates' general attitude to the deity, his religious practices and rituals.

KEYWORDS: ancient philosophy, Greek religion, rhetoric, sophistry, rational theology.

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

Платоновские исследования / Platonic Investigations 18.1 (2023)

DOI: 10.25985/PI.18.1.01

^{*} Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, проект № 21-011-44178 «Формирование рациональной теологии в античности и раннем средневековье».

Несмотря на то, что Сократ софистом, как принято считать, не был, афинская общественность — исключая ближний круг его учеников — четко ассоциировала его с этим интеллектуальным течением и, соответственно, со всеми теми «пороками», которые последнему приписывались¹. Главными из них, по крайней мере как это отображено в обвинительном акте Мелета, за которые Сократ и поплатился жизнью, было то, что Сократ не почитает богов², которых почитает полис, вводит новые божества³ и развращает юношество⁴.

Нет сомнения в том, что Сократ был верующим человеком⁵, поскольку даже в процитированном только что приговоре говорится, что он, не признавая полисных богов, тем не менее признает каких-то других⁶. Что это за боги? Ответ на этот вопрос за-

¹ За исключением разве что того факта, что Сократ не брал платы за свое обучение. См. Woodruff 2009; Галанин 2019.

² Почитание богов обозначалось словосочетанием θεῶν νομίξειν. Подробнее об этом понятии см. Sedley 2013: 139; Versnel 2011: 554–576; Magnusson 2020: 46; Галанин 2021: 237, п. 38.

³ Вероятно, Сократ был первым афинянином, кому инкриминировали не-санкционированное введение новых божеств (McPherran 1996: 131). Через полвека после Сократа по этой же статье судили гетеру Фрину (Ath. 13. 590d–591f).

⁴ D.L. 2.5.40. Развращение юношества, как бы парадоксально это ни звучало, заключалось в том, что Сократ изымал их из воспитательного дискурса афинской пайдерастии, в рамках которой предполагалась интимная близость с ними, и начинал заботиться исключительно об их душах, не обращая особого внимания на их тела. Другими словами, Сократ не вступал с ними в интимные отношения — и именно в этом заключалась, пусть и не главная, но существенная его вина и гюбрис. См. Gagarin 1977; Reeve 2006; Rudebusch 2009: 186; Протопопова 2015; Галанин 2022: 41–43.

⁵ Он был верующим даже с точки зрения обычной ритуальной практики: наравне с другими афинянами, он почитал семейных и родовых богов (Pl. *Euthd.* 302cd), совершал жертвоприношения как дома, так и публично (Pl. *Phd.* 118a; X. *Mem.* 1.1.2.), совершал возлияния и пел хвалу богу (Pl. *Smp.* 176a), сочинял экспромтом молитвы не только второстепенным божествам (Pl. *Phdr.* 279c), но молился и чужеземным богам, чьи культы вводились в Афинах на официальном уровне (Pl. *R.* 327b), равно как верил и в гадания (X. *Mem.* 1.1.2–3). Также Сократ верил в общепринятые мифы и считал, что рациональная их интерпретация — дело безнадёжное и бессмысленное (Pl. *Phdr.* 229c–230a).

⁶ Другими словами, Сократ не был «атеистом» в античном понимании и ни-

висит от того, к какому Сократу мы обращаемся. Если мы говорим о Сократе зрелых платоновских диалогов, то создается впечатление, что он постулирует определенный разрыв и отчуждение между богами и людьми, живущими в Век Зевса⁷, — разрыв, для преодоления которого желательно как минимум помереть, чтобы высвободившаяся из тела душа предстала для отчетности перед этими «иными богами (θεοὺς ἄλλους)»⁸, которые, как предположил Р.В. Светлов, могут соответствовать «другим новым божествам (ἑτέρα δὲ καὶνὰ δαιμόνια)»⁹ из текста приговора, за почитание которых Сократ и предстал перед судом¹⁰.

Если мы берем Сократа ранних платоновских диалогов, то мы, как кажется, не находим в них метафизического обоснования божественного, а благочестие заключается просто в строгом этическом служении божеству, в результате чего личная религия превращается в религию морального поступка¹¹. Тем не менее, в самом человеке должно быть что-то такое, что свидетельствовало бы о его причастности божественному, и таковой сущностью яв-

когда не состоял в так называемых списках атеистов, первый из которых был составлен Эпикуром в сочинении «О природе» и в который входили Протагор, Продик, Диагор, Критий, Феодор и Эвгемер (cf. Phld. *De piet.* 520-530 Obbink). Также нужно отметить, что Античность, вероятно, вообще не знала «практикующих» атеистов, ибо атеизм этот носил сугубо теоретический — письменный — характер и не имел, вероятно, ничего общего с жизненной практикой (Bremmer 1982: 51).

⁷ Pl. *Plt.* 272b-d

⁸ Pl. *Lg.* 959b

⁹ D.L. 2.5.40.

¹⁰ Светлов 2017: 70.

¹¹ Это является одним из 10 признаков, по которым Властос идентифицирует исторического — счастливого — Сократа (Vlastos 1991: 47-49). В сознании масс, изображенном Аристофаном в «Облаках» и Платоном в «Апологии» (26d), эта моральная религия могла, по идее, вписываться в общий «безбожный» тренд натурфилософов, и тогда концептуализация Сократом богов как высших моральных сущностей, вероятно, могла сопоставляться с рациональной теологией досократиков со всеми вытекающими. Тем не менее, обвинители Сократа говорят всё что угодно — даже путают взгляды Сократа с Анаксагором, — однако ни словом не упоминают, что он повинен в том, что считал богов моральными и благами. Зато почти все древние авторы единогласны в том, что даймоний был реальной причиной обвинения (Brickhouse, Smith 2000: 74, 75-76).

ляется душа, а вернее та ее часть, которая относится к познанию и разумению, поскольку она наиболее подобна божеству¹². В другом месте Сократ, проводя аналогию с функцией разума, управляющей телом по своему усмотрению, заключает, что и разум вселенной распоряжается ею таким же образом¹³. Этот вышний бог, отличный от обычных богов, дарующих нам человеческие блага, управляет вселенной мгновенно (θάσσων) и безошибочно (ἀναμάρτητως) силой мысли¹⁴. Не исключено, что Сократ переработал для целей своей рациональной теологии¹⁵ аналогичные учения своих современников, а именно Анаксагора и Диогена из Аполлонии¹⁶. Тем не менее, было бы наивным полагать, что Сократ верил исключительно в этого рационального бога, не принимая во внимание тех религиозных тенденций, которые существовали в его время¹⁷. Как совершенно справедливо отмечал Властос,

¹² Pl. *Alc.* 113bс.

¹³ X. *Mem.* 1.4.17.

¹⁴ X. *Mem.* 4.3.13. Такое рассуждение является вполне космологичным и принадлежит к тому типу натурфилософского дискурса, от которого Сократ в платоновской «Апологии» яростно отрекается, говоря, что он в таких делах ничего не смыслит (*Ap.* 19d)

¹⁵ Об этом понятии см. Светлов 2019.

¹⁶ Guthrie 1971: 155. Cf. Jaeger 1947: 167. Гатри отмечает, что критика Сократом учения Анаксагора об Уме (Pl. *Phd.* 97b–98a) направлена не на сам Ум и концепцию, с ним связанную, но что Анаксагор вместо того, чтобы воспользоваться столь гениальным прозрением, снова редуцирует работу вселенной до механического взаимодействия материальных причин (Guthrie 1971: 155). То же самое говорит и Аристотель, что, мол, Анаксагор употребляет свой Ум в качестве μηχανή (deus ex machina), когда описывает сотворение мира и вещи, происходящие по необходимости, в остальных же случаях он называет причиной всё что угодно, только не ум (Arist. *Metaph.* 985a18). Эта традиционная точка зрения в последние десятилетия была пересмотрена, в частности Патришей Кёрд, которая полагает, что Ум у Анаксагора управляет и контролирует космическую систему при помощи своего всеведения и вездесущности, будучи, таким образом, не только космологическим и метафизическим, но и моральным принципом Универсума (Curd 2007: 192–206). Следует также отметить, что Анаксагор, в отличие от Диогена из Аполлонии, нигде не называет свой Ум богом. Подробнее о современных интерпретациях учения Анаксагора см. Галанин 2020.

¹⁷ Сократ верил в вещи сны, оракулы и другие иррациональные способы предсказаний, через которые боги сообщают людям свою волю или будущее (Cf.

Сократ, будучи сыном своего времени, ни на секунду не сомневался в древнем убеждении, что рядом с материальным миром, доступным нашим чувствам, существует иной мир, населенный загадочными сущностями, наделенными, как и мы, личностными чертами, которые могут произвольно вторгаться в причинно-следственный порядок вещей — как с целью ограничения или уничтожения наших начинаний, так и, наоборот, для того чтобы направить их к величайшему благу¹⁸. И если ионийские философы и их последователи рационализировали богов, сделав их частью природы или Универсума, то Сократ, исходя из сверхъестественных предпосылок, чуждых ионийцам, также рационализирует своих богов, превращая их, однако, в моральные сущности. Тогда проект рациональной теологии Сократа должен был заключаться в том, чтобы сверхъестественных богов сделать рациональными и моральными¹⁹, соединив при этом мистический и сверхъестественный ореол, свойственный народной религии, с рациональными, но довольно безбожными на первый взгляд, или просто малопонятными, тенденциями научной философской мысли. Результатом этого проекта стала убежденность в том, что бог обладает абсолютным знанием и что никто не мудр, кроме бога, — другими словами, естественная, или рациональная, теология ионийцев у Сократа превратилась в исключительно моральную теологию, сердцевиной которой стало познание блага как фундаментального ориентира любого морального поступка. Из всего этого следовала важная вещь, а именно что бог, зная абсолютное благо и даже сам являясь некоторым образом благом, не может быть

Х. *Mem.* 1.1.5–9; *Pl. Ap.* 33c; *Phd.* 60e–61b; *Cri.* 44a–c). Равным образом советовал он друзьям обращаться к оракулу и строго соблюдать все его предписания (Cf. Х. *An.* 3.1.5–8).

¹⁸ Vlastos 1991: 158. С другой стороны, нельзя пройти мимо пронизательного замечания Йегера, который писал, что ко времени Сократа философия столкнулась с серьезным вопросом: «Не является ли человек со своим разумом одиноким и изолированным в этой вселенной? Есть ли в мире какой-то Разум или душа помимо человеческой?» (Jaeger 1947: 170).

¹⁹ Vlastos 1991: 162.

причиной всех вещей, как это следовало из поэтов, некоторых натурфилософов и народной религии, но только благих²⁰, другими словами, это была попытка теодицеи, которая снимала с бога всякую ответственность за зло, существующее в мире²¹. Также из этого следовала универсалистская концепция добродетели и благочестия, согласно которой добродетель и благочестие являются тем, чем они являются, не потому, что их любят боги, но боги любят их потому, что они суть добродетель и благочестие²². Иначе говоря, добродетель была некоторым образом поставлена над богами²³ и утратила локальные и временные ограничения, в которое ее вогнали софисты, став всеобщим и вневременным гарантом морального и благочестивого поведения, или, как пишет Марк Макферран, благочестие стало «парадигматическим эйдосом, благодаря которому все, что может быть благочестивым, является таковым»²⁴. Такое трансцендирование добродетели ставило в зависимость от нее не только людей, но, кажется, и самих богов²⁵, и разница между человеком и богом оказывалась «лишь» в том, что бог имеет прямой доступ к добродетели благодаря своему совершенному знанию, оперирующему абсолютной рациональностью²⁶, а человек — через пробы и ошибки — обречен постоянно лишь приближаться к этому знанию, никогда его не достигая в полной мере в этой жизни, но лишь после смерти, когда на его пути более не будет стоять фундаментальное препятствие в виде диктатуры телесности и связанной с нею пролиферацией страстей и пороков, отвлекающих от познания. Но что означало такое уравнивание богов и людей перед нормативной и сверхъестественной силой добродетели и блага? Это означало

²⁰ Pl. *R.* 379bc.

²¹ Подобные попытки, разумеется, предпринимались и до Сократа, например у Ксенофана и даже у Гомера (*Od.* 1.30–35).

²² Pl. *Euthphr.* 10a.

²³ Cf. Drury 2017: 48.

²⁴ McPherran 1991: 349.

²⁵ Vlastos 1991: 165.

²⁶ Long 2006: 63.

то, что боги были некоторым образом низведены до уровня человека с той разницей, что бог не может творить зла, потому что он знает абсолютное благо. Такое знание доступно ему потому, что у него нет материального тела, в которое по несчастью заброшена душа человека, словно в могилу, и которая поэтому вынуждена на всё смотреть, по слову ап. Павла, как бы сквозь тусклое стекло и гадательно (1 Кор. 13:12). Что же делать человеку? Ему нужно умирать, то есть заниматься философией, которая есть умирание в том смысле, что философу нужно не заботиться о щегольских сандалиях, плащах, благовониях, изысканной пище и прочей чепухе²⁷. Но самая страшная провинность тела заключается в том, что она принуждает нас верить в то, что оно — тело — может быть источником познания истины через органы чувств, которые суть источник заблуждений, невежества и прочей низкопробной доксы²⁸.

С этим связан следующий вопрос: насколько вообще боги всемогущи и независимы от людей? Боги, конечно, всемогущи, но есть одна вещь, которую они не могут создать без человеческой помощи — а именно хорошая и красивая человеческая душа, которая стремится в первую очередь к познанию самой себя, и через себя — к познанию блага и любви к нему²⁹. Такая душа не может быть результатом коммерческого обмена в духе *do ut des* — традиционной религиозно-экономической политики³⁰, которой

²⁷ Pl. *Phd.* 64a–65b

²⁸ Повседневная Докса связана с аргументом тела самым прямым образом. Суть этого аргумента заключается в том, что за «истинные» принимаются только те речи и мнения, которые либо теперь, либо в будущем сулят телесные наслаждения и связанные с ним низкие движения психики, продуцируемые низшей областью души. В «Федре» эта часть души символизирована темным конем похоти в упряжке колесницы души, в то время как в «Государстве» говорится о вожделеющей части души, связанной с наживой материальных благ, ибо именно они одни и могут обеспечить ее необходимым количеством потребительных стоимостей, необходимых для ее временного насыщения.

²⁹ Taylor 1982: 113.

³⁰ Евтифрон соглашается с Сократом, что это есть нечто вроде торговли (ἐμπορικὴ) между богами и людьми (Pl. *Euthphr.* 14e).

придерживается, например, Евтифрон из одноименного диалога³¹, — не может просто потому, что бог Сократа не требует служения рук человеческих, как бы испытывая в чем-либо нужду; единственное, чего он хочет от человека, — это чтобы тот делал для других людей то же самое, что делал бы сам бог, окажись он на нашем месте, а именно включить благо других людей в орбиту нашего собственного блага, то есть считать благо других частью нашего личного блага³². Такой подход в некоторых своих моментах посягал на три фундаментальных правила вышеупомянутой религиозной экономики *do ut des*, а именно: 1) Что боги существуют, 2) что им есть дело до людей и 3) что они отвечают на наши жертвоприношения и молитвы. Эти три правила, в свою очередь, вписывались в общую архаическую концепцию справедливости, в основе которой лежал *lex talionis*³³. Макферран считает, что Сократ отверг третий пункт этой канонической триады, то есть жертвоприношения, которые должны были вводить богов в состояние задолженности перед человеком и как бы завербовывать их для осуществления людских — в том числе и не очень праведных — планов. Равным образом Сократ, вероятно, существенно модифицировал молитвенную практику с точки зрения ее содержания, поскольку совершенно невозможно представить Сократа, просящего у бога, к примеру, богатства, политического влияния, почета и славы, равно как истребления своих врагов и т.д.³⁴ При этом

³¹ Pl. *Euthphr.* 14e. Это, конечно, не значит, что Сократ не совершал жертвоприношений, будучи гражданином полиса. Мы знаем, что даже умирая он попросил Критона принести в жертву Асклепию петуха. Все основные версии — а их как минимум двадцать — по поводу того, зачем Сократу понадобилась эта жертва, см. Peterson 2003.

³² Cf. Vlastos 1991: 177.

³³ McPherran 2000: 92. В основе этого принципа лежит взаимность и отдаривание — как благом за благо, так и злом за зло, поэтому Сократ у Ксенофонта, который отличается от такового у Платона (cf. *Grg.* 469c; *Cri.* 49d, 54c; *R.* 335d), говорит, что это правильно, когда врагам делают зло, а друзьям добро (X. *Met.* 4.5.10), ибо это вырастает из самого понятия врага и друга. См. также Pi. *P.* 2.83–85; E. *Med.* 805–809.

³⁴ Показательна в этом отношении молитва Сократа Пану в конце «Федра»

в своей религиозности Сократ опирался вовсе не на концепт так называемого философского бога, какого мы, к примеру, находим в стихах Ксенофана, — просто хотя бы потому, что Сократ вообще был очень скептичен к прежним натурфилософам, — а на ту традицию, которую мы находим у Гесиода, где над всеми богами и смертными царствуют беспристрастный Зевс и богиня Дике как хранители правды³⁵. Сократ, таким образом, не может допустить никакой связи богов со злом и ложью, ибо это означало бы, что существует два моральных противоречащих друг другу кода³⁶: от людей требуется справедливость, которая к тому же позволяет и даже приказывает воздавать не только добром за добро, но и злом за зло, боги же могут делать вообще всё, что хотят, и с них все взятки гладки³⁷. Таким образом, революционность Сократа состояла в том, что он столкнул, во первых, эти два моральных кода и, как уже говорилось, существенно преобразовал и ограничил жертвенные и молитвенные практики³⁸.

(279с), содержание которой сводится к пожеланию стать внутренне прекрасным и войти в состояние гармонии с внешним миром.

³⁵ Hes. *Op.* 255–263. См. Буркерт 2004: 230.

³⁶ McPherran 2000: 94.

³⁷ Собственно, этот двойной моральный код лежал в основе всей так называемой религии поэтов и наиболее утонченно проявился в трагедии (Cf. Pl. *Ethphr.* 6bc; R. 378c–380e)

³⁸ McPherran 2000: 92–94. См. развернутую критику подхода Макферрана (а заодно и Vlastos 1991) — в частности, как чрезмерно упрощенного в том, что касается жертвенного обмена *do ut des*, — в Lännström 2011. В самом деле, жертвоприношение нельзя рассматривать просто как «торговлю» с богами: это явление куда более сложное, включающее в себя дарообмен, в основе которого лежит *χάρις* — сложное понятие, утверждающее благодеяние и милость, доверие и взаимность обеих сторон. Об этом понятии см. MacLachlan 1993. Также я согласен с Анной Ленстрём, когда она, при критике взглядов Макферрана, ссылается на пассаж из «Государства» (427b), чтобы показать, что Сократ в том, что касалось жертв и прочего, признавая свое незнание сути этого вопроса, призывает всецело довериться Аполлону и местному обычаю, что подтверждает вполне традиционный взгляд Сократа на ритуальную практику. Макферран же, следуя отчасти Властосу, педалирует идею, согласно которой Сократ заменил традиционный культ «практикой эленхоса и философским самоанализом», а элиминировав материальный аспект жертвенных просьб — ибо боги и так знают, что

МОЛИТВЫ

Давайте рассмотрим некоторые эпизоды, которые показывают нам молящегося Сократа. Так, Алкивиад рассказывает в «Пире» (220d), как Сократ во время осады Потидеи простоял сутки на одном месте, а потом, произнеся молитву Гелиосу, на рассвете удалился. Несмотря на то, что поклонение Гелиосу не было важной частью полисной религии, молитвы солнцу на рассвете были довольно распространенной практикой³⁹. Молясь солнцу, Сократ признает, что солнце — это бог, что явствует также и из других диалогов⁴⁰. Мы, увы, не знаем содержание молитвы Сократа, но можно с уверенностью утверждать, что на рассвете завершился какой-то интенсивный мыслительно-визионерский процесс, причем явно мистико-экстатического характера. Возможно, учитывая тематику «Пира», что в это время, как раз когда Сократ вошел в свое акмэ⁴¹, ему удалось узреть Красоту саму по себе.

В диалоге «Федон» (117c) есть место, где Сократ, после того как стражник запретил ему вылить немножко напитка цикуты во славу богов, молит их о том, чтобы переселение в иной мир было удачным. Прося удачи, Сократ имплицитно признает, что в этом переходе не всё зависит от него, но, как и в словах Афинянина в диалоге «Законы», всё зависит от богов, судьбы и благовремениа (καίρως), а равно и искусства, под которым можно разумеать философию⁴².

В зачине «Государства» (327ab) мы читаем, что Сократ возвращается с религиозного фестиваля Бендидии (Βενδίδεια), проходившего в Пирее и посвященного введению нового культа фра-

нужно людьми, — он превратился в угрожающую для полисной религии фигуру, что, как считает Макферран, вполне понимали и судьи (McPherran 2000: 99–100).

³⁹ Jackson 1971: 16–17. Единственный значительный культ Гелиоса, насколько можно судить, существовал на острове Родос (Буркерт 2004: 306).

⁴⁰ Pl. R. 508a, Ap. 26d.

⁴¹ Сократ родился в 469 г. до н.э., а осада Потидеи происходила в 432–430 гг. до н.э.

⁴² Jackson 1971: 18. Cf. Pl. Lg. 709c.

кийской богини Бендиды⁴³, которой он молился вместе с остальными гражданами. Хотя мы и не знаем, о чем Сократ молился, зато само по себе это посещение является свидетельством того, что Сократ не только почитал местных богов, но и активно интересовался негреческими новыми культами.

Теперь обратимся к диалогу «Федр» (237ab), где мы находим интересные образчики молитв Сократа, которые Даррел Джексон, на кого мы опираемся в этом вопросе, назвал *философскими молитвами*. Рассмотрим некоторые из них. Первая адресована Музам. Обычно к музам обращались поэты перед тем, как начать свое произведение⁴⁴, Сократ, однако, просит благословения не только на дальнейшую речь, но чтобы показаться Федру еще более мудрым, чем он казался ему прежде. Затем в этом же диалоге (257ab), после изложения мифа о душе, мы находим молитву, которая является не только самой длинной во всем корпусе платоновских сочинений, но и единственной молитвой, адресованной непосредственно Эроту, который в «Федре» (242d) рассматривается как бог, а не великий даймон, как в «Пире». В этой молитве Сократ просит у бога, чтобы он обратил к философии логографа Лисия, а Федра, который пока что еще мечется, укрепил на этом пути, для себя же он просит, чтобы ему продолжать пребывать знатоком искусства любить. Следует отметить, что ни одна из вышеописанных молитв, как и вообще ни одна молитва, которую мы находим у Платона, никогда не сопровождается традиционным жертвоприношением. Это можно объяснить тотальным нежеланием Платона (или Сократа) даже намекать на то, что, прося чего-то у бога, можно и нужно как бы заплатить за оказан-

⁴³ Это событие произошло 19 Фаргелиона (начало июня), в третий год 87 Олимпиады (429 г. до н.э.), в архонство Аполлодора, и было, вероятно, связано с предшествующей эпидемией чумы, которая одних могла довести до отчаяния и религиозного нигилизма, а в других, наоборот, усилить религиозное чувство, которое могло найти свою объективацию в новом — с оргиастическими элементами — культе; следует добавить, что Бендида пришла не одна, но с фракийским героем-врачевателем Делоптом, культ которого был тесно с ней связан (Planeaux 2000: 179–181).

⁴⁴ Hes. *Op.* 1–2, *Th.* 1–115; *Hom. Od.* 1–10.

ные услуги посредством жертвы⁴⁵, что автоматически вписывало бы его религиозность в вышеописанную экономику *do ut des*. Тем не менее, Платон (или Сократ) не всецело отвергает жертвы, ибо мы помним жертвенного петуха для Асклепия в конце «Федона», а в «Законах» (716a–717c) сказано, что хорошему человеку жертвоприношение будет полезно и богу такие жертвы угодны, тогда как злему наоборот — то есть совершенно в духе истории про Каина и Авеля.

Даймоний

Говоря о религиозности Сократа, нельзя обойти молчанием его даймоний, который по случаю посылался ему божеством — вероятно, Аполлоном⁴⁶, поскольку в «Федоне» (85b) Сократ прямо говорит, что он является рабом (δμόδουλος) и служителем (ἱερὸς) Аполлона, который и наделил его пророческим даром не хуже, чем у вещей птиц. Сказано об этом явлении было очень много в истории философии и, в общем, есть устойчивая традиция, что именно даймоний был если и не главной, то по крайней мере одной из главнейших причин выдвинутого обвинения в нечестии⁴⁷. Оставляя в стороне гипотезу, имевшую несколько знаменитых приверженцев, что Сократ просто был психически нездоров и именно поэтому-де слышал голос, который никто другой не слышал⁴⁸, сосредоточимся на более конструктивном анализе.

Сократ считает, что голос даймония заслуживает всяческого доверия просто потому, что он посылается богом, обладающим мудростью и всеведением, и поэтому может совершенно точно видеть будущее⁴⁹. Почему Сократ так верит даймонии и Апол-

⁴⁵ Jackson 1971: 34.

⁴⁶ Буркерт 2004: 314; McPherran 2005: 20; Reeve 2000: 33 et al. Контекст, в котором даймоний является Сократу в диалогах Платона, обычно так или иначе связан с его философской миссией (Destrée 2005: 67).

⁴⁷ Pl. *Euthphr.* заб. X. *Mem.* 1.1.2–3. Подробнее см. McPherran: 1996: 133–139.

⁴⁸ Эту точку зрения разделяли, например, Ницше, Бертран Рассел и др. Подробнее см. Joyal 1997: 47, п. 11. О трансформации представлений о даймонии Сократа у древних авторов см. Joyal 1995: 39–56.

⁴⁹ McPherran 2005: 24. Cf. X. *Mem.* 1.1.19.

лону?⁵⁰ Как известно, по той причине, что его друг Херефонт — кстати, радикальный демократ, изгнанный в свое время олигархами вместе с обвинителем Анитом, — был в Дельфах, где пифия нагадала, что нет человека мудрее Сократа⁵¹.

Тем не менее, как известно, даймоний не дает конкретных указаний⁵², что нужно делать, а говорит лишь о том, чего делать не нужно, либо молчит. Если бог обладает всеведением, то почему бы не сообщить что конкретно нужно делать в данный момент — примерно так, как Аполлон сообщает волю богов дельфийской пифии? Конкретные указания, думаю, отсутствуют потому, что бог оставляет Сократу большое экзистенциальное пространство для реализации своей свободы воли и, следовательно, для личной ответственности за (не)совершенное действие и его послед-

⁵⁰ Отметим, что Сократ нигде не называет Аполлона по имени, а говорит (Pl. *Ap.* 20e) просто о боге, что в Дельфах (τὸν θεὸν τὸν ἐν Δελφοῖς). Cf. X. *Ap.* 14.

⁵¹ Pl. *Ap.* 21a; X. *Ap.* 14. Ни один из ранних авторов, кроме указанных, не упоминает об истории с Херефонтом. Из сравнительно недавних ревизий этой проблемы, гипотетической даты посещения оракула и исторического контекста, см. Graham, Barney 2016. Грэхем и Барни считают, что Херефонт посетил Дельфы в 426 г. до н.э., потом сообщил этот оракул Сократу, после чего с ним произошло «обращение», которое выразилось в том, что он перестал заниматься натурфилософией (в узком кругу интеллектуалов) и обратился к религиозно-этической проблематике, вопрошая в течение пары лет всех подряд сограждан о том, кто действительно суть мудрый, а после этого, став известным, он предстал на одной сцене сразу в двух комедиях — в «Облаках» Аристофана и в «Конне» Амипсия (*ibid.* 283 ff.). Тейлор (Taylor 1917) считал, что визит в Дельфы имел место в 431 г., тогда как Фергюсон (Ferguson 1964) установил 423 г. — все эти даты, однако, кажутся неудовлетворительными, поскольку есть веский резон полагать, что «натурфилософский» период Сократа закончился гораздо раньше — возможно, где-то в сер. 5 в., когда Сократ встретился с Парменидом и Зеноном, покинув идейно своего учителя Архелая, а потом, примерно в 440 г., он мог встретиться с Диотимой; следовательно, известным уличным философом Сократ стал гораздо раньше. В пользу этого говорит также свидетельство Иона Хиосского (*FGrH* 260 F 11) о поездке Сократа и Архелая на Самос — предположительно, для подавления Самосского восстания 440 г. Подробнее об этом см. Галанин 2022: 28–32.

⁵² Cf. Pl. *Ap.* 31d, 40c, 41d; *Euthd.* 272e; *R.* 496c; *Euthphr.* 3b; *Phdr.* 242b. Однако у Ксенофонта мы читаем, что даймоний — через Сократа — дает вполне позитивные и даже пророческие указания также и его друзьям (*Mem.* 1.1.4; *Ap.* 13).

ствия⁵³. И самый яркий пример многозначительного молчания даймония мы обнаруживаем в день суда над Сократом.

Итак, Сократ полагает, что раз знамение даймония не отвредило его идти на суд, то значит всё, что произойдет на суде и после него — а речь, собственно, о смерти, — является как минимум не вредным и не злым для Сократа⁵⁴, а может даже — полезным и благим⁵⁵, ибо наконец-то можно будет спокойно помереть, освободившись от хлопот⁵⁶. Томас Брикхауз и Николас Смит, которые являются заслуженными корифеями в изучении сократовского даймония, выработали даже для аналогичного — совершенно понятного — заключения очень сложный и запутанный силлогизм с множеством посылок и подпунктов, толкованию которых они посвятили много страниц научного текста⁵⁷. Мы дерзнули редуцировать их грандиозное предприятие до нескольких пунктов:

1. Даймоний коммуницирует с Сократом только тогда, когда Сократ собирается сделать что-то неправильное.
2. В день суда даймоний не вступал в коммуникацию с Сократом.
3. Следовательно, всё, что Сократ делает в этот день, является либо нейтральным, либо хорошим.

⁵³ Не исключено, что даймоний вторгается в жизнь Сократа тогда, когда последний, сам того не ведая, собирается совершить действие, которое идет вразрез с его собственными принципами справедливости (Weiss 2005: 88, 90).

⁵⁴ Сократ не говорит, что смерть как таковая не является злом, он говорит, что она как минимум не выглядит злом в *его случае* (Brickhouse, Smith 1986: 525). С другой стороны, из текста «Апологии» (40c–41d), кажется, можно сделать вывод, что смерть как таковая, а не только в случае Сократа, не является злом, но есть благо (Joyal 1997: 48 ff.; Joyal 2005: 101). Как бы там ни было, у Ксенофонта (*Mem.* 4.8.4–10) желание Сократа умереть прописано совершенно отчетливо и, будучи снабженным множеством аргументов, приведенных Сократу, возможно, самим даймонием, превращено, если угодно, в апологию смерти, а последний параграф «Воспоминаний» (4.8.11) стилистически представляет собой надгробную речь по Сократу (Narcy 2005: 117, 124).

⁵⁵ Pl. *Ap.* 40c.

⁵⁶ Pl. *Ap.* 41d. Сократ приходит к позитивному значению смысла смерти несмотря на то, что выше он, пусть и с гипотетической «симпатией», выражает вполне агностические взгляды в отношении этого феномена (Pl. *Ap.* 29b, 37b). Подробнее см., например, Brickhouse, Smith 1986: 511–526.

⁵⁷ Brickhouse, Smith 1986: 511–526.

Следует отметить, что хоть Сократ и был очень рациональным человеком, он тем не менее так и не смог дать рационального объяснения действию даймония в нем⁵⁸. Так и хочется спросить, понимал ли сам Сократ, что за сущность с ним вступает в контакт? Вопрос не праздный, поскольку до нас дошло много разных названий для этой сущности и ни одного терминологически выверенного, и это тем более подозрительно, что Сократ всю свою жизнь занимался именно определением терминов. Названия эти суть следующие: τὸ δαίμονιον⁵⁹, τὸ γιγνόμενον μοι δαίμονιον (возникающий во мне даймоний)⁶⁰, τὸ δαίμονιον σημεῖον (божественный/даймонический знак/знамение)⁶¹, θεῖον... δαίμονιον (божественный даймоний)⁶², τὸ εἰωθὸς σημεῖον⁶³ (обычный знак), τὸ τοῦ θεοῦ σημεῖον (знак/знамение бога)⁶⁴, ἡ εἰωθυῖά μοι μαντική ἡ τοῦ δαίμονιου (обычное прорицание даймония во мне)⁶⁵, φωνή τις (некий голос)⁶⁶. Из этих названий можно выделить три основных: самое распространенное — это, понятно, δαίμονιον, затем по частотности употребления идет σημεῖον и потом φωνή. При этом мы видим, что Сократ у Платона и Ксенофонта, откуда взяты эти цитаты, говоря о своем голосе, нигде не говорит о δαίμων (дай-

⁵⁸ Brickhouse, Smith 2004: 129.

⁵⁹ Pl. *Ap.* 40a4, *Euthph.* 3b5, *Euthd.* 272e4, *Phdr.* 242b8–9; X. *Mem.* 1.1.2, 4, *Ap.* 4, 13, etc.

⁶⁰ Pl. *Tht.* 151a4.

⁶¹ Pl. *R.* 496c4.

⁶² Pl. *Ap.* 31c8–d1.

⁶³ Pl. *Ap.* 40c2–3, *Euthd.* 272e3–4, *Phdr.* 242b9.

⁶⁴ Pl. *Ap.* 40b1.

⁶⁵ Pl. *Ap.* 40a4. Джоел, следуя Шлейермахеру, считает ἡ τοῦ δαίμονιου избыточной интерполяцией, полагая, что ἡ εἰωθυῖά μοι μαντική уже само по себе указывает на даймония. Один из его аргументов заключается в том, что нигде в других диалогах (даже в «Федре» 242b–d) Платон не ассоциирует так вот прямо дар пророчества (μαντική) с действием даймония (Joayl 2005: 102 ff.). Следует также сказать, что μαντική — это прилагательное, следовательно мы имеем здесь эллипсис, который нужно понимать как μαντικὴ τέχνη (пророческое искусство) по аналогии, к примеру, с ῥητορικὴ τέχνη и др.

⁶⁶ Pl. *Ap.* 31d1; *Phdr.* 242c. Тот факт, что это не просто голос, но «некий» (τις) голос, может означать, что «голос» следует понимать метафорически.

мон), но именно о δαίμόνιον⁶⁷. В «Государстве» (496c) Сократ особо подчеркивает, что такое даймоническое знамение (τὸ δαίμόνιον σημεῖον), как у него, никому другому никогда не являлось, и этим самым он отмежевывается от традиции обычного даймона, который, если использовать красивый эпитет Вальтера Буркерта, будучи «скрытым лицом божественного действия»⁶⁸, мог входить в контакт и захватывать, в общем, любого человека.

В диалоге «Феаг» (128d) Сократ говорит, что сам факт присутствия с ним даймония с самого детства — это его, Сократа, божественный удел (θεία μοῖρα). Марк Джоел в связи с этим отмечает, что сочетание в этом месте θεία μοῖρα с τὸ δαίμόνιον вообще является уникальным для литературы того времени⁶⁹. Уникальность эта заключается в том, что θεία μοῖρα довольно часто входит в словосочетания или ассоциируется с ὁ δαίμων⁷⁰, а не с τὸ

⁶⁷ Само по себе τὸ δαίμόνιον у Платона — это, вероятно, прилагательное, ставшее эллиптическим субстантивом, которое в качестве референта должно подразумевать какое-нибудь существительное, как, например, τὸ δαίμόνιον σημεῖον (Vlastos 1991: 280; Destrée 2005: 64, n. 2). Ксенофонт (*Mem.* 1.4.1) иногда употребляет τὸ δαίμόνιον в качестве существительного просто по отношению к божеству, не связывая его непосредственно с Сократом. Доказательства того, что в некоторых пассажах Платона (*Euthphr.* 3b, *Thet.* 151a) τὸ δαίμόνιον также используется как самостоятельное существительное для обозначения Сократова даймония, см. Dorion 2003. О том, что нам следует воздержаться от соблазна как-либо субстантивировать эллиптическое τὸ δαίμόνιον, см. Brisson 2005: 2–4. Отождествление сократовского даймония с даймоном (то есть с индивидуальным духом-хранителем, прикрепленным к человеку) возникло, вероятно, в I в. н.э., когда Академия сменила идеологию скептицизма на догматизм, что, в свою очередь, инициировало углубленные демонологические штудии в среднем и неоплатонизме и нашло отражение в трудах Плутарха, Апулея, Максима Тирского, Гермия, Прокла, Олимпиодора и др. (Joyal 1995: 39–41).

⁶⁸ Буркерт 2004: 312.

⁶⁹ Joyal 1995: 44. Докторская диссертация Джоела (Joyal 1988), полностью посвященная «Феагу», легла позднее в переработанном виде в основу выполненного им образцового критического издания этого диалога (см. Joyal 2000).

⁷⁰ Джоел отмечает, что народная этимология выводила слово δαῖων из глагола δαῖω ‘делить, разделять и т.д.’, в то время как μοῖρα — от μείρομαι ‘получать по жребии, получать в удел’, и, таким образом, оба глагола, равно как и производные из них существительные, естественным образом могли ассоциироваться по смыслу (Joyal 1995: 44–45. См. также в этимологическом словаре Beekes 2010 s.v. δαίωμα, μείρομαι).

δαίμονιον⁷¹. Платон, как только что говорилось выше, четко отделял уникальный и эксклюзивный даймоний Сократа от обычного общедоступного даймона-хранителя⁷², однако автор «Феага», как и писатели эллинизма⁷³, безусловно был менее разборчив в терминологии и, как вообще свойственно эллинам, при фонетическом, графическом и отчасти семантическом сходстве объединил одно с другим, так что даймоний приобрел эпитеты даймона, некоторым образом отождествившись с ним. А среди даймонов — по крайней мере, для Сократа, — как известно, есть только один, заслуживающий внимания, — это μέγας δαίμων Эрот из диалога «Пир» (203c), который в «Феаге», не будучи назван по имени, несет в себе такой же заряд либидинально-педагогической энергии, исходящей из Сократа и захватывающей его учеников⁷⁴, какой он несет в «Пире» (175d), так что, по словам Марка Джоела, налицо ассимиляция сократического даймония с платоновским педагогическим Эросом⁷⁵.

⁷¹ Joyal 1995: 44, n. 17.

⁷² Cf. Pl. *Phd.* 107de, где персональный даймон, имеющийся у каждого человека, ведет душу после смерти к ее загробному воздаянию, а в Pl. *R.* 617e, 620e видим, как душа перед рождением избирает себе даймона. Анна Ленстрём (Lännström 2012: 42) считает, что опыт Сократа не уникален, но вполне вписывается в традиционные способы коммуникации божества с человеком посредством голоса, чему масса примеров в истории. Аналогичной позиции придерживается и Пьер Дестрэ, который говорит, что если к философии призваны все люди, а даймоний суть философский посредник между богом и человеком, то каждый философствующий должен иметь своего даймония (Destrée 2005: 75). Розлин Вейс, исходя из схожих позиций, говорит, что даймоний имеется у Сократа не потому, что он Сократ, а потому, что он справедливый человек, а поскольку имеются — хоть и не много — и другие справедливые люди (cf. Pl. *Grg.* 526ab), то можно предполагать, что и у них имеется нечто вроде даймония, возможно даже неосознаваемого ими (Weiss 2005: 82).

⁷³ Cf. Max. Tyr. 8.6; Procl. *In Alc.* 82.30 и др., где о даймонии Сократа говорится, как об уделе.

⁷⁴ В «Феаге» (129e) Сократ говорит, что сила его даймония (ἡ δύναμις αὐτῇ τοῦ δαίμονιου) распространяется и на тех, кто с ним общается.

⁷⁵ Joyal 1995: 50. Вероятно, Платон не допустил бы такого отождествления, четко отделяя действия даймония от понимания Эрота. С другой стороны, при прочтении «Пира» становится совершенно очевидным, что даймон Эрот есть

Интересно отметить, что сила этого даймония, совершенно как физическая величина, зависит от пространственных характеристик и при приближении усиливается, а при отдалении уменьшается, так что в итоге мы имеем вполне себе физикалистскую концепцию педагогического либидо. Вот как это выражено в «Феаге» (130de), когда эта сила воздействует на визави через прикосновение Сократа. Итак, Аристид, сын Лисимаха рассказывает:

я делал успехи, когда находился вместе с тобой⁷⁶ и даже если был с тобой не в одном и том же помещении, а всего лишь в одном с тобой доме; а еще более преуспевал я, когда находился с тобой в одном помещении, и уже гораздо больше, казалось мне, когда, находясь с тобой в одной комнате, я смотрел на тебя, говорящего, а не глядел в это время в сторону; самые же великие и многочисленные успехи сопутствовали мне, когда, сидя рядом с тобою, я тесно к тебе прикасался⁷⁷. Теперь же, — заключил он, — вся эта способность излилась из меня прочь⁷⁸.

не кто иной, как сам Сократ, который в рассказе Алкивиада на практике действует так же, как, по словам Диотимы, должен всегда действовать Эрот в *теории*, если принять во внимание его природу. Вдобавок к этому Диотима сама, сказав (*Smp.* 202de), что Эрот — это великий даймон (δαίμων μέγας), потом продолжает, говоря, что «всякий даймоний находится посередине между богом и смертным (πάν τὸ δαιμόνιον μεταξὺ ἐστὶ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ). Вполне возможно, что соседство в рамках одного предложения даймона и даймония дало последующим авторам (cf. Procl. *In Alc.* 1.46.1–13; Herm. *In Phdr.* 66.1–3 et al.) повод отождествлять обоих, и не исключено, что исходя именно из этого места существовавшее до этого представление о даймонии как *знаке божества* превращается в понимание его как отдельной *сущности* — *посредника* (Dorion 2003: 190).

⁷⁶ Cf. Pl. *Smp.* 216b.

⁷⁷ ὁπότε παρ' αὐτόν σε καθόμην ἔχόμενός σου καὶ ἀλτόμενος. Считалось, что такая вовлеченность телесной близости в сократическую педагогику может свидетельствовать в пользу того, что автор «Феага» — не Платон (Tarrant 1958: 95). Однако некоторые пассажи «Пира», «Федра», «Хармида» и «Лисида» свидетельствуют против такого заключения, поскольку педагогика Сократа базируется не на рациональных методах — и именно поэтому она не есть технэ, которой можно обучить, как это было у софистов, — но на личном контакте, который есть не что иное, как τὰ ἐρωτικά — единственная «наука» (*Thg.* 128b), в которой сведущ Сократ (Joyal 1988: 56–57 ff.).

⁷⁸ Пер. С.Я. Шейнман-Топштейн. Cf. Pl. *Tht.* 150d–151a.

А теперь знаменитый пассаж из «Пира» (175de), где Агафон предлагает Сократу возлечь рядом с ним, дабы тот поделился своей мудростью, на что Сократ отвечает:

— Хорошо было бы, Агафон, ... если бы мудрость имела свойство перетекать, как только мы прикоснемся (*ἄπτόμεθα*) друг к другу, из того, кто полон ею, к тому, кто пуст, как перетекает вода по шерстяной нитке из полного сосуда в пустой. Если и с мудростью дело обстоит так же, я очень высоко ценю соседство с тобой: я думаю, что ты до краев наполнишь меня великолепнейшей мудростью⁷⁹.

Это место в «Пире», как отмечает Дороти Таррант в статье с характерным названием «Прикосновение Сократа», — единственный пример из подлинных платоновских диалогов, где подразумевается, что интеллектуальная коммуникация или вдохновение с необходимостью требуют для своей реализации телесного контакта⁸⁰. Оставляя в стороне эротические коннотации глагола *ἄπτω*⁸¹, обозначающего здесь прикосновение, отметим, что Платон, используя жест прикосновения для духовной коммуникации, следует очень древней античной традиции, которую можно обнаружить также и в других культурах⁸². Такое прикосновение характеризует мгновенный, внелингвистический и сверхрациональный аспект соединения души с истиной⁸³.

Соприсутствие даймония вместе с Эротом хорошо прописано в «Федре» (242bc), где даймоний через свое обычное знамение запрягает Сократу перейти речку Илисс до тех пор, пока он не прославит подобающим образом Эрота. Как отмечают комментаторы⁸⁴, этот фрагмент вполне мог повлиять на автора «Феага», кото-

⁷⁹ Пер. С.К. Апта.

⁸⁰ Tarrant 1958: 95.

⁸¹ В значении коитуса с женщиной см. Arist. *Pol.* 1335b40, 1 *Kor.* 7:1 (*LSJ* s.v. *ἄπτω*), в гомоэротическом смысле см., например, X. *Smp.* 4.28.

⁸² Подробнее см. Tarrant 1958.

⁸³ Bussanich 2006: 210. Cf. τοῦ ἀληθοῦς ἐφαπτομένῳ в Pl. *Smp.* 212a5 (Протопопова, Гараджа 2020: 67).

⁸⁴ Joyal 1995: 57.

рый, как мы видели, очень сильно сближает даймония и Эрота — практически до отождествления⁸⁵.

Мы поговорили немного о том, как действует даймоний и что он значил для Сократа, теперь бы я хотел кратко напомнить об основных интерпретациях этого явления, существующих в научной литературе. Начать следует с радикально рационалистических трактовок, которые, как полагают Брикхауз и Смит⁸⁶, в основном базируются на неверном понимании одного фрагмента из диалога «Критон» (46b), где Сократ говорит: «я не способен повиноваться ничему из всего, что во мне есть, кроме того разумного (τῷ λόγῳ) убеждения (πείθεσθαι), которое после тщательного рассмотрения представляется мне наилучшим»⁸⁷. Говоря кратко и общо, можно выделить следующие подходы:

1. В рамках *редукционистского* подхода, адептами которого выступают Марта Нуссбаум и Грегори Властос, считается, что даймоний Сократа — это голос разума, или рациональная интуиция, — другими словами, некое мгновенное рациональное (аналитическое) схватывание и понимание, что-то вроде гениальной догадки (hunch) или неожиданного прозрения, которое возникает в нас, когда объект сильно нас заинтересовал и взволновал, однако мы пока не в состоянии его сразу и четко артикулиро-

⁸⁵ Также комментаторы отмечают, что на автора «Феага» — кто бы им ни был — повлиял диалог «Алкивиад», написанный Эсхином из Сфетта (см. Joyal 1988: 54).

⁸⁶ Brickhouse, Smith 2005: 44.

⁸⁷ Пер. М.С. Соловьева. Под логосом здесь вовсе не обязательно понимать нашу сухую новоевропейскую рациональность. Под этот логос могут с равным успехом подпадать истины религии и дивинации, да и сами советы даймония, которые для Сократа могли быть вполне разумными и убедительными, — другими словами, Сократ не выискивает какой-нибудь логический аргумент, который убедил бы его в рациональности запретного указания даймония, но само предостережение последнего и есть необходимый и достаточный аргумент, не нуждающийся ни в какой иной легитимации разума, несмотря на то, что Сократ зачастую и размышляет постфактум, почему даймоний запретил ему что-либо делать, как, например, в Pl. Ap. 31d–32a в случае запрета политической деятельности, да и это размышление нужно, скорее, не самому Сократу, но что-бы объяснить свою позицию другим людям (cf. Brickhouse, Smith 2000: 84–85).

вать⁸⁸. Даймоний-де потому и называется чем-то божественным, что сам разум в человеке божествен, и Сократ, иронически апеллируя к даймонию, сотворяет тем самым из разума новое божество, которое является посредником между животным, которое уже есть в нас, и богом, которым мы можем стать⁸⁹. Недостаток этого подхода в том, что он не учитывает тот факт, что даймоний всегда дает только отрицательные показания, вдобавок у Платона можно найти действительно примеры вполне положительной рациональной интуиции, которая описывается совершенно обычным языком и при этом никак не связана с действием даймония⁹⁰. Также ряд текстов, которые используются в поддержку аргументации данного подхода, могут точно также свидетельствовать прямо против него⁹¹, вдобавок здесь, как кажется, совершенно не учитывается пророческая роль даймония⁹².

2. В рамках *фундаменталистского* подхода, или подхода *разумного основания*, которого придерживается, например, Кристофер Риви, считается, что ответная реакция Сократа на голос даймония совершается без какой-либо критической оценки или интерпретации, но мгновенно по принципу действия от противоположного. Собственно, единственное, что делает этот подход рациональным, это постулат о том, что абсолютно все религиозные верования и действия Сократа сами по себе выводятся из его рационального обоснования благодати божественного⁹³. Если рационально (элементарно) доказано, что бог благ, то всё, что диктует благочестие, включая сны и оракулы, должно быть воспринято как благое⁹⁴ и совершено соответствующим образом, даже если на первый — человеческий — взгляд кажется, что это является чем-то

⁸⁸ Brickhouse, Smith 2005: 44; Vlastos 1991: 283–285.

⁸⁹ Cf. Nussbaum 1985: 234.

⁹⁰ Brickhouse, Smith 2005: 45. Брикхауз и Смит полагают, что пример позитивной рациональной интуиции можно найти в Pl. *Hp. Ma.* 297e–298d, а негативной — в *Ly.* 218c.

⁹¹ Например, Pl. *Euthd.* 272e, *Phdr.* 242bc, см. Vlastos 1991: 281–287.

⁹² Corey 2005: 222.

⁹³ Brickhouse, Smith 2005: 55 ff.

⁹⁴ Cf. Reeve 1989: 70.

дурным или малопонятным. Против этого подхода можно возразить, что Сократ слышал голос даймония уже в детстве⁹⁵, то есть до того, как занялся философией по велению Аполлона и обрел возможность рационально обосновать благодать божества при помощи эленхоса.

В указанных выше двух подходах подчинение Сократа даймонии носит либо иронический характер, либо же влияние последнего настолько минимизировано, что не возникает никакой угрозы для исключительно рациональной интерпретации событий⁹⁶.

3. Третий подход в этой классификации связан с именами Томаса Брикхауза и Николаса Смита, которые предлагают альтернативную версию рационального подхода и называют ее *эмпирицистской*. Этот подход, в основу которого авторы кладут некоторые постулаты эпистемологии релейабилитета⁹⁷, позволяет не редуцировать даймоний Сократа до каких-либо когнитивных процессов (рациональное обоснование или эленхос), а оставить его как бы нетронутым и непознанным. Авторы отмечают, что Сократу совершенно не обязательно было полностью осознавать процесс действия даймония в нем, чтобы иметь разумное и надежное основание полагаться на него всякий раз, когда он предостерегает его от чего-либо⁹⁸. На протяжении всей жизни Сократ имел многочисленные надежные подтверждения того, что советы даймония никогда не бывают ложными, следовательно, это совершенно рационально — поступать всякий раз в соответствии с указаниями даймония. Авторы называют такое толкование эмпирицистским, поскольку все когнитивные ценности выводятся непосредственно из опыта, а не из априорных принципов или врожденных идей. Другими словами, повторение правоты даймония на протяжении жизни является надежным опытным критерием ис-

⁹⁵ Pl. *Ap.* 31d.

⁹⁶ Lännström 2012: 32.

⁹⁷ См. об этом, например, Goldman 1979.

⁹⁸ Brickhouse, Smith 2005: 60.

тинности того, что а) даймоний никогда не ошибается и б) полагаться на него совершенно разумно⁹⁹.

Брикхауз и Смит скромно называют себя скептиками в отношении природы самого даймония и говорят, что у них нет оснований рассматривать его в качестве реального свидетельства божественного вмешательства¹⁰¹. Стоит также отметить, что из того, что раньше предсказания даймония были верными, вовсе не означает, что он и дальше с необходимостью будет давать истинные советы и никогда не ошибется: другими словами, само действия даймония рационально вовсе не достигнуто¹⁰¹.

4. Сравнительно недавно Джаред Брандт предложил так называемый *перспективистский* подход в интерпретации даймония, который, как он утверждает, не вчитывает в тексты о Сократе понятие рациональности, изначально чуждое Сократу и Платону, но постулирует, что доверие Сократа даймонию носило *мгновенный, необусловленный и советательный* характер¹⁰². Так, можно вспомнить начало «Евтидема» (272e), где только Сократ собрался уйти из палестры, как вдруг ему явилось его божественное знамение и запретило уходить, и Сократ, не раздумывая особо, сразу же сел обратно, то есть Сократ мгновенно ему подчинился. В «Апологии» (31c) Сократ говорит, что совершенно невозможно, чтобы его не остановило его божественное знамение, если он собрался

⁹⁹ Схожую позицию занимает Марк Макферран, который говорит, что у Сократа были как индуктивный, так и дедуктивный аргументы для того, чтобы рационально обосновать доверие даймонию. Первый основывается на том, что за всю долгую жизнь даймоний как надежная система предупреждения ни разу не подвел его, второй же исходит из того, что даймоний — это знак божества, которое всегда желает человеку блага, так что доверять ему также оказывается вполне разумно. При этом всё иррациональное (оракулы, сны и пр.) *помимо* даймония Сократом принимается также со всей серьезностью, однако для точного его понимания и успешного использования оно должно подвергнуться рациональной интерпретации, тогда как голос даймония принимается целиком и сразу и без всякой рефлексии (McPherran 1991: 356–357, 372).

¹⁰⁰ Brickhouse, Smith 2005: 60.

¹⁰¹ Cf. Brandt 2017: 426, n. 26.

¹⁰² Brandt 2017: 416.

сделать что-то не благое, равно как иногда даймоний прерывал его посредине речи, запрещая продолжать разговор (*Ap.* 40b) и т.д.

Что до безусловности подчинения даймонию, то она выражается в том, что Сократ слушается даймония несмотря ни на какие обстоятельства и вообще не может представить себе такого случая, чтобы, явись ему его даймоний, он бы его не послушался¹⁰³. При этом, если, к примеру, другие виды божественной коммуникации, как сны¹⁰⁴, оракулы¹⁰⁵ и т.д., Сократ подвергает рациональному испытанию, чтобы убедиться в их истинности и точном значении, то даймонию он подчиняется беспрекословно и сразу. Однако подчинение это носит имплицитный и совещательный характер, то есть несмотря на то, что сначала как бы следует рефлекторный отказ от какого-либо действия, затем, однако, информация, полученная от даймония, предоставляет возможность выбора: так, когда, к примеру, даймоний отклоняет Сократа от участия в политической жизни, то у Сократа по-прежнему остается возможность выбора — участвовать либо не участвовать, Сократ же слушает даймония и не участвует. Значит, реакцию Сократа на знамение нельзя рассматривать как просто негативный рефлекс, как полагают некоторые авторы¹⁰⁶, но как позитивный отклик и руководство к действию, предполагаю-

¹⁰³ Brandt 2017: 418.

¹⁰⁴ Pl. *Phd.* 60e, где Сократ, будучи в узилище, решил проверить (ἀποπειρώμενος) свой давний сон относительно того, стоит ли ему заняться поэзией.

¹⁰⁵ Когда Сократ говорит в «Апологии» 28e, что бог, как ему думается и как он полагает (ὥς ἐγὼ φήθην τε καὶ ὑπέλαβον), поставил его, чтобы ему заниматься философией, испытывая себя и других, то степень уверенности его слов всё же не настолько высока, как когда он рассказывает о несомненном действии даймония — в такие моменты Сократ ничего не полагает, не думает и ему ничего не кажется, но он просто исполняет веление даймония.

¹⁰⁶ Скотт Сенн (Senn 2012: 19–20), например, полагает, что принятие решений для последующего действия у Сократа никогда не связано с вмешательством даймония, но исключительно с его автономной рациональностью, как она описана в «Критоне» 46b, тогда как даймоний стимулирует лишь рефлекторный отказ от намеченного деяния и, следовательно, функционирует наподобие знака «не влезай, убьет!».

щее *совеща́тельный* характер их коммуникации¹⁰⁷. Итак, с этим ясно. Как уже было сказано, Брандт обвиняет других ученых в том, что они приписывают Сократу нерелевантное понимание рациональности — что это за понимание? Ну, понятно, что это рациональность *Просвещения*, в объяснении которой Брандт ссылается на Аласдера Макинтайра, который, в свою очередь, описывает такую рациональность как совершенно секуляризованную, всеобщую, независимую от социо-культурного контекста и, следовательно, совершенно принудительную для любого человека, который хочет называться разумным¹⁰⁸. Проблема только в том, что древний грек такой рациональности видом не видывал и слыхом не слыхивал, и именно из-за такого понимания рациональности мы уже столетия ломаем голову над совершенно праздным вопросом: как у греков рациональное философское знание могло сочетаться с глубокой религиозностью и верой в мифы и ритуалы? Что до перспективистского понимания рациональности, то Брандт, со ссылкой на эпистемолога Дерек Парфита, описывает ее как практическую рациональность, в основе которой лежит индивидуальное действие в соотнесенности с исключительно личным убеждением деятеля¹⁰⁹. Так, если я, к примеру, считаю, что курение — благо, то курить по пачке в день для меня — совершенно рационально и т.д.¹¹⁰; другими словами, рациональным или иррациональным является не содержание убеждения, но способ реализации основанного на нем действия¹¹¹. Поэтому можно полагать, что Сократ разделял несколько типов рациональности и, следовательно, перспектив: у людей, которые проводят свои

¹⁰⁷ Если только я корректно понял то, что хотел сказать Брандт, то остается не очень понятна временная континуальность этой совеща́тельности, то есть как конкретно Сократ совещается с даймонием: что это — обмен репликами, эмоциями, или что-то подобное? Как кажется, Брикхауз и Смит подошли ближе к решению этого вопроса (см. выше)

¹⁰⁸ Cf. MacIntyre 1988: 6.

¹⁰⁹ Brandt 2017: 423.

¹¹⁰ См. анализ примера с курением в Parfit 2011: 113. Совершенно очевидно, что индивидуальный характер такого убеждения может стать всеобщим, определяя тем самым уже не субъективную (перспективистскую) рациональность, но коллективную и, следовательно, объективную.

¹¹¹ Cf. Lännström 2012: 44.

жизни на агоре и в судах¹¹², душою пребывая на дне пещеры и видя лишь отражения вещей, — у таких людей одна рациональность, у философа же, которой вышел из пещеры, взглянул на солнце, а потом вернулся обратно, — у него другая рациональность, которая не имеет ничего общего с вышеупомянутой рациональностью и вообще выглядит безумием¹¹³. Бог, в свою очередь, обладает высшей рациональностью, по сравнению с которой человеческая стоит либо мало, либо вообще ничего¹¹⁴. Этот постулат, выдвинутый Сократом, есть один из признаков перспективистской трактовки знания, согласно которой человеческое знание всегда неполно и обусловлено лингвистическим и социокультурным контекстом. Отсюда лишь один шаг до релятивизма, адептом которого был, к примеру, Протагор, но Сократ, однако, этого шага никогда не делает. Ведь одно дело отрицать абсолютную истину, как это делает любой нормальный релятивист, и совсем другое — свято верить в эту истину, говоря при этом, что у человека нет адекватного эпистемологического доступа к ней¹¹⁵. Сократ потому и был назван мудрейшим среди эллинов, что он четко ограничил свою эпистемологическую перспективу и стыдился артикулировать высказывания о том, чего он не знает¹¹⁶. Следовательно, доверять богу и посланному им даймонию — это гораздо более рационально, чем полагаться на свое суетное и слишком человеческое мудрствование.

Рассмотрев кратко существенные походы к Сократову даймонию, попробуем теоретически реконструировать сам акт коммуникации даймония с Сократом. Теоретически подобный божественный знак мог затрагивать все пять органов чувств, однако в случае Сократа, судя по всему, преобладающим способом коммуникации был голос¹¹⁷, следовательно, последняя имела все-

¹¹² Cf. Pl. *Tht.* 172d–174a.

¹¹³ Как тут не вспомнить, что мудрость мира сего есть безумие пред Богом (1 Кор. 3:19).

¹¹⁴ Pl. *Ap.* 23a.

¹¹⁵ Brandt 2017: 430, n. 34.

¹¹⁶ Pl. *Ap.* 21b, 23b.

¹¹⁷ Brisson 2005: 2.

цело лингвистическую природу и на понятном ему языке — то есть на греческом, исключая какую-либо чувственные манифестации — запахи, визуальные образы и т.д., на что обратил внимание еще Властос в опубликованной по этому поводу переписке с Брикхаузом и Смитом¹¹⁸. На долю Сократа, таким образом, выпадала правильная интерпретация этих языковых посланий. Тот факт, что эти послания лингвистические, то есть несут в себе семантическое содержание, будучи, стало быть, плодом языкового сознания, уже говорит об их существенно рациональном происхождении, и, как остроумно замечает Энтони Лонг, чтобы понять это, вовсе не обязательно быть витгенштейнцем¹¹⁹. Лонг, тоже адепт эмпирицистского подхода в трактовке даймония, предполагает, что голос даймония мог артикулироваться либо в императивных предложениях, как, например: «Не делай того, что ты задумал», либо же в условных предложениях: «Если ты сделаешь то, что задумал, то ты либо поступишь неправильно, либо у тебя не получится сделать это хорошо»¹²⁰. Вышеупомянутые Брикхауз и Смит считают, что даймоний был не столь многословен и просто говорил: «Остановись сейчас же!». Люк Бриссон считает, что даже этих слов слишком много и что на самом деле даймоний, будучи еще более лаконичным, просто восклицал «μή» (нет!)¹²¹.

Достаточно подробно этот вопрос разбирается Плутархом¹²², который говорит, что даймоний Сократа был не видением (ὄψις),

¹¹⁸ Vlastos 2000: 185.

¹¹⁹ Long 2005: 67.

¹²⁰ Long 2005: 67.

¹²¹ Brisson 2005: 2. Такую лаконичность Бриссон связывает с тем, что даймоний обращался к Сократу не при помощи речи (λόγος), которая в таком случае должна была бы содержать аргументы, описания и угрозы в случае послушания, но при помощи голоса (φωνή), который, согласно Аристотелю (Pol. 1253a), присущ живым существам как таковым и не требует, в отличие от логоса, обоснования (*ibid.*).

¹²² У Плутарха, насколько известно, всего было три работы непосредственно о Сократе: «Защита Сократа» (Ἀπολογία ὑπὲρ Σωκράτους) и «Об обвинении Сократа» (Περὶ τῆς Σωκράτους ψηφίσεως) утрачены, а «О даймонии Сократа» (Περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου) сохранилась. Первые две работы, возможно, были на-

но каким-то ощущением (αἴσθησις) голоса (φωνῆς) или умосозерцанием речи (λόγου νόησις), входившим с ним в контакт (συνάπτοντος) необычным образом¹²³. Итак, налицо три составляющих: 1) голос/речь, 2) личный контакт и 3) постижение услышанного. Это состояние, продолжает Плутарх, похоже на сон, когда людям кажется, что они воспринимают слова при отсутствии внешнего звука, однако душа обычного человека отягощена бременем страстей, с чем связана и рассеянность ума и бесчувственность к подобным вещам, у Сократа же ум чист (καθαρός) и ввиду небрежения телом бесстрастен (ἀπαθής), поэтому в нем сохранилась чувствительность к высшему восприятию также и в состоянии бодрствования, так что можно сказать, что Сократ воспринимал даже «не звук, а некий смысл (λόγον), передаваемый демоном без посредства голоса, соприкасающийся с разумением воспринимающего как само обозначаемое»¹²⁴. Таким образом, мы видим, как Плутарху, в общем, удается сохранить в рамках одной и той же личности как божественное вмешательство, так и вполне рациональное объяснение, суть которого заключается в том, что послание даймония является всецело умопостигаемым интеллектуальным месседжем, адресованным непосредственно разуму Сократа¹²⁵. И всё же Плутарх не довольствуется этим, но

правлены против обвинительного памфлета (Κατηγορία Σωκράτους) афинского софиста Поликрата (Hershbell 1988: 365–366).

¹²³ Plu. *De genio Socr.* 588cd.

¹²⁴ Plu. *De genio Socr.* 588e (здесь и далее пер. Я.М. Боровского).

¹²⁵ Long 2005: 70. Плутарх, вероятно, находился не в более выгодных условиях, чем современный исследователь этого вопроса, — то есть для Плутарха вопрос этот был столь же темным, как и для нас. Также следует отметить, что в этом диалоге предложены два альтернативных взгляда на Сократа — мистический и рационалистический, — выраженные разными персонажами, которые репрезентируют разные философские традиции, при этом сам Плутарх, видимо, считает, что оба подхода не исключают, но дополняют друг друга, так что вера Плутарха как жреца Аполлона примиряется с его философскими убеждениями (Babut 1988: 407–408). Несмотря на то, что Плутарх — по крайней мере, в зрелые годы — платоник, в данном диалоге весомо ощутил его пифагорейский бэкграунд — в частности, изложение различных аспектов демонологии (Dillon 2010: 139–145). В качестве модели для своего историко-философского диалога «О дай-

тут же предлагает даже не столько рациональное, сколько натурфилософское или даже физикалистское толкование самого акта коммуникации на расстоянии между даймонием и Сократом. Согласно этому тексту обычная коммуникация между людьми выглядит так: «воздух, оформленный в виде членораздельных звуков и превратившийся полностью в звучащие слова, доносит до души слушающего некую мысль»¹²⁶, при этом «голос подобен удару, через уши насильственно внедряющему в душу слова»¹²⁷, при этом слова, речи, имена и всё то, что мы вослед структуралистам могли бы назвать *означающим*, которое используется в качестве медиума любой коммуникации, представляют нам лишь образы (εἰκόνας) и подобия (εἶδωλα) мыслей, а не сами мысли¹²⁸, или *означаемое*. Сократ же, принадлежа к святым (ἱεροῦς) и чудесным (δαίμονιους)¹²⁹ людям, воспринимает речи даймонов (οἱ τῶν δαιμόνων λόγοι) и мысли богов также через воздух¹³⁰, который, благодаря своей чувствительности, их запечатлевает (ἐνσημαίνεται), однако доставляет напрямую, минуя посредничество языка и артикулированной в форме воздушного потока речи, соприкасаясь (ἐφαπτομένης) извне (θύραθεν) с умной частью души¹³¹. Такое восприятие мысли в обход языка говорит о том, что мысль является во всей своей чистоте и полноте и, следовательно, не нуждается в интерпретации и не рискует быть не(до)понятой.

монии Сократа» Плутарх взял платоновский «Федон», с которым у него много параллелей (Hershbell 1988: 367; Pelling 2005: 125–126).

¹²⁶ Plu. *De genio Socr.* 589c.

¹²⁷ Plu. *De genio Socr.* 588e.

¹²⁸ Plu. *De genio Socr.* 589c.

¹²⁹ Cf. Pl. *Smp.* 203a, где Сократ назван δαίμονιος ἀνὴρ.

¹³⁰ Воздух как основное место обитания демонов указывается у Апулея, который также говорит, что они сами состоят из воздуха (Apu. *De deo Socr.* 8).

¹³¹ Cf. Plu. *De genio Socr.* 589b–589c. Там же говорится, что ум и душа таких людей управляется более сильным умом и душой более божественной (ὁπὸ... κρείσσονος νοῦν καὶ ψυχῆς θειοτέρας ἄγεσθαι). Далее (591e), в рассказе Тимарха о загробном путешествии, невидимый голос поведает ему, что ум, который люди помещают в душе, нужно именовать даймоном (δαίμονα), да и находится он на самом деле не в душе, а как бы вне (ἐκτὸς) человека. Подробнее о демоне-хранителе и демонах у Плутарха см. Диллон 2002: 221–227.

И тем не менее, довольно сложно ответить на вопрос, как в самом сознании Сократа репрезентировалась эта божественная мысль. Из Плутарха получается, что передаваемая по воздуху мысль вообще не имела структуры предложения и, следовательно, какого-либо синтаксиса, а значит, и в разум Сократа должно было поступать что-то вроде внушения или прозрения, или намека, который соединялся с мысленным процессом (речевым?), происходящим в сознании Сократа¹³². Как бы там ни было, можно определенно, видимо, говорить лишь о том, что опыт переживания даймония был сознательным и, условно говоря, рациональным¹³³.

Разбирая все эти кейсы, мы как бы априорно исходили из рациональных предпосылок коммуникации Сократа с областью божественного. Описанный выше перспективистский подход оставил, правда, место для непостижимого божественного, однако и он, кажется, укоренен в парадигме, согласно которой всякая коммуникация Сократа с божеством должна пройти горнило рационального обоснования и проверки¹³⁴ — пусть даже не общезначимой, но субъективной, как в случае с индивидуальным даймонием. Нам же кажется, что из всех этих подходов выпадает очень важная вещь — мистический религиозный опыт, отчетливо идентифицируемый в соответствующих текстах. Сократ этот опыт не рационализирует, поскольку такой опыт, по выражению Буссанича, является самоуверяющим (*self-authenticating*) и, следовательно, не требующим легитимации рассудка; единствен-

¹³² Мы помним, что размышление — это безмолвная беседа души с самой собой (Pl. *Sph.* 263e).

¹³³ McPherran 1991: 363.

¹³⁴ Рациональные подходы, не допускающие возможности, что Сократ мог действовать «иррационально», жестко разграничивают сверхъестественные действия даймония, с одной стороны, от вполне рациональных, индуктивных и дедуктивных действий Сократа — с другой, в результате чего возникает впечатление, что древний грек, как и современный человек, четко отделял познанные при помощи науки законы природы от «сверхъестественных» вещей, которые являются таковыми лишь *до тех пор, пока* они еще не познаны наукой. См. критику такой — секулярной — установки по отношению к даймонию Сократа в Bussanich 2006; Lännström 2012; Corey 2005.

ное, что делает Сократ, — это пытается донести его до других людей в надежде, что они будут убеждены его примером¹³⁵. Как происходит или не происходит это убеждение? Исходное содержание индивидуального религиозного опыта Сократа провоцирует диалектическое исследование при помощи эленхоса, которое, в свою очередь, должно очистить сознание собеседника от ложных верований и направить его на узрение божественного¹³⁶, которое носит не дискурсивный, но, скорее, тактильно-визионерский характер. Таким образом, богопознание исходит из бога через Сократа, захватывая его заинтересованных собеседников, и снова возвращается в стихию божественного, и это так потому, что, как сказано в «Законах» (716c), мерой всех вещей является бог.

Но раз такое дело, и раз Сократ настолько преисполнен послушания божественному, можно задать вопрос, которым как-то задался Властос¹³⁷, а именно, смог бы Сократ, если бы божество приказало ему, совершить несправедное деяние, беспрекословно, то есть без рациональной рефлексии, исполнить его и, подобно кьеркегоровскому Аврааму, стать религиозным фанатиком, принеся в жертву богу, к примеру, своего сына? Оставим этот вопрос без ответа и лишь добавим, что человеколюбивая античная эпоха, к счастью, не знала столь требовательных богов.

Однако в случае Сократа мы видим другую вещь. У Ксенофонта (*Mem.* 4.8.5) мы читаем, что Сократ рассказывает Гермогену, что он хотел было уже подготовить себе защитительную речь, но ему воспротивился даймоний (ἡναντιώθη τὸ δαίμονιον)¹³⁸. За-

¹³⁵ Bussanich 2006: 207.

¹³⁶ Cf. Bussanich 2006: 200; Corey 2005.

¹³⁷ Vlastos 2000: 197. Совершенно очевидно, что этот вопрос неуместен — и не только потому, что даймоний ничего не приказывает, но и потому, что рациональное толкование божественного знака всегда признает в качестве своей предпосылки обоснованность божественного вмешательства (Dorion 2003: 188); другими словами, разумность послушания божеству встроена в саму коммуникацию Сократа с ним, поскольку бог — всецело разумен и благ, следовательно он не может желать Сократу зла, следовательно неподчинение ему будет неразумием.

¹³⁸ В другом месте Ксенофонт (*Ap.* 4) сообщает, что Сократ даже дважды пы-

тем он просит Гермогена не удивляться тому, что, по мнению бога, Сократу лучше умереть. В самом деле, Сократ, будучи блестящим ритором и диалектиком, мог выстроить такую аргументацию в своей апологии, что был бы совершенно оправдан, тогда как истцы были бы вынуждены уплатить огромный штраф за клевету. И вот божественный знак фактически проторивает Сократу путь к верной гибели, потому что Сократ считает, что в качестве апологии выступает вся его предыдущая жизнь. Даже здесь, на пороге могилы, Сократ не решается броситься в объятия логоса и риторики, но встает всецело на позиции праксиса и этики. Сократ отказывает риторике, потому что выше в разговоре с Гермогеном (*Мет.* 4.8.5) утверждается, что при помощи произнесенных слов часто виновные оправдываются, а невинные наказываются, и именно это не нравится Сократу — то, что перед судьями-дикастами главную роль играют не дела, но слова¹³⁹. Сократ совершенно, как кажется, иррационально следует за велением даймона и идет на верную смерть, презрев естественное и рациональное желание сохранить себе жизнь. И этим самым Сократ завершает свою земную миссию, о которой хорошо когда-то сказал Анри Бергсон: «его (Сократа) миссия является религиозной и мистической в том смысле, в каком мы используем сегодня эти слова; его учение, столь совершенно рациональное, зависит от чего-то, что, по-видимому, выходит за пределы чистого разума»¹⁴⁰.

тался подготовить себе апологию, но ему сопротивляется даймоний (ἐναντιοῦταί μοι τὸ δαίμονιον). В результате появилась интерпретация, согласно которой именно даймоний повинен в смерти Сократа, пусть даже ради вящего блага последнего. Так, весьма характерно название статьи Майкла Нарси (Narcy 2005: *Socrates Sentenced by His Daimōn* («Сократа приговорил его даймон»)).

¹³⁹ Narcy 2005: 121.

¹⁴⁰ Бергсон 1994: 65. Бергсон совершенно верно ухватил эту недвойственную двойственность религиозно-философского мышления Сократа, которую можно свести к формуле «Богу Богово». Сократ говорил (*Х. Мет.* 1.1.9), что человеческому знанию можно и должно учиться, а что людям не дано познать, об этом следует вопрошать богов при помощи гадания (διὰ μαντικῆς). Такой подход гармонично соединяет в себе философский эленхос и мистическое постижение, ибо там, где это уместно, можно пользоваться первым, но есть также вещи, о кото-

Литература

- Бергсон, А. (1994), *Два источника морали и религии*. Перевод, послесловие и примечания А.Б. Гофмана. М.: «Канон».
- Буркерт, В. (2004), *Греческая религия: Архаика и классика*. Перевод М. Витковской и В. Витковского. СПб.: Алетейя.
- Галанин, Р.Б. (2019), “Две стратегии воспитания: софистическая и сократическая”, *Платоновские исследования* 11.2: 137–152.
- Галанин, Р.Б. (2021), “Фрагмент сатировой драмы «Сизиф»: перевод и комментарий”, *Платоновские исследования* 15.2: 228–240.
- Галанин, Р.Б. (2022), “Теология Сократа: бог Эрот”, *Платоновские исследования* 17.2: 28–50.
- Галанин, Р.Б. (2020), “«Все вещи были вперемешку, а Ум их разделил и упорядочил»: чему учил древнегреческий философ Анаксагор”, *Нож*. URL: <https://knife.media/anaxagoras-philosophy>
- Протопопова, И. (2015), “Υβρις как инверсия «объекта» и «метода» в «Пире» Платона”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 9.2: 373–379.
- Протопопова, И.А.; Гараджа, А.В. (2020), “Платоновский «Пир» 212a: Человек или место?”, *Вестник РХГА* 21.2: 65–72.
- Светлов, Р. В (2019), “Рациональная теология в античности”, *Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии* 1.3: 7–16.
- Светлов, Р.В. (2017), “Религия Сократа: был ли Сократ христианином до Христа?”, *Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии* 1: 67–73.
- Babut, D. (1988), “La part du rationalisme dans la religion de Plutarque: l'exemple du *De genio Socratis*”, *Illinois Classical Studies* 13.2: 383–408.
- Beekes, R. (2010), *Etymological Dictionary of Greek*. Leiden; Boston: Brill.
- Bremmer, J. (1982), “Literacy and the Origins and Limitations of Greek Atheism”, in *EPRINTS-BOOK-TITLE*, 43–56.
- Brandt, J. (2017), “Socrates, the Daimonion, and Rational Trust: A Perspectival Account”, *Apeiron* 50.4: 415–433.
- Brickhouse, T.; Smith, N. (1986), “The Divine Sign Did Not Oppose Me’: A Problem in Plato’s *Apology*”, *Canadian Journal of Philosophy* 16.3: 511–526.
- Brickhouse, T.; Smith, N. (2000), “Socrates’ Gods and the Daimonion”, in N. Smith and P. Woodruff (eds.), *Reason and Religion in Socratic Philosophy*, 74–88. Oxford University Press.

рых можно узнать только посредством второго (McPherran 1991: 348, 357). Примерно такого же взгляда придерживался и Эрик Доддс (Доддс 2000: 203, п. 36).

- Brickhouse, T.; Smith, N. (2004), *Plato and the Trial of Socrates*. Routledge.
- Brickhouse, T.; Smith, N. (2005), "Socrates' 'Daimonion' and Rationality", *Apeiron* 38.2: 43–62.
- Brisson, L. (2005), "Socrates and the Divine Signal according to Plato's Testimony: Philosophical Practice as Rooted in Religious Tradition", *Apeiron* 38.2: 1–12.
- Bussanich, J., (2006), "Socrates and Religious Experience", in S. Ahbel-Rappe, R. Kamtekar (eds.), *A Companion to Socrates*, 200–213. Blackwell.
- Corey, D.D. (2005), "Socratic Citizenship: Delphic Oracle and Divine Sign", *The Review of Politics* 67.2: 201–228.
- Curd, P., ed. (2007), *Anaxagoras of Clazomenae. Fragments and Testimonia*. A Text and Translation with Notes and Essays. Toronto: University of Toronto Press.
- Destrée, P. (2005). "The 'Daimonion' and the Philosophical Mission — Should the Divine Sign Remain Unique to Socrates?", *Apeiron* 38.2: 63–79.
- Dillon, J. (2010), "Pythagoreanism in Plutarch", in Heinz-Günther Nesselrath (ed.), *Plutarch: On the daimonion of Socrates*, 139–144. Mohr Siebeck.
- Dorion, L.-A. (2003), "Socrate, le daimonion et la divination", in J. Laurent (ed.), *Les dieux de Platon*, 169–192. Presses universitaires de Caen.
- Drury, S. (2017), *The Bleak Political Implications of Socratic Religion*. Palgrave Macmillan.
- Ferguson, J. (1964), "On the Date of Socrates' Conversion", *Eranos* 62: 70–73.
- Goldman, A. (1979), "Reliabilism: What Is Justified Belief", in G.S. Pappas (ed.), *Justification and Knowledge*, 1–23. Dordrecht: Reidel.
- Gagarin, M. (1977), "Socrates' 'Hybris' and Alcibiades' Failure", *Phoenix* 31.1: 22–37.
- Graham, D.; Barney, B. (2016), "On the Date of Chaerephon's Visit to Delphi", *Phoenix* 70.3/4: 274–289.
- Guthrie, W.K.C. (1971), *Socrates*. Cambridge University Press.
- Hershbell, J.P. (1988), "Plutarch's Portrait of Socrates", *Illinois Classical Studies* 13.2: 365–381.
- Jackson, B.D. (1971), "The Prayers of Socrates", *Phronesis* 16: 14–37.
- Jaeger, W. (1947), *The Theology of the Early Greek Philosophers*. Oxford: Clarendon.
- Joyal, M.A. (1988), *The Platonic 'Theages'. An Introduction, Commentary and Critical Edition*. PhD Thesis. University of St. Andrews.
- Joyal, M.A. (1995), "Tradition and Innovation in the Transformation of Socrates' Divine Sign", in L. Ayres (ed.), *The Passionate Intellect: Essays*

- on the Transformation of Classical Traditions presented to I.G. Kidd, 39–56. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.
- Joyal, M.A. (2000), *The Platonic Theages: An Introduction, Commentary and Critical Edition*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Joyal, M.A. (2005), “To Daimonion and the Socratic Problem”, *Apeiron* 38.2: 97–112.
- Joyal, M.A. (1997), “‘The Divine Sign Did Not Oppose Me’: A Problem in Plato’s *Apology*?”, in Id. (ed.), *Studies in Plato and the Platonic Tradition. Essays Presented to John Whittaker*, 43–58. Brookfield: Ashgate Publishing.
- Lännström, A. (2011), “A Religious Revolution? How Socrates’ Theology Undermined the Practice of Sacrifice”, *Ancient Philosophy* 31.2: 261–274.
- Lännström, A. (2012), “Trusting the Divine Voice: Socrates and His Daimonion”, *Apeiron* 45.1: 32–49.
- Long, A. (2006), “How Does Socrates’ Divine Sign Communicate with Him?”, S. Ahbel-Rappe, R. Kamtekar (eds.), *A Companion to Socrates*, 63–74. Blackwell.
- MacIntyre, A. (1988), *Whose Justice? Which Rationality?* University of Notre Dame Press.
- MacLachlan, B. (1993), *The Age of Grace: Charis in Early Greek Poetry*. Princeton University Press.
- McPherran, M.L. (1991), “Socratic Reason and Socratic Revelation”, *Journal of the History of Philosophy* 29.3: 345–373.
- McPherran, M.L. (1996), *The Religion of Socrates*. The Pennsylvania State University Press.
- McPherran, M.L. (2000), “Does Piety Pay? Socrates and Plato on Prayer and Sacrifice”, in N. Smith and P. Woodruff (eds.), *Reason and Religion in Socratic Philosophy*, 89–114. Oxford University Press.
- McPherran, M.L. (2005), “Introducing a New God: Socrates and His Daimonion”, *Apeiron* 38.2: 13–30.
- Magnusson, J. (2020), “Leaving Religion in Antiquity”, in D. Enstedt, G. Larsson and T.T. Mants (eds.), *Handbook of Leaving Religion*, 43–54. Leiden; Boston: Brill.
- Narcy, M. (2005), “Socrates Sentenced by His Daimōn”, *Apeiron* 38.2: 113–125.
- Nussbaum, M. (1985), “Commentary on Edmunds”, *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 1.1: 231–240.
- Parfit, D. (2013), *On What Matters*. Vol. 1. Oxford University Press.
- Pelling, C. (2005), “Plutarch’s Socrates”, *Hermathena* 179: 105–139.
- Planeaux, C. (2000), “The Date of Bendis’ Entry into Attica”, *The Classical Journal* 96.2: 165–192.

- Protopopova, I. (2015), "Hybris as Inversion of "Object" and "Method" in Plato's *Symposium*", *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 9.2: 373–379. (In Russian.)
- Protopopova, I.; Garadja, A. (2020), "Plato's *Symposium* 212a: Be There a Person or Situation?", *Review of the Russian Christian Academy for the Humanities* 21.2: 65–72. (In Russian.)
- Reeve, C.D.C. (1989), *Socrates in the Apology*. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Reeve, C.D.C. (2000), "Socrates the Apollonian?", in N. Smith and P. Woodruff (eds.), *Reason and Religion in Socratic Philosophy*, 24–39. Oxford University Press.
- Reeve, C.D.C. (2006), "Plato on Eros and Friendship", in Hugh Benson (ed.), *A Companion to Plato*, 294–307. Blackwell.
- Rudebusch, G. (2006), "Socratic Love", in S. Ahbel-Rappe and R. Kamtekar (eds.), *A Companion to Socrates*, 186–200. Blackwell.
- Senn, S. (2012), "Socratic Philosophy, Rationalism, and 'Obedience': Decision Making Without Divine Intervention", *Plato Journal* 12: 1–30.
- Sedley, D. (2013), "From the Pre-Socratics to the Hellenistic Age", in S. Bulivant, M. Ruse (eds.), *The Oxford Handbook of Atheism*, 139–151. Oxford University Press.
- Tarrant, D. (1958), "The Touch of Socrates", *The Classical Quarterly* 8.1/2: 95–98.
- Taylor, A.E. (1917), "Plato's Biography of Socrates", *Proceedings of the British Academy* 8: 93–132.
- Taylor, C.C.W. (1982), "The End of the *Euthyphro*", *Phronesis*, 27.2: 109–118.
- Versnel, H.S. (2011), *Coping with the Gods: Wayward Readings in Greek Theology*. Leiden; Boston: Brill.
- Vlastos, G. (1991), *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*. Cornell University Press.
- Vlastos, G. (2000), "Socrates and His Daimonion: Correspondence among Gregory Vlastos, Thomas C. Brickhouse, Mark L. McPherran, and Nicholas D. Smith", in N. Smith and P. Woodruff (eds.), *Reason and Religion in Socratic Philosophy*, 176–205. Oxford University Press.
- Weiss, R. (2005), "For Whom the Daimonion Tolls", *Apeiron* 38.2: 81–96.
- Woodruff, P. (2009), "Socrates Among the Sophists", in S. Ahbel-Rappe, R. Kamtekar (eds.), *A Companion to Socrates*, 36–48. Blackwell.

«Независть божества»: о понятии любомудрия у Платона

ANDREY TASHCHIAN

“GOD’S UNGRUDGINGNESS”: ON THE CONCEPT OF THE LOVE OF WISDOM IN PLATO
ABSTRACT. Viewing wisdom as a concrete unity of subject and substance, and self-cognition, the author argues that its concept is real as the love of wisdom. The initial historical form of grasping this unity was ancient philosophy, and it was Plato who introduced the statement of *God’s ungrudgingness* to declare it. This statement shows wisdom not as an abstract identity but as a totality different within itself, generating the subject’s cognitive activity and revealing itself in the relation of love to him. Firstly, the research analyzes the mythology of *divine grudgingness*. Its logical insufficiency is in the fact that here wisdom is posited as a finite object of the struggle between human and divine self-consciousnesses, and not as infinite self-revelation and love of itself resulting in man’s acquisition of wisdom. Secondly, the author exposes a *phenomenological* aspect in Plato’s concept. It is symbolized by the Socratic *Eros* in the *Symposium* and consists in the fact that man’s finite consciousness comprises the element of infinity which determines his striving towards divine wisdom. Thirdly, a *logical* aspect is unveiled. It consists in that Plato’s concept manifests itself as a process within the divine (logical) substance — in its positing itself in man’s *ungrudging love of wisdom*. It is exactly this self-differentiation of the divine as its self-revelation in human knowledge that premodern thought used to call *God’s ungrudgingness*. It is in the Platonic *Phaedrus*, *Timaeus* and *Epinomis* that this logical phenomenon was first formulated and stated as a core principle of classic philosophy.
KEYWORDS: Plato, wisdom, love of wisdom, God’s ungrudgingness.

Введение

Платоновское ἐπιστήμη μία, «единое [философское] знание»¹, — выражение, едва ли не табуированное в языке современного

© А.А. Тащиан (Краснодар). tatianus@yandex.ru. Кубанский государственный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 18.1 (2023)

DOI: 10.25985/PI.18.1.02

¹ Pl. *Стр.* 210d7. Мы заменили традиционный способ перевода греческого атрибута μία как «единственного» на дискуссионный (и даже, как может показаться, провокационный) вариант его передачи как «единого», преследуя цель

(«постмодернового») философского сознания, ибо оно нарушает его счастливое неведение о мнимости множества составляющих его разнообразных мнений. И правда, если не дискредитировать собственно философский тезаурус как лазейку для «метафизических химер» и не изгнать его из языкового оборота, то сознанию, утверждающему свою суетность как единственно бесконечное и непреходящее, придется столкнуться со своей всеобщностью — понятием. Страх пережить это столкновение заставляет сознание искать убежище в пещере рассудочных представлений. В их границах единое философское знание как подлинно бесконечное объявляется или совершенно непознаваемым для противоположного ему конечного сознания или непознаваемым в форме мышления как всеобщей формы сознания. И в том, и в другом случае всеобщее знание оказывается τὰ ἐλέεινα сознания, отчего сама попытка его постижения обличается как неоправданное притязание разума². Однако имя и суть философии как *любомудрия* — стремления к всеобщему знанию — восстают против изжитых в ее истории предрассудков, заставляющих сознание цепенеть в конечности и удерживающих его от осуществления его понятия. Ибо что же, кроме всеобщего (или *божественного*) знания,

сразу погрузить читателя в диалектическую природу философской логики в целом и платоновской в частности. Такое истолкование не только не препятствует, но, напротив, способствует лучшему пониманию смысловой конкретности платоновского текста. Так, Платон использует выражение ἐπιτήμη μίᾱ для того, чтобы обозначить высшую ступень в познавательном восхождении души к непреходящему субстанциальному знанию. Оно — «единственное знание», поскольку остальные множественные формы познания еще не есть знание как таковое, или знание в его всеобщности. Но из этого следует и то, что это всеобщее знание проникает собой всякую особенную форму мнимого знания, не оставляя его лишь сущим наряду с собой и вне себя и тем самым уничтожая свою единственность, а наоборот — выстраивает из него лестницу своей субстанциальности, доказывая себя как «знание единое».

² Различие *рассудка* и *разума* как конечной и бесконечной форм мышления предполагается известным: оно не раз становилось предметом философского рассмотрения в истории. К слову, в античной философии это различие, выражено, например (но далеко не только), терминами διάνοια и νόησις. См. LSJ s.v. διάνοια, νόησις; Gerson 2018.

следует понимать под мудростью? Каковой же в познании должна быть всеобщая цель сознания, как не преодоление имеющейся в нем для него самого противоположности между ним самим как пока что только конечным и его бесконечным предметом — мудростью?

Философия как любовь вообще, а *fortiori* как любовь к всеобщему и всеобщая форма любви, есть исцеление разорванности, в которой прозябает сознание до познания своего всеобщего предмета. Эта разорванность и образует конечный характер сознания. Но другой сущностный момент — в том, что в исходном противоположении разорвано не только сознание, но и сам предмет, или знание, всеобщность которого лишь предположена, а не положена в познающей деятельности сознания. Если бы всеобщность знания исключала из себя познавательную деятельность сознания, она была бы не реальной, а только формальной всеобщностью — абстрактным представлением рассудка. Но мудрость как всеобщее знание конкретна³ и, значит, есть реальное, или положенное, различие себя с собой. Поскольку она есть это всеобщее не только в себе, но и для себя, или, говоря иначе, поскольку она как понятие — не только предмет, но и его сознание, не только субстанция, но и субъект⁴, постольку, как деятельная и потому действительная мудрость, сама раздваивает себя в противоположность сознания и знания и снимает эту противоположность в познании. Таким образом, мудрость есть влечение ее понятия познать себя. Именно поэтому *мудрость* реальна как *любовь* к себе самой, как *любомудрие*.

Высказанные здесь положения касательно предметности философии на первый и лишь скользкий взгляд относятся исключительно к пониманию, сложившемуся в немецкой классической философии как результате развития модернового мышле-

³ В противоположность абстрактному (от лат. *abstraho*) и потому только партикулярному, конкретное (от лат. *concreresco*) есть различенное внутри себя единство, то есть конкретное как целое предполагает положенность (образованность) своих моментов, частей.

⁴ Hegel 1986–1990: 3.23.

ния. Этот взгляд, не желающий признавать за историческим процессом целесообразность и органическую целостность, рисует такую картину истории философии, в какой модерновая классика отторгнута от классики премодерна, *et vice versa*, так что они представляются *membra disjecta*, которые в отношении друг друга равнодушны и не обнаруживают — каждая в своей особенности — связь всеобщего. В горизонте такого фрагментарного зрания невозможно увидеть, что структура любомудрия в античной классике высвечивается в том, как оно понимается в классике немецкой, и, конечно же, наоборот. Однако именно Платон заложил ту традицию философствования, которая удостоверяет нас в том, что единое понятие философии не утрачивает себя в случайных по видимости отдельных исторических образах своего осуществления, но, напротив, сохраняя себя в них, образует из них процесс своей необходимости — происходящую из области «божественного» непрерывную «золотую цепь» (σειρὴ χρυσεῖη, *catena aurea*)⁵ философского преемства. Завершающий развитие модерновой классики Гегель, утверждая конкретность (то есть внутренне различенное единство) истории философии, продолжает логику этой античной метафоры. Он говорит, что немцам было доверено сохранение «этого священного огня (*dieses heiligen Lichtes*)»⁶ любомудрия, перенятого ими посредством истории у греков, и что поэтому немецкая мысль в особенности должна чувствовать себя «как дома (*zu Hause*)» в их философии⁷. «Как дома» здесь означает, разумеется, не бесцеремонность незрелого духа, редуцирующего всю сложность исторического до непо-

⁵ Другой (аналогичный) образ этой преемственности — «Гермесова цепь» (Ερμιακή σειρά, *catena Mercurii*). См. Ritter, Preller 1913: 547; Lévêque 1959: *passim*; Gucker 1978: 306–315.

⁶ Hegel 1843: 4.

⁷ Hegel 1986–1990: 18.175–176. Раскрывая определенность античной (греческой) философии и отношение к ней немецкой мысли, Гегель использует характерные (близкие по значению) выражения: *zu Hause*, *Heimat*, *heimatlich*, *Heimatlichkeit*, каковые в переводе имеют значение пребывания у себя дома, родного места, родины, родственности или уюта родного дома.

средственности своей особенности. Нет, это выражение должно быть понято в том смысле, что в немецкой классике развившееся модерновое мышление отнюдь не противостоит абстрактно своей предпосылке — мышлению премодерна, а удостоверено в том, что при всём их взаимном различии новое знает в древнем исток своей существенности, так что каждое из них обретает полноту определенности, лишь обращаясь к своей противоположности и обретаясь в ней. Чтобы понимать себя, модерн должен погружаться в античность и познавать себя как ее произведение; однако точно так же античная философия может быть действительно постигнута, если только она воспроизведена в духе модерна. Вот почему обращение к тому, как мыслилось любомудрие у Платона с методологических позиций немецкой классики, помогает раскрытию понятия любомудрия в его исторической и логической цельности.

Итак, первой эпохой в самомышлении мудрости была, разумеется, античная философия, преподававшая важнейший урок. В чем же он состоял? Отталкиваясь от стихии природного (не образованного в форме своего понятия) сознания — от опыта, каковой является еще только конечным знанием, а потому не есть знание как таковое, реальное знание⁸, мышление в античности поставило перед человеком цель достигнуть «занебесья», «гиперу-

⁸ Понятие опыта противоречиво. Прежде всего, опыт — познание, в котором для сознания не преодолена противоположность его предмета, отчего знание, обретаемое в опыте, — лишь видимость, а не знание как таковое. Но в опыте есть и положительный аспект. Так, опыт — это процесс сознания в определенности его понятия, которое для него в начале — только противоположный предмет, а в результате — положенное в его познании всеобщее знание. О противопоставленности опыта знанию как таковому в античной философии см., например, у Платона (*R.* 409b8–c1; *Lg.* 857c8), Аристотеля (*Metaph.* 981a7–12, 981a24–981b10), Прокла (*In Euc.* prol. 1, 30.21–25). Добавим также, что такой классик модерна, как Гегель, в унисон с древними мыслителями замечал, что пребывающее в опыте природное сознание есть лишь нереальное знание (Hegel 1986–1990: 3.72). О положительном значении опыта как необходимой предпосылки познания мудрости см. также у Платона (*Grg.* 448c4–7), Аристотеля (*Metaph.* 981a2–3) и Гегеля (Hegel 1986–1990: 3.78–80).

рании» (τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ; τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον)⁹, то есть обрести мудрость как бесконечное, или божественное, *знание*. Для осуществления этой цели требовалось целостное преобразование сознания: этот процесс существенно диалектичен, ибо предполагает превращение противоположных моментов сознания друг в друга. Важно, что философия Платона показала нам проникновение в обе стороны этого процесса.

Одна его сторона — *феноменологическая*¹⁰ — заключается в том, чтобы сознание, «душа», подвергла отрицанию свой природный характер и, последовательно поднимаясь по своим формам как по ступеням, предуготовила себя к постижению божественного знания и тем самым положила необходимость бесконечного для конечного. Эта история души есть развитие в ней ее субстанциальности. Другая сторона — *логическая*¹¹ — состоит в том, что само всеобщее, или божественное, знание, вопреки рассудочному представлению о его непостижимости и неподвижности, не есть равнодушное абстрактное тождество и не остается погруженным в свою субстанциальность. Обнаруживая в себе различие и подвижность, оно полагает из себя необходимость познающего его сознания, то есть утверждает себя в отношении (любви) к нему,

⁹ Pl. *Phdr.* 247c2–3.

¹⁰ Здесь *феноменологическое* употреблено в том полном диалектическом смысле, которым этот термин обладает в узусе немецкой классической философии (как итоге развития классической философии). В соответствии с ним феноменология — и «чисто отрицательная наука» как всеобщая критика сознания, пребывающего в плену у иллюзорного, нереального знания, и «положительная наука» как «наука опыта, совершаемого сознанием» на пути к абсолютному знанию. См. Kant 1986: 71; Reinhold 2020: 573; Fichte 1986: 138; Hegel 1986–1990: 3.38.

¹¹ Под *логическим* здесь понимается не рассудочно логическое («формально-логическое»), а форма разумного мышления, каковая в своем движении порождает всю определенность бытия. Для представления уместно привести наиболее значимые в истории философии «гештальты» этого логического: в античности это платоновская диалектика идей, аристотелевская «первая философия», неоплатонические ген(ад)ология и ноология; в Новое время, кроме гегелевской науки логики, — фихтевское учение о разуме и истине (Vernunft- und Wahrheitslehre), которое Ж.-К. Годар назвал «алетологией», изъяснив связав его через использованный термин с античной мыслью (Goddard 2001: 152).

каковое философское положение как раз и находит свое наиболее яркое выражение в платоновском концепте *божественной независимости* (ἡ ἀφθονία τοῦ θεοῦ), которое стало важнейшим феноменом философской культуры античности и премодерна в целом. Логическая конкретность этого концепта и образует предмет настоящего рассмотрения.

Логика «божественной зависти» в греческой религии

Философия — логическое знание, противостоящее прежде всего «мирскому знанию» — опыту, каковой является наиболее абстрактной и потому самой примитивной формой всеобщности. В опыте сознание начинается с непосредственно единичного, ибо его предметность разрознена¹². Но несмотря на всю дискретность и многообразие содержания в опыте сознание едино с ним и есть знание этого множественного единичного, то есть формально всеобщее¹³. При этом для самого множественного единичного форма единства есть только внешняя обертка, так что это содержание всеобщее не само по себе, а лишь потому, что известно сознанием. И хотя опыт — необходимая предпосылка познания мудрости, так что мудрость как целостность логического и его процесс сама обнаруживает себя как опыт в природном сознании, он остается конечным знанием по причине своей неизбывной противоречивости. Дело в том, что со стороны своей формы он — абстрактная всеобщность, внешнее единство, а со стороны содержания — многообразное единичное. Эта внутренняя отрицательность опыта и обуславливает в сознании стремление к тому самому божественному знанию, к мудрости, ибо в противоположность ему она есть знание бесконечное — всеобщее как по форме, так и по содержанию.

¹² Именно так определял опыт Аристотель: ἡ μὲν ἐμπειρία τῶν καθ' ἕκαστόν ἐστι γνῶσις (*Metaph.* 981a15–16).

¹³ Это объясняет, почему в противоток ходу аристотелевской мысли рассматривать опыт как нелогическое Александр Афродисийский утверждает, что «уже опыт есть некое логическое знание (λογικὴ γὰρ τις γνῶσις ἥδη ἡ ἐμπειρία)» (*In Metaph.* 1, 4.22–23; здесь и далее перевод мой — А.Т.).

Но прежде чем сознание постигнет свое понятие и достигнет своей всеобщности в философии, оно приобщается к нему в религии. Как и философия, религия также есть мышление всеобщего, божественного, однако в отличие от философии как логического мышления, или мышления в форме понятия же, религия есть мышление всеобщего в форме образного представления (фантазии, мифа). Поэтому если содержание опыта еще единично и конечно, то в религии сознание в своем предмете имеет дело со всеобщим, бесконечным содержанием¹⁴. Значит, то, что ставит опыт по одну сторону, а религию и философию — по другую, заключено в определенности предметного содержания: у сознания, ограниченного формой опыта, оно дискретно, конечно; в религии и философии оно, напротив, конкретно, бесконечно. Это предметное единство религии и философии всё же не должно вводить в заблуждение, будто различие этих форм — только видимость. Реальность их различия в том, что одна из них познает всеобщее, божественное в форме представления, а другая — в форме понятия¹⁵. Поэтому философия как действительное любомудрие в борьбе с опытом наследует религии¹⁶, ибо предпосылает обоим в качестве своих условий, но снимает их в процессе полагания, познания мудрости.

Мышление в форме религиозного представления исходно противоречиво. Его содержание — само логическое, всеобщее (божественное), то есть то, что в своей непосредственности возвышается над конечностью опыта вообще и в особенности над чувственностью как определенностью сознания, противоположной мышлению. Однако по той причине, что в представлении сознание мышления (или его форма) не знает себя производящим из себя самого свой предмет (содержание), с неизбежностью выходит, что для сознания мышления его предметное содержание оказы-

¹⁴ В этой связи Аристотель резонно называет «любителя мифа» в определенном смысле «любителем мудрости» (ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πῶς ἐστίν, *Metaph.* 982b18–19).

¹⁵ См. Dupré 1973: 139, 142.

¹⁶ См. Cornford 1991: xiii.

вается предположенным (положенным вне, до и без него) и что оно поэтому пассивно в его определенности. Как следствие, мышление в религии заимствует определенность из предшествующей формы сознания, из формы его конечности — опыта, отчего логос религии, осуществляясь в форме чувственности, оказывается еще только мифом¹⁷. Так как в непосредственности представления мышление связано с чувственностью, то его всеобщность не может быть для него предметной иначе, как только в форме единичного чувственного образа, отчего само мышление пока что существует лишь как воображение, фантазия. Поэтому если в сознании божественное как всеобщее не развивается до того, чтобы подняться в логическую форму, то оно остается всеобщим художественного (поэтического) представления — богами фантазии, или «богами поэтов».

Итак, наиболее принципиальная проблема с логикой божественного в древней религии заключается в противоречии между ее опытной формой и ее же всеобщим содержанием. Фантазия греческой религии полагает и излагает бесконечную предметность самосознательного мышления в форме его ограниченности, отчего она из бесконечной всеобщности божественной субъектности превращается (и/или извращается) в субъектность еще

¹⁷ И миф, и логос нужно понимать как такие феномены, в которых сознание стремится постичь причинность единичного, конечного, и, значит, оба суть формы всеобщего, бесконечного. Но хотя миф не может не быть в себе сокровищем логического для философии, он как открывает его для познающего сознания, так и скрывает его от него. Поэтому наряду с их тождеством выявляется и существенность различия. С момента своего возникновения философия как логическое в собственной форме подвергает критике присущий традиционной религии мифический способ объяснения. Уже Платон, широко использовавший форму мифа в пропедевтических целях, сознательно противопоставлял ей логический способ изложения философского содержания (*Prt.* 320c2–4, 324d6–7), так что термин *mýthos* привлекается им для маркировки ненаучного, «детского» объяснения (*Sph.* 242c8). Особо замечательно в этом отношении платоновское размышление о мусическом воспитании, вбирающем в себя «двойной эйдос логосов, один из которых истинный, а другой ложный (*λόγων δὲ διττὸν εἶδος, τὸ μὲν ἀληθές, ψεῦδος δ' ἕτερον*)» (*R.* 376e11), но такой, что, будучи ложным в целом, он всё же содержит истину (*τοῦτο δὲ πού ὡς τὸ ὅλον εἰπεῖν ψεῦδος, ἐνὶ δὲ καὶ ἀληθῆ, R.* 377a5–6). Этот второй вид логоса и есть *mýthos*.

только конечную, в духовную индивидуальность, единичность, которая не сняла свое отношение к природе как к предпосылке и потому не равна своей всеобщности, своему понятию. В таком превратном фантастическом изложении, каковое, пожалуй, есть изолгание¹⁸, божество полагается лишь как конечное самосознание, обуреваемое вожделением и стремлением к признанию. Поэтому-то «бессмертные» и «всеблагие» боги в греческой «теологии поэтов» представляются погруженными в игру конечных страстей и захваченными борьбой за превосходство в определенности господства и подчинения¹⁹, как в отношении друг к другу, так и в отношении к смертным. Это как раз находит свое выражение в религиозных представлениях греков о «божественной зависти»²⁰ (ὁ θεῶν φθόνος, ὁ φθόνος τῶν θεῶν, ὁ θεῖος φθόνος)²¹.

Зависть же вообще есть чувство несвободы самосознания, его конечности, разорванности и ограниченности другим самосознанием. Отмечая, что «зависть возникает только у человека к че-

¹⁸ Платон и называет фантастическое изложение божественного «величайшей ложью о величайшем (τὸ μεῖσιτον καὶ περὶ τῶν μεῖσιτων ψεῦδος)» (R. 377e6–7).

¹⁹ Логика конечного самосознания (как единичного в форме вожделения и как особенного в форме признания) была раскрыта Гегелем, главным образом, в его «Феноменологии духа» (Hegel 1986–1990: 3.137–177) и «Энциклопедии философских наук» (Hegel 1986–1990: 10.213–226).

²⁰ См. Des Places 1981: 305. Ср. также с тезисом Й. Виберга о том, что «антропоморфные гомеровские боги не только меж собой терзались завистью, но и преследовали [из-за нее] людей» (Wieberg 1869: 11). Образы божественной зависти обнаруживаются, разумеется, у Гомера (*Il.* 7.443–464; 17.70–71; *Od.* 8.564–566; 23.210–212). У Геродота встречаются неоднократные утверждения о завистливости божества (богов) (Hdt. 1.32.5–7; 3.40.5–7; 7.10.48–56; 7.46.16–19; 8.109.14–15), причем у него Солон, увещевая Креза, и вовсе говорит, что «всякое божество завистливо (τὸ θεῖον πᾶν ἐὼν φθονερόν)» (курсив мой. — А.Т.) (Hdt. 1.32.5–6). О множестве других пассажей в античной литературе, иллюстрирующих зависть богов см., например, Lehrs 1875; Dodds 1951: 29–50; Des Places 1981: 305–306.

²¹ Φθόνος (а также его однокоренные слова) — не единственный способ в древнегреческом языке выразить зависть. Лексика зависти (включая божественную) у греков весьма обширна и охватывает, наряду с φθόνος, такие (представленные разными частями речи) выражения, как, например, ζήλος, μεγαριεῖν, ἀγάσθαι, κότος, νέμεσις. См. Sanders 2014: 46–56.

ловеку (φθονεῖν πρὸς μόνον ἄνθρωπον ἀνθρώπῳ γίγνεται)», а никак не к бессознательным живым существам (πρὸς ἄλογα ζῷα)²², Плутарх как раз и имел в виду, что она возможна лишь в отношении самосознания, то есть в отношении одного самосознания к другому, а не в его отношении к бессознательному, к природному. Добавим также, что зависть — чувство, характеризующее противоположение самосознания через посредство объекта вождедения. С его обладанием конечное самосознание связывает достижение своего превосходства, господства над другим самосознанием, в чем оно видит себя признанным и, таким образом, осуществившим свою всеобщность²³.

²² Plu. *De inv. et od.* 537b3–4; 537a9.

²³ Не вникнув в логику зависти как отношения самосознания, ряд исследователей приходят к отрицанию едва ли не самого факта этого феномена в религии греков. Так, например, Г. Мойсс, оправдывавший использование Геродотом концепта φθόνος θεῶν (подробно об истории этой «апологетической» рецепции см. Ellis 2017: 23–38), утверждает, что у Геродота в характеристике богов на самом деле нет места зависти и что такое понимание возникло из-за перевода выражения φθόνος, несообразного геродотовскому употреблению, и, как следствие, предвзятого объяснения цитируемого источника (Meuss 1888: 20). В глазах автора божество у Геродота всегда справедливо и напрочь лишено моральных изъянов (Meuss 1888: 20). Подхватывая это мнение, Л. Ланцилотта предельно расширяет его и объявляет, что «в греческой религии вовсе нет такой темы (no such a thing), как „зависть богов“» (Lanzillotta 2010: 76), а также что «„зависть богов“ — это конструкт, чуждый греческой культуре» (Lanzillotta 2010: 92). Категоричность своего суждения Ланцилотта объясняет тем, что «когда греки используют термин φθόνος, они в действительности просто имеют в виду божественное право препятствовать человеческому счастью» (Lanzillotta 2010: 76).

Что касается Мойсса, то из приведенных выше геродотовских мест коснемся лишь уже отмеченной беседы Солона и Креза. В этой истории Геродот устами Солона проповедует, что «человек целиком игра случая (πᾶν ἐστί ἄνθρωπος συμφορῇ)» (Hdt. 1.32.20–21), то есть он никак не есть самостоятельное, свободное самосознание, чья деятельность определяется его бытием-для-себя. Напротив, человек в таком отношении зависит от противостоящего ему господского самосознания божества, от его произвола. Но божество как господствующее самосознание здесь тоже несвободно, ибо произвол — воля случайная, не имеющая основания для деятельности в себе самой и проявляющаяся как реакция отрицания на положительность противостоящего человеческого самосознания, на его притязание быть деятельным самостоятельно. Эта реакция как чувство и есть

Но какова же природа самого объекта божественной зависти? Хотя религиозная фантазия многообразна и потому, как нам известно из греческих мифов, зависть богов имеет порой весьма мелочный характер, для философской логики не составляет труда подняться от ее случайных форм к форме ее необходимости, к единству понятия. Поскольку в соответствии со своим понятием религия есть познание всеобщего, постольку единственно сообразным с этим понятием объектом стремления, «вожделения», является само всеобщее, или божественное, знание — мудрость.

Однако, так как в религиозном сознании это всеобщее представляется и, значит, делается внешним, то оно лишается своей «души», субъектности и превращается в вещь, в обладании которой божество как самосознание утверждает свое господство и которое оно должно удерживать против посягательства со стороны находящегося у него в подчинении самосознания человека. То есть, поскольку в такой особенной форме религии, как в греческой, само понятие религии реализовано в границах отношения конечного самосознания, постольку и сама мудрость как объект, опосредствующий противостоящие в нем самосознания, положена как нечто конечное и выступает в сознании в образе фантазии, будь то, например, похищенный Прометеем огонь или же украденные Танталом с олимпийского пира нектар и амброзия. Таким образом, в определенности объекта божественной зависти налицо парадокс. Мудрость как единое начало теоретического и практического познания, как истина и благо в принципе

зависть. Сказанное о Мойссе касается и схожей точки зрения Ланцилотты. Признавая в целом «треугольную структуру зависти» (объект зависти, завидующее лицо и лицо, которому завидуют) (Lanzillotta 2007: 537), автор всё же полагает, что божественная зависть — это «всего лишь» (simply) божественное наказание за посягание преступить установленные для человека в мировом порядке границы (Lanzillotta 2010: 79). Однако тем самым Ланцилотта делает божественное и человеческое моментами одного и того же отношения — отношения конечно-го, несвободного самосознания, феноменом которого как раз и является зависть. Таков принципиальный — логический — аргумент против мнения Ланцилотты. Критику его позиции, имеющую более частный характер, см. Ilievsky 2014: 76–77.

есть абсолютная форма разума и, следовательно, всеобщего самосознания, на ступени которого раздвоенность и конечность самосознания преодолевается²⁴, а значит, снимается также ограниченность в отношении признания и устраняется почва для зависти (включая ревность, жадность, злорадство и какие бы то ни было другие страстные аффекты, которые резонерство вольно специфицировать и фиксировать наряду с ней, не желая подниматься до логики этого отношения). То есть мудрость по своему понятию не должна быть причиной зависти²⁵. Между тем, из-за того, что в представлении древней религии она оказывается положенной как объект борьбы самосознаний, как конечная предметность, стяжаемая внешним (случайным) образом, в нем она еще не есть для себя свое понятие, не есть постигающая саму себя истина и необходимое из себя самого самоцельное благо²⁶. Стало быть, феномен божественной зависти в греческой религии состоит в том, что в ней мудрость как божественное знание пока что не есть свое собственное откровение, любовь к себе самой. Таковой она сможет стать только тогда, когда в качестве самого ее понятия будет осознана ее постижимость человеком, что произойдет в античной философии и, прежде всего, в творчестве Платона.

«Эротика» как феноменологический аспект любомудрия у Платона

Первым философом, возвестившим человеку о его даре и долге постигать божественное, а также введшим и объяснившим положение о *независти божества*, был Платон. Правда, платоновское воззрение на природу философии неоднозначно, но в целом

²⁴ Hegel 1986–1990: 10.226–228.

²⁵ Августин, характеризуя мудрость как абсолютный объект стремления, любви самосознания, говорит, что «она обязательно принимает всех своих любовников свободными от зависти» (*omnes amatores suos nullo modo sibi invidios recipit*), ибо нет в ней ничего, что было бы в обладании только кого-то одного или нескольких, но вся она «сразу для всех цельная и доступная» (*sed simul omnibus tota est communis*) (Aug. *Lib. arb.* 2.14.145 = Green 1970: 262).

²⁶ Ср. с аристотелевским положением о том, что зависть вызывается случайным благом (*τὰ τοιαῦτα τῶν ἀγαθῶν ἐστὶν ἄλλο τύχης, ἐφ' οἷς ἐστὶν ὁ φθόνος*) (Arist. *Rh.* 1362a5–6).

оно существенно отличается от понимания соотношения человеческого и божественного в древней религии, ибо характеризуется их конкретным единством: каждый из его моментов — не только человеческое, конечное сознание, но и божественное знание, мудрость — положен как небезразличный к другому, как предполагающий свою противоположность. Это означает, что впервые у Платона они оба мыслятся как устремленные друг к другу и составляющие высшую форму самосознательного отношения, форму тотального признания — (взаимной) любви. Поэтому-то в платоновской мысли «вожделение» человеческого сознания постичь абсолютное перестает быть преступным, несоразмерным с его уделом посягательством (ὑβρις), а божество освобождается от зависти (φθόνος) как нежелания сообщить конечному свою бесконечность.

Само слово φιλοσοφία было пущено в оборот, как известно, Пифагором²⁷. Правда, в дошедшем до нас свидетельстве, раскрывающем его представление о понятии любомудрия, последнее выступает в банальной форме внешней рефлексии. Так, хотя в нем и отмечается стремление конечного сознания к всеобщему знанию, ибо философом называется влекущийся к мудрости (φιλόσοφος δὲ ὁ σοφίαν ἀσπάζόμενος)²⁸, моменты этого стремления пока что фиксированы как неподвижные: никакой человек не может быть мудрым, а только божество (μηδένα γὰρ εἶναι σοφὸν [ἄνθρωπον] ἀλλ' ἢ θεόν)²⁹. При поверхностном прочтении платоновского «Пира» может также показаться, что античный классик придерживается того же взгляда на философию, что и Пифагор. Для представления содержания ее понятия Платон избирает окольный путь фантастического изложения, кульминацией которого является рассказ Сократа о его беседе с мантинейяной Диотимой, открывшей ему подлинную природу мифического Эрота³⁰. Он является у Плато-

²⁷ D.L. 1.12.1.

²⁸ D.L. 1.12.7.

²⁹ D.L. 1.12.4–5.

³⁰ *Smp.* 201d1–212b8.

на образом любомудрия, поэтому мыслитель в сократовской речи характеризует его как «философствующего в течение всей жизни»³¹. При этом отмечается, что никто из богов не философствует и не стремится быть мудрым, ибо они и так мудры³². С представлением Пифагора платоновский миф роднит то, что тогда как божественное исходно определено как мудрое, стремление к мудрости любителя мудрости Эрота может быть истолковано как тщетное, как не достигающее своей цели, ибо мудрость как то, что должно быть обречено им в его познавательной деятельности, положена в ней не как конкретное наличное бытие, а лишь в абстрактной неразличимости со своей отрицательностью, как вечно ускользающее, исчезающее³³. В такой подаче любомудрие как деятельность познания понимается застывшим в границах категории становления и не перешедшим, как того требует логическая необходимость самой этой категории, в определенность ставшего³⁴. То есть в платоновском мифе об Эроте любомудрие как становление мудрости не становится самой мудростью.

Такой образ Эрота, конечно же, противоречив. Один аспект его противоречивости — в том, что природа Эрота по замыслу Платона — единство противоположностей — матери Нищеты (Πενία) и отца Достатка (Πόρος), человеческого и божественного, смертного и бессмертного, невежественного и мудрого. Поскольку же Платону в этом мифе не суждено разрешить противоречие и сделать это единство положенным и положительным, постольку Эрот у него оказывается лишь нейтрализацией составляющих его природу моментов, то есть единством неположенным, отрицательным. Поэтому-то Платон и говорит, что Эрот рожден ни бессмертным, ни смертным (καὶ οὐτε ὡς ἀθάνατος πέφυκεν οὐτε ὡς θνητός)³⁵,

³¹ *Smp.* 203d7.

³² *Smp.* 204a1–2.

³³ τὸ δὲ πορίζομενον ἀεὶ ὑπεκρεῖ (*Smp.* 203e3–4).

³⁴ О логике соотношения становления и ставшего см. Hegel 1986–1990: 5.113–115.

³⁵ *Smp.* 203d8–e1.

и что он пребывает посередине — между мудростью и невежеством (σοφίας τε αὖ καὶ ἀμαθίας ἐν μέσῳ ἐστίν)³⁶.

Другой аспект противоречивости платоновского образа — в том, что Эрот, задуманный как единство человеческого и божественного, как демон, служит, тем не менее, для выражения любомудрия как познавательной деятельности, осуществляемой со стороны конечного сознания, человеческой деятельности. В «Пире», между тем, человеческое, взятое в своей непосредственности, есть только смертное, а также только невежественное, ибо в своей абстрактной противоположности божественному как всеобщему, бесконечному оно фиксируется в рамках особенного, конечного. Если же какой-либо смертный обнаруживает себя как «мудрый», как сведущий в божественном, то он — «вразумленный демоном» (δακνόνιος)³⁷. Противоречие здесь, следовательно, — в том, что остается нерешенным, которая из противоположностей в природе человека образует всеобщую определенность его понятия: человеческое в его непосредственности, смертное или же «демоническое», «эротическое». Так как человек, или смертный, вообще может быть вдохновлен, вразумлен демоном, то именно эта охваченность человека Эротом и есть его бытие-в-себе, его понятие. Но тогда природа человека — вовсе не в том, чтобы коснеть в смертном, конечном и быть невежественным, а в том, чтобы быть единством смертного и бессмертного, человеческого и божественного, невежественного и мудрого, то есть быть *любомудром*, быть самим Эротом. Из этого, однако, вытекает и то, что человеческая природа не нуждается ни в каком «бытии между», ни в каком демоне как внешней стихии опосредствования, в которой бы она могла быть приобщена к божественному, к мудрости³⁸, то есть любомудрие составляет внутреннюю природу самого человеческого сознания.

³⁶ Смр. 203e5.

³⁷ Смр. 203a5.

³⁸ У Платона же в «Пире» Диотима, напротив, утверждает, что общение между человеком и богом возможно исключительно через демонов, ибо «бог не связывается с человеком (θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μίγνυται)» (Смр. 203a1–2).

Итак, каков же логический итог платоновского представления любомудрия в образе мифического Эрота? Несмотря на фантастическую форму изложения, Платону удастся показать, что человеческое сознание как «смертное» в содержании своего понятия не ограничено конечностью, но имеет в себе также и определенность «бессмертного», бесконечного, и, значит, как целостность обоих, оно не есть ни одно из них в их абстракции друг от друга, но, напротив, их нейтрализация. В качестве таковой оно образует первую инстанцию в осуществлении понятия любомудрия. Его моменты впервые приведены в движение, хотя эта процессуальность пока что обнаруживает себя только в том, что один из них — момент конечного сознания — противоположен в себе самом и тем самым противоречив. Эта внутренняя отрицательность сознания («души») как «смертного» и «невежественного» в своей непосредственности, но «бессмертного» и «мудрого» в себе, и является действующей причиной его восхождения к вершине субстанциальности — к постижению того «единого знания», которое, будучи знанием абсолютным, божественным, есть цель этого восхождения. Поскольку же тем самым сократовский Эрот в «Пире» является олицетворением того, что было выше определено как *феноменологический аспект* любомудрия, постольку его образ у Платона не только свободен от какого-либо подозрения в преступном дерзновении и посягательстве на не принадлежащее ему по праву благо, но, совсем наоборот, провозглашается обязательным объектом почитания и прославления³⁹.

Однако, чтобы понятие любомудрия состоялось, оно должно быть развито в обоих своих аспектах, то есть оно должно проявиться не только как феноменологический подъем души от телесного, чувственно воспринимаемого, преходящего к бестелесному, интеллигибельному, непреходящему, но и как процесс самой логической субстанции — в ее самополагании в познавательной деятельности человека. Именно такое саморазличение божественного и его обретение себя в человеческой душе и есть то,

³⁹ *Smp.* 212b4–8.

что античная мысль — впервые в лице Платона — определила как *независть божества*.

«Независть божества» как логический аспект любомудрия у Платона

Это небезразличие божественной субстанции по отношению к конечному сознанию и ее участие в нем должно быть логически положено сначала как ее подвижность в ней самой, или как подвижность в себе. Говоря иначе, мудрое, субстанциальное само должно определиться как сознание, ибо вообще со-знание как удвоенность, различенность знания и есть момент противоположения знания себе самому, его внутренней отрицательности и, как итог, процессуальности. У Платона в «Софисте» эта необходимость внутренней процессуальности всеобщего выражена глубоко диалектическим образом в том его рассуждении, которое в широком контексте известно как аргумент против «друзей идей» (εἰδῶν φίλοι)⁴⁰ и которое является критикой представления о неподвижности логической субстанции⁴¹. Поскольку субстанция (οὐσία), или «совершенное бытие» (τὸ παντελῶς ὄν), вообще есть для души, сознания и, стало быть, вообще познается, постольку познание так же вообще присуще субстанции (то есть она в себе есть познание). А так как познание содержит в себе противоположность активности познающего и пассивности познаваемого, то субстанция с необходимостью пребывает в движении. Эту ее познавательную подвижность Платон называет «жизнью, душой и сознанием (ζωή καὶ ψυχή καὶ φρόνησις)»⁴².

⁴⁰ *Sph.* 248a4–249d5.

⁴¹ Подробнее см., например, Lentz 1997, Ebert 2011, Wiitala 2018.

⁴² *Sph.* 248d10–249a3. Кроме того, заметим, что в «Филебе» Платон, размышляя над логической субстанцией — «мудростью и умом» (σοφία καὶ νοῦς) — как творческой причиной всего сущего, также утверждает, что она не могла бы быть без души (Соφία μὴν καὶ νοῦς ἄνευ ψυχῆς οὐκ ἂν ποτε γενοίσθην, *Phlb.* 30c9–10). Ту же мысль Платон определенно высказывает и в «Тимее», говоря, что «ум не может оказаться без души» (νοῦν δ' αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι, *Ti.* 30b3). Отмечая и разбирая эти, а также другие два платоновских пассажа о нераздельности логической субстанции и души (*Ti.* 37b3–c5, 46d5–6), Х. ван Риль

Итак, поскольку у Платона мудрость (божественное знание, «ум») не ограничивается определенностью бессознательной субстанции, но, напротив, есть различие с самой собой, внутренняя подвижность («душа»), постольку она *в себе* (по самому своему понятию) есть для себя, лишь будучи для иного, и есть для иного, будучи для себя. Это означает, что само понятие мудрости схватывается Платоном не как всего лишь абстрактное, тождественное себе «единое знание», но диалектически — как конкретное, различенное в себе самом тождество, как в себе самом соотносящееся с иным, как процесс мудрости, как любомудрие. Именно эту диалектику любомудрия и описывает Платон в «Федре», перейдя к ней непосредственно после рассмотрения бессмертия души как бытия самодвижущегося⁴³, то есть как полагающего свою определенность не извне, а изнутри себя самого. Не чураясь и здесь мифологического способа изложения, Платон изображает логическое познание как крылатую процессию божественных и бессмертных душ, устремленных к созерцанию «занебесья». Эта область «ума и чистого знания (νοῦς καὶ ἐπιστήμη ἀκήρατος)»⁴⁴ и есть мудрость как логическая субстанция, предметный момент познания. Исполняясь этим всеобщим знанием, души завершают свое познавательное движение и тем самым замыкают круг бо-

заявляет, что Платон не мог бы выразиться яснее о том, что ум может пребывать лишь в душе (Riel 2016: 84), то есть что античный классик, несомненно, признавал сущностный характер того различия с собой, в определенности которого «мудрость», «ум» (логическое как субстанция) полагается как «душа», сознание. Ван Риль обоснованно критикует «метафизическое истолкование» платоновского «ума», согласно каковому он представляет собой абстрактный от «души» трансцендентный принцип. Логика этой критики в итоге состоит в том, что внимательное прочтение платоновских текстов не только не подтверждает допущения, что такой «ум» и есть платоновский бог и что высший платоновский бог — только «ум» (Riel 2020: 71). Напротив, оно удостоверяет нас в совершенно обратном: платоновский «ум» не является «самодостаточным метафизическим принципом» и способен постигать интеллигибельное только внутри души, ибо для того, чтобы ум был деятельным и производящим (в созерцании или же демиургически), он нуждается в душе (Riel 2020: 94–95).

⁴³ *Phdr.* 245c5–246a2.

⁴⁴ *Phdr.* 247d1–2.

жественной жизни⁴⁵. В этом отношении наиболее важно то, что по Платону божественное сознание (θεοῦ διάνοια), как и всякая [другая] душа (καὶ ἀλάσσης ψυχῆς), стремящаяся к познанию всеобщего, напитывается одним и тем же содержанием — мудростью, «умом и чистым знанием». Таким образом, мы удостоверяемся в том, что в соответствии с изложенным платоновским представлением любомудром является не только человеческое сознание, но и сознание божественное, причем целостное понятие мудрости не ограничивается моментом ее субстанциальности, но требует того, чтобы она полагалась как стремление, или любовь, к ней — как любомудрие.

Но из этого платоновского рассказа следует то, что является «скандалом и безумием» в косных рамках *рассудочных* представлений, но необходимо с *разумной* точки зрения: человеческое сознание и сознание божественное тождественны в себе, по своему понятию. Оба суть «души», оба — любомудры. Каждое из них как сущее для себя, как самость, имеет свою положенность в ином, так как это иное не есть что-либо внешнее и чуждое для них, но лишь их внутреннее различие с собой, необходимое для процессуальности их понятия. Поэтому у Платона человеческая природа во все не фиксирована в ее конечности, но обнаруживает в себе противоположение и подвижность, тем самым раскрываясь как «эротическая», «одержимая Музами», боговдохновенная. Весьма примечательно, что, подобно тому как в «Пире» говорилось о «демонической вразумленности» устремленных к познанию всеобщего, в «Федре» говорится о «безумии» (μανία) как о божественном даре⁴⁶. Не составляет большого труда понять, что, вводя в свое изложение рассуждение об энтузиастическом «безумии» как ступени в восхождении к мудрости, Платон противопоставляет *разум* как бесконечную форму мышления *рассудку* как форме конечной. Достижения рассудка (σωφροσύνη) на поприще всеобщего пустячны или ничтожны (βραχέα ἢ οὐδέν), тогда как посредством божественного «безумия» стяжаются величайшие блага (τὰ μέγισ-

⁴⁵ Phdr. 248a1.

⁴⁶ Phdr. 244a7–8.

στα τῶν ἀγαθῶν)⁴⁷. Выражаясь иначе, человеческая душа должна подвергнуться исступлению, чтобы выступить за пределы себя как рассудка и таким образом утвердиться в форме разума, в логической форме, каковая и есть стихия божественного знания⁴⁸. Но тот же самый процесс выступления из себя — лишь по видимости иррациональный, а в действительности абсолютно логический — совершает и божество.

Божественное, логическое, правда, уже есть это различие с собой в себе, отчего оно и определяется не только как субстанция, но и как ее противоположное — «душа». Однако это различие не должно оставаться только в себе сущим различием одной и той же субстанции. Оно должно быть положено в полноте своей определенности и быть всеобщим, или абсолютным, различием — различием субстанций, субстанциальным различием. Или иначе: оно должно стать для себя сущим различием сознания — противоположением самосознаний божественного (бесконечного) и человеческого (конечного). Следовательно, поскольку целостность всеобщего как конкретного состоит в том, чтобы полагать себя иным по отношению к себе и быть в этом ином для себя, постольку в деятельности человека, направленной на постижение божественного, деятельно и постигает себя само божественное. Эта *единая логика* божественного и человеческого и лежит в основании положений о *независти божества* Платона.

Именно в «Федре» Платон впервые задействует этот концепт. Описывая познание мудрости как процессию божественного, напитуваемого блаженным созерцанием, Платон утверждает, что к ней присоединяется всякий, кто желает и может, «ведь зависть пребывает вне области божественного (φθόνος γὰρ ἔξω θείου

⁴⁷ Phdr. 244d4, 244b2–3, 244a6–7.

⁴⁸ В этой связи примечательно, что Гегель, завершая рассмотрение античной философии, возводит философов вообще в ранг μύσται, «посвященных в таинства» (Hegel 1986–1990: 19.489), подчеркивая тем самым, что в их деятельности познания человеческое как конечное соединяется с божественным как бесконечным.

хороῦ ἴσταςτα)»⁴⁹. Каким бы кратким ни представлялось это платоновское замечание, смысл его вполне определен: мудрость как всеобщее знание по самому своему понятию не есть лишь в себе, не есть непознаваемое, несообщаемое. Напротив, ее в-себе, ее «сокровенное» как раз в том и состоит, чтобы быть «откровенным», быть для постигающего ее человеческого сознания, сообщаться ему и в этой сообщенности быть самой собой.

Развертывание темы независти божества у Платона происходит в «Тимее» и увязано с его концепцией творения вселенной (природы и человека). Несмотря на то, что и здесь Платон вновь прибегает к «помощи» мифического рассказа и тем самым затрудняет раскрытие содержания мышления в его собственной форме⁵⁰, интересующая нас проблематика излагается с достаточной логической определенностью. По Платону, Бог-Создатель («Демиург»), «творец и отец всего», созерцая вечное самотождественное бытие, которое постигается интеллектуально (τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτὸν)⁵¹ и есть, таким образом, логическое как субстанция, производит сообразный с ним космос. Поскольку же Бог *благ*, постольку «для него как благого никогда и ни в чем невозможно завидовать» (ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος)⁵². Независть божества в платоновском «Тимее»

⁴⁹ *Phdr.* 247a7.

⁵⁰ В истории истолкований платоновского мифа о творении в «Тимее» имеется как «метафорический» подход (Cherniss 1946: 421–431), так и «буквальный» (Taran 2001: 303–340). Чтобы не соскользнуть к возможным крайностям противоположных интерпретаций, укажем, что хотя, с одной стороны, Платон сам признается, что его изложение вопроса о творении должно рассматриваться как не более, чем «правдоподобный миф» (*Ti.* 29d2), с другой — это «правдоподобие» содержательно логически. Поэтому Гегель, характеризуя платоновский способ рассмотрения в этом диалоге, замечал, что в нем обнаруживается «смешение познания, постигающего в понятии, и представления» (Hegel 1986–1990: 19.86).

⁵¹ *Ti.* 29a6–7.

⁵² *Ti.* 29e1–2. В этом отношении примечательно недоумение Ф. Германа, почему «благость исключает всякое утаивание, препятствование и недопущение» (Hegtmann 2003: 75), которые он вводит в круг смысловых элементов зависти. По всей видимости, это недоумение усиливается от того, что Платон не доказывает очевидный для себя тезис о блаженстве и благодати божества, заменяя доказа-

проявляется в том, что оно, «возжелало, чтобы всё было в высшей степени подобным ему» (πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παρὰ πλήσια ἑαυτῷ)⁵³. Поэтому благой Демиург творит космос в полноте его божественной целостности, а не «отчасти»⁵⁴. Творение производится в той же логической конкретности, в каковой пребывает его субстанция, и — что самое принципиальное — оно, как и его божественный первообраз, является «живым существом, которому присущи душа и ум» (ζῶον ἔμψυχον ἔννοον)⁵⁵, то есть оно также есть сущая для себя, сознающая и познающая себя целостность, субъект.

Именно в этой последней точке определенности творения — в полагании возможности и необходимости познания всеобщего — и смыкается процесс независти божества в платоновской философии. Эту завершенность идея независти божества у Платона обретает в одном из пассажей «Послезакония»⁵⁶. Интересующий нас пассаж⁵⁷ начинается с явной аллюзии на пиндаровские строчки⁵⁸, выражающие уже знакомые нам положения древней рели-

тельство отсылкой к авторитету «проницательных мужей». Чтобы развеять это недоумение, нужно указать еще раз, что в философском мышлении (в отличие от мышления древней религии) всеобщее, «божественное» сняло форму конечного самосознания, а значит, «божественный интерес» (благо) состоит не в том, чтобы удерживать себя как бесконечного в противоположности конечному, человеческому, а напротив — в том, чтобы полагать свою самость, свое бытие для себя в бытии для иного — для конечного, для человека.

⁵³ Ti. 29e3.

⁵⁴ Ti. 30c4–5.

⁵⁵ Ti. 30b8.

⁵⁶ Здесь неуместно ввязываться в спор об атрибуции этого диалога. Кому бы он ни принадлежал — самому Платону или же его секретарю Филиппу Опунтскому, для исследователя, которого в истории философии занимает логика развития мышления, это произведение — образчик античной философской традиции, идущей от Платона. Вот почему следует согласиться с комментарием Э. де Пляса о том, что «вопрос о подлинности существенно не касается ни его философского значения, ни его важности для истории науки» (Des Places 1956: 109).

⁵⁷ *Epin.* 988a5–b7.

⁵⁸ Развернутое сопоставление мировоззрений Пиндара и Платона, показы-

гии о том, что человек должен довольствоваться областью конечного, смертного, а не стяжать бессмертие⁵⁹, то есть не стремиться стать богом, поскольку смертным приличествует смертное же⁶⁰. Эта логическая архаика в отношении познания критически отмечалась Платоном уже в «Законах» как расхожее представление греков о том, что не следует ни изучать высшее божество и космос как целое, ни тщательно разыскивать его причины, ибо это выходит за границы божественных установлений⁶¹. Очевидно, полемизируя с этими архаическими воззрениями на познание всеобщего как вытекающими из сознания божественной зависти, автор диалога возражает, что человек как смертный не должен бояться проникновения во всеобщее⁶². Гарантом того, что процесс его восхождения от конечного к бесконечному не фиктивен, а действителен, что он — не преступление против божественным образом установленной природы человека, а наоборот — ее подлинная реализация, выступает само божество: оно вовсе не есть непроницаемая бессознательная субстанция, не признающая человеческую природу⁶³, то есть не узнающая себя в ней. Напротив, божество знает, что так как оно научает человека [в его познании], он воспринимает и постигает научаемое⁶⁴. Самое же главное то, что, как заключает этот пассаж мыслитель, божество оказалось бы самым бессознательным из существ, если бы в человеческом познании оно не признавало своей деятельности⁶⁵, ибо тогда оно не признавало бы себя самого⁶⁶, проявляло бы злобу по отношению

вая его посредством развитие греческого сознания, дает Э. де Пляс (*Des Places* 1949).

⁵⁹ μή, φίλα ψυχά, βίον ἀθάνατον σπεῦδε (*Pi. P.* 3.61–62)

⁶⁰ μή μάτερε Ζεὺς γενέσθαι ... θνατὰ θνατοῖσι πρέπει (*Pi. I.* 5.14–16).

⁶¹ *Pl. Lg.* 821a2–4.

⁶² *Epin.* 988a5–7.

⁶³ οὐτε ἄφρον ἐστίν ποτε τὸ θεῖον οὐτε ἀγνοεῖ που τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν (*Epin.* 988a8–b1).

⁶⁴ οἶδεν ὅτι διδάσκοντος αὐτοῦ συνακολουθήσει καὶ μαθήσεται τὰ διδασκόμενα (*Epin.* 988b1–2).

⁶⁵ *Epin.* 988b4–5.

⁶⁶ *Epin.* 988b5.

к [человеку как] способному постигать⁶⁷ и «не радовалось бы без зависти тому, что через божество [человек] становится благим (οὐ συγχαῖρον ἄνευ φθόνου διὰ θεὸν ἀγαθῷ γεόμενον)»⁶⁸.

Вместо заключения

Кратко резюмируем платоновское понимание независти божества. У Платона логическое, бесконечное знание — *мудрость* — не ограничивается абстрактностью в себе сущей субстанции, но, осуществляя свое понятие, является «душой», сознанием и самосознанием, которое становится действительным в «демиургическом» полагании своей противоположности — мира конечного, высшая форма какового — восхождение человеческой души (как противостоящего божеству конечного самосознания) к ее бесконечному истоку, совершаемое ею в любомудрии. Особенно ценным в платоновском воззрении является сознание того, что божественная зависть как откровение бога человеку полагается как откровение бога себе самому, ибо в любомудрии как в человеческом познании всеобщего божество у Платона узнает и признает свою собственную деятельность, себя самого, а значит, становится самосознательным всеобщим образом. Для полноты определенности понятия философии у Платона важно также и то, что положение о независти божества получает в качестве предпосылки «терминологическую» поддержку со стороны феноменологического аспекта этого понятия, ибо последний, в свою очередь, заключается в *беззавистном любомудрии* (ἐν φιλοσοφίᾳ ἀφθόνῳ)⁶⁹, то есть в стремлении человеческого самосознания преодолеть свою конечность, принеся себя на алтарь постижения божественного и обретя в этой жертве свою самость.

Платоновское положение о независти божества имело устойчивую рецепцию в античной философии и — шире — в духовной

⁶⁷ *Epin.* 988b6.

⁶⁸ *Epin.* 988b6–7.

⁶⁹ *Pl. Smp.* 210d6.

культуре премодерна. Аристотель, Филон, герметический корпус, неоплатоники, христианские апологеты, учителя восточной Церкви и Августин — все они обращались к этому платоновскому концепту, прямо ли цитируя мысль его автора или же опосредствованно воспроизводя и истолковывая его содержание. Унаследованное от премодерна, это содержание достигло своей логической кульминации в результате развития философской мысли модерна — в фундаментальном тезисе гегелевской «Феноменологии духа» о необходимости постижения и выражения «божественного», мудрости не только как *субстанции*, но и как познавательной деятельности *субъекта*.

Литература

- Cherniss, H. (1946), *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*. Vol. 1. Baltimore: The Johns Hopkins Press.
- Cornford, F.M. (1991), *From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation*. Princeton University Press.
- Des Places, E. (1949), *Pindare et Platon*. Paris: Beauchesne et ses fils.
- Des Places, E. (1956), "Notice à l'Épinomis", in A. Diès, E. des Places (eds.), *Platon. Œuvres complètes* 12.2, 92–130. Paris: Les Belles Lettres.
- Des Places, E. (1981), *Études platoniciennes (1929–1979)*. Leiden: E.J. Brill.
- Dodds, E.R. (1951), *The Greeks and the Irrational*. University of California Press.
- Dupré, L. (1973), "Religion as Representation", in J.J. O'Malley et al. (eds.), *The Legacy of Hegel: Proceedings of the Marquette Hegel Symposium 1970*, 137–143. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Ebert, Th. (2011), "Wer sind die Ideenfreunde in Platons Sophistes?", in R. Enskat (ed.), *Amicus Plato magis amica veritas*, 82–100. Walter de Gruyter.
- Ellis, A. (2017), "The Jealous God of Ancient Greece: Interpreting the Classical Greek Notion of Φθόνος Θεῶν between Renaissance Humanism and Altertumswissenschaft", *Erudition and the Republic of Letters* 2.1: 1–55.
- Fichte, J.G. (1986), *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804 vom 16. April bis 8 Juni*. Hamburg: Felix Meiner.
- Gerson, L.P. (2018), "What are the Objects of Dianoia?", *Plato Journal* 18: 45–53.
- Glucker, J. (1978), *Antiochus and the Late Academy*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Goddard, J.-C. (2001), "Réduction phénoménologique et projection dans la Doctrine de la science de 1804", in J.-M. Vaysse (dir.), J.-M. Barrande et al. (eds.), *17 Lectures de Fichte*, 151–169. Toulouse: Université de Toulouse-le Mirail.
- Green, W.M., ed. (1970), *Sancti Aurelii Augustini De libero arbitrio*, 205–321. Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontifici.
- Hegel, G.W.F. (1843), "Anrede an seine Zuhörer bei Eröffnung seiner Vorlesungen in Berlin", in K. Frantz, A. Hillert (eds.), *Hegels Philosophie in Wörtlichen Auszügen*, 1–6. Berlin: Duncker und Humblot.
- Hegel, G.W.F. (1986–1990), *Werke*. 20 Bde. Redaktion E. Moldenhauer und K.M. Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Herrmann, F.G. (2003), "Φθόνος in the World of Plato's *Timaeus*", in D. Konstan, N.K. Rutter (eds.), *Envy, Spite and Jealousy: The Rivalrous Emotions in Ancient Greece*, 53–83. Edinburgh University Press.

- Ilievsky, V. (2014), *Plato's Theodicy and the Platonic Cause of Evil*. Budapest: Central European University.
- Kant, I. (1986), *Briefwechsel*. Hamburg: Felix Meiner.
- Lanzillotta, L.R. (2007), "The Envy of God in the Paradise Story according to the Greek *Life of Adam and Eve*", in A. Hilhorst, E. Puech, E. Tigchelaar (eds.), *Flores Florentino: Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies in Honour of Florentino García Martínez*, 537–550. Leiden; Boston: Brill.
- Lanzillotta, L.R. (2010), "The So-Called Envy of the Gods: Revisiting a Dogma of Ancient Greek Religion", in J. Dijkstra, J. Kroesen, Y. Kuiper (eds.), *Myths, Martyrs, and Modernity: Studies in the History of Religions in Honor of Jan N. Bremmer*, 75–93. Leiden; Boston: Brill.
- Lehrs, K. (1875), "Vorstellung der Griechen über den Neid der Götter und Ueberhebung", in Id. *Populäre Aufsätze aus dem Alterthum vorzugsweise zur Ethik und Religion der Griechen*, 33–68. Leipzig: B.G. Teubner.
- Lentz, W. (1997), "The Problem of Motion in the *Sophist*", *Apeiron* 30.2: 89–108.
- Lévéque, P. (1959), *Aurea Catena Homeri. Une étude sur l'allégorie grecque*. Besançon: Université de Franche-Comté.
- LSJ = *A Greek-English Lexicon*. Compiled by Henry George Liddell and Robert Scott. Revised and augmented throughout by Sir H.S. Jones, with the assistance of R. McKenzie. Supplement edited by P.G.W. Glare, with the assistance of A.A. Thompson. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Meuss, H. (1888), *Der sogennante Neid der Götter bei Herodot*. Liegnitz: Druck von Oskar Heinze.
- Reinhold, K.L. (2020). *Gesammelte Schriften*. Bd. 7. Basel; Berlin: Schwabe.
- Ritter, H.; Preller, L. (1913), *Historia philosophiae graecae*. Gotha: Friedrich Andreas Perthes.
- Sanders, E. (2014), *Envy and Jealousy in Classical Athens: A Socio-Psychological Approach*. Oxford University Press.
- Tarán, L. (2001), *Collected Papers (1962–1999)*. Leiden; Boston; Köln: Brill.
- Van Riel, G. (2016), "Zeus' Royal Intellect (*Philb.* 26e–31a)", in J. Jirsa, F. Karfik, Š. Špinka (eds.), *Plato's Philebus. Proceedings of the Ninth Symposium Platonium Pragense*, 74–92. Praha: OIKOYMENH.
- Van Riel, G. (2020), *Plato's Gods*. Routledge.
- Wieberg, J. (1869), *De fato Graecorum quid maxime probabile sit, quaeritur*. Jenae: Typis Friderici Frommann.
- Wiitala, M. (2018), "The Argument against the Friends of the Forms Revisited: *Sophist* 248a4–249d5", *Apeiron* 51.2: 171–200.

Ирина Протопопова

«Отсутствующая река» и «невозможный пловец»:
парадоксы «объекта» и «субъекта»
в первой гипотезе «Теэтета»*

IRINA PROTOPOPOVA

“MISSING RIVER“ AND “IMPOSSIBLE SWIMMER“:

PARADOXES OF “OBJECT” AND “SUBJECT” IN THE *THEAETETUS*’ FIRST HYPOTHESIS

ABSTRACT. The article is devoted to the first round of reasoning in the *Theaetetus* from the point of view of which problems of the “subject” and “object” of cognition are found in the hypothesis “knowledge is sensation”. At the beginning of the article, a solution is proposed regarding the dialogue’s aporetic form, which is surprising for researchers given that this is clearly not one of the early dialogues. In our opinion, at the level of the three hypotheses of Theaetetus (knowledge as 1) sensation; 2) true opinion; 3) a true opinion with an explanation), which quite accurately correspond to the first three spheres of existence as they are described in the *Republic* (510), it is impossible to give an answer to the question of what knowledge is — that is only possible at the level of *eide*; that is why, dramaturgically, after a conversation in the *Theaetetus*, Theaetetus speaks with the Foreigner in the *Sophistes*, where a kind of theory of the interaction of *eide* is drawn. We believe that in every circle of reasoning in the *Theaetetus* there are hints that it is impossible to comprehend what knowledge is without *eide*. In the first round, the hypothesis “knowledge is sensation” (*Th.* 151e) is practically identified with Protagoras’ conception that “man is the measure of all things” (152a), and immediately the concept of universal continuous movement (152c–e) joins them. These views are presented as supporting each other, but in fact it turns out that the conceptions of the adepts of flux and of Protagoras not only do not coincide, but contradict each other. If everything flows by both types of movement (181b–183b), then neither the subject nor the object of change is possible: there is no “substance” of change and no “subject” of its fixation. If a general movement is accepted, then a measure is impossible, and a person cannot be an “autarkic mind”. Therefore, the sudden appearance of a certain “I” as a measure of existence from the concept of universal becoming looks paradoxical (159–160e). It is precisely because of the paradoxes to which the logic of

© И.А. Протопопова (Москва). plotinus70@gmail.com. Платоновский исследовательский научный центр, Российский государственный гуманитарный ун-т. Платоновские исследования / Platonic Investigations 18.1 (2023) DOI: 10.25985/Pl.18.1.03

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

“fluxists” and sophists, combined by Socrates, leads, that the first round of reasoning in the *Theaetetus* ends with examples of how the soul “by itself” grasps what exists “by itself”: the difference of sensations, sensations as a whole, number, being-non-being, etc. (184b–186b). But this is a different object of comprehension — an *intelligible* one, another “subject”, which may be called *transcendental*.

KEYWORDS: Plato’s *Theaetetus*, Protagoras, knowledge, sensation, measure, movement, subject, eidos.

«Теэтет» и «Софист»: ступени познания

Речь в нашей статье пойдет о том, какие парадоксы, связанные с «субъектом» и «объектом» познания, можно обнаружить в первом круге рассуждений в «Теэтете». Это далеко не самый простой диалог (впрочем, какие платоновские диалоги можно назвать простыми?), логика тут достаточно прихотлива и, как это обычно свойственно драматической манере Платона, включает логические ходы его оппонентов, причем зачастую без прямых отсылок, — что, разумеется, затрудняет интерпретацию.

Мы сосредоточимся на обсуждении первой гипотезы, выдвинутой Теэтетом в ответ на вопрос Сократа «что такое знание?» Напомним, что всего здесь обсуждается три гипотезы: «знание есть ощущение», «знание — истинное мнение», «знание — истинное мнение с объяснением». В итоге все они оказываются неудовлетворительными, диалог завершается апорией. По этому поводу исследователи часто удивлялись — «Теэтет» явно не относится к ранним текстам, тематически и отчасти по стилю связан с «Парменидом» и «Софистом», но в отличие от них оказывается *апоретическим*¹.

На мой взгляд, это можно объяснить единой драматической и онтологической структурой диалогов «Теэтет» и «Софист». С драматической точки зрения, разговор в «Софисте» происходит на следующий день после беседы в «Теэтете», и участвует там в качестве главного собеседника Чужеземец тот же юноша

¹ Апоретичность «Теэтета» в духе «сократических диалогов» подчеркивает Д. Сэдли (Sedley 2004), указывая на странность такой формы для «ранних поздних диалогов», к которым сейчас практически все исследователи относят «Теэтета». О хронологии написания диалога см. Thesleff 1982: 160, 188.

Теэтет. Здесь примечательны два момента: Сократ отходит на задний план, а Теэтет похож на Сократа внешне и внутренне, то есть это некое *подобие* Сократа. Это имеет непосредственное отношение к общему философскому смыслу обоих диалогов и к апоретичности «Теэтета».

Дело в том, что три гипотезы Теэтета соответствуют трем первым ступеням, или сферам сущего, как они описаны в «разделенной линии» в 6-й книге «Государства»: нижняя — *фантасмата*, призраки, то есть то, что связано с изменчивыми непостоянными ощущениями; вторая — сфера собственно вещей и схватывающей их *доксы*, мнения; обе сферы входят в так называемый *хоратон*, «видимое». Третья сфера относится уже к другой области бытия — «умопостигаемому», *ноэтон*, и это сфера *дианоии*, то есть разума-мышления, управляющего науками (R. 509–511). Эти три сферы — ощущение, мнение, разум — совершенно точно соответствуют трем гипотезам «Теэтета».

К четвертой сфере в «Государстве» относится ум, *нус*; здесь происходит *вне-образное*, в отличие от предыдущих сфер, движение души эйдосами через эйдосы к беспредпосылочному началу (R. 510b4–9). И вот четвертая сфера — это то, что описано уже в «Софисте», где показано взаимодействие пяти великих родов, или эйдосов, и *ноэтическая* деятельность ума. Именно поэтому «Теэтет» завершается апорией: на уровне первых трех ступеней нельзя дать ответ на вопрос, что такое знание, он возможен только на уровне эйдосов². Именно поэтому здесь Сократ отходит на задний план — ведь он может только задавать вопросы, быть «повивальной бабкой», но сам никаких ответов не дает. В «Софисте» же главный герой — Чужеземец, и он как раз выстраивает то, что можно назвать теорией взаимодействия эйдосов. А беседует

² О том, что для Платона знание возможно только благодаря эйдосам и поэтому все гипотезы в «Теэтете» оказываются недостаточными, писал уже Ф. Корнфорд (Cornford 1935: 28), но он не отмечал единую драматургическую структуру «Теэтета» и «Софиста». Единство «Теэтета» — «Софиста» — «Политика» в связи с их общим философским смыслом подчеркивает Ч. Кан, но не развивает вопрос апоретичности диалога в связи с метафорой «разделенной линии» и «Софистом» (Kahn 1996: 34–54). Об этой связи мы писали в Протопопова 2013 и Протопопова 2019: 15–21.

с ним Теэтет — который, с одной стороны, математик, с другой — подчеркнуто похож на Сократа. То есть, с одной стороны, он прошел третий уровень, *διανοίи как научного мышления*, и готов приобщиться к *ноэтическому* познанию — а поскольку он похож на Сократа, то повторяет его путь восхождения по ступеням, описанный, например, в «Пире»; сам же Сократ отправляется в свое последнее плавание — в тюрьму по навету завистников.

Три концепции первой гипотезы

Каждой сфере сущего в «разделенной Линии» соответствует способ его схватывания, и самая нижняя сфера — теней (σκιαί) и отражений (φαντάσματα) — схватывается благодаря «уподоблению» (εἰκασία) (R. 510a1, 511e). Тут вроде бы прямо не говорится об ощущении, но весь метафорический строй Платона отчетливо указывает на соответствие «ощущение–кажимость» (ср. R. 601–603), а в «Теэтете» они прямо отождествляются: «Значит, „кажется“ и есть „ощущать“?» (Τὸ δὲ γὰρ «φαίνεται» αἰσθάνεσθαι ἐστίν; Th. 152b11).

Рассмотрим, какие парадоксы «объекта» и «субъекта» содержит первая гипотеза, выдвигаемая Теэтетом на вопрос Сократа «что такое знание»: «знание есть ощущение» (οὐκ ἄλλο τί ἐστὶν ἐπιστήμη ἢ αἰσθησις, Th. 151e2–3). Практически сразу Сократ говорит, что эту же мысль другими словами высказал Протагор: «мера всех вещей — человек, существующих, что они существуют, несуществующих — что не существуют» (152a1–4). Таким образом, уже в самом начале отождествляются две концепции: связанная с «сенсуалистами», которые в «Софисте» описаны как «люди земли» (Sph. 246ab), и с софистами, а конкретно с Протагором и его концепцией человека как меры. Что это значит?

Протагоровский «субъективизм» и «релятивизм» неразрывно связан с пониманием ощущения: по Протагору, что кем ощущается, это и есть для него бытие (οἷα γὰρ αἰσθάνεται ἕκαστος, τοιαῦτα ἕκαστῳ καὶ κινδυνεύει εἶναι, Th. 152c2–3). При этом *кажимость*, *явленность*, как уже было сказано, приравнивается к *ощущению* (152b11), поэтому получается, что тем самым и *бытие* каждого

отдельного человека отождествляется с явленным ему потоком ощущений, а раз ощущение всегда относится к бытию, то как *знание* такое «бытие-ощущение» объявляется *неложным* и непогрешимым (Αἰσθησις ἄρα τοῦ ὄντος ἀεὶ ἐστὶν καὶ ἀψευδὲς ὡς ἐπιστήμη οὐσα, 152c5–6).

Следующий шаг — введение концепции всеобщего движения, которая подается здесь как «тайная доктрина» Протагора, однако тут же говорится, что с этим согласны и древние мудрецы, Гераклит, Эмпедокл, Эпихарм, Гомер (152d)³. Здесь впервые сказано, что нет ничего единого самого по себе (ἐν μὲν αὐτὸ καθ' αὐτὸ οὐδὲν ἐστὶν, 152d2–3), а затем это выражение повторяется как формула или своего рода мантра еще 4 раза (153e4–5, 156e8o157a1, 157a8, 182b3–4). Исходя из этого делается вывод о речи: неправильно говорить о *бытии*, поскольку всё есть *поток* и *становление*, и это тоже потом не раз повторяется (157ab, 160bc, 183ab); при этом Сократ именует последователей этого учения «текучими» (τοὺς ῥέοντας), в отличие от «стоячих» (στασιῶται) элеатов (181a4–7). Непрерывное движение описано именно как поток ощущений — на примере возникновения зрительных впечатлений (153de, 156de) и вкусовых (горькое и сладкое вино у больного и здорового Сократа, 156b–e). Когда в конце рассуждения собеседники возвращаются к этой доктрине, говорится о двух видах движения, *перемещении* и *изменении* (Δύο δὲ λέγω τοῦτω εἶδει κινήσεως, ἀλλοίωσιν, τὴν δὲ φεράν, 181d5–6), и вновь приводится пример зрительного восприятия (182d). Таким образом, непрерывное движение в этом учении напрямую связано с ощущением.

Итак, еще раз зафиксируем три источника этого целостного рассуждения. Первое: знание (и бытие) — это ощущение; второе:

³ Кэмпбелл задает вопрос, почему здесь идет речь о некоей тайной доктрине. Он считает, что могут иметься в виду некие последователи Протагора — например, Аристипп, но скорее Платон создает здесь собирательный образ «гераклитовцев». Также в связи с источниками Платона в «Теэтете» он обсуждает мегарцев, Евклида, Антисфена, атомистов, Демокрита (Campbell, 1883: xxviii–xIvi). Относительно новых версий по поводу источников Платона и соотношения исторических персонажей с персонажами «Теэтета», а также исследования других аспектов диалога см. Bostock 1980, Burnyeat 1990, Bossi 2020, Zucca 2022.

человек есть мера всего существующего и несуществующего, то есть что́ кому кажется, то и есть; третье: нет ничего самого по себе, только поток и становление. Аристотель сводит всё это в одной четкой формулировке: «Вообще из-за того, что они принимают разумение за чувственное восприятие, а его считают неким изменением, они вынуждены объявлять истинным всё, являющееся чувствам» (*Metaph.* 1009b12–15).

Эти три позиции подаются платоновским Сократом как взаимосоотнесенные и поддерживающие друг друга. Однако здесь есть подвох: если первая концепция (знание есть ощущение) и третья (есть только поток ощущений) кажутся совместимыми (хотя потом и тут выявляется парадокс), то вторая — тезис Протагора о человеке как мере — абсолютно противоречит этому. Как же так происходит?

Ни объекта, ни субъекта

Как уже говорилось, один из лейтмотивов этого комплекса рассуждений таков: что каждому представляется, то для него и «есть», и оно всегда разное для всех и для тебя самого, и ты сам никогда не подобен себе самому (*μηδέποτε ὁμοίως αὐτὸν σεαυτῷ ἔχειν*, 154a). Тем самым уже здесь подспудно вводится главное основание парадокса: если нет никакого устойчивого «Я» как воспринимающего, то как вообще можно говорить о каком-то объекте восприятия, да и самом восприятии? Поэтому речь заходит о *мере* в связи с изменениями и становлением и приводятся примеры игральные костей и Сократа с Теэтетом.

В первом примере шесть костей сопоставляются с четырьмя и двенадцатью, и по отношению к ним эти шесть костей оказываются одновременно и «больше», и «меньше», оставаясь при этом собой (154cd). Во втором примере Сократ оказывается то больше Теэтета, то меньше, поскольку он уже не растет, а Теэтет растет (155bc). В обоих примерах речь идет о том, что изменения можно фиксировать только относительно чего-либо: и шесть костей, и Сократ остаются собой, меняются лишь их «позиции» относительно чего-то иного. В этих сопоставлениях имплицитно содер-

жаты два модуса сущего, которые в «Софисте» формулируются как давно известные положения: «думаю, ты согласишься, что об одном из существующего говорится, что оно существует само по себе (τὰ μὲν αὐτὰ καθ' αὐτά), другое же — всегда в отношении к другому (τὰ δὲ πρὸς ἄλλα)» (*Sph.* 255c12–13).

Однако в нашем рассуждении, как уже было сказано, постоянно повторяется, что «нет ничего единого самого по себе», и это положение иллюстрируется фрагментом о здоровом и больном Сократе, выпивающем вино.

Сначала — а мы не должны забывать, что воспроизводится логика Протагора — собеседники признают, что всё иное абсолютно инаково по отношению к иному и совершенно неподобно (158e–159a). Далее рассказывается о выпивании вина, и тут утверждается, что нет ни качества ощущаемого, то есть вина, ни ощущающего, то есть Сократа, «самих по себе». Они возникают лишь в момент взаимодействия: качество сладости возникает только в тот миг, когда его выпивает здоровый Сократ, и в этот же миг он становится ощущающим сладкое. Когда вино выпивается больным Сократом, возникают качество «горькое» и Сократ, ощущающий горечь. Оба эти Сократа совершенно не связаны друг с другом, как и вкус вина. Таким образом, Сократа *как такового* нет, ведь в разные моменты восприятия и ощущающий, и ощущаемое различаются, а поскольку движение предполагается непрерывным, то в принципе ни *единого субъекта восприятия*, ни *качества как такового* быть не может. Вот это место в переводе В. Серезжникова:

Следовательно, я никогда не буду ощущать так же ничего другого, ибо иное ощущение предполагает иное (предмет), и то, что действует (активное начало), изменяет и делает ощущающего иным. И это делающее меня (так ощущающим), встретившись с другим, хотя и произведет то же (т.е. акт ощущения), но не будет таким же (ощущением), так как во взаимодействии с другим, произведя иное, оно само будет иным (159e–160a)⁴.

А вот комментарий Л. Кэмпбелла из его издания «Теэтета»: «другой объект подразумевает другое ощущение и делает того, кто воспринимает его, другим человеком»: то есть я и мое ощущение

⁴ В скобках пояснения переводчика.

ние становимся разными с каждым изменением объекта чувств. Смысл этих слов в том, чтобы отметить непередаваемую индивидуальность каждого чувственного акта: то есть не вина или горечи, а специфической горечи конкретного вина для конкретного вкуса в конкретный момент⁵.

Подытоживается этот фрагмент тем, что «необходимость связывает наше бытие, но не относительно иных и не относительно нас самих. Остается быть связанными относительно друг друга. Поэтому если кто-то скажет, что нечто есть, ему необходимо сказать, для чего есть, от чего есть и по отношению к чему „есть“ или „становится“. Само же по себе нечто существующее или становящееся ни сам он не должен называть, ни другому позволять»⁶.

Как видим, отмеченные выше два основных модуса сущего — «само по себе» (τὰ μὲν αὐτὰ καθ' αὐτά) и «в отношении к другому» (τὰ δὲ πρὸς ἄλλα) здесь отвергаются, остается только конкретный момент взаимодействия — причем, невзирая на все объяснения, связанные с активным и пассивным воздействиями, непонятно, что с чем встречается, поскольку само по себе ничто не «есть» и не «становится».

Это напоминает 7-ю гипотезу «Парменида», где показано, что происходит с иным, если единого нет, — описанная картина представляет собой своеобразное царство мнимостей и миража:

Значит каждое <из всего другого> будет другим по отношению к любому другому во многих отношениях, поскольку в одном отношении это невозможно, раз одного нет. Поэтому, как представляется, любая их масса будет беспредельной по множеству, так что даже если взять то, что кажется самым малым, то внезапно — словно некое видение во сне — появляется многое вместо того, что казалось единым, и вместо казавшегося мельчайшим — нечто огромное, возникающее по ходу его дробления⁷;

⁵ Campbell 1883: 71.

⁶ ἡμῶν ἡ ἀνάγκη τὴν οὐσίαν συνδεῖ μέν, συνδεῖ δὲ οὐδενὶ τῶν ἄλλων οὐδ' αὖ ἡμῖν αὐτοῖς. ἀλλήλοισι δὲ λείπεται συνδεδέσθαι. ὥστε εἴτε τις εἶναι τι ὀνομάζει, τινὲ εἶναι ἢ τινὸς ἢ πρὸς τι ρητέον αὐτῷ, εἴτε γίνεσθαι· αὐτὸ δὲ ἐφ' αὐτοῦ τι ἢ ὄν ἢ γιγνόμενον οὔτε αὐτῷ λεκτέον οὔτ' ἄλλου λέγοντος ἀποδεκτέον... (160b6–c1).

⁷ *Prm.* 164c7–d4 (пер. Ю. Шичалина).

всякое сущее, постоянно дробясь, будет, я думаю, неизбежно рассеиваться, если попытаться мысленно схватить его, поскольку без одного оно всякий раз будет восприниматься как <некая неопределенная> масса⁸.

Итак, и ощущение, и «ощущающий» всегда иные. Более того, мы вообще не можем сказать, что при таком подходе возможно какое-то «Я» как единый субъект восприятия, ведь нам постоянно повторяют, что нет ничего самого по себе, а только поток и становление, да и вообще слова «есть» и «бытие» нужно исключить из речи, как и «это», «такой» и т.д. В речи от лица Протагора об искусном спорщике говорится: «думаешь, он уступит тебе в том, что изменившийся — тот же самый человек, что и до изменения? Более того, что это тот человек, а не те, бесконечно возникающие?» (Th. 166b6–8)⁹

В связи с этим можно вспомнить фрагмент из комедии Эпихарма, который приводит анонимный комментатор к «Теэтету»:

Учение Гераклита: если все постоянно течет и изменяется по виду, сущности становятся то такими, то другими вследствие непрерывного течения. [Эпихарм] высмеял это [учение] в комедии: заимодавец требует назад долг, а должник отрицает, что он тот же самый, поскольку в нем одно прибавилось, а другое убавилось. Когда же заимодавец избил его и был привлечен к суду, то сам, в свою очередь, стал говорить, что бил-то один, а к суду привлекли другого¹⁰.

Как видим, уже современники этих учений прекрасно понимали нелепости и парадоксы, с ними связанные, Платон же их всячески подчеркивает — ему необходимо показать, что происходит, если элиминируется идея «одного самого по себе».

Всеобщий поток и мера

Тем не менее, сразу после процитированного фрагмента о всегда ином ощущении и ином ощущающем на примере выпива-

⁸ Prm. 165b4–6 (пер. Ю. Шичалина).

⁹ Пер. Т. Васильевой.

¹⁰ Fr. 136 Kassel-Austin (пер. А.В. Лебедева, см. Лебедев 1989: 260).

ния вина «разными» Сократами идет подчеркнутое утверждение: «мое ощущение истинно для меня, поскольку всегда принадлежит моей сущности, и, согласно Протагору, я судья всем существующим для меня вещам, что они существуют, и несуществующим, что они не существуют»¹¹.

Таким образом, всё имеет отношение к моей *усии* и поэтому «Я» есть мера всех вещей; причем «Я» здесь подчеркнуто использованием ἐγώ. Здесь даже не так важно, как переводить οὐσία, «сущность» или «бытие», хотя *бытие* всё же лучше. Главный смысл в том, что перед этим много раз говорилось, что нет никакого «бытия», нет ничего единого самого по себе, то есть не может быть никакого единого воспринимающего Я, и вдруг неведомо откуда возникает это «Я», некая «моя сущность», или «мое бытие».

Зафиксируем это ключевое противоречие: с одной стороны, невозможность существования *субъекта* ощущения при подходе «текучников» — и, с другой, его внезапное постулирование для того, чтобы утвердить концепцию Протагора о *мере* как якобы согласованную с концепцией непрерывного движения.

Более того, далее такого «субъекта» Сократ называет обладателем автаркичного разума (ὅτι αὐτάρκη ἕκαστον εἰς φρόνησιν ἐποίησιν, 169d5–6). Таким самодовлеющим, самодостаточным разумом обладает абсолютно каждый, поскольку то, что каждый ощущает (то есть то, что ему кажется), — это и есть его бытие. Для апологета потока и ежемгновенного возникновения, каким здесь выступает Протагор, странно представлять такой замкнутый в себе разум, подобный совершенному уму Парменида: как согласовать его с непрерывным возникновением? Тем более что Парменид — это как раз идейный противник Протагора.

Если придерживаться идеи такого автаркичного, замкнутого в своих ощущениях «субъекта», это действительно исключает возможность некой общей меры, каждый становится собствен-

¹¹ Ἀληθὴς ἄρα ἐμοὶ ἢ ἐμὴ αἴσθησις — τῆς γὰρ ἐμῆς οὐσίας ἀεὶ ἐστὶν — καὶ ἐγὼ κριτὴς κατὰ τὸν Πρωταγόραν τῶν τε ὄντων ἐμοὶ ὡς ἔστι, καὶ τῶν μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν (160c7–9, пер. Т. Васильевой).

ным критерием происходящего. Но тогда и Протагор со своей «Истиной» не может быть истиной для всех, и в *Th.* 166–173 обсуждается вопрос: коль скоро каждый есть мера, то и слова Протагора не обязательно должны всеми восприниматься как истина, и он сам вынужден это признать. Более того, поскольку нет общей меры истины, никого нельзя считать мудрее другого.

Для «спасения явлений», то есть своей концепции, Протагор говорит, что мудрость не в знании истины, а в том, чтобы из худшего сделать лучшее — для города и отдельного человека (167ab). Здесь мы не будем разворачивать вопрос о том, что такая постановка проблемы не спасает от введения *меры* худшего-лучшего, зафиксируем лишь одно: Протагор, уповая на *пайдею*, по сути конструирует субъекта полиса исходя из собственных представлений о лучшем и худшем. Таким образом, с одной стороны, субъекта восприятия как такового быть не может, с другой — каждый есть автаркичный разум, с третьей — субъект есть продукт конструирования путем воспитания. Мы видим, что все эти положения противоречат друг другу.

Ни реки, ни пловца, ни знания

В конце первого круга рассуждений, где собеседники возвращаются к вопросу движения, утверждается, что всё должно двигаться сразу обоими видами, перемещением и изменением, иначе что-то будет оставаться в покое, и тогда «мы могли бы сказать, „каково“ то, что, перемещаясь, течет. <...> А поскольку даже и белизна того, что течет, не остается постоянной, но изменяется (так что одновременно происходит и течение этой белизны, и превращение ее в другой цвет, чтобы, таким образом, всё это не задерживалось), то разве можно в таком случае дать имя какому-либо цвету так, чтобы называть его правильно?»¹²

И тут же от объекта восприятия — белизны, которой на самом деле нет как таковой — речь переходит к ощущению и ощущающему: коль скоро всё всегда движется, нет никакого постоянно-

¹² *Th.* 182c9–d5 (пер. Т. Васильевой).

го ощущения, и «видеть» можно сказать не больше, чем «не видеть», и то же самое — по отношению ко всем остальным ощущениям, а поскольку ощущение у нас было приравнено к знанию, то и «знание» нельзя отличить от «незнания» (18d8–e11). Сократ делает вывод, что приверженцам этого учения нужно учредить какую-то другую речь, поскольку они запрещают фиксировать что бы то ни было — нельзя говорить ни «так», ни «не так»; разве что, иронизирует он, им подойдет выражение «вообще никак» (τὸ «οὐδ’ οὐτως»), 183a9–b5).

Это переключается с финалом «Кратила», где утверждается, что если мы принимаем учение о всеобщем непрерывном движении, то невозможны ни познающий, ни познание, ни его объект:

И, видимо, нельзя говорить о знании, Кратил, если все вещи меняются и ничто не остается на месте. Ведь и само знание — если оно не выйдет за пределы того, что есть знание, — всегда остается знанием и им будет; если же изменится сама идея знания, то одновременно она перейдет в другую идею знания, то есть [данного] знания уже не будет. Если же оно вечно меняется, то оно вечно — незнание. Из этого рассуждения следует, что не было бы ни познающего, ни того, что должно быть познанным (ἐκ τούτου τοῦ λόγου οὔτε τὸ γινώσκμενον οὔτε τὸ γινώσθησόμενον ἂν εἴη)¹³.

Итак, гипотеза о том, что знание есть ощущение, изначально кажется в «Теэтете» связанной с предпосылками «текучников» и Протагора. Но эти концепции не только не совпадают, но и противоположны.

Если всё течет обоими видами движения, невозможен ни объект изменений, ни фиксирующий эти изменения субъект. Аристотель, возражая взглядам «гераклитовцев» (назовем так в целом «текучих» сенсуалистов), говорит в «Метафизике», что «если нечто уничтожается, должно быть нечто сущее, а если возникает, с необходимостью должно быть то, из чего возникает, и то, от чего порождается»¹⁴.

¹³ *Th.* 440a6–b4 (пер. Т. Васильевой).

¹⁴ ὅλως τε εἰ φθείρεται, ὑπάρξει τι ὄν, καὶ εἰ γίγνεται, ἐξ οὗ γίγνεται καὶ ὅφ’ οὗ γεννᾶται ἀναγκαῖον εἶναι (*Metaph.* 1010a19–22).

Здесь же Аристотель упоминает Кратила, «который под конец считал, что ничего не следует говорить, но только двигал пальцем и порицал Гераклита, говорившего, что нельзя войти в одну реку дважды, — сам Кратил думал, что нельзя ни разу» (*Cra.* 1010a). Думаю, что исходя из описаний «текучих» в «Теэтете», можно довести эту метафору до логического завершения: нет ни реки, ни того, кто в нее заходит. Если принимается всеобщее непрерывное движение и отсутствие чего-то «самого по себе», невозможен ни субъект ощущения, ни *мера*, и человек не может быть «автаркичным разумом».

В итоге Сократ говорит, что невозможно согласиться ни с тем, что человек есть мера, ни с тем, что в соответствии с учением о всеобщем движении знание есть ощущение (*Th.* 183b7–c4), — то есть отрицается изначальная мнимая согласованность этих концепций.

Именно в силу выявленных парадоксов, а прямо говоря — абсурда, до которого доводит логика «текучих» и софистов, первый круг рассуждения в «Теэтете» завершается примерами того, как душа схватывает сущее *сама по себе* — и разницу ощущений, и их как целое; тождественное-иное; подобное-неподобное; число; бытие-небытие и т.д. (*Th.* 184b–186b). Теэтет приходит к выводу, что *усия* (здесь «сущность» практически приравнивается к «бытию») принадлежит тому, к чему душа устремляется «сама по себе» (186a4).

В каждом круге рассуждений в «Теэтете» есть намек, более или менее отчетливый, на то, что без эйдосов невозможно знание. Пассаж в конце первого круга явно указывает на это: здесь предполагается иной предмет схватывания — *умопостигаемый*, иной субъект постижения — его можно назвать *трансцендентальным*. Не стоит удивляться, что здесь упоминаются *дианойя* как дискурсивное мышление и *силлогизмы*, — тем самым подготавливаются последующие разделы: о знании как истинном мнении и истинном мнении с логосом. Главное же заключается в том, что учение о всеобщем движении, связанном с ощущением, полностью противоречит идее человека как меры и в принципе исключает

ет возможность познания: последнее требует «трансцендентальной» инстанции «единого самого по себе», которое во второй гипотезе «Парменида» раскрывается как «многое», а в «Софисте» — как «умопостигаемый атом» великой пятерицы.

Литература

- Лебедев, А.В., пер. (1989), *Фрагменты ранних греческих философов*. Часть I. М.: Наука.
- Протопопова, И.А. (2013), “Сократ и тень (к драматической интерпретации диалога «Софист»)", in Id. et al. (ред.), *Платоновский сборник* 1, 367–404. М.; СПб.: РГТУ; РХГА.
- Протопопова, И.А. (2019), “Контекст диалога: «Теэтет»", in *Платон. Софист*. Исследование, перевод, комментариев, приложения И.А. Протопоповой, 15–21. СПб.: Платоновское философское общество.
- Сережников, В.К., пер. (1936), *Платон. Теэтет*. М.; Л.: Государственное социально-экономическое издательство.
- Bossi, B.; Robinson, Th. M., eds. (2020), *Plato's Theaetetus Revisited*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter.
- Bostock, D. (1980), *Plato's Theaetetus*. Oxford University Press.
- Burnyeat, M. (1990), *The Theaetetus of Plato, with a Translation by M.J. Levett*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Campbell, L. (1883), *The Theaetetus of Plato, with a Revised Text and English Notes*. Oxford: Clarendon Press.
- Cornford, F. (1935), *Plato's Theory of Knowledge*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Kahn, Ch.H. (1996), *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge University Press.
- Protopopova, I. (2013), “Socrates and Shadow (to the Dramatic Interpretation of the *Sophist*)", in Id. et al. (ред.), *Plato Collection* 1: 367–404. Moscow; Saint Petersburg: RGGU; RHGA. (In Russian.)
- Sedley, D. (2004), *The Midwife of Platonism. Text and Subtext in Plato's Theaetetus*. Oxford.
- Thesleff, H. (1982), *Studies in Platonic Chronology*. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica.
- Zucca, D., ed. (2022), *New Explorations in Plato's Theaetetus*. Leiden; Boston: Brill.

Ирина Макарова

«Народная мудрость» в диалоге Аристотеля «О философии»^{*}

IRINA MAKAROVA

“POPULAR WISDOM” IN ARISTOTLE’S DIALOGUE *ON PHILOSOPHY*

ABSTRACT. In the first book of the lost dialogue *On Philosophy*, Aristotle raises the question of the principles of wisdom and philosophy. He finds them not only in the teachings of previous philosophers but also in the pre-philosophical anonymous oral tradition, the so-called “popular wisdom”. Aristotle considers maxims and proverbs not as rhetorical means to give grace or persuasiveness to speech, but also as an independent object of study. Unlike Plato, who saw in gnomes and proverbs “the beginnings of wisdom” and an ancient way of philosophizing (*Prt.* 342a–343c), Aristotle is inclined to consider them “remnants” (ἐγκαταλείμματα) of past knowledge lost as a result of natural disasters that occurred in ancient times (*Synes. Calv.* 22.1). Preserved through a laconic and mnemonically convenient form, gnomes and proverbs contain wisdom that, if properly interpreted, can be reconstructed. Based on this, Aristotle makes the assumption that the process of acquiring knowledge is not continuous, but is interrupted and resumed indefinitely. Thus, the proverb is both a “trace” of the decline of the previous culture, and a seed of a new one.

KEYWORDS: proverbs, gnomes, Seven Sages, Aristotle, Plato, gnomology, philosophy.

1. Аристотель о началах философии

Вопрос о причинах и началах сущего является основным в философии Аристотеля. Поиск и постижение этих начал рассматривается Аристотелем как главная задача философии и входит в ее определение (*Metaph.* 982b10). Одновременно он задает вопросы

© И.В. Макарова (Москва). ivmakarova@hse.ru. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».

Платоновские исследования / Platonic Investigations 18.1 (2023)

DOI: 10.25985/PI.18.1.04

^{*} Статья подготовлена по результатам проекта «Цифровая античность» при поддержке фонда «Гуманитарные исследования» ФГН НИУ «Высшая школа экономики» в 2022–2023 году.

о началах самой философии, в связи с чем выстраивает в первой книге «Метафизики» широкую историко-философскую экспозицию ее становления — от эпических поэтов и изречений Семи мудрецов до Платона (983b5–993a25). Неоднократно отмечалось, что доксографический очерк Аристотеля из «Метафизики» отличается тенденциозностью: критический разбор поэтов и философов предпринимается с тем, чтобы прицельно ударить в их слабые места, опровергнуть и противопоставить поверженным учениям свое как более адекватное¹. Такая тактика производит впечатление, будто Аристотель либо ставит себя над философской традицией, либо демонстрирует, что она находит свое завершение в его учении.

Тем примечательнее, что в другом своем сочинении, которое в гораздо большей степени было на слуху у древних читателей и по которому античные читатели преимущественно и составляли свое мнение о философии Аристотеля, — в диалоге «О философии» — Аристотель производит тщательное разыскание начал мудрости и философии не только у своих предшественников (философов и поэтов), но и в анонимной устной традиции — так называемой «народной мудрости». Важно отметить, что здесь он настроен не на опровержение авторитетов и уточнение предшествующих учений, но на усмотрение «отблесков» и «следов» мудрости в духовной биографии человечества, которая словно в «обломках» сохраняется в устной народной традиции — гномах, пословицах, загадках и прочих образцах устного творчества. Аристотель всегда охотно прибегает к ним практически во всех своих философских сочинениях с техническими (риторическими) целями, чтобы сделать речь более изящной, выразительной и доходчивой. Однако в «О философии» он рассматривает популярные высказывания и пословицы уже не как вспомогательные средства, но как самостоятельный предмет исследования. Через такой, казалось бы, малопримечательный предмет Аристотель выстраивает свою широкую философскую панораму, где не только решает вопрос о целях познания и природе космоса, но в целом пытается

¹ Афонасин 2017: 581, Варламова 2019: 15, Cherniss 1935: 347–348.

ся разъяснить, что́ следует понимать под мудростью-философией и уточняет ее предмет в свете представлений предшествующих авторитетов (от мудрецов и политиков и философов вплоть до Платона). Аристотель делает предположение, что процесс обретения знания не является непрерывным — напротив, он возобновляется (*Cael.* 270b20), поскольку знание то и дело утрачивается, хотя и не полностью, из-за периодически случающихся природных катастроф. Остатки утраченных знаний, как бы «упакованные» в устной форме в виде пословиц, словно семена, которым еще предстоит вновь прорасти, содержат в себе всю мудрость ушедших поколений. В настоящей статье мы рассмотрим, в каком отношении «народная мудрость» стоит к мудрости философской и почему Аристотель видит в пословицах материал, весьма полезный для философии.

2. «О философии» и другие эксотерические сочинения Аристотеля

Для начала сделаем небольшой обзор, посвященный диалогу «О философии»². Сочинение «О философии» (*Περὶ φιλοσοφίας*) относится к группе текстов Аристотеля, которую он сам, а затем и античная философская традиция рассматривали как ἑξωτερικοί λόγοι. Эти утраченные «внешние» произведения³, то есть сочинения для более широкого круга читателей, Аристотель публиковал еще в годы своего пребывания в платоновской Академии.

² Цитаты из «О философии» приведены по изданию Ross 1955.

³ Имеются в виду первые 19 наименований по списку Диогена Лаэртского, в котором «О философии» стоит под номером 3. Важно отметить, что составитель первого издания фрагментов утраченных аристотелевских текстов В. Розе, установивший порядок атрибуции фрагментов к утраченным текстам, утверждал, что они неподлинны и не имеют прямого отношения к *Corpus Aristotelicum* (Rose 1854: 117). Почти все фрагменты происходят не от самого Аристотеля, а из работ перипатетиков эллинистического периода. Реабилитацию подлинности «эксотерических» сочинений Аристотеля произвел Я. Бернайс (Bernays 1863: 2): поскольку эксотерические сочинения цитируются или упоминаются самим Аристотелем в его эсотерических текстах, нет нужды сомневаться в подлинности фрагментов его утраченных ранних произведений. Даже если эти фрагменты не передают привычное аристотелевское учение, это не причина считать их подложными.

В отличие от «эсотерических» текстов, доступных нам ныне, «экзотерические» сочинения отличались более тщательной литературной обработкой, продуманной композицией и изящным слогом. Большая часть этих текстов была написана в форме диалогов, а их названия («Софист», «Пир» и др.) словно подчеркивают ориентированность Аристотеля в то время на Платона — по крайней мере, литературную⁴. Внимание Аристотеля к литературной форме и, в частности, к жанру диалога, по всей видимости было обусловлено тем, что эти сочинения предназначались не только для знатоков философии, но и для менее искушенных читателей. Сам термин ἐξωτερικοί λόγοι (сочинения для широкого круга) был введен, скорее всего, самим Аристотелем (во всяком случае, он активно им пользуется⁵) и стал техническим для дальнейшей перипатетической традиции.

Однако было бы неверным считать, будто аристотелевские ἐξωτερικοί λόγοι являются облегченной версией его философии и текстами «второго ряда». Мы имеем все основания предполагать, что экзотерические произведения Аристотеля создава-

⁴ Относительно жанровой принадлежности ἐξωτερικοί λόγοι сохранялась продолжительная дискуссия, во многом инициированная тем, что сам Аристотель не употреблял термин διάλογος в отношении к ἐξωτερικοί λόγοι. Однако его более поздние античные читатели, такие как Цицерон (*Fin.* 5.5.12.), Плутарх (*M.* 115bc), Элий (*In Cat.* 114.15) и др., говорят об экзотерических сочинениях исключительно как о диалогах. Того же мнения придерживается и издатель эсотерических сочинений Андроник Родосский (Düring 1976: 54). Первоначально исследователи склонялись к тому, чтобы видеть в них исключительно диалоги, однако Э. Берти (Berti 1977: 68–69), отталкиваясь от того, что «Протрептик», хотя и раннее сочинение, но, вопреки Россу, вовсе не диалог, пересматривает значение термина ἐξωτερικοί λόγοι: «внешние сочинения» — диалоги, известные широкой аудитории, но и все опубликованные сочинения академического периода, а также законченные, но неопубликованные сочинения. Р. Лауренти (Laurenti 1987: 80) также считает, что «среди сочинений, к которым относятся экзотерические произведения, есть такие, которые не являются диалогами».

⁵ У самого Аристотеля говорится о двух группах текстов: экзотерических (популярных — ἐξωτερικοί λόγοι) и эсотерических («чисто философских» — κατὰ φιλοσοφίαν). Об ἐξωτερικοί λόγοι он упоминает неоднократно в «эсотерических» сочинениях» (*EN* 1140a3, *EE* 1217b22 и 1218b34, *EE* 1217b22, *Pol.* 1278b31 и 1323a22, *Metaph.* 1076a28).

лись не только с развлекательными, дидактическими или рекламными целями, но для постановки и решения серьезных философских проблем. Поначалу исследователи экзотерических текстов Аристотеля⁶ считали, будто они были написаны в ранний, «академический», период жизни Аристотеля (367–347 гг. до н.э.) и имели исключительно подражательный характер. Однако предположение И. Дюринга, О. Жигона и других исследователей⁷, что Аристотель, вероятно, писал диалоги на протяжении всей жизни или, по крайней мере, после ухода из Академии, в последнее время находит больше поддержки. Ни одно сочинение из этой группы не сохранилось целиком, но имеющийся набор фрагментов всё же позволяет в определенной мере реконструировать философское содержание некоторых популярных сочинений Аристотеля.

Одним из главных наших информантов относительно экзотерических сочинений Аристотеля является Цицерон⁸. Они еще бы-

⁶ В. Йегер, Я. Бернайс и ряд других исследователей склонялись к тому, что бы видеть в экзотерических текстах исключительно диалоги. Йегер полагал, что диалоги Аристотель писал только в Академии и в первые годы после ухода из нее, и называл их «юношескими» или «подражательными» (Jaeger 1923: 27–29). Бернайс же считал, что диалоги восходят к академическому периоду жизни Аристотеля, но не ограничиваются только им (Bernays 1863: 2–3).

⁷ И. Дюринг утверждает, что Аристотель писал диалоги в Академии параллельно с первыми редакциями своих экзотерических текстов, таких как «Категории», «Об истолковании», 12 книга «Метафизики» и др. (Düring 1976: 62). Согласно Жигону, нет оснований считать диалоги Аристотеля исключительно ранними произведениями, но допустимо, что Аристотель на протяжении своей жизни мог вносить в них изменения и дополнения (Gigon 1987: 230–231).

⁸ Цицерон различает два типа текстов у Аристотеля: «Поскольку от них [Аристотеля и Феофраста] осталось два рода сочинений о высшем благе: одни, написанные популярно, которые они называли экзотерическими (ἐξωτερικόν), другие — более утонченно (limatius), и которые они сохранили в форме заметок (commentarii), то они, по-видимому, не всегда говорят о нем одно и то же, однако в самом главном у них нет никаких различий или несогласий» (*Fin.* 5.5.12, пер. Н.А. Федорова). См. также *Fam.* 1.9.23. Неоплатоник Элий (*In Cat.*, 124.3–6), который в отличие от Цицерона имел в своем распоряжении тексты «нового» и «старого» Аристотеля, тоже отмечает высокие художественные достоинства диалогов, ясный и доходчивый язык, но при этом подчеркивает, что они не

ли ему доступны в относительно полном виде; отталкиваясь от них, он старательно культивировал и у себя аристотелевскую манеру письма — *mos Aristotelēus* (*Att.* 13.19.4), используя, по его собственным словам, немало «аристотелевых красок» (*Att.* 2.1.1). На основании замечаний Цицерона, как убедительно доказывает О. Жигон, можно предполагать, что композиция аристотелевских диалогов заметно отличалась от платоновских. Диалоги Аристотеля начинались с вступления (проэмия)⁹, где автор намечал вопросы и проблемы, которые планировалось обсудить в основной части сочинения. Если диалог состоял из нескольких книг, то каждой книге предпосылалось отдельное такое вступление. Таким образом, фигура автора, выполняющая в диалогах Аристотеля в том числе и функции модератора речей участников, получает едва ли не центральное положение¹⁰. В отличие от Аристотеля, у Платона такого вступления, где формулируется авторская позиция и вводится сама фигура автора как основного персонажа, не было. Примечательно, что все персонажи аристотелевских диалогов — реальные, живые на момент написания диалога, люди. Предположительно это его ближний круг — коллеги из Академии и, возможно, даже сам Платон. М. Унтерштайнер обращает внимание на интересную деталь: поскольку Аристотель строит свои доводы на резком контрасте с платоновским учением о сотворении мира, нельзя исключать, что главными персонажами этого диалога могли быть Аристотель и Платон¹¹. А.-Г. Хруст разделяет это предположение, но в то же время признает, что оно в равной мере соблазнительно и недоказуемо¹². У Платона участники диа-

являются второстепенными в философском отношении: «в своих диалогах, называемых также „эксотерическими текстами“, Аристотель очень ясен, как если бы он говорил с теми, кто не имеет отношения к философии».

⁹ Цицерон: «Я пишу вступление к каждой книге, как Аристотель в сочинениях, которые он называет эксотерическими» (*Att.* 4.16.2; здесь и далее пер. В.О. Горенштейна). См. также Gigon 1987: 248.

¹⁰ Цицерон о статусе модератора в аристотелевских диалогах: «высказывания прочих вводятся так, что первенство остается за ним самим» (*Att.* 13.19.4).

¹¹ Untersteiner 1963: 223.

¹² См. Chroust 1975: 554–555.

логов тоже реальные лица, однако их, по большей части, к моменту публикации диалога уже нет в живых. На основании довольно скудных свидетельств можно предположить, что Аристотель не озаботился детальной проработкой драматической канвы, да и индивидуальный характер персонажей не был столь тщательно прописан, как у Платона¹³. Они не столько герои, взаимодействующие в драматическом замысле автора, сколько рупоры и медиаторы различных учений, которым предстоит столкнуться в диалектическом поединке. Все эти особенности, скорее, указывают на то, что Аристотель не столько подражает Платону, сколько противопоставляет ему свой оригинальный способ композиции диалогов.

Диалог «О философии», наряду с «Евдемом» и «Протрептиком», был одним из самых известных и часто упоминаемых диалогов Аристотеля, благодаря чему до нас дошла не самая скудная коллекция его фрагментов¹⁴. У диалога «О философии» — особое положение: по всей видимости, он стал декларацией оригинальной философской программы Аристотеля, освободившегося в основных пунктах — онтологическом, гносеологическом и космологических — от следования платоновскому мейнстриму. Довольно резкая критика платоновских доктрин об идеях-числах, мире и боге со стороны Аристотеля дала повод В. Йегеру усомниться в том, что «О философии» был написан в Академии: настолько непочтительными казались выпады недавнего ученика, чтобы адресовать их еще живому учителю¹⁵. Хотя дата написания диалога всё еще является предметом дискуссий, можно предполагать,

¹³ По одной из версий, причиной забвения аристотелевских диалогов стало всё же меньшее их литературное совершенство в сравнении с платоновскими. Но, конечно же, здесь имело место сочетание самых разных факторов, из которых окончательная утрата корпуса экзотерических текстов в сочетании с постепенной угасанием интереса к ним, существовавшим уже не в полных версиях, но во фрагментах и парафразах, в свете нового издания текстов Аристотеля, подготовленного Андроником Родосским и активно им продвигаемого, кажутся убедительными.

¹⁴ 28 фрагментов по изданию У.Д. Росса, 31 по изданию М. Унтерштайнера, 11 по изданию О. Жигона.

¹⁵ Jaeger 1923: 129, 138.

что Аристотель работал над ним будучи членом Академии и, скорее всего, опубликовал его тогда же (И. Дюринг, А.-Г. Хруст и другие исследователи склоняются к тому, что «О философии», вероятнее всего, мог быть написан в интервале 357–347 гг. до н.э.¹⁶. Помимо философской важности диалог «О философии» отличали, судя по откликам его читателей, многочисленные художественные достоинства: «золотой поток речи» Аристотеля (fr. 20)¹⁷, упоминаемый Цицероном, свидетельствует о риторическом совершенстве этого сочинения.

«О философии» было довольно объемным сочинением. Судя по списку Диогена Лаэртского, восходящего к списку Гермиппа, диалог состоял из трех книг. Даже в сохранившихся фрагментах заметны особенности литературного и философского стиля Аристотеля: определив круг проблем и вопросов (что дает нам философия и каковы те начала, которые она нам открывает), Аристотель совершает исторический обзор предшествующих учений. Первая книга диалога, таким образом, касается вопросов о том, что такое мудрость и философия (fr. 8). В поисках начал философии Аристотель подробно разбирает мудрые изречения поэтов, мудрецов и первых философов (fr. 1–7) в свете своей теории «природных циклов»: периодически случающиеся природные катастрофы почти полностью уничтожают человечество вместе с его достижениями, а мудрые изречения — это немногочисленные уцелевшие «обломки» утраченных культурных достижений и былой мудрости (fr. 8). Здесь, в первой книге, Аристотель определяет философию как самое достойное для человека занятие: науку, выявляющую божественные начала¹⁸.

Во второй книге Аристотель развивает намеченные в первой книге вопросы, какие именно первоначала открывает философия,

¹⁶ Düring 1976: 62; Chroust 2016: 157.

¹⁷ Здесь и далее нумерация фрагментов «О философии» приводится по изданию У.Д. Росса. Цитирование по другим изданиям оговаривается отдельно. Фрагменты из «О философии» по-русски даются в моем переводе.

¹⁸ В определении мудрости как науки из fr. 8 (= Phlp. *In Nic.* 1.1), которая выводит первоначально неочевидные для нас умопостигаемые и божественные вещи, очевидны параллели с пассажами из «Метафизики», где также говорит-

и с этой целью производит разбор платоновского учения об онтологических принципах (идеях, эйдетических числах, Большом и Малом, Едином). По цитатам и упоминаниям можно предположить, что эта книга стала сценой самых жарких и непримиримых споров. Во всяком случае, Плутарх Херонейский и Прокл почти в одних и тех же словах характеризуют Аристотеля¹⁹ как яростного спорщика, которым движет скорее страсть к словесным баталиям, нежели любовь к мудрости (fr. 10). Фрагменты второй книги, посвященные платоновской философии, рядом исследователей рассматривается как свидетельство о так называемом «неписаном» учении, по большей части известному благодаря Аристотелю (fr. 11)²⁰. Аристотелевская позиция относительно онтологического и гносеологического статуса идей и чисел была сформулирована достаточно жестко: он саркастически возражает против отождествления идей с эйдетическими числами (τοῖς εἰδητικοῖς ἀριθμοῖς), поскольку числа, как он полагает, можно мыслить только как математические объекты (fr. 11). Утверждая, что эйдетические числа непознаваемы, Аристотель имел в виду не то, что они немыслимы, а то, что они в принципе абсурдны и, следовательно, не существуют (fr. 11). Аристотель настроен полемично не только против Платона, но и против его пифагорействующих учеников — скорее всего, Спевсиппа и Ксенократа, которые «поразному вводили Единое как принцип» (fr. 11)²¹. Сохранивший-

ся о первых началах как умопостигаемом и божественном предмете мудрости (981b28–30, 983a4–10, 1026a10–30, 1059a18).

¹⁹ Сходство формулировок позволяют подозревать, что Аристотель здесь мог выступать не только как модератор, но и как участник дискуссии, а противоположной стороной — его собеседники из Академии (Спевсипп или Ксенократ) и, возможно, даже сам Платон.

²⁰ «Аристотель подразумевает под сочинением, называемом „О философии“, сочинение „О благе“: в нем Аристотель излагает неписанные учения Платона (τὰς ἀγράφους συνουσίας τοῦ Πλάτωνος): его книга — подлинная. В ней он излагает учение Платона и пифагорейцев о сущем и о его началах» (Phlp. In An. 75.34–76.1).

²¹ «Некоторые говорили, что сами-по-себе-числа соотносят идеи с определенными величинами, подобно тому как двойка соответствует линии, тройка — плоскости, четверка — объемной фигуре. <...> Другие же объяснили идею про-

ся пассаж о первоначалах сущего как Едином и Неопределенной Двоице (или «Большом и Малом») скорее всего отражает критику учения Ксенократа. Аристотель формулирует здесь и свою собственную позицию, практически идентичную изложенной в «Метафизике»: первоначала сущего нельзя мыслить как абсолютно трансцендентные принципы, поскольку это ничего не сообщает о самом сущем. Содержание второй книги представляет особый интерес, поскольку содержит в себе отголоски реальных внутриакадемических дискуссий.

Третья книга (fr. 12–28) посвящена космологическим и теологическим сюжетам, в которых можно опознать отголоски споров о вечности космоса, имевших место в Академии. Основной темой третьей книги является вопрос о божественном начале и о том, что и как человек может знать о божестве. Душа и космос рассматриваются Аристотелем как сущности, благодаря которым и через которые можно постичь божественную причину. Душа свидетельствует о божественном начале благодаря двум своим познавательным способностям: интеллектуальной способности и способности к предвидению (fr. 12). Похоже, что здесь Аристотель еще не сделал шаг в сторону утверждения смертности индивидуальной души. Космос же свидетельствует о существовании божественной причины через царящие в нем видимый порядок и красоту (fr. 13, 14). Согласно Аристотелю, мир не сотворен и существует всегда, поскольку постоянно приводится в движение своей божественной причиной — вечным неподвижным двигателем (fr. 18).

Отношения между всеми частями диалога носят структурный характер: сначала Аристотель хочет прояснить, что такое философия, и определяет ее как поиск, обретение и применение мудрости к знаниям первоначал. Затем он полемизирует с Платоном в вопросе о началах, что особенно видно по его переинтерпретации платоновского мифа о пещере: в аристотелевской версии из пещеры выходит не избранный одиночка, а вся община подземных жителей. Этот аллегорический образ соответствует аристо-

странственных величин через причастность к Единому» (Alex. Aphr. In *Metaph.* 777.16–21).

телевскому убеждению, что всем людям от природы свойственно стремление к знанию (*Metaph.* 980a1), однако истинная мудрость открывается лишь тем, кто старается постичь стоящую за миром божественную причину. В свете этой аргументации очевидно, что именно божественное начало, как его понимает Аристотель, есть тот самый искомый предмет мудрости. Средством, позволяющее видеть эту причину, является философия. Таким образом, композиционно-протрептический пафос первой книги смыкается с космо-теологическими доводами третьей книги.

Этот диалог, как и другие почти полностью утраченные экзотерические тексты, имеет большую философскую ценность: написанный Аристотелем в годы пребывания в Академии Платона, он содержит сведения об интеллектуальном климате в Академии и актуальных дискуссиях в ней. И кроме того, он приоткрывает «изнанку» аристотелевской философии: как именно постепенно формируется аристотелевский философский метод и определяется круг проблем, занимавших Аристотеля и сохранявших связь с платоновской традицией.

3. Пословицы как основание пайдейи

В произведениях Аристотеля довольно часто встречаются самые разнообразные афоризмы: гномы — безличные высказывания назидательного и нравоучительного характера и их разновидность — пословицы. В «Риторике» они характеризуются как *δεδημοσιευμένα*, «ходячие изречения» («Познай самого себя» или «Ничего сверх меры»). Как правило, это либо изречения кого-либо из Семи мудрецов, либо цитаты из эпических поэтов, бывшие у всех на слуху и также обретшие форму и статус пословицы, либо анонимные, но общеизвестные выражения. Аристотель считает их очень полезными в речах, поскольку слушатели бывают «очень довольны, если кто-то, говорящий в общем, высказывает мнение, которое они имеют по частным случаям» (*Rh.* 1395b1–4).

Легкость, с которой Аристотель, как и любой другой античный интеллектуал, обращается к крылатым выражениям, не должна

казаться чем-то чрезвычайно удивительным. Скорее, это следствие общего культурного контекста. Пословицы, гномы, апофтегмы и прочие разновидности «народной мудрости» практически каждый грек знал с раннего детства в огромном количестве. Задолго до возникновения собственно литературы и философии греки формулировали свою житейскую мудрость в осмысленных изречениях (παροιμία), содержание которых черпалось из жизненных наблюдений как за собственным внутренним миром, так и из внешней среды и обстоятельств.

Самые известные изречения были высечены на фасаде или фронтальных колоннах храма Аполлона (а согласно переписи, сделанной Стобеем в V в. н.э., их было порядка 147), и любой паломник прекрасно их знал и транслировал в своем окружении. Самыми древними (не позже V в. до н.э.) и самыми упоминаемыми в литературных источниках изречениями были три: γνῶθι σαυτόν («познай самого себя»)²², μηδὲν ἄγαν («ничего сверх меры») и ἐγγύα πάρα δ' ἄτα («поручительство ведет к беде»)²³. Именно они чаще всего упоминаются в философских текстах в той или иной интерпретации. Авторство дельфийских изречений приписывалось традиционно либо самому Аполлону, либо кому-либо из Семи мудрецов как результат прорицания или обобщение жизненного опыта. «Познай самого себя» признавалось самым значимым изречением и обладающим наибольшим количеством интерпретаций: знай свое место или сформулируй максимально точно свое моление богу и т.д. Платон первым упоминает о нем как жизненном и философском кредо Сократа: нельзя, не познав самого себя самого, познавать чужое (*Phdr.* 230a). Для Аристоте-

²² Фр. 1: «Некоторые предположили, что высказывание „Познай себя“ — это изречение Хилона, а Хамелеонт в книге „О богах“ приписал его Фалесу, Аристотель же — Пифии» (Clem. Al. *Strom.* 1.14.60.3).

²³ «Опять же высказывание „Ничего слишком!“ возводят к Хилону Лакедемонянину. А Стратон в сочинении „Об изобретениях“ приписывает его Содаму из Тегеи. Что касается Дидима, то он возводит его к Солону <...> А что касается [изречения] „Поручительство ведет к беде“, то оно цитируется Клеоменом в книге „О Гесиоде“ <...> А аристотелевская традиция приписывает его Хилону, Дидим же приписывает это наставление Фалесу» (Clem. Al. *Strom.* 1.14.61.1).

ля оно также станет в «О философии» тем моментом, с которого начинается философская рефлексия²⁴.

Второе изречение, «Ничего сверх меры», рассматривалось как рекомендация ограничивать свои желания, избегать чрезмерных эмоций, или даже как предостережение от гордыни. Вполне вероятно, что аристотелевское учение об этической добродетели как золотой середине восходит к этой максиме. Третье изречение, «Поручительство ведет к беде», менее известное, чем первые два, интерпретируется либо как предостережение от поручительства за того, в ком не уверен, либо от необдуманной клятвы, либо от безапелляционно-уверенных высказываний по тому или иному поводу. Все три изречения, по всей видимости, образуют некую смысловую целостность, которая может быть положена в основание жизненной программы: 1) незнание ведет к беде, 2) прежде чем предпринимать что-то, следует разобраться с самим собой; 3) во всех делах — внешних и по отношению к самому себе — необходимо соблюдать меру.

Эти и другие изречения оформлялись в специальной стихотворной форме — паремииаке (παροιμίακός) и собирались в гномологические сборники. Такие анонимные коллекции пословиц и нравственно ориентированных, поучительных высказываний одновременно были основой нравственного воспитания у древних греков. Ими охотно пользовались школьные учителя: они отбирали самые подходящие изречения как для чтения, так и для письма. Подобные сборники нравоучительных сентенций были востребованы и для обучения повзрослевшей молодежи пристойным нравам и практическим жизненным премудростям: учителя отбирали сентенции мудрецов и поэтов с целью их разбора и заучивания. На занятиях риторики их также использовали при обработке эпидейктических речей.

Хотя заучивание наизусть для последующего цитирования было привычным элементом обучения, у греческих интеллекту-

²⁴ Гр. 1: «И из надписей в Дельфах самой божественной казалась „Познай самого себя!“, которая дала Сократу начало и для недоумения, и для [его] исследования, как сказал Аристотель в своих платонических [произведениях]» (Plu. M. 1118c (Adv. Colot. 20)).

алов классической эпохи эффективность этого метода обучения уже вызывала сомнение и подвергалась язвительной критике. Ксенофонт неодобрительно относился к механическому бездумному заучиванию сентенций, цитат и поэм, поскольку по окончании обучения юноши получают навык рапсодов, а те слышат глупейшими среди людей (*Smp.* 3,6). И всё же, несмотря на высказывавшуюся критику, повсеместное использование крылатых выражений на долгие века остается привычным элементом базового обучения.

Неудивительно, что афоризмы присутствуют практически во всех литературных жанрах, в том числе и философских сочинениях. Самым показательным примером может служить Гераклит, который, как предполагают исследователи, сознательно склонялся к гномическому жанру, поскольку хотел, чтобы его учение лучше запоминалось. В сочинениях Платона и Аристотеля гномы и пословицы также встречаются довольно часто. Но Аристотель, как, впрочем, и Платон, прибегает к крылатым выражениям не только как к риторическому средству для украшения речи. Предметом его интереса становится сама пословица, ее формулировка и смысл, в котором он видит больше, чем просто обобщение народного практического опыта и смекалки. Для Платона гнома или пословица открывается как начальная форма философствования, а для Аристотеля — как реликт утраченной мудрости.

Предположение о том, что назидательные изречения и пословицы могут рассматриваться как основа мудрости и философствования, небезосновательны. Термин *γνώμη* имеет тот же корень, что и глагол *γινώσκω* (знать), и в сущности своей означает некое экспертное мнение или суждение, уверенность в чем-то. В этом значении он использовался в греческой литературе со времен Гомера и Гесиода. Сам Аристотель определяет гному как универсальное суждение о человеческих действиях (*Rh.* 1394a21). Этимологическое прояснение термина *παροιμία* тоже показывает его значительную эпистемологическую нагруженность. Основное толкование, восходящее к Аристотелю и перипатетикам, ука-

зывает на связь между *παροιμία* (пословица) и *ὁμοίον* (подобное). Аристотель в «Риторике» определяет пословицу как метафору, то есть по сути семантический перенос от одного рода вещей к другому (*Rh.* 1413a17–21). В «Поэтике» Аристотель уточняет это определение, указывая, что сущностью метафоры является установление отношений сходства или подобия (*Po.* 1459a7–8). Удачная пословица (как разновидность метафоры) позволяет видеть сходство в вещах «сродных, но не явно сходных», а это Аристотель уже рассматривает как свойство меткого философского ума, «видящего сходство и в вещах, отстоящих далеко друг от друга» (*Rh.* 1412a5).

4. Платон: пословицы как «начатки мудрости»

Платон одним из первых обращает внимание на то, что пословицы обладают своим собственным эпистемологическим статусом и они достойны пристального внимания и изучения. Пословица (*παροιμία*) и мудрое изречение (*γνώμη*) по своей проницательности ничем не уступают поучениям (*δόξαι*) древних восточных мудрецов, а потому они, по словам Платона, есть не что иное, как способ философствовать, которым пользовались его древние предшественники. Постоянно встречающаяся у Платона поясняющая формула «согласно древней пословице» (*κατὰ τὴν παλαιὰν παροιμίαν*) в большинстве случаев означает то, что хорошо сказано и что представляется справедливым (*Sph.* 231c), прекрасным и обладает значимостью и весом для того, кто ее усвоил (*Mx.* 247e–248a). Она также придает вес и авторитетность словам и действиям говорящего: например, платоновский Сократ достаточно регулярно изрекает формулу: «придется сделать то-то или то-то, согласно старинной пословице» (*Grg.* 510b). Обобщающий и общезначимый характер пословицы для Платона выражает с самого начала присущее греческой мысли стремление к общему. Поэтому пословица, представляя собой краткую формулировку очевидной всем закономерности (*R.* 329a), выступает для Платона как выражение законченной философской мысли или учения.

Однако квинтэссенция философского содержания, которое видит в пословицах Платон, содержится в «Протагоре» (342a–343c). В этом диалоге он поднимает вопрос: а есть ли философия у лаконцев? Справедливо ли общее представление о них как о людях ущербных для философии? Платон отмечает, что краткость и простота, присущая лаконской речи, есть не что иное, как желание скрыть свою истинную — философскую — природу от чужих досужих глаз и ушей. В лаконцах, словно в Сократе, Платон угадывает склонность к философской иронии — сознательному притворству и стремлению показать себя другими. Обилие и разнообразие лаконичных высказываний у них — лишь свидетельство их философской искушенности. Внешняя безыскусность речи лаконца уравнивается ее краткостью, точностью и пронительностью. А точное слово для Платона — одно из проявлений мудрости. Точное слово подобно стреле, попавшей в цель, или силе несокрушимого атлета. Подлинный мудрец — тот, кто точен в словах и потому несокрушим. Поэтому, говорит Платон, подражать лаконцам значит любить мудрость и признавать ее силу. Высказываться как лаконцы, то есть точно, пронительно и кратко, значит обладать умением сродни умению Семи мудрецов. О Семи мудрецах Платон упоминает как творцах и стражах народной мудрости. Однако он полагает, что их мудрость — не тайна за семью печатями. Она может стать доступной любому человеку, который, имея слух и разум, окажется способным услышать и распознать в этой компактной и точной формулировке ее подлинный философский смысл.

Примечательно, что Платон характеризует пословицы и мудрые изречения как ἀρχή τῆς σοφίας («начатки мудрости» или «первины мудрости»), то есть как первоначальную форму философствования: «был у древних способ философствовать: лаконское немногословие» (*Prt.* 343b)²⁵. «Начатки» не следует понимать как нечто пока еще недоразвитое и неполноценное. Напротив, это то, что может произвести из себя поистине совершенное

²⁵ Пер. В.С. Соловьева.

и прекрасное. Именно поэтому эти краткие и достопамятные изречения — как «лучшие плоды своей мудрости» — Семь мудрецов принесли в дар богу Аполлону в его храм в Дельфах. Важно отметить, что мудрые изречения в понимании Платона вовсе не откровения Аполлона или какого-то иного божества, но продукт именно человеческой мысли: именно поэтому, как самое ценное, они были принесены в качестве священного подношения в храм. В «Хармиде» (165a), где Критий интерпретирует всё те же три дельфийские надписи, Платон тоже дает понять, что их «написал», «сочинил» и «приписал богу» некий мудрый человек. Таким образом, для Платона пословицы и мудрые изречения есть начала философствования: и если первоначально люди толковали их буквально, то позже, подобно Гераклиту или Сократу, смогли раскрыть их истинный смысл.

5. Аристотель и пословицы

Похожее, на первый взгляд, отношение к «народной мудрости» мы видим у Аристотеля в диалоге «О философии». Примечательно, что если Платон в «Протагоре» о пословицах и мудрых изречениях говорит мимоходом, то Аристотель, напротив, разворачивает платоновский эскиз в целое учение. К сожалению, невозможно точно установить, полемизирует ли здесь Аристотель с платоновской концепцией начал философии или же, возможно, эксплицирует ее и уточняет. Однако совершенно очевидно, что сам его паремиологический дискурс инспирирован платоновской догадкой о пословицах как форме древней мудрости. Внимание Платона к этому материалу позволяет сделать предположение, что в Древней Академии этот сюжет обсуждался и потому был крайне интересен молодому Аристотелю. По всей видимости, именно под влиянием Платона Аристотель усматривает в пословицах не только чисто технические и инструментальные средства, необходимые для риторического мастерства, и не только средства воспитательные, но приходит к пониманию их как самостоятельного объекта исследования, который он называет в «О философии» «реликтами» и «следами» утраченной муд-

рости, а следовательно, и необходимым условием обретения мудрости настоящей.

Свидетельством интереса Аристотеля к пословицам является написанное им сочинение «Пословицы» (№ 138 по списку Диогена Лаэртского), которое было, скорее всего, гномологическим сборником, скомпонованным самим Аристотелем. Хотя об этом сочинении упоминает только Диоген, это не должно вызвать радикальные сомнения в его существовании. Вполне вероятно, что Аристотель как человек, профессионально занимающийся риторикой, имел заготовки для обучения риторическому ремеслу. А сочинение, упоминаемое Диогеном, можно рассматривать как своего рода «рабочий материал», который Аристотель, вероятно, использовал в работе над диалогом «О философии» и над другими сочинениями. Даже тот факт, что непосредственные ученики — Феофраст, Дикеарх, Клеарх из Сол, Деметрий Фалерский — тоже написали трактаты о пословицах и даже продвинулись в их изучении дальше Аристотеля, свидетельствует о важности, которую придавали «народной мудрости» в Ликее.

Поскольку в «О философии» пассажи о пословицах и мудрых изречениях древних сохранились в довольно скудных фрагментах, трудно сказать, размышлял ли Аристотель над этими изречениями, пытался ли он определить их философский и нравственный смысл. Но вполне можно предполагать, что его интересовало влияние пословиц на развитие философии. К этому можно добавить, что его историко-философский интерес продолжает намеченную Платоном связь между дельфийской гномологией и мудростью Семи мудрецов, а изречение $\gamma\nu\omega\theta\iota\ \sigma\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ в диалоге «О философии» Аристотель рассматривает как сыгравшее главную роль в формировании сократовской мысли и берущей от нее начало этической рефлексии в греческой философии²⁷. Он выстраивает картину последовательного развития философии, в свете которой становится более понятным его представление о пословицах как остатках древнего и мудрого знания, обладающих несомненным авторитетом.

²⁷ Jaeger 1923: 132.

Как уже ранее говорилось, в первой книге «О философии» Аристотель ставит вопросы, что такое мудрость и как она достигается человеком. Вероятно, здесь, как и в первой книге «Метафизики», хронологически и тематически близкой этому диалогу, Аристотель пытается определить и исторически обосновать начала философии. По всей видимости, композиция первой книги «О философии» строится в соответствии с его методологическим принципом — начинать с «первого для нас». Поэтому Аристотель и приступает к изучению того, что имеет под рукой, а именно с произведений древнейших поэтов и так называемой народной мудрости — тех пословиц и изречений, которыми сопровождается жизненный опыт любого грека. Естественно, что начинает он с самого известного и общеупотребимого: с изречений Семи мудрецов, которые выбиты на стенах храма Аполлону в Дельфах. Рассуждая о началах мудрости, Аристотель прежде всего сосредоточивается на уже упоминаемых выше трех дельфийских изречениях, в которых и философы до Аристотеля уже усматривали философский смысл: $\gamma\upsilon\omega\theta\iota\ \sigma\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$, $\mu\eta\delta\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\alpha}\lambda\alpha\nu$ и $\epsilon\ddot{\upsilon}\gamma\upsilon\alpha\ \lambda\acute{\alpha}\rho\alpha\ \delta\ \acute{\alpha}\tau\alpha$. По всей видимости, Аристотель пытался установить исторические корни этих сентенций. Во всяком случае, из фрагментов 3 и 4 «О философии», следует, что либо Хилон начертал эти три максимы на колонне храма, когда прибыл в Дельфы, чтобы предложить Аполлону первые плоды своего разума, либо это было прорицание Пифии. Из этих фрагментов явствует, что Аристотеля занимает вопрос, как эти изречения появились и кому они принадлежат.

В свойственной ему манере он одновременно рассматривает две версии происхождения — божественную и человеческую. И если для ученика Аристотеля Клеарха выражение «познай самого себя» и «поручительство ведет к беде» даны были Хилону Аполлоном как откровение, то Аристотель в большей степени склонен видеть них порождения человеческого духа. Правда, как следует из fr. 3, Аристотель всё же оспаривает авторство Хилона, подчеркивая, что эти изречения были начертаны в храме еще до его паломничества туда²⁸. Аристотель даже предпочитает приписать

²⁸ Porph. fr. 273 F Smith: «Что же это было за священное предписание в Дель-

его Пифии, стремясь, однако, подчеркнуть этим не столько божественный источник высказывания, сколько обозначить анонимный характер половицы. Можно предположить, что его рационализирующая, в сравнении с Клеархом, версия вырастает под влиянием Платона: ведь и тот отмечал, что умение составлять такие краткие и запоминающиеся речения — результат правильного воспитания, которое в свое время получили древние мудрецы.

В этой связи показательно, что Аристотель в «О философии» (fr. 5) называет Семь мудрецов (ἐπτά σοφούς) софистами (σοφιστάς), но не в негативном понимании этого термина, а положительном — как специалистов или экспертов в каком-либо знании или умении. Во fr. 8 Аристотель формулирует такое первичное определение мудрости и мудреца («люди назвали измышление, открывшее пользу для жизненных нужд, мудростью, а мудрецом — того, кто это измыслил») и одновременно объясняет, почему мудрость традиционно рассматривается как исходящий от бога дар («из-за совершенства изобретенного эти изобретения люди перенесли на бога»). Аристотель предполагает, что мудрые изречения, из которых впоследствии «прорастает» философия, берут начало из практической искушенности самых выдающихся людей прошлого. Таким образом, Аристотель показывает, что философия — это человеческое изобретение, интеллектуальная практика, дающая человеку возможность собственными силами, насколько это от него зависит, со временем дотянуться до бессмертного — до созерцания божественных первоначал.

Примечательно, что в поле поиска начал мудрости Аристотель помимо греческих мудрецов включает и восточных — персидских магов, халдеев и египетских жрецов. Это не кажется удивительным в свете замечания Диогена Лаэртского (D.L. 1.1) о том, что Аристотель является сторонником «варварского» про-

фах и от кого оно, кто велит просящим у бога: „Познай самого себя“? <...> следует внимать Клеарху, который говорит, что это возвешение Пифийского оракула, пророчествующее Хилону, вопрошающему, что лучше всего изучать людям? Либо еще до Хилона оно было записано на храме, воздвигнутом после [храма], сделанного из перьев, и [храма] из меди, как и Аристотель сказал в [сочинении] „О философии“» (fr. 3).

исхождения философии²⁹, поскольку видит следы ее присутствия и у египтян, и халдеев, и у персов. В первой книге «О философии» (fr. 6) Аристотель отмечает присущую магам и халдеям тенденцию рассматривать основание мира и человеческой жизни в дуалистической перспективе (благого и дурного принципа), которая через посредство орфической традиции и Пифагора перешла к грекам (fr. 6)³⁰.

Одним из самых примечательных фрагментов первой книги «О философии», с которой напрямую связано особое положение пословиц у Аристотеля, является аристотелевская концепция «природных циклов». Во fr. 8, построенном на извлечениях из Синезия Киренского и Иоанна Филопона, дается впечатляющая картина периодически случающихся природных катастроф, в которых почти полностью погибает человечество и утрачиваются достижения его материальной и духовной культуры. У Платона в «Тимее», «Критии» и «Законах» также упоминаются подобные «величайшие катастрофы»³¹. Причем Платон упоминает о чередующихся великих пожарах и великих наводнениях. Аристотель же ведет речь только о «великих наводнениях», настигающих человечество через определенные промежутки времени, точ-

²⁹ Сам Диоген, впрочем, считает такую позицию — приписывать философию варварам — ошибочной, поскольку не только философия, но и все люди «произошли от эллинов» (D.L. 1.3).

³⁰ По мнению В. Йегера (Jaeger 1923: 133–138), упоминая о персидских магах, Аристотель воспроизводит ориенталистские тенденции, имевшиеся внутри Академии (в том числе и у Платона, ср. *Tht.* 165a, *Lg.* 896e). Древняя Академия была ориентирована на восточную науку (преимущественно астрономию): этот интерес, вероятно, был обусловлен деятельностью Евдокса Книдского, знавшего и египетскую, и ближневосточную традиции. Обращение в Академии к учениям магов должно было усилить историческое самосознание школы (платоновский дуализм находил свое подкрепление в зороастрийском). В. Шпёрри не соглашается с ориенталистской позицией Йегера: платонический дуализм не обнаруживает в себе никакого персидского влияния, но представляет собой результат развития самой платоновской мысли, во многом опирающейся на пифагорейское основание (Sroeger 1957: 209–233.). М. Унтерштайнер частично разделяет позицию Йегера, возражения же Шпёрри находит «гиперкритическими» (Untersteiner 1963: 83).

³¹ *Lg.* 677a–682c, *Ti.* 21a–23d, *Criti.* 109d–112b.

ная продолжительность которых им, однако, не указывается. Синезий, как предполагается, довольно точно передает пассаж из «О философии», где Аристотель характеризует пословицы не как «начатки» мудрости, подобно Платону, но как остатки и следы древнего знания (ἐγκυρτάλειμμα). Здесь Аристотель усматривает в пословицах и мудрых изречениях не просто древний способ философствования (как Платон), но способ *спасения* мудрости. Согласно фрагменту Синезия, «пословица — мудра; ибо как же не быть мудрым тому, о чем Аристотель говорит как о том, что представляет собой остатки древней философии, которые благодаря их краткости и точности сохранились после величайших катаклизмов, уничтожавших людей» (*Calv.* 22.1)³². О природных катастрофах, почти полностью уничтожающих человеческую цивилизацию, более развернуто говорит Иоанн Филопон: «люди гибнут по-разному <...> но более всего от обильнейших наводнений, подобных тому, что было, как говорят, во времена Девкалиона, — великого, но не абсолютно разрушительного. Обычно спасаются пастухи и те люди, которые имеют какие-то занятия в горах или в предгорьях, тогда как равнины и те, кто на них проживают, затопляются» (*In Nic.* 1.1).

Хранителями и трансляторами утраченной мудрости и у Платона, и у Аристотеля становятся не их творцы, а неграмотные пастухи с гор, то есть немногие выжившие люди, которые в момент наводнения или пожара оказываются в самом безопасном месте. Мудрость, малопонятная им, сохранилась в виде кратких изречений, и отныне в таком закапсулированном виде ждет того, кто будет способен ее распознать. Благодаря краткой и мнемонически удобной форме пословицы мудрость, заключенная в ней, сохраняется. Аристотель делает предположение, которое он сам находит весьма убедительным: люди еще задолго до Семи мудрецов обладали мудростью, но она была почти полностью утрачена из-за природных катаклизмов и последовавших за ними раз-

³² Против включения этого фрагмента в «О философии» выступает Gigon 1987: 558, предлагая отнести его к утраченному тексту Аристотеля «О пословицах».

рушений. Синезий далее воспроизводит ответ Аристотеля, почему пословицы столь живучи: они «бессмертны», потому что ими постоянно пользуются ввиду и краткости и удобной мнемонической формы, а череда вспоминающих их в связи со своими делами непрерывна, «ибо пословицы свидетельствуют о том, что можно видеть в каждом из [определенного типа] событий»³³. Аристотель склоняется к тому, что пословицы имеют анонимный характер, хотя и признает, что традиционно их связывают с конкретными людьми, мудрецами и законодателями, из уважения к тем полезным делам и законам, которые они изобрели для всех.

Эти «обломки» утраченной мудрости не только наставляют человека в его частной жизни, но и делают возможным восстановление и развитие философии. Аристотель еще в Академии сформулировал и отстаивал свой взгляд о вечности мира как несотворенного и неуничтожимого и вечности биологических видов живых существ, включая человека. Рассматривая культурную и интеллектуальную историю человечества как неотъемлемую часть вечного физического мира, Аристотель пришел к выводу, что необходимо как-то объяснять и ее вечность, и непрерывность. Для Аристотеля нет начала или конца философии, а может быть просто относительный упадок культуры и философии, а затем их возрождение путем интеллектуальных усилий людей. Аристотель в «Метафизике» говорит, что все учения и искусства неоднократно утрачивались и людям снова и снова приходится восстанавливать это утраченное знание (1074b11–13).

Аристотель анализирует развитие и восстановление мудрости философии со времени последней катастрофы, сохранившейся в человеческой памяти, — потопа Девкалиона. Вторая часть фрагмента комментария Филопона передает, как происходит этот процесс. Он включает пять стадий, соответствующих пяти степеням мудрости в истории. Сначала люди изобретают то, что обеспечивает их средствами к существованию, необходимыми для выживания. «Измышление необходимых для жизни вещей» было на-

³³ *Calv.* 22.3 (пер. Т.Г. Сидаша).

звано мудростью, а тот, кто их изобрел, — мудрец. На второй стадии изобретаются искусства, способствующие появлению «красивого и утонченного», — их тоже называют мудростью, а их первооткрывателя — мудрецом. На третьем этапе мудростью стало политическое искусство, целью которого является создание благих законов и всего, что делает возможным устройство города. Творцами его, по мнению Аристотеля, были уже Семь мудрецов, которые «обратили взоры на политические дела и изобрели законы и всё то, что способствует созиданию полисов» (fr. 3). Вероятно, полагал Аристотель, что на этом этапе древние люди начали не только послушно следовать пословицам, но и исследовать их, распознавать унаследованную «мудрость пословиц» «допотопных» дней, и, таким образом, на политическом уровне развития постепенно начинает возрождаться философия.

Следующим, четвертым, шагом к восстановлению мудрости становятся исследования природных тел и физических явлений. Искушенные в этих вопросах люди по традиции снова были названы мудрецами. Вероятно, здесь Аристотель имеет в виду физиологов-досократиков. Наконец, на пятом этапе мудростью становится наука о самих умопостигаемых божественных сущностях, теология. Эту высшую и подлинную форму знания, которую достигли люди, они называли высшей мудростью. В перспективе своего времени Аристотель соотносит это знание с мудростью Пифагора, элеатов, Сократа, Платона и самим собой. Примечательно, что неоплатоники Давид и Элий, близкие Филопону, которые также комментировали этот восходивший к Аристотелю пассаж, утверждают, что первоначальное понимание мудрости как практической смекалки или ремесла было дано либо по совпадению, либо ошибочно, ибо единственно подлинное определение мудрости — это знание вещей божественных. Именно Пифагор, утверждают они, первым всё расставил по своим местам, применив имя мудрости по отношению к знанию об истинно божественных вещах³⁴. Таким образом, можно представить, как Аристотель на-

³⁴ «В древности и вплоть до времен Гомера имя мудрости употреблялось

мечает путь развития философии: он берет начало от анонимных гном и пословиц, отталкивается от высказываний Семи мудрецов и выходит на новый этап своего развития через Пифагора, а затем Сократа, который в практических предписаниях распознал высшее теоретическое начало.

В заключение можно сказать, что интерес к дельфийским изречениям и в первую очередь к наставлению «познай самого себя» был сопряжен с попыткой Аристотеля найти следы мудрости, пережившей природные катастрофы, что позволило бы ему обосновать свою собственную концепцию мудрости, уходящей корнями вглубь веков. Аристотель отмечает, что постановка специфического — философского — вопроса о причинах ставится еще до философов — в народной молве и у поэтов. Но поэты, на взгляд Аристотеля, лишь оформляют и транслируют вековую мудрость гном и пословиц: для Аристотеля весь дофилософский поиск сродни детскому лепету. Лишь начиная с Фалеса и Пифагора, обративших человеческий взор к божественному, и Сократа, обратившегося, в соответствии с дельфийской максимой, к изучению человека, можно говорить о начале постепенного восстановления философии. Таким образом, его «историко-философская» интерпретация пословиц обусловлена интересом к происхождению и значению древних гномических изречений, которые он считал основополагающими в изучении истоков философской рефлексии.

неправильно и было осквернено, поскольку переносилось на каждого, сведущего хоть в чем-то <...> Пока Пифагор, родившийся много позже, не ограничил имя „мудрости“ только теми [людьми], которые исследуют бестелесные сущности, то есть философами <...> Следовательно, это определение, данное Пифагором, совершенно: в самом деле, вся философия есть любовь к мудрости, и всякая устремленность к мудрости (а мудрость, как мы слышали, есть знание бестелесных сущностей) есть философия» (Elias *In Porph.* 18.34–30.10). См. также David Prol. 45.27–46.25.

Литература

- Афонасин, Е.В. (2017), “«Следы» прошлого. Аристотель — историк философии”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 11.2: 570–585.
- Барламова, М.Н. (2019), “Аристотель — историк философии? История как метод наведения на первые начала”, *История философии* 24.1: 5–17.
- Afonasin, E.V. (2017), “The ‘Relics’ of the Past. Aristotle — the Historian of Philosophy”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 11.2: 570–585. (In Russian.)
- Berti, E. (1977), *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*. Padova: C.E.D.A.M.
- Bernays, J. (1863), *Die Dialoge des Aristoteles in ihrem Verhältnis zu seinen übrigen Werken*. Berlin: Wilhelm Hertz.
- Cherniss, H. (1935), *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*. Baltimore: The Johns Hopkins Press.
- Chroust, A.-H. (1975), “A tentative outline for a possible reconstruction of Aristotle's lost dialogue On Philosophy”, *L'Antiquité Classique* 44.2: 553–569.
- Chroust, A.-H. (2016), *Aristotle: New Light on His Life and On Some of His Lost Works*. Vol. 1–2. Routledge.
- Düring, I. (1976), *Aristotele* (trad. di P. Donini). Milano: Ugo Mursia Editore.
- Gigon, O., ed. (1987), *Aristotelis Opera*. Vol. 3: *Librorum deperditorum fragmenta*. Berolini; Novi Eboraci: Walter de Gruyter.
- Jaeger, W. (1923), *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Ross, W.D., ed. (1955), *Aristotelis Fragmenta selecta*. Oxonii: E typographeo Clarendoniano.
- Laurenti, R., ed. (1987), *Aristotele. I Frammenti dei dialoghi*. T. 1–2. Napoli: Luigi Loffredo.
- Long, H.S., ed. (1965), *Diogenis Laertii Vitae philosophorum*. Vol. 1–2. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano.
- Rose, V. (1854), *De Aristotelis librorum ordine et auctoritate commentatio*. Berolini: Typis et impensis Georgii Reimeri.
- Spoerri, W. (1957), “Encore Platon et l'Orient”, *Revue de Philologie de Littérature et d'Histoire Anciennes* 31: 209–233.
- Untersteiner, M., ed. (1963), *Aristotele. Della Filosofia*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Varlamova, M.N. (2019), “Aristotle as a Historian of Philosophy. History as a Method of Inductive Reasoning of the First Principles”, *Istoriya filosofii* 24.1: 5–17. (In Russian.)

Рецепция платонизма

Анна Афонасина

Как Эмпедокл становится платоником:
Симпликий, «Комментарий на Физику», 157.25–161.20*

ANNA AFONASINA
HOW EMPEDOCLES BECOMES A PLATONIST:
SIMPLICIUS' *IN PHYSICA* 157.25–161.20

ABSTRACT. The present study deals with a small section from Simplicius' commentary on Aristotle's *Physics*. This section is notable because here Simplicius provides very large quotations from Empedocles' poem and accompanies them with his own commentary. The commentary attracts our attention, for Simplicius consistently pursues the idea of the harmonization of all Greek philosophy. The author supplies, for the first time in Russian, a translation of the above-mentioned section along with a refined translation of the fragments of Empedocles. Line by line, she tries to penetrate into the logic of Simplicius, in order to understand why he chooses this or that fragment for his argumentation and to see how his program is gradually accomplished. The analysis of the selected section leads to the following results. Simplicius is commenting not on Aristotle, but on Empedocles' own views. The selection of Empedocles' fragments is made in such a way as to place him in the general Neoplatonic scheme, that is, to identify in his fragments indications of two worlds, the intelligible and the sensually perceived. The long citations and the fitting of Empedocles' views into the general scheme are carried out by Simplicius not only to preserve the heritage of ancient philosophers, but also to create an image of a consistent pagan philosophy, to demonstrate how seemingly different philosophical concepts participate in revealing the only true (Neoplatonic) idea. The whole program aims to present a united front against the growing power of Christianity and to prove its own viability.

KEYWORDS: Simplicius, Empedocles, commentary, Love, Strife, Neoplatonism.

© А.С. Афонасина (Новосибирск). afonasina@gmail.com. Институт философии и права Новосибирского государственного университета.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 18.1 (2023)

DOI: 10.25985/Pl.18.1.05

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда по проекту № 22-28-00163.

По сравнению со многими ранними греческими философами Эмпедоклу очень сильно повезло. Благодаря доксографам и комментаторам мы довольно неплохо знакомы с его взглядами. До нас дошло примерно 450 строк его поэмы, 150 из которых сохранил Симпликий. Последнего интересует по большей части космология Эмпедокла, и можно сказать, что в этой области Симпликий является основным свидетелем. Кроме того, он не только сохранил много фрагментов, но и указал, из каких книг они происходят. Г. Дильс и В. Кранц относили Симпликия к числу авторов, которым можно доверять, и поэтому воспроизвели в своем собрании фрагментов Эмпедокла тот порядок (с небольшими изменениями), в котором строки из поэмы цитирует Симпликий¹.

Внимание Симпликия к Эмпедоклу можно объяснить тем, что последнему покровительствовал Аристотель, который, по всей видимости, считал Эмпедокла самым успешным из досократиков². Но есть еще одна причина. Симпликий ставил перед собой глобальную задачу вписать все учения древних философов в одну непротиворечивую систему, каковой с его точки зрения является платонизм, доведенный Аристотелем до совершенства (*In Phys.* 7.27– 8.15). Для осуществления этой задачи необходимо было подтверждать свои слова оригинальными цитатами. Сами фрагменты требовалось разъяснять и интерпретировать в нужном ключе, из чего складывается своего рода комментарий не только к сочинению Аристотеля, но и к отдельным частям поэмы Эмпедокла. Благодаря этим двум факторам мы имеем довольно большой объем фрагментов поэмы Эмпедокла. В связи с упомянутыми выше особенностями подхода Симпликия перед нами встает ряд вопросов. Спросим себя еще раз, кого именно комментирует Сим-

¹ От издания к изданию порядок фрагментов меняется, однако А. Лакс и Г. Моуст (Laks, Most 2016) с учетом опыта всех предыдущих исследователей и новых строк из Страсбургского папируса сохраняют последовательность фрагментов в 17, 20, 21 ДК.

² Об этом довольно убедительно говорит Д. О'Брайен (O'Brien 1969: 72–76), сравнивая отношение Аристотеля к Эмпедоклу с другими ранними греческими философами.

пликий: Аристотеля, Платона или Эмпедокла? Если это комментарий к строкам из поэмы Эмпедокла, то какое влияние это могло оказать на восприятие идей последнего? Какую задачу ставил перед собой Симпликий, вписывая Эмпедокла в интеллектуальный контекст неоплатонизма? Чтобы ответить на эти вопросы и понять, как именно осуществлялась программа Симпликия, подробно рассмотрим небольшой раздел «Комментария на *Физику*», где представлена последовательность фрагментов в 17, 21, 23, 26, 22 ДК.

Для начала напомним читателю основные положения космологических представлений Эмпедокла. Из сохранившихся отрывков его поэмы мы знаем, что он постулировал четыре первоосновы, которые называл «корнями» (огонь, вода, земля и воздух), и две силы — Любовь и Вражду. Четыре первоосновы описываются разными способами — иногда как боги, иногда как стихии или как мельчайшие частицы, из которых Афродита, выступая в роли демиурга, готовит различные смеси для создания всех живых существ. Сразу отметим, что слово «элемент», которое стало привычным для описания этих первооснов после Аристотеля, слишком ограничивает мысль Эмпедокла и не отражает имеющихся нюансов и особенностей³. Любовь и Вражду можно понять как две равные действующие силы, одна из которых объединяет, другая разделяет. Но с этим не всё просто. Вражда тоже объединяет, ведь в ее правление мир населяют разные живые существа, но их смесь и облик несколько отличаются от тех, которые живут в период правления Любви⁴. Однако оставим это за кулисами, как и вопрос об этических характеристиках Любви и Вражды. Добавим лишь, что Любовь и Вражда действуют попеременно, руководствуясь некой древней клятвой.

Именно взаимодействию Любви и Вражды Симпликий уделяет пристальное внимание в разделах 157.25–161.20 своего «Ком-

³ Подробнее о том, что представляют собой «корни» см. Федорова 2005 и Афонасина, Ковальчук 2022.

⁴ Примечательные характеристики этих действующих сил, смена периодов их правления и другие особенности космического цикла подробно описаны в основополагающей работе O'Brien 1969.

ментария на *Физику*». Как было отмечено выше, его изложение преследует определенную цель — гармонизировать мнения древних философов⁵. Принципом такой гармонизации выступает поиск умопостижимого и чувственно воспринимаемого миров у всех древних мыслителей. Симпликий считает, что такое деление можно обнаружить у Ксенофана, Парменида, Мелисса (*In Phys.* 28.32), Эмпедокла (31.18–34.8) и Анаксагора (34.18). Этому же не противоречат учения Левкиппа с Демокритом и пифагорейца Тимея (35.22). С монистами вроде Фалеса, Анаксимандра и Гераклита всё немного сложнее, но и у них мы находим представление о каком-либо активном принципе, который проявляется в чувственном мире (36.8). Конечно, можно заметить, говорит Симпликий (36.20–25), что они полагают разные вещи, но всё же не противоположные. Здесь он ссылается на Аристотеля, который прямо замечает, что древние «говорят в некотором отношении одно и то же и одновременно различное: различное, каким оно и кажется большинству, одно и то же — поскольку оно аналогично, ибо они берут [противоположности] из одного и того же ряда, так как одни из противоположностей заключают в себе другие, другие же заключаются в них» (*Phys.* 188b37–189a5)⁶.

Начала проекта по гармонизации взглядов всех древних философов Симпликий обнаруживает и у Платона. В подтверждение он приводит цитату из «Софиста» 242d–243a, где сравниваются Гераклит и Эмпедокл:

Позднее некоторые ионийские и сицилийские Музы поняли, что безопаснее всего сплести обе [истории] воедино, и сказать, что сущее и множественно, и едино и держится враждой и дружбой. «Расходящееся всегда сходится», — говорят более напряженные Музы, в то время как более нежные ослабляют это «всегда», го-

⁵ В предисловии к переводу первой книги «Комментария на *Физику*» Майкл Гриффин и Ричард Сорабжи (Griffin, Sorabji 2022: 5–23) дают краткий очерк основных идей Симпликия, что позволят читателю довольно быстро и эффективно составить общее впечатление о его программе по гармонизации учений древних авторов.

⁶ Пер. В.П. Карпова.

воря, что иногда «всё» едино и любимо Афродитой, иногда же множественно и враждебно самому себе по причине какой-то ссоры»⁷.

Платон, как считает Симпликий (*In Phys.* 50.13), выявил общее в их взглядах, которое состоит в том, что они оба указывают на гармоничное смешение противоположностей становящегося мира. Платон и Аристотель выступают мощным подспорьем для Симпликия, важным подтверждением того, что еще в древности у отцов философии присутствовало ощущение некоего скрытого согласия всех мыслителей друг с другом. Конечно имелись и такие точки зрения у древних авторов, с которыми Платон и Аристотель категорически не соглашались, но это из-за того, что они были слишком абсурдными и плохо выраженными (36.30). Ну а те люди, продолжает Симпликий, которые видят в столь большом разнообразии мнений древних философов их несостоятельность, сами ничего не понимают в философии и погрязли во взаимных обвинениях (σχισμοσιν)⁸ (29.2)⁹.

⁷ Пер. И.А. Протопоповой.

⁸ Представляется, что Симпликий не случайно выбрал именно это слово, указав при помощи него на своих оппонентов в среде христиан. Нужно отметить, что языческое философское окружение, в котором воспитывался Симпликий, в V–VI вв. н.э. было еще достаточно представительным (Ведешкин 2018: 277; Афонасин 2022). И в целом во многих городах Малой Азии и Сирии, как мы теперь знаем, языческая оппозиция не просто находила оплот, но и являла собой силу, способную бороться за сохранение собственных прав на вероисповедание (Watts 2005). С другой стороны, мы знаем, что языческим философам, жившим в империи в VI веке, нужно было быть сдержанными и, как выразился А. Камерон, «делать аккуратные ходы в своей игре, никого не провоцируя, ожидая, пока осядет пыль; приправляя обильное питание в виде Платона и Халдейских оракулов небольшой дозой Эпиктета» (Cameron 1969: 21). В этом отношении работа Симпликия по систематизации и унификации взглядов языческих философов должна рассматриваться как последняя попытка противопоставить что-либо христианству и не дать уничтожить то, что было накоплено за более чем тысячу лет интеллектуальной истории.

⁹ Нельзя не привести в качестве основания для гармонизации взглядов философов и позицию Нумения, который первым из неоплатоников стал заявлять, что брахманы, иудеи и маги находятся в полном согласии с Платоном (fr. 1a Des Places = 9a Leemans).

Пришло время обратиться к самому тексту. Вслед за переводом интересующих нас строк из «Комментария на *Физику*» приводится их анализ и при необходимости — строки из поэмы Эмпедокла в том порядке, в котором они присутствуют у Симпликия.

157.25–27: Эмпедокл в первой книге своей «*Физики*» излагает доктрину о едином, об ограниченном множестве, о периодическом восстановлении (ἀλοκατάστασις), о соединении и разделении, о рождении и смерти.

В подтверждение этих слов Симпликий цитирует 34 строки из поэмы Эмпедокла (fr. в 17 DK)¹⁰. Такой объем не должен нас удивлять, ведь он хотел быть предельно честным перед своими читателями и не только комментировать Аристотеля, но и сохранить для будущих поколений наследие более ранних мыслителей («я вынужден пространно излагать (μηκύνειν) это из-за нынешнего глубокого незнания древних сочинений», — говорит Симпликий, *In Phys.* 39.20–21¹¹). Благодаря такому подходу мы являемся счастливыми обладателями бесценных сокровищ мудрости древних.

По всей видимости, Симпликий понимал, что для современного ему читателя необходимы разъяснения¹². Язык поздней античности уже довольно сильно отличался от языка сицилийского мыслителя, который еще и намеренно архаизировал свои выражения. С другой стороны, сама завуалированность мысли Эмпедокла, возможно, была выгодна Симпликию, так как позволяла интерпретировать написанное в нужном ему ключе. Далее Симпликий поясняет длинный фрагмент (в 17 DK):

¹⁰ Приводить такой большой фрагмент здесь не видится целесообразным. Ознакомиться с ним можно в недавней работе, посвященной Страсбургскому папирусу Эмпедокла, см. Афонасина 2021: 39–44.

¹¹ ἀλλὰ ταῦτα μὲν διὰ τὴν πολλὴν νῦν ἄγνοiαν τῶν παλαιῶν γραμμάτων μηκύνειν ἀναγκάζομαι. Эту строку Симпликий приводит в начале раздела о Пармениде, значительное количество фрагментов которого тоже дошло до нас благодаря Симпликию.

¹² Симпликий отмечает (*In Phys.* 36.31), что древние имели обычай выражать свои мысли загадками (αἰνιγματώδως εἰωθότων τῶν παλαιῶν τὰς ἑαυτῶν ἀποφάσεις εἶναι γινώμας).

159.5–6: В этих строках он говорит, что единое происходит из множественности четырех элементов (στοιχεῖον) и что это случается то когда доминирует Любовь, то когда Вражда.

В этом предложении примечательны два момента. Во-первых, вслед за Аристотелем Симпликий употребляет слово στοιχεῖον, хотя мы знаем, что сам Эмпедокл первоосновы называл либо «корнями» (ρίζωματα), либо источником (πηγή), либо просто именами богов (Ζεὺς, Ἥρη, Αἰδωνεύς, Νῆστις, fr. в 6 DK), или описывал их при помощи особенных характеристик (ἡέλιον μὲν λευκὸν ὀρεῶν καὶ θερμὸν; ὄμβρον δ' ἐν πᾶσι δνοφόνετ' τε ῥίγαλ' ἐκ δ' αἴης προρέουσι θελεμνά τε καὶ στερεωπά, fr. в 21 DK), и конечно же называл их природными стихиями (πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ ἥερος, fr. в 17.27 DK). Из этого следует, что представление о корнях-первоосновах нельзя приравнять только к природным стихиям, собственно στοιχεῖα. Возможно, в силу такой неопределенности древние авторы решили упростить себе жизнь, изобретя для непонятных Эмпедокловых первооснов новое слово. Правда, таким образом они значительно упростили его язык, свели его к некоторой однозначности, которой, как мы видим из списка вариантов для обозначения первооснов, у Эмпедокла не было.

Во-вторых, из слов Симпликия мы должны заключить, что всеобщее объединение случается дважды. Но так ли это? Из поэмы Эмпедокла мы знаем, что наивысшей точкой правления Любви становится Сфайрос. Он описывается как абсолютная неразличимость, полное торжество Любви и Гармонии. Также Сфайрос — это бог, наслаждающийся собственным одиночеством, радующийся тому, что за его пределами ничего нет¹³. Но об объединении в период правления Вражды в имеющихся фрагментах нет никаких сведений. Весьма вероятно, что Симпликий работал с полным текстом поэмы Эмпедокла¹⁴. Тогда можно предположить, что в недошедших до нас частях что-то говорится о втором

¹³ Вопросу о том, как позднеантичные авторы интерпретировали образ Сфайроса у Эмпедокла, посвящена работа Hladký 2014.

¹⁴ С тем, что Симпликий имел доступ к полному тексту поэмы Эмпедокла, соглашается большинство современных исследователей. Так, например, Хан

объединении в правление Вражды. Однако это предположение стоит отвергнуть по двум причинам. Идея второго объединения нигде больше в трактатах Симпликия не развивается, и об этом умалчивают другие источники. Во-вторых, исходя из логики Эмпедокла это противоречит самой функции Вражды, а именно тому, что она разделяет все вещи до состояния четырех первооснов и препятствует их объединению. Во фрагментах также встречается представление о том, что в правление Вражды первоосновы не имеют навыка срачиваться, формирование смеси из них происходит как бы насильственным образом и сама смесь получается не такой прочной, как в правление Любви. В качестве примера приведем несколько фрагментов: «то Любовью они соединяются в одно целое, то из-за ненависти, [вызываемой] Враждой, снова каждый несется врозь» (в 26.5–6 = 17.7–8 ДК); «В Злобе они имеют разные формы и движутся порознь» (в 21.7 ДК); «сходясь в Любви, они стремятся друг к другу» (в 21.8 ДК).

159.6–8: «То, что ничего из этих не убывает окончательно, ясно (δηλοῖ) из того, что *все они равны и одинаковы по возрасту* и что *ничто не может быть прибавлено и ничто не исчезает*».

Две выделенные курсивом фразы являются строками 27 и 30 из процитированного Симпликием выше фрагмента в 17 ДК. Далее начинается довольно интересное рассуждение о единстве и множественности.

159.8–12: Многое — это такая множественность (πολλὰ δὲ τὰ πλείονα), из которой происходит единое, однако не только Любовь есть единое, но и Вражда приводит к единому. Сказав о множественности, он приводит характеры упомянутых, называя огонь солнцем, воздух и небо светом, воду дождем и морем (τὸ μὲν πῦρ ἥλιον καλῶν τὸν δὲ ἀέρα αὐγὴν καὶ οὐρανόν, τὸ δὲ ὕδωρ ὄμβρον καὶ θάλασσαν). Он говорит следующее (fr. в 21 ДК):

Балтуссен пишет: «What makes Simplicius special, even if not above reproach, is his exceptional effort to use actual quotations, which illustrates unusual source access and exemplary reportage. This suggests that he, unlike many doxographical sources, had direct access to the Presocratics and Theophrastus, and implies that he has a remarkable methodology in quoting, selecting and using his sources» (Baltussen 2008: 56).

Так узри же свидетеля моих прежних слов,
Если что-то в них оказалось слабо выражено (λιπόξυλον ἔπλετο μορφῇ),
чтобы видеть солнце сияющим и знойным повсюду,
и все бессмертные [вещи], пропитанные жаром (ἴδει) и ярким светом (αὐγῇ),
и ливень во всём темный (δνοφόεντα) и холодный (ρίγαλέον),
и как из земли проистекают основания (θελυνά) и опоры (στερεωπά).
В Злобе они имеют разные формы и движутся порознь,
сходясь в Любви, они стремятся друг к другу.
Так всё из них состоит: что было, есть и будет:
вырастают деревья, а также мужчины и женщины,
и дикие животные, и птицы, а также живущие в воде рыбы,
и Боги, бессмертные и богатые почестями.
Они [корни] именно то, что есть, пробегая друг через друга,
они становятся разнообразными, настолько их изменяет смешивание.

Этот фрагмент необходимо оставить здесь для того, чтобы показать различия в том, как понимают Эмпедокла Симпликий и современные исследователи. Из слов Симпликия следует, что множественность — это набор первооснов, обладающих собственными характеристиками. Он кратко перечисляет их, а затем в подтверждение своих слов приводит цитату из поэмы Эмпедокла. Обратим внимание вот на это предложение Симпликия: «называя огонь солнцем, воздух и небо светом, воду дождем и морем». Но что же мы видим в следующем за словами Симпликия фрагменте Эмпедокла? Воздух и небо не упомянуты, зато совершенно точно присутствует земля, о которой не говорит Симпликий. Создается впечатление, что Симпликий, не сильно вчитываясь в написанное или столкнувшись с затруднением в понимании Эмпедокла, достаточно вольно передает содержание его строк, опираясь, скорее всего, на другое место поэмы, известное нам как fr. в 22 ДК (*In Phys.* 160.29). В поддержку Симпликия нужно сказать, что этот фрагмент действительно вызывает много вопросов и у современных переводчиков¹⁵. Речь, в частности, идет о строке в 21.4 ДК — «и все бессмертные [вещи], пропитанные жаром

¹⁵ Большой набор мнений приведен в статье Ж.К. Пико (Picot 2014: 345–346), а У. Гатри прямо говорит, что «эта строка остается неясной» (Гатри 2017: 276).

и ярким светом»¹⁶. Проведя тщательный анализ слов этой строки и в особенности слова ἄμβροτα, сопоставив их с древними литературными текстами, Ж.К. Пико склоняется к тому, что Эмпедокл таким образом обозначил облака. Это совершенно не очевидно на первый взгляд и потребовало от автора статьи глубокого погружения в эпическую литературу. В итоге Пико заключает, что слово ἄμβροτα так и осталось для Симпликия непонятным, и поэтому он в своем пересказе несколько упрощает повествование¹⁷. Р. Райт считает, что в выражении «бессмертные [вещи]» зашифровано упоминание небесных тел, которые составлены из воздуха и огня, например звезд и планет, традиционно представлявшихся в виде бессмертных богов¹⁸. Так или иначе, мы можем видеть в столь сложном аллегорическом описании отсылку к одной из первооснов — воздуху.

Весь этот раздел выглядит так, будто Симпликий готовит читателя к предстоящему сложному дискурсу и поэтому еще раз говорит о том, что Вражда приводит к единому. Перейдем к следующему.

159.27–160.11: И он предлагает отчетливый пример того, как из них происходят различия (следует fr. в 23 DK).

И когда живописцы расписывают посвященные дары

(ἀναθήματα ποικίλλωσιν),

Мужи, хорошо обучившиеся искусству благодаря разуму (ὕπὸ μήτιος),

Хватают многоцветные краски в свои руки,

Соразмерно смешав их (ἄρμονίῃ μίξαντε), одних больше, других меньше,

Приготовляют из них похожие на всё образы (εἶδεα πάντα ἀλίγκια)¹⁹,

Создают деревья, мужчин и женщин,

¹⁶ ἄμβροτα δ' ὅσσ' εἶδει τε καὶ ἀργέτι δεύεται αὐγῇ Kranz, Primavesi : ἄμβροτα δ' ὅσσ' ἰδει τε Diels : ἄμβροτα δ' ὅσσα ἐδεῖτο Simp. In Phys. 159.16.

¹⁷ См. Picot 2014: 359–363 и 373. Надо сказать, что эта статья Ж.К. Пико представляет собой блестящий анализ всего фрагмента и заслуживает пристального внимания эмпедокловедов.

¹⁸ Wright 1981: 177.

¹⁹ Это выражение напоминает фразу из «Одиссеи» ἄλλος δ' αὖ εἶδος μὲν ἀλίγκιος ἀθανάτοισιν (Hom. Od. 8.174): «С богом бессмертным другой совершенно наружностью сходен» (пер. В.В. Вересаева).

Диких животных и птиц, обитающих в воде рыб,
И долгоживущих богов, богатых почестями.
И пусть твой ум не поддастся ошибке, будто есть какой-то другой источник,
из которого происходит столь много смертных существ,
чье возникновение очевидно,
но четко знай — всё, что ты услышал, — это слово от бога.

Симпликий продолжает обсуждать множественность, и поскольку прошлый фрагмент закончился на теме разнообразия и смешивания, то наилучшим примером того, откуда происходят различия, оказался фрагмент о живописцах. Такой вариант расположения фрагментов кажется весьма удачным. Нам в точности не известно, были ли фрагменты в 21 и 23 ДК неразрывно связаны в оригинальном тексте поэмы, или между ними было еще что-то (например, fr. в 22 ДК, который Симпликий цитирует ниже в разделе 160.28–161.7). Иногда Симпликий указывает, из какой книги он приводит цитаты, и даже более детально — из какой части книги (начала или конца), или замечает, что приводимые им цитаты недалеко отстоят друг от друга в тексте. В данном случае никаких указаний нет. Но ход рассуждений Симпликия вполне логичен.

Эмпедокл часто обращается к конкретным вещам для прояснения своих мыслей. Таковыми являются клепсидра (fr. в 100 ДК) и светильник (fr. в 84 ДК), на примере которых он демонстрирует, как устроено дыхание и зрение. В данном фрагменте идея смешения раскрывается в виде работы художников, которые соединяют краски в нужных пропорциях и изображают с их помощью любые предметы. За фигурой художника, как мы знаем из других фрагментов, нужно видеть демиургическую работу Афродиты, а краски — это и есть первоосновы, единственное, что существует вечно, некая материальная основа бытия. И только из них, а не из чего-либо другого, предупреждает нас Эмпедокл, состоят все вещи в мире. Не исключено, что эта концепция легла в основу платоновского учения из «Тимея», и тогда Симпликий совершенно прав, выстраивая свою программу на том основании, что всякая древняя философия проговаривает одни и те же истины, но разными словами. Кроме того, в этом фрагменте довольно

отчетливо просматривается привычная платоновская концепция оригинала и копии. В контексте платонизма мы должны были бы рассматривать живописцев с их замыслами как идеальное, а само изображение — как реализованную копию задуманного, то есть как чувственно воспринимаемое. Однако из фрагмента Эмпедокла следует, что оригиналом выступает уже готовая вещь, а копией является ее изображение на картине. Учитывая то, как вольно Симпликий интерпретирует идеи Эмпедокла, нас не должна смущать его попытка увидеть в этом фрагменте прообраз платонического деления на идеальное и чувственное, а значит, и сам фрагмент становится хорошим подспорьем для реализации программы Симпликия. И от него удобно перейти к повествованию об умопостигаемом и чувственно воспринимаемом мирах, что мы увидим далее.

160.12–17: И то, что он рассматривает это многое (τὰ πολλά) в порожденном мире, а также не только Вражду, но и Любовь, становится ясно из того, что, как он говорит, деревья, мужчины, женщины и животные рождаются от этих вещей. И то, что они переходят из одного в другое, ясно сказано (следует fr. в 26.1–2 DK):

Они [корни?] обладают силой попеременно, пока оборачивается круг,
Одно убывает в другое (φθίνει εἰς ἄλληλα) и возрастает попеременно
под властью судьбы.

То, что здесь речь идет именно о первоосновах, а не о смене правления Любви и Вражды, следует из остальных строк фрагмента, которые Симпликий в этом месте не приводит. Тем не менее стоит отметить, что фрагментарность текста поэмы иногда не дает исследователям возможности однозначно решить, в каком месте Эмпедокл, используя глагол во множественном числе, имеет в виду первоосновы, а в каком — Любовь и Вражду.

Итак, Симпликий рассматривает многое в порожденном мире, помещая в него не только первоосновы, но и Любовь и Вражду.

160.18–21: То, что чередование является вечным, а также становление и уничтожение, ясно сказано (fr. в 17.12–13 = в 26.11–12 DK).

И поскольку они непрерывно меняются, ни один из них не кончается, они существуют вечно, неподвижные (ἀκίνητοι) в круговороте.

А. Лакс и Г. Моуст²⁰ обращают внимание на окончание мужского рода множественного числа в слове ἀκίνητοι, и это, по их мнению, указывает на то, что речь идет о первоосновах в их божественной ипостаси. Правда, в предыдущем фрагменте в 26 ДК мы видели выражение φθίνει εἰς ἄλλα, где ἄλλα — прилагательное среднего рода, и из самого фрагмента следует, что речь идет о первоосновах. Говорит ли это о том, что Эмпедоклу было не важно, какой род определить для первооснов, или это ошибка переписчиков, остается неясным.

160.22–161.7: И то, что он, как и тот [Анаксагор], намекает на двойное устройство мира (διττὸν διάκοσμον) и выделяет один мир умопостигаемый, другой чувственно воспринимаемый, один божественный, другой смертный, из них один имеет их [первоосновы] в качестве парадигмы (παραδειγματικῶς), другой — в качестве изображения (εἰκονικῶς), он указал ясно, сказав, что не только становящиеся и уничтожающиеся вещи происходят от них, но также и боги — правда, никто не истолковывает это на манер Эмпедокла. Но можно было бы подумать, что он намекает (αἰνίττεσθαι) на двойное устройство мира на основании таких строк (fr. в 22 ДК):

Все они соединены своими собственными частями —

Лучезарное светило, земля, небо и море, —

Так много из них²¹ блуждают (ἀποπλαναχθέντα) естественным образом (πέφυκεν)²² в смертных [вещах].

²⁰ Laks, Most 2016: 413, n. 1.

²¹ Следует предположить, что речь идет о каких-то отколовшихся от четырех первооснов частях, из которых составлены все смертные существа. И в этом смысле эти отколовшиеся части как бы заблудились в смертных.

²² Это предложение, по-видимому, должно означать, что блуждание в смертных вещах является неким природным свойством первооснов. Или, если πέφυκεν относится к первой части предложения, то оно означает, что быть соединенными является естественным состоянием первооснов. В переводе А.В. Лебедева (Лебедев 1989: 362), Р. Райт (Wright 1981: 192), Ж. Боллака (Bollack 1969: 88) это слово опущено.

Все [части], которые более восприимчивы к смешению,
Любят друг друга, уподобленные Афродитой.
Враждебны же те, кто наиболее удалены друг от друга
В рождении, смеси и запечатленных формах (εἶδεν ἐκμακτοῖσι),
Совершенно не привыкшие к объединению (συγγίνεσθαι)
и очень несчастные (λυγροί),
Рожденные Враждой, так что им...²³

Фрагмент хоть и кажется запутанным, но понять, что хотел сказать Эмпедокл, всё же можно²⁴. Скорее всего, здесь описывается период возрастающей силы Вражды, когда первоосновы начинают выделяться из смеси в чистые обособленные начала. Но поскольку смена правления осуществляется не моментально, а представляет собой постепенный процесс возрастания и убывания, то Любовь еще продолжает действовать. Смертные вещи — это последние свидетельства влияния Любви в период, когда Вражда набирает силу. Таким образом, мы видим, что действие Любви может проявляться двояко. Одно объединение происходит при образовании Сфайроса, другой тип объединения наблюдается в наличии смертных вещей, так как без Любви первоосновы могут существовать только в своем чистом несмешанном виде.

Вероятно, это различие между чистыми стихиями и некими отколовшимися от них частями, смешанными в смертных вещах, и навело Симпликия на мысль о двойном мироустройстве. То есть, когда Симпликий говорит о парадигматическом мире, он опирается на вторую строку фрагмента, где перечисляются все четыре первоосновы в своем нерасчлененном состоянии, а значит — в качестве первообраза. Упомянутые далее части, которые либо объединяются Афродитой в смесь, либо разделяются Враждой и непригодны к смешиванию, рассматриваются им как ука-

²³ Возможно прочесть здесь †γένναν ὀργᾶ†, что могло бы означать «им врожден гнев». Но А. Лакс и Г. Моуст оставляют это чтение без перевода (Laks, Most 2016: 462–463).

²⁴ Анализируя этот фрагмент в своей работе «Единое и многое в философии досократиков», Стоукс считает, что Эмпедокл, говоря о единстве и множественности, сам не понимал, о чем он говорит (Stokes 1971: 172).

вание на другой мир — мнимый, выступающий как подражание первому, потому что в нем появляется множество форм и образов. Правда, из дальнейшего рассуждения Симпликия следует несколько иное объяснение:

161.8–161.13: Он ясно показал (δεδήλωκεν), что и в смертных они [части?] приладились (ἤρμοσται), но в умопостигаемых они объединились (ἥνωται) намного прочнее — *Любят друг друга, уподобленные Афродитой* (fr. в 22.5 ДК), и хотя они повсюду, но умопостигаемые (τὰ μὲν νοητὰ) становятся подобными (ὁμοίωται) благодаря Любви, а чувственно воспринимаемые (τὰ δὲ αἰσθητὰ), будучи под властью Вражды и всё более разрываемые на части при возникновении в смеси, в своих плавильных и образных формах (ср. fr. в 22.7 ДК) кладутся в основу вещей, рожденных Враждой, и непривычны к взаимному единению.

Из этих слов Симпликия следует, что разделение на умопостигаемое и чувственно воспринимаемое пролегает на уровне Любви и Вражды. Умопостигаемое — это объединение всего силой Любви в одно целое, а чувственно воспринимаемое — это многочисленные отличающиеся друг от друга вещи, каким-то принудительным образом появляющиеся при господстве Вражды. Похоже, что Симпликий намеренно скрывает концепцию периодической смены правлений Любви и Вражды, подчеркивая параллельное существование двух миров. В таком виде это учение приближается к платоновскому и удаляется от эмпедокловского. Единственное, на что мог опираться Симпликий, предлагая такую интерпретацию, — это, как нам представляется, различие в описании этапов происхождения живых существ. В ряде фрагментов (в 73, 75, 76, 82, 83, 96, 98 ДК) говорится о том, с какой тщательностью и расчетом Афродита создает отдельные ткани и органы. В других же (в 57, 58, 59, 60, 61 ДК) говорится о том, что отдельные части тела в период правления Любви складываются случайным образом, в результате чего на свет появляются разные уродливые и не очень жизнеспособные существа. Вмешательство случайности в демиургический процесс можно объяснить всё еще

действующей энергией Вражды, ведь смена правлений, как уже отмечалось выше, происходит постепенно, через возрастание одной силы и убывание другой. Но правомерно ли относить создание тканей и органов в соответствии со строгой пропорцией первооснов к миру умопостигаемому, а случайное соединение разных частей тела и органов и происхождение от них быкородных человеколичных существ — к чувственно воспринимаемому? О’Брайен²⁵ обращает внимание на сходство процесса появления уродливых существ с мифом из платоновского «Политика», где говорится о том, как из земли рождались седовласые люди (273e–274a). И у Эмпедокла, и у Платона мы видим нарушение нормального хода вещей. И эта ненормальность в первом случае может быть объяснена влиянием Вражды, во втором — какого-то древнего диссонанса (*Plt.* 273c). И пусть это сходство покажется кому-то слишком натянутым, но ясно то, что и оно могло подпитывать страсть Симпликия к унификации.

Подходя к концу раздела, Симпликий просто пересказывает в свободной форме несколько фрагментов Эмпедокла, говорит, что тот постулировал становление как объединение и разделение и как «схождение и разворачивание рождения согласно судьбе» (σύννοδον διάπτυσιν τε γενέσθαι αἴσης, *In Phys.* 161.20). На взятую в кавычки фразу необходимо обратить внимание.

Эта строка²⁶ содержит слова Эмпедокла, которые некоторое время назад еще не были распознаны как отдельный фрагмент. С открытием Страсбургского папируса стало понятно, что она является частью поэмы Эмпедокла. В сохранившемся папирусном отрывке она тоже последняя. Это подтверждает, что у Симпликия был доступ к более полному тексту, чем у нас. Благодаря открытию Страсбургского папируса этот пробел немного восполнился. Ниже мы видим фотографию той части папируса, где в последней строке отчетливо читаются эти слова.

²⁵ O’Brien 1969: 93–96.

²⁶ Симпликий процитировал ее несколько иначе, чем в папирусе. В Страсбургском папирусе эта строка (a(ii)30) выглядит следующим образом: ὄψει γὰρ ξύννοδόν τε διάπτυσιν τε γενέσθαι.

Симпликий рассматривает космический цикл (или циклы) Эмпедокла как метафорическое представление эманаций Единого²⁹. И в целом, если опираться только на те фрагменты, которые приводит Симпликий, и не видеть других, то у читателя вполне может возникнуть полное согласие с таким — неоплатоническим — видением философии Эмпедокла. И хотя Симпликий оказал нам огромную услугу, сохранив большое число аутентичных фрагментов поэмы Эмпедокла, нужно оставаться предельно внимательным и осторожным, обращаясь к контексту, в котором они переданы.

Литература

- Афонасин, Е.В. (2022), «Дамаский в Александрии (2): избранные фрагменты его «Философской истории»», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 16.1: 295–316.
- Афонасина, А.С. (2021), *Страсбургский папирус Эмпедокла*. Перевод и комментарий. Приложение к журналу *ΣΧΟΛΗ* 3. Новосибирск.
- Афонасина, А.С.; Ковальчук, К.С. (2022), «ΠΙΖΩΜΑΤΑ — четыре основания вселенной», *Respublica Literaria* 3.3: 5–18.
- Ведешкин, М.А. (2018), *Языческая оппозиция христианизации Римской империи (IV–VI вв.)*. СПб.: Алетейя.
- Гатри, У.К.Ч. (2017), *История греческой философии в 6 томах*. Том 2: *Доксографическая философия от Парменида до Демокрита*. Пер. под ред. И.Н. Мочаловой. СПб.: «Владимир Даль».
- Лебедев, А.В. (1989), *Фрагменты ранних греческих философов*. Москва: Наука.
- Федорова, О.Б. (2005), «Четыре элемента Эмпедокла: текстологический анализ фрагментов», *Вопросы истории естествознания и техники* 26.2: 18–65.
- Afonasin, E.V. (2022), «Damascius in Alexandria (2): Selected Fragments of His *Philosophical History*», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 16.1: 295–316. (In Russian.)
- Afonasina, A.S.; Kovalchuk, K.S. (2022), «ΠΙΖΩΜΑΤΑ — The Four Roots of the Universe», *Respublica Literaria* 3.3: 5–18. (In Russian.)

²⁹ Baltussen 2008: 75.

- Baltussen, H. (2008), *Philosophy and Exegesis in Simplicius: The Methodology of Commentator*. Gerald Duckworth.
- Bollack, J. (1969), *Empédocle. Édition et traduction des fragments et des témoignages*. Vol. 2. Paris: Gallimard.
- Cameron, A. (1969), "The Last Days of the Academy in Athens", *Proceedings of the Cambridge Philological Society* N.S. 15 (195): 7–29.
- Griffin, M.; Sorabji, R., eds. (2022), *Simplicius. On Aristotle Physics 1.1–2*. Translated by S. Menn. Bloomsbury Academic.
- Hladký, V. (2014), "Empedocles' Sphairos and Its Interpretations in Antiquity, I: Aristotle and the Neoplatonists", *Eirene* 50: 149–164.
- Laks, A.; Most, G., eds. (2016), *Early Greek Philosophy*. Vol. 5: *Western Greek Thinkers*. Part 2. Harvard University Press.
- O'Brien, D. (1969), *Empedocles' Cosmic Cycle. A Reconstruction from the Fragments and Secondary Sources*. Cambridge University Press.
- Picot, J-C. (2014), "Un nom énigmatique de l'air chez Empédocle (fr. 21.4 DK)", *Les Études philosophiques* 110: 343–373.
- Primavesi, O. (2008), *Empedokles Physika I. Eine Rekonstruktion Des Zentralen Gedankengangs*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- Stokes, M. (1971), *One and Many in Presocratic Philosophy*. Harvard University Press.
- Watts, E. (2005), "Where to Live the Philosophical Life in the Sixth Century? Damascius, Simplicius, and the Return from Persia", *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 45: 285–315.
- Wright, R. (1981), *Empedocles. The Extant Fragments*. Yale University Press.

Тимур Щукин

Классификация наук по Аммонию Александрийскому
и ее рецепция в христианском богословии VII–VIII вв.:
Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин, Анастасий Синаит*

TIMUR SHCHUKIN

CLASSIFICATION OF SCIENCES ACCORDING TO AMMONIUS OF ALEXANDRIA
AND ITS RECEPTION IN VII–VIII-CENTURY CHRISTIAN THEOLOGY:

MAXIMUS THE CONFESSOR, JOHN OF DAMASCUS, ANASTASIOS OF SINAI

ABSTRACT. The author attempts to verify the thesis about the dependence of the interpretation of “theology”, and its relation to theoretical knowledge in general, found in the writings of the most authoritative Eastern Christian authors of the VII–VIII centuries Maximus the Confessor, Anastasios of Sinai and John of Damascus, on the corresponding interpretation in the Alexandrian school of Aristotelean commentators. All three reveal familiarity with the traditional division of sciences peculiar to Alexandrian commentators, but each proceeds in his own way. Maximus the Confessor transforms the scheme of Ammonius, preserving only the basic triadic structure of discursive knowledge. He refuses to divide knowledge into practical and theoretical, making practice part of the discursive triad. He also adds extra elements to the triad, connected with pre-discursive (faith) and post-discursive (contemplation of God and connection with Him) knowledge. John of Damascus literally reproduces the standard scheme of Ammonius, but in a sense proves to be a greater rationalist than the Alexandrian, because even theology for him is not a comprehension of forms in the mode in which they are contained in the divine mind. John’s epistemology cannot be considered only on the basis of his dogmatic writings, since in his liturgical and homiletic texts he already reveals himself as a mystic. Finally, Anastasios of Sinai, striving to completely abandon the link with ancient philosophy, also rejects the division of sciences proposed by the Alexandrian tradition. Still, his texts do show a dependence on this tradition: the standard scheme appears in an extremely simplified binary form adapted for polemics.

KEYWORDS: Ammonius of Alexandria, Maximus the Confessor, John of Damascus, Anastasios of Sinai, theology, philosophy.

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

Платоновские исследования / Platonian Investigations 18.1 (2023)

DOI: 10.25985/PI.18.1.06

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ по проекту № 21-011-44263 «Формирование понятия „теологии“ как науки и ее концептуального аппарата в византийской христианской теологической мысли конца V – начала VIII вв. в контексте научно-философского знания поздней античности».

Введение

Вопрос о трансформации понятия «теология» в VII–VIII веках, т.е. в тот период, когда создавались определяющие для поздней Византии богословско-философские проекты, пожалуй, никогда не ставился в собственно историческом ключе. В силу этого доминирует представление о том, что данный концепт в византийской традиции более или менее тождествен тому, который закрепился в традиции латинской¹. Представление о богословии как некоей высшей науке, правда, включенной в качестве высшего элемента в иерархию знания, в общем и целом приписывается и Византии². В собственно историческом плане это оправдано, ведь и западная, и византийская традиция в интерпретации данного термина и вообще в части представления о системе знания, системе наук восходит во многом к позднеантичным концепциям, а точнее — к представлениям о системе наук в александрийской школе комментаторов Аристотеля, с той только разницей, что для латинской традиции важна рецепция традиции Аммония в лице Боэция³, а для Византии — собственно сочинения Аммония Александрийского, а также его последователей Олимпиадора, Иоанна Филопона и особенно Элия и Давида⁴, чьи сочинения были в первую очередь актуальны для византийской интеллектуальной традиции VII–VIII веков, о которой у нас и пойдет

¹ Вкратце о последней см. Evans 1993: 9–16.

² Характерно, например, что автор наиболее авторитетного на данный момент обобщающего труда по истории византийской мысли (ее он называет «византийской философией») Василий Татакис (Τατάκης 1977) работает с понятием «богословия» как чем-то максимально неопределенным, как набором дискурсивных практик, связанных с религиозными вопросами. То же самое можно сказать и о классическом труде прот. Иоанна Мейендорфа (Мейендорф 2001). Вопрос о систематике наук в Византии в указанный период, насколько я знаю, не рассматривал никто. Стоит упомянуть лишь классический труд П. Лемерля (Lemerle 1971), который, впрочем, говорит практически исключительно о системе образования в указанный период, но не о концептуальном осмыслении места конкретной науки в систематике знания.

³ См., например, Marenbon 2006: 2–3.

⁴ См. Roueche 1974: 62; Щукин 2020b.

речь. Цель данной статьи и заключается в проверке тезиса о зависимости интерпретации понятия «богословие» и его отношения к теоретическому знанию в целом, присутствующей в сочинениях ключевых и наиболее авторитетных авторов VII–VIII веков Максима Исповедника, Анастасия Синаита и Иоанна Дамаскина, от соответствующей интерпретации, бытовавшей в александрийской школе. Для этого я проделаю следующую процедуру: сначала рассмотрю интерпретацию понятия «богословие» в сочинениях александрийцев, а затем — в сочинениях упомянутых выше христианских авторов. Результатом процедуры должно быть наглядное сравнение указанных интерпретаций.

1. Система Аммония Александрийского

Основатель школы Аммоний Александрийский⁵ считает богословие частью философского знания, хотя бы и высшей частью. Стремясь к обобщению античной традиции, он делит всё возможное знание на теоретическое и практическое (Аммоний отмечает, что некоторые его предшественники прибавляли к этой двойке еще и логическое знание (*In Porph.* 10.12–13 Busse), но сам александрийский философ, как мы увидим ниже, считает логику частью теоретического знания и вообще классифицирует иначе).

По мнению Аммония, существует две причины разделения знания на два элемента. Во-первых, поскольку философия есть уподобление Богу, а Бог действует двояким образом — с одной стороны, как знающий все вещи, а с другой — как промышленный о них, — то и философия разделяется на теоретическую и практическую. Человек, с одной стороны, познавая вещи, а с другой — находясь к ним в некоем практическом отношении (что, как мы понимаем, также является познанием вещи, но в плане ее полезности), тем самым уподобляется Богу. Аммоний подчеркивает, что деятельность нашей души двойственна: одни ее части относятся к познанию, в частности ум, суждение, мнение, вообра-

⁵ Общую информацию см. Westerink 1990; Wildberg 1990; Verrycken 1990; Blank 2010; Fortier 2012.

жение и чувственное восприятие, а другие — к жизни и самоопределению: воля, стремление, желание (αἱ μὲν γνωστικαὶ οἷον νοῦς διάνοια δόξα φαντασία καὶ αἴσθησις, αἱ δὲ ζωτικαὶ καὶ ὀρεκτικαὶ οἷον βούλησις θυμὸς ἐπιθυμία, 11.16–18). Философ, по мнению Аммония, хочет привести в порядок все части души и придать им совершенное устройство: посредством теоретической части философии совершенствуется познавательная часть души, а посредством практической части — жизненная (*In Porph.* 11.11–25).

В свою очередь теоретическая часть философии делится, по словам Аммония, на три части. И каждая часть соответствует одному из трех классов вещей, которые идентифицируются по принципу их отделимости от материального:

τὰ μὲν γὰρ τῶν πραγμάτων παντάπασιν ἐστὶ χωριστὰ τῆς ὕλης καὶ τῇ ὑποστάσει καὶ τῇ περὶ αὐτῶν ἐπινοίᾳ, οἷά ἐστι τὰ θεῖα, τὰ δὲ παντάπασιν ἀχώριστα τῆς ὕλης καὶ τῇ ὑποστάσει καὶ τῇ περὶ αὐτῶν ἐπινοίᾳ, οἷά ἐστι τὰ φυσικὰ καὶ ἔνυλα εἶδη, ξύλον καὶ ὅστουν καὶ σὰρξ καὶ πάντα ἀπλῶς τὰ σώματα (ταῦτα δὲ φυσικὰ καλοῦμεν ὡς ὑπὸ φύσεως δημιουργούμενα προσεχῶς), τὰ δὲ μέσα τούτων ὄντα κατὰ τι μὲν ἐστὶ χωριστὰ κατὰ τι δὲ ἀχώριστα, οἷά ἐστι τὰ μαθηματικά· κύκλος γὰρ καὶ τρίγωνον καὶ τὰ τοιαῦτα καθ' ἑαυτὰ ὑποστῆναι δίχα ὕλης τινὸς οὐ δύνανται καὶ κατὰ τοῦτο ἀχώριστα ἐστὶ τῆς ὕλης, ἐπεὶ δὲ θεασαμένοι κύκλον ξύλινον καὶ χαλκοῦν καὶ λίθινον ἀνεμαζάμεθα αὐτοῦ τοῦ κύκλου τὸ εἶδος ἐν τῇ διανοίᾳ καὶ ἔχομεν παρ' ἑαυτοῖς δίχα τῆς ὕλης (ὥσπερ εἰ κηρὸς λάβοι τὸ ἐκτύπωμα τοῦ δακτυλίου μὴ προσλαβὼν τι τῆς ὕλης), κατὰ τοῦτο χωριστὰ ἐστὶ τῆς ὕλης, καθὼς τῇ ἐπινοίᾳ χωρίζεται. τῶν οὖν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶ παντάπασιν χωριστὰ τὰ δὲ παντάπασιν ἀχώριστα τὰ δὲ κατὰ τι μὲν χωριστὰ κατὰ τι δὲ ἀχώριστα· τὸ οὖν θεωρητικὸν διαιρεῖται εἰς θεολογικὸν μαθηματικὸν καὶ φυσιολογικόν. τὰ μὲν οὖν παντάπασιν χωριστὰ ἀπονέμουςι τῷ θεολογικῷ μέρει, τὰ δὲ παντάπασιν ἀχώριστα τῷ φυσιολογικῷ, τὰ δὲ κατὰ τι μὲν χωριστὰ κατὰ τι δὲ ἀχώριστα τῷ μαθηματικῷ (*In Porph.* 11.25–12.11).

Ибо некоторые вещи совершенно отделены от материи как по способу своего существования, так и по понятию о них, каковы божественные вещи. Другие совершенно неотделимы от материи как по способу своего существования, так и по понятию о них, каковы природные и овеществленные виды, дерево, кость, плоть, в общем — все тела (мы называем их «природными», по-

скольку они были сотворены непосредственно в природе). Другие, находящиеся между этими двумя типами вещей, в одном отношении отделимы, а в другом неотделимы, каковы математические объекты. Ибо круг, треугольник и подобные вещи не могут существовать сами по себе без какой-либо материи и в этом смысле неотделимы от материи. Однако, созерцая деревянный, бронзовый и каменный круг, мы получаем представление о форме самого круга в нашем мышлении и обладаем им в себе без его материи (как если бы воск принимал отпечаток кольца, не получая никакой материи). Потому математические объекты отделимы от материи, что отделяются мыслью. Итак, из сущих одни полностью отделимы, другие совершенно неотделимы, третьи отделимы в одном отношении и неотделимы в другом. Таким образом, теоретическое знание делится на теологическое, математическое и на то, что касается изучения природы. К теологической части относятся совершенно отделимые вещи; те, которые совершенно неотделимы, относятся к части, касающейся изучения природы; а те, которые отделимы в одном отношении и неотделимы в другом, — к математической части.

Мысль Аммония достаточно прозрачна: богословское знание не предполагает никакой новой способности или новой организации имеющихся в наличии способностей. Оно целиком и полностью характеризуется объектом. Богословие формально ничем не отличается от физики и математики, оно отличается содержательно — тем предметом, на который оно направлено. Аммоний в данном отрывке дает характеристику данному объекту лишь в той части, как он соотносится с материей.

О чем идет речь, мы узнаём ниже. Александрийский философ рассуждает, какими способами мы можем говорить о родах и видах. Можно говорить о них теологически, когда мы спрашиваем, имеет ли Бог в себе отпечатки родов и видов или не имеет, и верно ли мнение Платона, что идеи умопостигаемы и самостоятельны или нет, как считает Аристотель. Но можно рассуждать о них с точки зрения физики, исследуя, имеет ли природа в себе логосы родов и видов или нет (44.1–8).

Тем самым очевидно, что богословие отличается от физики тем, как оно рассматривает идеальные объекты (роды и виды):

оно берет их в том виде, в каком их мыслит Бог, то есть в чистом, нематериальном модусе, в отличие от физики, которая рассматривает роды и виды пребывающими в материи. К этой двойце Аммоний прибавляет еще и третью возможность рассмотрения родов и видов — с точки зрения случайных свойств вещей, то есть абстрагирования сути вещи от ее эмпирической данности. Аммоний резюмирует:

Λογικώτερον μὲν λέγεται κυρίως διαλαβεῖν τὸ τὰ συμβεβηκότα ζητεῖν τῶν πραγμάτων, φυσικῶς δὲ τὸ τὰς οὐσίας ζητεῖν, θεολογικῶς δὲ ἔστι πόθεν προῆλθον ἅπαντα καὶ τὴν ἀρχὴν τῆς συστάσεως ἐκάστου ζητεῖν (*In Porph.* 45.5–7).

В собственном смысле то, что называется «мыслить более логично»⁶, есть исследование привходящего вещей; «мыслить физически» — исследовать сущности; и «теологически» — исследовать, откуда произошли все вещи, и принцип строения каждой из них.

В данном случае Аммоний предлагает несколько иную классификацию по сравнению с той, что мы видели выше. Три части философии разделяются по тому объекту, на который они направлены, однако если выше объект характеризовался отношением к материи, то в данном случае — отношением к субъекту. Если физика, математика и теология имеют дело с разными объектами, различающимися степенью вовлеченности в материальное бытие, то в данном случае объект один и тот же — роды и виды, — но в различных мыслительных модусах: мыслимый до вещей (теология), в вещах (физика) и после вещей (логика). Тем самым теология оказывается высшей наукой в двух смыслах — как наука о высших объектах (родах и видах) и как наука, которая мыслит эти объекты в том виде, в каком их мыслит сам Бог.

Именно логика Аммония стала нормативной для александрийской комментаторской традиции и именно в таком (или несколько упрощенном виде) ее воспроизводят позднейшие последователи Аммония, в частности Элий и Давид⁷. Для нас важно,

⁶ Аммоний комментирует трактат Порфирия «О пяти общих понятиях».

⁷ См. практически буквальный пересказ Элием (в данном случае неважно,

что именно это учение было актуально для христианских авторов VII–VIII веков, которые предлагали свое понимание богословской науки.

2. Максим Исповедник: не рациональное знание, а соединение

Преподобный Максим Исповедник несомненно воспринял трехчастное деление знания, предложенное Аммонием⁸, но, во-первых, трансформировав его структуру, а во-вторых — проинтерпретировав содержание каждого из элементов в оригинальном ключе. В части структуры Максим Исповедник предлагает разделение всей философии на практическую, физическую и теологическую, что лишь отчасти соответствует разделению, предложенному Аммонием, который делил всякое знание на практическую и теоретическую части, а в последней выделял физическую и теологическую. Аммоний в основном работает с трехчастным делением теоретической части, в то время как Максим включает практическую философию в качестве первого элемента эпистемологической триады, и это обусловлено, конечно, тем, как Максим трактовал процесс познания.

Обобщая все места, в которых Максим говорит о трех типах знания, следует отметить, что три указанных элемента чаще выступают как равноправные, координированные элементы триады, рассматриваются как равноценные (и, вероятно, взаимно проникающие) пути к истине (в зависимости от того, в каком образе предстает эта истина). Наиболее ярким примером координированного расположения трех типов знания является рассуждение Макама Исповедника в 25 вопросеответе к Фалассию.

Толкуя слова апостола Павла «всякому мужу глава Христос, жене глава — муж, а Христу глава — Бог» (1 Кор. 11:3), преподобный

является ли он автором данного текста) учения Аммония о трехчастном делении теоретической философии: *In Cat.* 27.34–28.5 Busse; изложение Давида: *In Porph.* 5.1 sqq. Busse.

⁸ Наиболее обстоятельное исследование связи с александрийской традицией см. Mueller-Jourdan 2005: 24–33. Также см. Беневиц 2020: 67–72, 175–176 (библиографический обзор по данной проблематике).

Максим предлагает три равноценных толкования. В соответствии с первым муж — это практический ум, который, взирая на «слово веры» как на Христа (и, очевидно, взирая на Христа, присутствующего в этом слове веры), созерцает свою жизнь и упражняется в исполнении заповедей. В качестве «жены» такого ума выступает сама способность к исполнению заповедей (*Qu. Thal.* 25.16–33 Laga-Steel). Второе толкование представляет «мужа» физическим умом, который обращается ко Христу как к Логосу в смысле закона и как бы через призму «логосности» созерцает творение (усматривает в нем «частные» логосы твари). В этом ему помогает «жена» — чувство, посредством которого он плавает по морю чувственного естества и собирает находящиеся в нем божественные логосы (25.34–53). Наконец, третья интерпретация апостольских слов представляет «мужа» теологическим умом, пребывающим в области, запредельной всякому дискурсивному мышлению и чувственному восприятию, где Христос является ему уже как таковой, «неприкрытым». «Женой» такого ума является чистая мысль, свободная от всякого постороннего, случайного и частного содержания, мысль, которая своим предметом имеет только ум, то есть фактически саму себя (25.54 sqq.). Максим резюмирует свои рассуждения:

Πᾶς οὖν ἀνὴρ, ἤγουν νοῦς πρακτικὸς ἢ φυσικὸς ἢ θεολογικός, προσευχόμενος ἢ προφητεύων, τούτεστι διδασκόμενος ἢ διδάσκων, ἀκατακάλυπτον ἐχέτω τὴν κεφαλὴν, τὸν Χριστόν, ὁ μὲν πρακτικός, μηδὲν πίστεως καὶ ἀρετῆς προκρίνων, ὁ δὲ φυσικός, μηδένα τοῦ πρώτου λόγου ποιούμενος ἄλλον ἀνώτερον, ὁ δὲ θεολογικός, τὸν ὑπὲρ νόησιν καὶ γνῶσιν καθ' ὅτι οὖν μὴ σχηματίζων ταῖς διὰ τῶν ὄντων νοήσεσι. Καὶ πᾶσα γυνή, τούτεστιν ἕξις πρακτικοῦ ἢ αἰσθησις φυσικοῦ ἢ σοφὴ διάνοια θεολογικοῦ νοός, κατακαλυπτέσθω τὴν κεφαλὴν, ἡ μὲν πρακτικὴ ἕξις, τῶν ποιητέων καὶ οὐ ποιητέων ἐπικειμένην ἔχουσα τὴν τοῦ λόγου διάκρισιν, ἡ δὲ αἰσθησις, τὴν ἐπὶ τοῖς ὁρωμένοις ἐπιστημονικὴν τοῦ λόγου δύναμιν, ἡ δὲ διάνοια, τὴν παντελῶς ἀναπόδεικτον τῶν ὑπὲρ νόησιν γνῶσιν. Πᾶσα γὰρ ἕξις ἢ αἰσθησις ἢ διάνοια, μὴ καλυπτομένη κατὰ τὸν ἀποδοθέντα τρόπον, οὐδὲν διαφέρει τῆς ἐξυρμένης, τούτεστι τῆς μηδένα λόγον ἐχούσης ἀρετῆς ἢ θεοσεβείας ἢ γνώσεως μυστικῆς καὶ θείας ἀγάπης (*Qu. Thal.* 25.123–140).

Стало быть, всякий муж, или деятельный, естественный и богословский ум, молящийся или пророчествующий, то есть научаемый и обучающий, пусть имеет непокрытой голову, то есть Христа: деятельный — не предпочитая ничего вере или добродетели; естественный — не ставя ничего выше первого Слова; богословский — не формируя Того, Кто превыше умозрения и ведения, по образу сущих, доступных умозрению. А всякая жена, то есть навык деятельного ума, чувство ума естественного или мудрая мысль ума богословского, пусть покрывает главу; деятельный навык — нося на себе разумное различие созидającego и несозидającego; чувство — нося на себе познающую силу разума, направленную на зримые вещи; мысль — нося на себе совершенно недоказуемое и превышающее мышление ведение. Ибо всякий навык, или чувство, или мысль, не покрытые указанным способом, ничем не отличаются от стриженных, то есть не обладают никаким словом добродетели, благочестия, таинственного ведения или божественной любви⁹.

Важно подчеркнуть, что и практический, и физический, и теологический ум — это один и тот же субъект, чье действие направлено на одну и ту же цель, но который действует по-разному в зависимости от той среды, в которой оказывается. Практический ум действует в области применения заповедей, то есть, очевидно, в пространстве максимально обобщенной жизни, соотнося себя с собой же, находящимся в состоянии преодоления этой «жизненности». Физический ум находится в материальном мире и соотносится с набором материальных объектов и их закономерностей. Наконец, теологический ум действует в себе самом непосредственно. Целью деятельности такого ума оказывается один и тот же Иисус, выступающий то как деятельное благо, то как закон, то как собственно Богочеловек. В любом случае не вполне даже корректно говорить о том, что у мужа-ума есть какой-то объект познания. Скорее, у него есть цель, есть препятствия, мешающие достижению цели, и есть способ эти препятствия преодолеть. Аналогичным образом в 27 вопросеответе Максим предлагает три способа или три аспекта освобождения ума от чувственного

⁹ Сидоров 2004: 86.

мира, а точнее — от той нечистоты, которую привносит смешение ума с чувственным. В практическом отношении происходит освобождения от привязанности к материальным объектам, в физическом отношении — освобождение от ложного мнения относительно них, а в богословском отношении ум освобождается от самого созерцания тех объектов, которые имеют высшую причину¹⁰.

Однако три типа познания не всегда рассматриваются изолированно. Иногда Максим присоединяет к ним дополнительные элементы. Например, в 46 главе трактата «Вопросы и недоумения» Максим указывает на молитвенную деятельность как на более высокий уровень познания, чем богословская, поскольку последняя мыслит исходя из тварных вещей, а первая сочетает душу с Богом (*Qu. dub.* 46.20–25). В 73 главе того же трактата мы сталкиваемся уже с субординированным расположением элементов эпистемологической триады:

Τοὺς δὲ ὑπὸ τὸ ὅρος ἀγνισθέντας τοῦ λαοῦ σημαίνειν οἶμαι τοὺς πρακτικούς, τοὺς δὲ ἐβδομήκοντα πρεσβυτέρους τοὺς τὴν φυσικὴν θεωρίαν μετερχομένους, τοὺς δὲ περὶ τὸν Ἀαρὼν τοὺς τὴν θεολογίαν μετιόντας, τοὺς δὲ κατὰ Μωυσέα τοὺς δι' ἀποφάσεως καὶ ἀγνώσιās ἐνομένους τῷ θεῷ (*Qu. dub.* 73.25–30 Declerck).

Те из народа, что очистились под горой, означают, как я полагаю, творящих деятельную добродетель; семьдесят старейшин — предающихся естественному созерцанию; те, кто с Аароном, — познавших богословие; подобные же Моисею — это те, кто апофатически и в неведении соединился с Богом¹¹.

Причем высший четвертый элемент вновь характеризуется отсутствием, прекращением всякого познающего движения. Напро-

¹⁰ Другие примеры описания трех типов знания как координированных элементов триады с помощью библейских образов: подарки Фамари от Иуды (*Qu. dub.* 31.10), три царя (*Qu. dub.* 58.7), три куши (*Qu. dub.* 192.14), надпись на трех языках над распятием (*Cap. theol.* 2.96), продвижение и восхождение апостола Павла на третье небо (*Ambig.* 20.4), три Пасхи (*Ambig.* 50.4). Мюллер-Джордан обратил внимание на очевидные параллели между позднеантичной системой деления знания и таинственной структурой храма в «Мистагогии» Максима (Mueller-Jourdan 2005: 32–33).

¹¹ Черноглазов 2010: 120.

тив, в 21 амбигве дополнительным элементом оказывается вера, непосредственное знание, которое предшествует трем типам познавательных активностей (21.6 Constas). В знаменитом пассаже, трактующем ветхозаветный образ субботы (*Cap. theol.* 1.36–39 Hajdú-Wollbold), Максим Исповедник соединяет координированную трактовку трех типов знания с субординированной. С одной стороны, он отождествляет триаду познания с «Субботой», которая есть исполнение человеческой деятельности, ее завершение. Прекращение деятельности, однако, это не всё, что происходит с уже не познающим субъектом: на стадии «Суббот» (во множественном числе) чистый субъект (разумная душа) противопоставлен чистому объекту (логосам), а на стадии «Субботы Суббот» душа освобождается и от частных логосов, соединяясь с Богом. Казалось бы, дискурсивное познание в его трех формах «выключается» уже на уровне «Субботы». Однако далее Максим дает понять, что три типа познания соответствуют Субботе, Субботам и Субботе Суббот. Объяснить этот скачок мысли Максима можно только тем, что для него три типа познания являются моментами единого субъекта, которые могут рассматриваться как с точки зрения их активности, так и с точки зрения самого их пребывания в этом едином субъекте.

Наконец, в 37 амбигве (37.5 sqq.) преподобный Максим включает практическую, физическую и теологическую мыслительную активность в сложную структуру духовной интерпретации священного текста. Исследователи не раз обращали внимание на то, что в данном пассаже Максим свободно оперирует терминами (используя их скорее как образы, метафоры) античной философии, приспособляя их к описанию сложного процесса духовного созерцания¹². Так и триада, заимствованная из поздней александрийской традиции, в данном случае призвана указать на необходимость полного вовлечения в библейский текст, что предполагает нравственное совершенство, правильное представление о вещах и созерцание божественного смысла.

¹² Blowers 1991: 141, 179–180, n. 203–209; Constas 2014: 2.359, n. 5–6; Беневиц 2020: 681–682.

Легко увидеть, что логика Максима очень далеко отстоит от логики Аммония. Если последний рассматривает теологию и физику как именно познавательную деятельность, в которой объект всегда оказывается внеположным субъекту и всегда остается только мыслимым объектом, хотя и мыслимым в разных отношениях, то для Максима мыслимость объекта — только этап во взаимодействии с ним — между изначальным созерцанием в вере и конечным созерцанием «лицом к лицу» и даже соединением. Именно поэтому для Максима, в отличие от Аммония, допустимо соединение в триаду практического и теоретического знания: всякое познание ценно лишь в том отношении, насколько оно способствует преодолению раздельного существования субъекта и объекта.

3. Иоанн Дамаскин: мнимый рационализм

Иоанн Дамаскин на первый взгляд следует в русле александрийской комментаторской традиции¹³. Знакомое нам по цитатам из Аммония деление наук мы находим в 3 главе «Диалектики» преподобного Иоанна:

Διαιρεῖται δὲ ἡ φιλοσοφία εἰς θεωρητικὸν καὶ πρακτικόν, τὸ θεωρητικὸν εἰς θεολογικόν, φυσικόν, μαθηματικόν, τὸ δὲ πρακτικὸν εἰς ἠθικόν, οἰκονομικόν, πολιτικόν. Θεωρητικὸν μὲν οὖν ἐστὶ τὸ τὴν γνῶσιν κοσμοῦν. Ἔστιν οὖν θεολογικόν τὸ κατανοεῖν τὰ ἀσώματα καὶ αὐλά, πρῶτον μὲν θεὸν τὸν ὄντως αὐλον, ἔπειτα δὲ καὶ ἀγγέλους καὶ ψυχάς. Φυσιολογικὸν δὲ ἡ τῶν ὑλικῶν καὶ προχείρων ἡμῖν γνῶσις ἥτοι ζώων, φυτῶν, λίθων καὶ τῶν τοιούτων. Μαθηματικὸν δὲ ἡ τῶν καθ' αὐτὰ μὲν ἀσωμάτων, ἐν σώμασι δὲ θεωρουμένων γνῶσις, ἀριθμῶν φημι καὶ ἀρμονίας φθόγγων, ἔτι δὲ σχημάτων καὶ ἄστρον κινήσεως. Ἡ μὲν οὖν περὶ ἀριθμοὺς θεωρία τὴν ἀριθμητικὴν σεως. Ἡ μὲν οὖν περὶ ἀριθμοὺς θεωρία τὴν ἀριθμητικὴν συνίστησιν ἐπιστήμη, ἡ δὲ περὶ φθόγγους τὴν μουσικὴν, ἡ δὲ περὶ σχήματα τὴν γεωμετρικὴν, ἡ δὲ περὶ ἄστρα τὴν ἀστρονομικὴν. Ταῦτα δὲ μέσα σωμάτων καὶ ἀσωμάτων εἰσὶν· ὁ

¹³ Несмотря на очевидную зависимость Иоанна Дамаскина от школы Аммония, в исследовательской литературе этому почти не уделяется внимания. Ср. редкие работы Demetracopoulos 2011; Baranov 2021; Trembley 2022.

γὰρ ἀριθμὸς καθ' αὐτὸν μὲν ἀσώματος ἐστὶ, θεωρεῖται δὲ καὶ ἐν ὕλῃ, σίτῳ τυχὸν ἢ οἴνῳ ἢ τινὶ τῶν τοιούτων. Τὸ δὲ πρακτικὸν περὶ ἀρετὰς καταγίνεται· ἡθὸς γὰρ κοσμεῖ καί, πῶς δεῖ πολιτεύεσθαι, διδάσκει (*Dial. fus.* 3.28–46 Kotter).

Философия разделяется на теоретическую и практическую. Теоретическая, в свою очередь, разделяется на богословие, физиологию и математику, а практическая — на этику, экономику и политику. Теоретической философии свойственно украшать знание. При этом богословию свойственно рассматривать бестелесное и невещественное — прежде всего Бога, поистине невещественного, а затем ангелов и души. Физиология есть познание материального и непосредственно нам доступного, например животных, растений, камней и т.п. Математика есть познание того, что само по себе бестелесно, но созерцается в теле, то есть чисел, гармонии звуков, и, кроме того, фигур и движения светил. При этом рассмотрение чисел составляет арифметику, рассмотрение звуков — музыку, рассмотрение фигур — геометрию; наконец, рассмотрение светил — астрономию. Всё это занимает среднее место между телами и бестелесными вещами. Действительно, число само по себе бестелесно, но рассматривается в теле — в хлебе, например, или в вине, или в чем-либо подобном. Практическая философия занимается добродетелями, ибо она упорядочивает нравы и учит, как следует устраивать свою жизнь¹⁴.

Нетрудно заметить, что святитель формально следует Аммония, но по существу как бы упрощает мысль александрийского философа. Иоанн Дамаскин подчеркивает функцию теоретического знания как направленного исключительно на тварный мир. Ум оформляет или, как выражается Иоанн, «украшает» (κοσμοῦν) знание, придавая хаотической информации, передаваемой нам чувствами (*Fid. orth.* 32 (2.18) Kotter), упорядоченный вид. Тем самым Иоанн рассматривает дискурсивное знание как то, с помощью чего невозможно постичь Бога, и в этом его отличие от Аммония, который, как мы помним, мыслил богословское знание как ведение логосов, содержащихся в божественном уме. Иоанн Дамаскин ни на что подобное не претендует: для него даже мысль о Боге — это всего лишь мысль. И именно с этой точки

¹⁴ Афиногенов 2002: 58.

зрения стоит расценивать дальнейшее членение теоретического знания: богословие отличается от физиологии (физики) и математики не тем, какой модус бытия рода и вида она рассматривает — до вещей, в вещах или после вещей, — а тем, какой объект оно конструирует внутри тождественного себе мыслящего субъекта. Поэтому Иоанн Дамаскин сходится с Аммонием в том отношении, что каждый элемент триады соответствует одному из трех типов объектов: богословие — совершенно бестелесным объектам, математика — в одном отношении бестелесным, а в другом — телесным, а физика — исключительно телесным. Однако Иоанн не соглашается с Аммонием в части отождествления бестелесного объекта с чистым логосом, телесного — с логосом, пребывающим в теле. Иоанн Дамаскин работает исключительно с тем логосом, который присутствует в человеческом мышлении.

Если рассматривать «Философские главы» и даже «Точное изложение православной веры» изолированно от прочих текстов Иоанна Дамаскина, может сложиться впечатление о нем как о рационалисте (и именно так его, кажется, воспринимала поздневизантийская гуманистическая традиция), который и не знает, и не интересуется (за вычетом некоторых пассажей, посвященных райскому состоянию человека (*Fid. orth.* 25 (2.11), 39 (2.25) sqq.), более высокому призванию человека и человеческого ума. Однако есть также литургическое и гомилетическое наследие Иоанна Дамаскина, в котором мы встречаемся уже не с рационалистом, а с монахом-мистиком, поэтически описывающим взаимодействие человеческого ума со Святым Духом, с благодатью¹⁵. Но это только подчеркивает расхождение святителя с Аммонием Александрийским, которому он, казалось бы, формально следует. Иоанн Дамаскин потому и не дает теоретическому знанию и богословию как его части выйти за рамки рационального конструирования объекта, что знает о более высокой способности ума — оставлять рамки дискурсивного мышления, оказываясь в области непосредственного созерцания и соединения с Богом.

¹⁵ См. Успенский 1914: 490–491.

4. Анастасий Синаит: радикальное упрощение

Мне уже приходилось разбирать позицию преподобного Анастасия Синаита по соотношению богословского и философского знания¹⁶. Говоря вкратце, монаху-богослову свойственно жесткое разграничение богословского и философского знания, что, по мнению Анастасия, выражается и в принципиально различных объектах этих двух типов знания: о Боге может говорить только богословие, причем богословие истинное, укорененное в церковном предании, а философия имеет своим объектом только вещи тварного мира — и в терминологическом аппарате, и, точнее, в смысловом наполнении конкретных терминов и концептов.

Εἰδέναι μέντοι γε πρὸ πάντων ἔχρην, ὡς ἡ παράδοσις τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας οὐ στοιχεῖ, οὐδὲ ἔπεται τοῖς Ἑλλήνων φιλοσόφοις εἰς ἅπαν ὅροις, καὶ μάλιστα ἐν τῷ κατὰ Χριστὸν μυστηρίῳ καὶ τῷ τριαδικῷ λόγῳ, ἀλλ' ἰδίῳ τινὶ καὶ εὐαγγελικῷ καὶ ἀποστολικῷ στοιχεῖ θεοπρεπῶς κανόνι. Ὑπὲρ γὰρ τοὺς φυσικοὺς ὅρους καὶ νόμους ἐστὶ τὸ τῆς θεότητος μυστήριον, ὅπερ οἱ αἰρετικοὶ μὴ διακρίναντες, ἀλλὰ κοιναῖς ἐννοαῖαις καὶ φυσιολογαῖαις τὰ περὶ θεοῦ δογματίσαντες ἐπλανήθησαν. Διὰ τοῦτο ἔλεγεν ὁ Παῦλος, ὅτι Οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις τοῦ αἰῶνος τούτου κηρύττει τὸν Χριστόν, ὅτι μωρία ἐστὶ παρὰ θεῷ ἡ ἐγκύκλιος φιλοσοφία (Hod. 1.3.41–53 Uthemann).

Прежде всего, должно знать, что Предание кафолической Церкви отнюдь не идет нога в ногу и не следует во всём за определениями эллинских философов, особенно когда это касается таинства Христа и триадологии, но богоподобно следует некоему своему Евангельскому и Апостольскому канону. Ибо таинство Божества выше физических определений и законов, чего не различая, но догматизируя о Боге с помощью общих и натурфилософских представлений, еретики в результате впали в заблуждение. Вследствие чего апостол Павел и сказал, что он проповедует Христа «не в убедительных словах мудрости века сего», потому что общепринятая философия есть «безумие перед Богом».

Анастасий приводит несколько примеров того, что философский концепт не работает применительно к богословским объек-

¹⁶ См. Щукин 2020а.

там, и особенно важным для него является разграничение богословского и философского понимания природы: если в рамках христианского дискурса природа всегда тождественна роду или бытию как таковому, то философы и некий обобщенный философ «Аристотель» отождествляют природу с индивидуумом, с ипостасью (2.3.1–17; 6.2.1–6 и др.). В другой статье я также показал, что подоплекой антифилософского пафоса Анастасия было его стремление построить логико-онтологическую модель, альтернативную той, что предлагали монофизиты¹⁷. В данном же случае я бы хотел указать, что в этом пассаже Анастасия несомненно присутствуют отголоски школьного, восходящего к традиции Аммония деления теоретического знания на богословское и физическое (Анастасий использует характерный для Аммония термин *φυσιολογία* в значении «науки о природе»). Однако мы имеем дело с крайним упрощением и деконструкцией схемы Аммония. Из нее изъято промежуточное звено, то есть математика, что мы видели уже у Максима, для которого функцию среднего звена исполняла как раз физика (разумеется, в специфическом Максимовом смысле). За счет этого Анастасий получает возможность оперировать простой двоичей наук, используя ее как в полемическом противопоставлении христианской истины и языческой мудрости, так и истинного богословия и еретического заблуждения (которое, конечно, потому и является заблуждением, что следует этой самой языческой мудрости) (10.3.1, 50–53; 22.1.14–15). Так отождествление природы с общим родом оказывается мышлением «по-богословски», а отождествление природы с ипостасью — мышлением «по-аристотелевски» (8.1.27–42). При этом богословие — и в этом Анастасий расходится даже с Иоанном Дамаскиным, — хотя и остается дискурсивным знанием, тесно связано с церковной социальностью, с опытом церковной жизни и возможного только в Церкви просвещения Святым Духом.

Таким образом, рассмотрение сочинений трех важнейших восточно-христианских авторов VII–VIII веков, осуществивших

¹⁷ См. Щукин 2020b.

масштабные богословские проекты, показывает, насколько разными путями шла рецепция позднеантичного философского знания — в том числе и в части усвоения стандартного деления наук. В сочинениях всех трех авторов обнаруживается знакомство с традицией александрийских комментаторов, но все они работают с систематикой Аммония по-своему. Максим Исповедник трансформирует схему Аммония, сохраняя лишь базовую триадическую структуру дискурсивного знания. Он отказывается от деления знания на практическое и теоретическое, делая практику частью дискурсивной триады. Также он ситуативно прибавляет к триаде дополнительные элементы, показывая их связь с додискурсивным знанием (верой) и после-дискурсивным знанием (созерцанием Бога и соединением с Ним). При этом дискурсивное знание также никогда не является чистой деятельностью *ratio*, направленным на решение собственно рациональных задач: дискурсивное мышление даже в себе самом предполагает взаимодействие с объектами (логосами), по определению находящимися за пределами мышления и являющимися при этом подлинной целью этого мышления. Иоанн Дамаскин буквально воспроизводит стандартную схему школы Аммония, однако в некотором смысле оказывается большим рационалистом, чем александрийский философ, поскольку в отличие от последнего для Иоанна даже богословие не является постижением форм в том модусе, в каком они содержатся в божественном уме: наши мысли о Боге — это только наши мысли о Боге. В связи с этим гносеологию Иоанна Дамаскина невозможно рассматривать только на материале его догматических сочинений: в литургических и гомилетических текстах Иоанн Дамаскин выступает уже как мистик. Наконец, Анастасий Синаит, стремясь совершенно порвать с античной философией, отказывается и от деления наук, предложенного александрийской традицией. Однако в его текстах просматривается зависимость от этой традиции: стандартная схема предстает в крайне упрощенной и адаптированной для полемики бинарной форме.

Литература

- Афиногенов, Д.Е., ред. (2002), *Источник знания. Творения преподобного Иоанна Дамаскина*. Пер. А.А. Бронзова, А.И. Сагарды, Н.И. Сагарды. М.: Индрик.
- Беневич, Г.И., ред. (2020), *Преподобный Максим Исповедник. Амбигвы: Трудности к Фоме (Ambigua ad Thomam), Трудности к Иоанну (Ambigua ad Iohannem)*. Пер. Д.А. Черноглазова и А.М. Шуфрина. М.: Эксмо.
- Сидоров, А.И., ред. (2004), *Избранные труды преподобного Максима Исповедника*. М.: Паломникъ.
- Успенский, П. (1914), “Антропология по творениям св. Иоанна Дамаскина (Пример церковно-отеческой антропологии)”, *Богословский вестник* 1.3: 468–495.
- Черноглазов, Д.А., пер. (2010), *Максим Исповедник. Вопросы и недоумения*. Комментарии Г.И. Беневича. М.; Святая гора Афон: Никея.
- Щукин, Т.А. (2020a), “Апостол Павел против Аристотеля: полемика с античной философской традицией в «Путеводителе» Анастасия Синаита”, *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение* 90: 9–27.
- Щукин, Т.А. (2020b), “Анастасий Синаит и александрийская школа комментаторов Аристотеля”, *Гуманитаристика как школа мысли. Сборник научных трудов, 180–189*. СПб.: РГПУ им. А.И. Герцена.
- Baranov, V. (2021), “Philosophical background of the cosmological polemics in *Contra Manichaeos* by John of Damascus”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 15.2: 573–594.
- Blank, D.L. (2010), “Ammonius Hermeiou and his School”, in L.P. Gerson (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, 2.654–666. Cambridge University Press.
- Blowers, P. (1991), *Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor: An Investigation of the Quaestiones ad Thalassium*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Busse, A., ed. (1891), *Ammonius in Porphyrii Isagogen sive Quinque voces*. Berlin: Reimer. (Commentaria in Aristotelem Graeca 4.3.)
- Busse, A., ed. (1900), *Eliae in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria*. Berlin: Reimer. (Commentaria in Aristotelem Graeca 18.1.)
- Busse, A., ed. (1904), *Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium*. Berlin: Reimer. (Commentaria in Aristotelem Graeca 18.2.)
- Constas, N., ed. (2014), *On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua*. Vols. 1–2. Harvard University Press.
- Declerck, J.H., ed. (1982), *Maximi Confessoris Quaestiones et dubia*. Turnhout: Brepols.

- Demetracopoulos, J.A. (2011), "In Search of the Pagan and Christian Sources of John of Damascus' Theodicy", in A. Rigo (ed.), *Byzantine Theology and its Philosophical Background*, 50–86. Turnhout: Brepols.
- Evans, G.R. (1993), *Philosophy and Theology in the Middle Ages*. Routledge.
- Fortier, S. (2012), "Ammonius on Universals and Abstraction: An Interpretation and Translation of Ammonius in Porphyrii Isagogen 39, 8–42, 16", *Laval théologique et philosophique* 68.1: 21–33.
- Hajdú, K.; Wollbold, A., eds. (2017), *Maximus Confessor. Capita theologica et oeconomica. Zwei Centurien über die Gotteserkenntnis*. Freiburg et al.: Herder.
- Kotter, P.B., ed. (1969), *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. Bd. 1. Berlin: Walter de Gruyter.
- Kotter, P.B., ed. (1973), *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. Bd. 2. Berlin: Walter de Gruyter.
- Laga, C.; Steel, C., eds. (1980–1990), *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium*. Vols. 1–2. Turnhout: Brepols.
- Lemerle, P. (1993), *Le premier humanisme byzantin: notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle*. Paris: Les Presses universitaires de France.
- Marenbon, J. (2006), *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre: Logic, Theology and Philosophy in the Early Middle Ages*. Cambridge University Press.
- Mueller-Jourdan, P. (2005), *Typologie spatio-temporelle de l'Ecclesia byzantine: la Mystagogie de Maxime le Confesseur dans la culture philosophique de l'antiquité tardive*. Leiden; Boston: Brill.
- Roueche, M. (1974), "Byzantine Philosophical Texts of the Seventh Century", *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 23: 61–76.
- Τατάκης, Β.Η. (1977), *Βυζαντινή Φιλοσοφία*. Αθήνα: Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας. (In Greek.)
- Trembley, T. (2022), "The Light of the Rational Soul: Philosophy in St John of Damascus". URL: <https://www.academia.edu/37525680>
- Uthemann, K.-H., ed. (1981), *Anastasius Sinaitae Viae dux*. Turnhout: Brepols.
- Verrycken, K. (1990), "The Metaphysics of Ammonias Son of Hermias", in R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*, 199–232. London: Duckworth.
- Westerink, L.G. (1990), "The Alexandrian Commentators and the Introductions to Their Commentaries", in R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*, 325–348. London: Duckworth.
- Wildberg, C. (1990), "Three Neoplatonic Introductions to Philosophy: Ammonius, David, Elias", *Hermathena* 149: 33–51.

Алексей Лызлов

Созерцание или чтение? Ф.Г. Якоби и И.Г. Гаман о путях познания «сверхчувственного»

ALEXEY LYZLOV

CONTEMPLATION OR READING?

F.H. JACOBI AND J.G. HAMANN ON THE WAYS OF KNOWING THE “SUPERSENSIBLE”

ABSTRACT. In the 18th century, a process of secularization of thought and life took place. Philosophers expressed this through abandoning any religious and metaphysical concepts and relying solely on experience, in addition to affirming reason as the exclusive means of acquiring knowledge and the only way for a person to orientate themselves in life. Consequently, one of the most significant challenges was substantiating the compelling need for cognitive models and regulators proposed by reason. It became apparent that any possible grounds for this could not originate from “sensory” data but must rather be derived from something “supersensible” (*Übersinnlich*). Therefore, the feasibility of cognizing the “supersensible” was ardently discussed by eighteenth-century thinkers. On the one hand, Enlightenment-leaning thinkers contended that the “supersensible” can be conceptualized, but not be perceived. Some of them, like M. Mendelssohn, maintained that supersensible objects could be proven to exist and that one could cognize them through rational speculations, while others, like I. Kant, denied this possibility, arguing that the “supersensible” meets the needs of reason (*Vernunft*) but cannot be rationally understood. On the other hand, opponents of Enlightenment held strong to their belief that “supersensibles” can be perceived. In this paper, I discuss two approaches to this endeavour. F.H. Jacobi argued that the “supersensible” is passed on to us via an inherent receptivity within our reason — akin to Plato; meanwhile J.G. Hamann’s line-of-thought interpreted such perception as “reading” both the “book of creation” (*Buch der Schöpfung*) and the “book of history” (*Buch der Geschichte*) in order to “read” material factuality with its corresponding supersensible sense — as if reading words off a page.

KEYWORDS: J.G. Hamann, F.H. Jacobi, reason, supersensible, perception, reading.

© А.В. Лызлов (Москва), a_lyzlov@mail.ru. Российский государственный гуманитарный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 18.1 (2023)

DOI: 10.25985/PI.18.1.07

xviii век — век Просвещения — время, когда происходит активный процесс секуляризации мысли и жизни. В философии этот процесс выразился, согласно Э. Кассиреру, в стремлении отказаться от любого рода религиозных и метафизических предпосылок мысли, с тем чтобы опираться только на «опыт», понимаемый прежде всего как опыт сенсорного, «чувственного», восприятия¹. Такая опора на опыт сочетается у просветителей с утверждением разума в качестве не только «органа» познания, но и единственной инстанции, способной по праву ориентировать человека в жизни. При этом разум мыслится как способность единая для всех людей и в качестве таковой — *надындивидуальная* (хотя, разумеется, не субстантивированная в некотором надындивидуальном единстве «мирового ума», как это было, например, у Аристотеля).

Познавательная и ориентирующая функции разума для просветителей неразрывно связаны: чем полнее разум познаёт природу и общество, тем лучше он способен ориентировать человека, предписывая ему сообразующиеся с познанным принципы и правила, которыми человек должен руководствоваться. Важная проблемная точка при этом обнаруживается, если мы задаемся вопросом о том, чем руководствуется сам разум. Ответ просветителей состоит в том, что разум должен руководствоваться только самим собой, отказавшись от любого внешнего руководства со стороны любых «авторитетов». Звучащая в этом ответе общая для мыслителей Просвещения установка на автономию разума уже в xviii веке становится предметом философской рефлексии и полемики. Одним из важнейших проблемных моментов становится при этом вопрос о том, возможно ли — и если да, то как — обосновать *необходимость* предлагаемых разумом познавательных моделей и регулятивов человеческой жизни. Хотя эти модели познания и регулятивы поведения могут иметь обоснование в качестве *возможных* в смысле их непротиворечия с эмпирически данным, основания для утверждения их как чего-то *общеобязательного* и *должного* оказываются под вопросом.

¹ Кассирер 2004: 168.

Понятно, что основания, о которых идет выше речь, если и существуют, не могут принадлежать области сенсорных, «чувственных» данных, но представляют собой нечто «сверхчувственное» (Übersinnlich). Можем ли мы познавать «сверхчувственное», есть ли у человека средства для его познания? — этот вопрос активно обсуждался мыслителями XVIII века².

Просветительски ориентированные мыслители сходятся в утверждении, что «сверхчувственное» не может *восприниматься*, но может лишь *мыслиться*. При этом одни из них, как это делает берлинский просветитель М. Мендельсон, полагают, что мы способны *доказать* действительное существование сверхчувственных предметов и *познавать* их посредством рассудочных умозаключений³, другие же полагают это невозможным, как делает И. Кант, утверждая, что сверхчувственное отвечает *потребности* разума, но не может быть предметом разумного познания⁴.

Напротив, оппоненты Просвещения сходятся в утверждении возможности *восприятия* сверхчувственного. И здесь мы также видим как минимум два варианта понимания того, как сверхчувственное *воспринимается* человеком.

Первый вариант явным образом отсылает к Платону и, если использовать понятийный тезаурус эпохи, основывается на положении о том, что сверхчувственное *дается* нам посредством особого рода *рецептивности*, присущей разуму (сверхчувственное — предмет «умозрения»). Этот вариант последовательно развивает Ф.Г. Якоби.

Второй вариант, разработанный И.Г. Гаманом, связан с представлением о языковом характере человеческого восприятия. Восприятие человеком всякой вещи и всякого события понимается при этом как своего рода «чтение» *книги мира* (Buch der Shöpfung) и *книги истории* (Buch der Geschichte), в которых чувственно-материальная фактичность всегда «прочитывается» и понимается в ее «сверхчувственном» смысле подобно тому, как это про-

² См., например, Reitemeyer 2018.

³ Mendelssohn 1785.

⁴ Кант 1993: 205.

исходит при чтении слов книжного текста. Рассмотрим эти два варианта подробнее.

Ф.Г. Якоби — мыслитель, в философии которого важнейшее значение имеет вопрос о способе данности воспринимаемых нами вещей. В этом отношении он проблематизирует кантовское понимание восприятия, предполагающее, что «вещь в себе», аффицирующая нашу чувственность, как таковая непостижима, а многообразное чувственных ощущений, возникающих в результате воздействия «вещи в себе» на наши органы чувств, представляет собой лишь «грубый материал» для деятельности рассудка, подводящего это многообразное под понятия. Якоби видит недостаток такого понимания восприятия в том, что у Канта результат восприятия по существу определяется субъективностью (пусть даже и трансцендентальной) воспринимающего, тогда как реальности воспринимаемого отводится роль некоего *x*, о котором мы ничего не можем знать. При всей уязвимости философских средств, используемых Якоби, неверным будет отрицать значимость его попытки обосновать необходимость понимания восприятия как такого двуполярного процесса, собственная устроенность которого не позволяет говорить об определяющей роли ни воспринимающего, ни воспринимаемого, но требует признания их своеобразного дифференцированного единства, весьма трудного для описания⁵.

Другая важная линия в философии Якоби связана с утверждением им возможности восприятия сверхчувственного. Эта линия мысли звучит уже в его работах 1880-х гг., в частности в сочинении «Об учении Спинозы, в письмах к г-ну Моисею Мендельсону» (1786)⁶. В этой работе Якоби, обращаясь к учению Спинозы,

⁵ Задача философской экспликации указанного единства воспринимающего и воспринимаемого будет ставиться и философами, более близкими нам по времени, чем Ф.Г. Якоби. В качестве «модернизирующей» параллели тому, о чем мы говорим, можно привести феноменологическое раскрытие отношения воспринимающего и воспринимаемого в работе М. Мерло-Понти «Феноменологии восприятия» (см. Мерло-Понти 1999).

⁶ Jacobi 2000.

полемизирует с мыслью Мендельсона о том, что Бог может быть познан и познается спекулятивно, апеллируя к *чувству* (Gefühl), прежде всего — к *любви*, как к тому, что дает человеку возможность *воспринимать* присутствие Бога в жизни и божественное в человеке. Однако эта работа, как и другая, близкая к ней по времени, «Давид Юм о вере, или идеализм и реализм. Беседа» (1787)⁷, грешит тем, что позже Якоби сочтет недостатком, нуждающимся в исправлении: недостаточно четко проводимым различием между рассудком (Verstand) и разумом (Vernunft). В более поздних трудах мыслителя этот недостаток отсутствует.

Мы обратимся здесь к работе Якоби «Предисловие, одновременно Введение в собрание философских сочинений автора» (написанной им в 1815 году как предисловие ко второму тому его «Собрания сочинений», предварявшее опубликованную в этом томе работу «Давид Юм, или идеализм и реализм»), с тем чтобы проследить своего рода итог разработки мыслителем темы восприятия сверхчувственного.

В этой работе Якоби говорит о разуме как о способности, отличающей человека от животного. При этом разум понимается Якоби как орган для восприятия сверхчувственного: «Животное *внимает* (vernimmt) лишь чувственному, человек, одаренный разумом, *внимает* и сверхчувственному, и он называет то, чем он *внимает* сверхчувственному, своим *разумом*, как он называет то, чем он *видит*, своим *глазом*»⁸. При этом *рассудок*, согласно Якоби, служит органом сознания как того, что открывается чувствам (Sinne), так и того, что открывается разуму. Благодаря способности разума воспринимать сверхчувственное «появляется превосходящий животный *человеческий* рассудок, *знающий* о Боге, свободе и добродетели, об истинном, прекрасном и добром»⁹.

При этом и применительно к чувственным вещам, и применительно к сверхчувственному Якоби настаивает на необходимости понимания *восприятия* как «откровения» воспринимаемого.

⁷ Якоби 2006.

⁸ Якоби 2010: 399.

⁹ *Ibid.*: 399.

Согласно Якоби, воспринимаемое (будь то чувственное или сверхчувственное) открывается воспринимающему *одновременно* и как то, что схватывает в нем рассудок, и как то, что трансцендирует и одновременно фундирует уже схваченное и познанное в нем так, что рассудок имеет в познаваемых вещах горизонт еще не известного и оказывается способен бесконечно продолжать процесс познания, не будучи никогда в состоянии исчерпать познаваемое как оно «реально» есть. Приоритет знания вещей как открывающих себя в их «реальности» («знания из первых рук») по отношению к *обусловленному* им конечному человеческому знанию (к каковому относится и *наука*) — одно из важнейших положений, отстаиваемых Якоби. Попытка перевернуть это отношение, подчинив «непосредственное познание вообще опосредствованному, *способность восприятия* (первоначально все обосновывающую) — способности рефлексии (обусловленной абстрагированием), прообраз — отображению, сущность — слову, разум — рассудку»¹⁰, ведет, по мысли Якоби, к потере познания «в чистейшем Ничто»¹¹. Такое «переворачивание» делает, по мысли Якоби безосновательными и научное познание, и практическую жизнь человека.

Способность разума воспринимать «сверхчувственное» (*Übersinnlich*) известна нам, согласно Якоби, как чувство (*Gefühl*). Чувство он описывает как источник особого рода знания — знания не только *не менее объективного*, нежели знание, основанное на сенсорном восприятии, но и такое, *только через укорененность в котором* основанное на сенсорном восприятии знание может обрести надежность и достоверность:

Если кто-нибудь говорит, что он *знает*, то мы по праву спрашиваем, *откуда* он знает? Неизбежно он должен сослаться в конце концов на одно из двух: либо на чувственное *ощущение* (*Sinnes-Empfindung*), либо на *духовное* чувство (*Geistes-Gefühl*). О том, что мы знаем из духовного чувства, мы говорим, что мы в него верим (*glauben*). Так мы все говорим. Можно лишь быть уверенным

¹⁰ *Ibid.*: 400.

¹¹ *Ibid.*: 403.

(geglaubt werden) в существовании и возможности добродетели, а тем самым — в свободе, и тем самым — в духе и Боге. Но ощущение, которое обосновывает знание чувственным (sinnlich) созерцанием (названным *подлинным* знанием), столь же мало возвышается над чувством (Gefühl), которое укореняет *знание в вере*, сколь мало род животных превосходит человеческий род, материальный мир — интеллектуальный, природа — своего Творца¹².

Прежде чем подробнее показать, что имеет ввиду Якоби, когда говорит об *укоренении знания в вере*, кратко прокомментируем его понимание веры, которое мы видим, в частности, в приведенной выше цитате. Вера для Якоби — это своего рода *знание*, знание того, что открывается посредством чувства. Такое понимание веры не является «изобретением» Якоби, но согласуется с тем, что говорит о вере апостол Павел: Ἔστιν δὲ πίστις ἐλλιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων (Евр. 11:1). Слово ἔλεγχος, которое употребляет здесь апостол, в греческом языке имеет такие значения: 1) доказательство, уличение кого-либо, 2) исследование, судебное следствие. Приведенные слова апостола Павла раскрывают веру как *исследование* невидимых вещей, ищущее узнать эти вещи с не меньшей объективностью, чем та, которую стремится достичь судебное разбирательство, расследующее преступление. Соответственно, понятие веры у Якоби может быть понято как отвечающее смыслу веры в ее изначальном христианском понимании.

Но вернемся к рассмотрению того, как Якоби показывает необходимость укоренения *знания в вере*. Здесь уместно вспомнить, что согласно Якоби всё то, что открывается как чувственным ощущениям, так и духовному чувству, сознается и мыслится рассудком. Когда Якоби говорит о знании, которое должно иметь укорененность в вере, под этим знанием он имеет ввиду научное знание своего времени. Это знание он рассматривает как приобретаемое благодаря рефлексии рассудка над данными чувственных ощущений, представляющей собой «обособление и повторное соединение» данного в ощущении «в понятиях, суждениях

¹² Ibid.: 419.

и умозаклучениях». Занимаясь таким познанием, рассудок вырабатывает понятия (ноумены), одновременно переворачивая отношение между тем, что *дано* в ощущениях, и тем, что *мыслится* как абстрагированное из *данностей*. В результате такого «переворачивания» «в рефлексии, или в рассудке, до отдельных существ появляются *виды*, как порождающие их, перед видами — *роды*; в рефлексии вообще всё особенное происходит из недр некоего творческого всеобщего, так что действительность, само *реальное*, лишь следует за вещью как привходящее свойство, *complementum possibilitatis*, как бессодержательное понятие, как пустое слово»¹³.

Если такая рефлексия в своем действии движется к всё более высоким абстракциям, она, по мысли Якоби, оказывается способна получить лишь чисто рассудочное понятие о всеединстве — «бессмысленное понятие некоторой совершенно неопределенной, одновременно единой и двойной, бесконечной *сущности*», представляющей собой тождество «совершенно неопределенной и бесконечной материи» и «в своей бесконечности ничего о себе не знающего мышления»¹⁴. Путь к получению такого понятия о всеединстве Якоби рисует, напрямую обращаясь к платоновскому диалогу «Теэтет». Апеллируя к Платону, он указывает на то, что если рассудок размышляет над видимым и ощущаемым, ограничиваясь лишь таковым, он обнаруживает, что «воспринимаемое посредством чувств телесное *не есть* сущее, но есть лишь движение, и ничто иное *сверх этого*». Раскрывая эту мысль, он приводит далее следующее место из «Теэтета» (соответствует *Tht.* 152de):

«Именно, что абсолютно ничто (из воспринимаемого внешними чувствами) не есть нечто определенное само по себе, и что ты не можешь по праву приписать ни одной вещи ни одного свойства; напротив, если ты нечто называешь большим, оно окажется и маленьким, и, если назовешь тяжелым, окажется и легким, и так во всём, поэтому ничто не является *одним*, ни чем-то определенным,

¹³ *Ibid.*: 421.

¹⁴ *Ibid.*: 422.

ни имеющим известное качество, но всё непрерывно лишь *становится* таковым»¹⁵.

Отсюда, продолжает Якоби, парафразируя Платона, происходит учение о текучести всего сущего — учение, которое разделяли философы Протагор, Гераклит и Эмпедокл и поэты Эпихарм и Гомер. Однако если действительно всё течет, тогда «текут, вместе со всем текучим, и слова о нем, существительные, его обозначающие, и остаются глаголы, теряющие, однако, настоящее время, а вместе с ними и всякое „есть“ или бытие. Но там, где ничего не было и не будет, там нет и никакого познания, и всякому учению приходит конец»¹⁶.

В ответ на недостаточность учения о текучести всего, появляющегося в результате рефлексии над данными в ощущении явлениями, возникает учение о «неподвижном, единственно сущем Едином». Это учение становится возможным благодаря тому, что от материальных явлений мышление определенным образом обращается к самому себе. В результате, «как прежние мудрецы принимали вечное становление без бытия, так нынешние приняли, наоборот, вечное бытие без становления; как прежде речь теряла сама себя, и учение само собою должно было умолкнуть из-за отсутствия названий, так и теперь речь снова теряется из-за отсутствия глаголов, для которых остается одно лишь настоящее время, следовательно — поистине никакого»¹⁷.

Учение о всеединстве появляется тогда в качестве выхода из тупика. «Оно женит становление без бытия и бытие без становления и говорит: готово! Смотри, оно идет и стоит!»¹⁸

Согласно Якоби, того, что для рассудка, обращенного к ощущаемому миру, это учение о всеединстве представляется верным, «не отрицает и Платон; его неистинность, — говорит он»¹⁹, —

¹⁵ Цитату из «Теэтета» Якоби приводит по переводу Шлейермахера. Мы приводим здесь эту цитату по русскому переводу цитируемой работы Якоби (*Ibid.*: 422).

¹⁶ *Ibid.*: 423.

¹⁷ *Ibid.*: 423.

¹⁸ *Ibid.*: 323.

¹⁹ В подтверждение произносимого здесь о Платоне Якоби приводит цитату

усматривается лишь при помощи более высокой познавательной способности, при помощи глаза, созданного исключительно для созерцания сверхчувственного и обращенного лишь к нему»²⁰. Такой «глаз», то есть чувство (Gefühl), познавая сверхчувственное как самодовлеющее, открывает присутствие самодовлеющего и в изменчивых вещах. Вместо пустого и абстрактного рассудочного всеединства этому «глазу» открывается тогда «сверхчувственное» единство мира в свете Блага.

Если вспомнить теперь о том, что Якоби ведет всё это рассуждение, стремясь в том числе дать критику научного познания своего времени как опирающегося лишь на данные чувственных ощущений и отрицающее значимость воспринимаемого разумом сверхчувственного, может возникнуть вопрос о том, не уходит ли он от решения этой задачи, подставляя на место современной ему науки античные контексты. Несмотря на то, что Якоби дает повод задуматься над этим, по-видимому это не так. На наш взгляд, смысл этой критики становится понятнее, если обратить внимание на то, что «укоренение знания в вере», открывающей в изменчивых явлениях их самодовлеющую сверхчувственную основу, изменяет сам характер этого знания. Из знания, которое в своей «объективности» являет собой что-то словно отдельное от человеческой жизни, оно становится знанием о мире, открывающемся в свете Блага и потому способным быть неотчужденно, личностно воспринятым нами; о мире, в котором мы узнаем данную нам свободу и Божие провидение²¹, о мире, в котором мы *живем*, а не который лишь «объективно изучаем».

из 7-й книги диалога «Государство» в переводе Шлейермахера (*ibid.*: 424): «Подобно тому, как телесный глаз, если бы он не мог двигаться сам по себе, должен был бы со всем телом повернуться от тьмы к свету, так и эта познавательная способность должна *вместе со всей душой* до тех пор отворачиваться от изменчивых вещей, пока она не сможет подняться к созерцанию самодовлеющего, и к возвышенному свету самодовлеющего, названного нами благом» (соответствует R. 518cd).

²⁰ *Ibid.*: 323–324.

²¹ Ср. *Ibid.*: 414.

Говоря о недостаточности и «пустоте» науки, не укорененной в вере, Якоби подступает к проблеме, над которой двумя с лишним столетиями позже будет размышлять Э. Гуссерль, — проблеме жизненной значимости науки и возможности утраты ее наукой. Вопросы, тревожащие его, созвучны тому, что мы читаем в Гуссерлевым «Кризисе европейских наук»:

Науки всего лишь о фактах формируют людей, заботящихся лишь о фактах. <...> Эта наука, говорят нам, ничем не может нам помочь в наших жизненных нуждах. Она в принципе исключает как раз те вопросы, которые являются животрепещущими для человека, подверженного в наши злосчастные времена крайне судьбоносным превратностям: вопросы о смысле или бессмысленности всего этого человеческого вот-бытия. Разве в силу своей всеобщности и необходимости для всех людей они не требуют также и всеобщего осмысления и ответа, основанного на усмотрении разума? В конце концов, они затрагивают человека как существо, свободно определяющее себя в своем отношении к человеческому и внечеловеческому миру, свободное в своих возможностях придавать себе разумную форму. Что может сказать наука о разуме и неразумии [Unvernunft], что может она сказать о нас, людях, как субъектах этой свободы?²²

Разумеется, философская позиция Якоби сталкивалась с критикой со стороны мыслителей, отрицавших возможность восприятия сверхчувственного. Здесь мы кратко скажем о критике его взглядов со стороны Канта — мыслителя, принципиально отрицавшего возможность восприятия сверхчувственных вещей, о чем он пишет, в частности в своем известном письме 1772 г. к М. Герцу:

Платон признавал первоисточником чистых понятий и принципов некоторое духовное, ранее имевшееся созерцание Божества. Мальбранш признавал некоторое всё еще продолжающееся постоянное созерцание этого Первосущества. Разные моралисты признавали это же созерцание в отношении первых моральных законов. Крузий — некоторые внушенные нам правила, суждения и понятия, которые Бог внедрил в человеческие души уже

²² Гуссерль 2004: 20.

в том их виде, какими они должны быть, чтобы быть в соответствии с вещами. <...> Однако *deus ex machina* в определении источника и значимости наших познаний есть самое нелепое, что только вообще можно избрать и что помимо порочного круга в логической цепи выводов наших познаний вредно еще и тем, что поощряет всякую пустую мечту, как и всякую богобоязненную и фантастическую химеру²³.

Именно мечтательностью является, согласно Канту, претензия знать сверхчувственное; опасность такой мечтательности стремится он показать в статье «Что значит ориентироваться в мышлении?», полемически адресуясь к М. Мендельсону и Ф.Г. Якоби. Не претендуя в рамках данной публикации полно разобрать рассуждения Канта в указанной статье, укажем лишь на то, что по Канту любая претензия на знание сверхчувственного посредством особого восприятия должна быть признана неправомерной, поскольку *проверить*, действительно ли тот или иной человек воспринимает нечто сверхчувственное или же он лишь выдаст за нечто воспринимаемое им свои мечты или грезы, не представляется возможным.

Если подойти немного с другой стороны, можно также сказать, что то, что Кант готов признать действительным, способно быть передано путем прямого сообщения; Якоби же отстаивает действительность «внутреннего» опыта, но этот опыт посредством прямого сообщения не передается. Вопрос о коммуницируемости «внутреннего» у Якоби остается не разработан и получит разработку лишь у более поздних авторов, первым из которых следует назвать С. Кьеркегора с его проблематикой «непрямого сообщения»²⁴. Соответственно, в точке, где Якоби и Кант расходятся друг с другом, не возникает и предметно-аргументативной полемики между ними.

Впрочем, уже в контексте дискуссий второй половины XVIII века мы находим мыслителя, который, давая иное, нежели Якоби, понимание того, как мы можем знать «сверхчувственное», затрагивает вопрос о его коммуницируемости. Это И.Г. Гаман.

²³ Кант 1964: 431–432.

²⁴ См. Кьеркегор 2005: 88 ff.

В философском становлении Гамана решающую роль сыграло событие, которое он сам называл «схождением во ад самопознания». В 27 лет Гаман, будучи в Лондоне, куда он приехал с поручением от своего друга, крупного предпринимателя Кристофа Беренса, легкомысленно потратив все деньги, на съемной квартире ждет от Беренса средств на обратную дорогу. Будучи в тяжелом расположении духа, он думает перечитать Библию, оказавшуюся у него под рукой. С первого раза чтение не пошло, но когда он второй раз пробует приступить к чтению, он вдруг чувствует, что с его сердца словно спала лежавшая на нем пелена, и каждое читаемое слово читается им как обращенное лично к нему. Продолжая дальше чтение, Гаман начинает писать. Сначала он записывает возникающие по ходу чтения размышления, потом пишет и несколько отдельных работ²⁵. Лондонское чтение Библии не только дает ему «ключ от его сердца»²⁶, но и помогает найти тот способ понимания мира, который будет основополагающим для всей его последующей философской работы. Читая Библию, Гаман задумывается над тем, что мир в самой сути своей *словесен*: всё сущее творится словом Божиим и является словно бы оплотненным словом Творца. Так, Бог говорит: Да будет свет! — и стал свет (*Быт.* 1:4). Мир — словно книга, написанная словом Божиим. И эту книгу Бог пишет для нас, сотворенных Им по своему образу и подобию *словесных* существ. Мы — творение Божие, к которому Бог обращается посредством прочего своего творения. Слово Божие творит всё сущее, слово человеческое сущее раскрывает; человеческий язык — это способ, каким для носителя языка первично раскрыт и артикулирован мир — как мир природы, так и мир человеческих отношений.

Само восприятие, по мысли Гамана, носит языковой характер. В этом отношении Гаман предвосхищает то философское понимание языка, которое в XX веке будут развивать М. Хайдег-

²⁵ Эти тексты, не предназначавшиеся самим Гаманом для публикации, впоследствии (уже после его смерти) были опубликованы. Сегодня они доступны по-немецки в качественном академическом издании, подготовленном О. Байером и Б. Вайссенборном (Hamann 1993).

²⁶ *Ibid.*: 342.

гер и Г.-Г. Гадамер. То, что Гадамер пишет о языке, говоря, что язык «есть всеобъемлющая предвосхищающая истолкованность мира», и что «мир всегда уже есть для нас мир, истолкованный в языке»²⁷, является более поздним философским раскрытием того понимания языка, которое присутствует уже у Гамана.

Само наше восприятие, по мысли Гамана, носит языковой характер. Эту мысль Гаман отстаивает, в частности, в «Метакритике пуризма разума» — работе, в которой он дает полемическое осмысление «Критики чистого разума» Канта. В том, что Кант, рисуя исторический ход развития философии, видит как путь, ведущий от «древнего варварства» к «зрелой способности суждения»: путь, который, проходя через этапы 1) «догматизма» и 2) скептического «безразличия», приходит, наконец, к 3) критической философии, которую открывает Кант, — Гаман усматривает процесс всё большей «пурификации» разума, создающей иллюзию освобождения разума от необходимых предпосылок человеческой разумности. Согласно Гаману, рисуемые Кантом этапы развития философии на деле состоят в 1) «отчасти сбивающей с толку, отчасти безуспешной попытке сделать разум независимым от любого предания, традиции и веры»²⁸; 2) стремлении утвердить независимость разума от «опыта и сопряженной с ним повседневной индукции»²⁹; и, наконец, 3) попытке осуществить «*третий*, вышедший и словно бы *парящий в эмпириях* пуризм», сделав разум независимым от «языка, не имеющего иной верительной грамоты, нежели предание (Überlieferung), и наоборот»³⁰.

При этом, по мысли Гамана, в триаде «предание – опыт – язык» именно *язык* является тем, в чем укоренены как *предание* в его исторической диахронии, так и *опыт* познания мира. Гаман настаивает на том, что разум и разумность имеют по сути языковой, *коммуникативный* характер, и их неправомерно рассматривать так, словно они *внеисторичны* и *внеиндивидуальны* и в каче-

²⁷ Гадамер 1991: 29.

²⁸ Цит. по: Bayer 2002: 252.

²⁹ *Ibid.*: 254.

³⁰ *Ibid.*: 264.

стве таковых недостижима ни для какой внешней критики. Канту удастся утвердить разум в его надындивидуальной монологической *автономии*, при которой правомерной критикой разума представляется лишь его самокритика, только благодаря неправомерному отделению разума от языка. Это отделение Кант оказывается способен совершить, представив чувственность как якобы имеющую внеязыковой характер и способную доставить рассудку лишь «материал». Опыт тогда представляется Кантом как «первый продукт, производимый рассудком, когда он обрабатывает грубый материал чувственных ощущений»³¹, и в понимаемом так опыте становится возможным провести различия того, что познается лишь *a posteriori*, и *априорных* познаний, объявив поиск последних подлинной задачей разума. Поставленную так задачу разум оказывается способен решать один, вне всякой коммуникации.

Гаман же, в противовес Канту, настаивает на языковом характере чувственности. На место кантовских чувственности и рассудка он считает нужным поставить *рецептивность языка и спонтанность понятий*, или *рецептивный* и *спонтанный* язык, которые, в свою очередь, следует признать не двумя стволами познания, а скорее двумя корнями познания, образующими питаемый этими корнями единый «ствол». Гаман настаивает на том, что наше восприятие *не начинается* с элементарных ощущений, которые служили бы нам материалом для конструирования опыта, как это представляет Кант, но *сразу* раскрывает данную нам фактическую ситуацию в ее дифференцированном единстве, и в основе своей эта ситуация раскрыта сообразно устроенности языка, на котором мы говорим. Если, к примеру, я вижу кошку, лежащую на коврике, в комнате моего дома, где я нахожусь, — то все воспринимаемые мной единицы и все связи между ними (кошка, коврик, комната, лежать-на, быть-в и т.д.) предразмечены языком. Это делает ситуацию восприятия открытой для возможной коммуникации в отношении воспринятого. Восприятие при этом является *понимающим* восприятием; воспринимаемое нами *сразу*

³¹ Кант 2006: 29.

имеет для нас определенный смысл и, как это уже в XX веке выразит М. Мерло-Понти, всегда «является на горизонте смысла»³². Понимающе воспринимаемая мир, мы оказываемся, по мысли Гамана, уже читающими *книгу мира*.

При этом мы не только *рецептивно* воспринимаем встречаемое в мире, но и *спонтанно* раскрываем воспринимаемое нами. Так, например, мы можем не только смотреть и видеть, но и всматриваться, разглядывать, искать новые оптики и способы видения «вещей»; мы читаем *книгу мира*, открывая в ней смыслы не только общие для всех, кто говорит с нами на одном языке, но и смыслы, раскрываемые собственно нами — личностно, творчески, «спонтанно». И это наше единственное, незаместимое прочтение *книги мира*, согласно Гаману, также совершается в языке и может быть раскрыто в коммуникации.

Подобно тому как мы, читая книгу, созданную человеком, *видим* материальный, *чувственно* данный текст и *понимаем* нематериальный, «сверхчувственный» смысл написанного, при чтении *книги мира* вещи в их чувственно данной материальности и смысл, постигаемый нами, присутствуют в нашем восприятии в нерасторжимом единстве. И так же, как материально данный текст фундирует все возможные варианты его «прочтения», так и разные прочтения *книги мира* фундированы в материальной данности самих вещей. (Добавим здесь также то, что, если следовать Гаману, то и при чтении *книги истории* все варианты ее прочтения фундированы в материально-чувственной данности событий или свидетельств о них.)

Таким образом, по Гаману «сверхчувственное» присутствует для нас как смысл, понимаемый нами при «чтении» вещей и событий. Прочтений существует столько же, сколько людей, однако адекватность каждого из них может быть проверена лишь при обращении к самому читаемому материалу.

Чтение *книги мира* и *книги истории* может иметь разную «глубину». Можно читать «поверхностно», прослеживая «внешнюю» канву событий, а можно открывать в читаемом глубокие смыслы.

³² Мерло-Понти 1999: 40.

В пределе эти две книги могут быть раскрыты как написанные Богом для каждого из нас. Такому их «чтению», по мысли Гамана, может нас научить Писание — Божие откровение, в котором Бог, смиренно становясь писателем³³, обращается к нам, чтобы *открыть нам глаза* на вещи. «Вера — от слышания, а слышание — от слова Божия», — говорит апостол Павел (Рим. 10:17); и вера, по Гаману, учит, читая книгу мира и книгу истории, видеть и понимать такие смыслы, которые без нее не могли бы быть обнаружены. Он пишет:

Какое значение может иметь различие между естественной религией и религией откровения? Если я верно его понимаю, то первая и вторая отличаются не больше, чем глаз человека, видящего картину и не понимающего ничего ни в живописи, ни в изображенном сюжете или истории, и глаз художника; чем природный слух и музыкальный слух³⁴.

Такое понимание веры предполагает и ее коммуникативную открытость; более того, вере даже *следует* быть благовестуемой.

Гаман, таким образом, преодолевает и оспаривает представление, будто созерцание сверхчувственного *безвыходно заключено* в недоступных извне глубинах человеческой субъективности — представление, дающее возможность Канту отвергнуть реальность такого созерцания и объявить его мечтательством. Сверхчувственное, по мысли Гамана, раскрывается через чувственные вещи как их смысл; и люди, по-разному «читающие» одни и те же чувственные вещи и события, способны искать понимания друг друга и испытывать свой вариант чтения в разговоре друг с другом. Разумеется, поиск понимания не означает в данном случае того, что оно непременно будет найдено: понимание становится здесь *задачей*. Однако то, как эта задача решается Гаманом и более поздними авторами, представляет собой особый крайне интересный сюжет, заслуживающий отдельных публикаций.

³³ Hamann 1993: 59–61.

³⁴ *Ibid.*: 411.

Литература

- Гадамер, Г.-Г. (1991), “История понятий как философия” (пер. В.В. Библихина), in М.П. Стафеецкая et al. (ред.), *Г.-Г. Гадамер. Актуальность прекрасного*. М.: «Искусство».
- Гуссерль, Э. (2004), *Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология*. Перевод Д.В. Складнева. СПб.: Владимир Даль.
- Кант, И. (1964), “Письмо к Марку Герцу”, in А.В. Гулыга (ред.), *И. Кант. Сочинения в шести томах*. Т. 2, 427–436. М.: Мысль.
- Кант, И. (1993), “Что значит ориентироваться в мышлении?”, in Н. Мотрошилова, Б. Тушлинг (ред.), *И. Кант. Сочинения на немецком и русском языках*. Т. 1, 192–237. М.: Издательская Фирма АО «Ками».
- Кант, И. (2006), “Критика чистого разума”, in Н. Мотрошилова, Б. Тушлинг (ред.), *И. Кант. Сочинения на немецком и русском языках*. Т. 2, 3–506. М.: Наука.
- Кассирер, Э. (2004), *Философия Просвещения*. Перевод В.Л. Махлина. М.: РОССПЭН.
- Кьеркегор, С. (2005). *Заключительное ненаучное послесловие к философским крохам*. Пер. Н. Исаевой и С. Исаева. Издательство С.-Петербургского университета.
- Мерло-Понти, М. (1999), *Феноменология восприятия*. Перевод под ред. И.С. Вдовиной и С.Л. Фокина. М.: Ювента; Наука.
- Якоби, Ф.Г. (2006), “Давид Юм о вере, или разговор об идеализме и реализме”, in С.В. Волжин (пер.), *И.Г. Гаман, Ф.Г. Якоби. Философия чувства и веры*, 91–169. СПб.: s.n.
- Якоби, Ф.Г. (2010), “Предисловие, одновременно Введение в собрание философских сочинений автора”, in С.А. Чернов, И.В. Шевченко, *Фридрих Якоби: вера, чувство, разум*, 397–450. М.: Прогресс-Традиция.
- Bayer, O. (2002), *Vernunft ist Sprache. Hamanns Metakritik Kants*. Stuttgart; Bad Cannstatt: frommann-holzboog.
- Hamann, J.G. (1993), *Londoner Schriften*. München: C.H. Beck.
- Jacobi, F.H. (2000), *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Mendelssohn, M. (1785), *Morgenstunden, oder Vorlesungen über Dasein Gottes. Erster Theil*. Berlin: C.F. Voß und Cohn.
- Reitemeyer, U. (2018), “Zur praktischen Funktion der Metaphysik im Zeitalter der Vernunft: Mendelssohn und Kant im Schnittpunkt der Berliner Aufklärung”, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 70.3: 205–223.

Петр Резвых

Платонические аллюзии
в «Мировых эпохах» Ф.В.Й. Шеллинга*

PETR REZVYKH

PLATONIC ALLUSIONS IN F.W.J. SCHELLING'S *AGES OF THE WORLD*

ABSTRACT. The paper delivers a classification and interpretation of Platonic allusions and reminiscences in various versions of F.W.J. Schelling's unfinished treatise from the 1810s titled *The Ages of the World*. The author distinguishes between several groups of allusions related to the key concepts of the treatise. The first one refers to the question of the relation between dialectics and history and is closely connected to the *anamnesis* theory. The second one modifies the concepts of eternity and time as they are formulated in Plato's *Timaeus*. The third one gives a new interpretation of the distinction between non-being and 'that which is not' from the *Sophistes*, which plays the main role in Schelling's theory of the cosmogonic process. The fourth elaborates on the dialectics of poverty and abundance as the key to the problem of the beginning of theogony in connection with the myth of Eros's birth from the *Symposium*. The fifth gives a dynamic interpretation of Plato's theory of ideas as moments of unfolding of the absolute through the theurgic image of a future world. The seventh group deals with parallels to Kant's theory of imagination discovered by Schelling in Plato's *Timaeus*. A citation from Proclus' *Commentary on Timaeus* occupies a special place amongst the different references to the Platonic tradition. It is identified for the first time and interpreted in the final part of the paper.

KEYWORDS: Schelling, Proclus, dialectics, *anamnesis*, theory of ideas, theogony, cosmogony, theurgy, imagination.

Шеллинг принадлежит к числу входящих в философский канон европейских мыслителей, в отношении которых считается бесспорным существенное влияние Платона и платонической мысли на их мышление. Решающее значение этого влияния для

© П.В. Резвых (Москва). prezvykh@hse.ru. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».

Платоновские исследования / Platonic Investigations 18.1 (2023)

DOI: 10.25985/PI.18.1.08

* Исследование выполнено при финансовой поддержке фонда «Современное Естествознание» в рамках проекта «Лаборатория ненужных вещей».

формирования проблематики и терминологии шеллинговской философии признается практически всеми исследователями. Однако подробные исследования, посвященные специфике рецепции Платона и неоплатонизма в шеллинговской мысли, до последнего времени концентрировались в основном на трех комплексах текстов.

В 1970–1980-е гг. эта тема очень активно обсуждалась в связи с работами первой половины 1800-х гг., посвященными философией тождества, такими как «Изложение моей системы философии» (1801), «Философия искусства» (1804) и в особенности «Бруно» (1802) и «Философия и религия» (1804). Огромную роль в дискуссиях о платонической подоплеке философии тождества сыграли работы Вернера Байервальтеса, который убедительно показал решающее значение платонической и неоплатонической терминологии и проблематики для всего проекта философии тождества¹.

Параллельно, начиная с 1960-х гг., все более активно стали обращаться к анализу текстов второго мюнхенского и особенно берлинского периодов, то есть к комплексу философии мифологии и философии откровения. Специфика текстов 1830–40-х гг., отличающая их от работ по философии тождества, состоит в том, что в них содержатся не просто аллюзии на те или иные платоновские или неоплатонические мотивы, но развернутая герменевтика конкретных формулировок Платона и неоплатоников, в ряде случаев даже с углублением в филологические детали. Особенно важным в этом отношении является «Философское введение в философию мифологии», которое, несмотря на его неоднозначный статус², предоставляет уникальную возможность заглянуть в позднюю шеллинговскую герменевтическую «лабораторию». В частности, предпринятая Альбертом Францем попытка рекон-

¹ Beierwaltes 1972, Beierwaltes 1980.

² Как показала Анналена Мюллер-Берген (Müller-Bergen 2007), текст «Философского введения в философию мифологии» был скомпилирован К.Ф.А. Шеллингом из рукописных текстов разного времени и поэтому не может считаться полноценным выражением авторской воли философа.

струкции герменевтической стратегии Шеллинга дает все основания рассматривать именно специфическое толкование Платона и Аристотеля как ключ к пониманию центрального различия, положенного в основу проекта философии мифологии и философии откровения, — различия отрицательной и положительной философии³.

В середине 1990-х гг. радикально изменились и представления о влиянии систематического изучения трудов Платона на генезис ранней философии Шеллинга. Катализатором этого процесса послужило изучение юношеских штудий Шеллинга. Хотя вопрос о «платоническом синдроме» молодого Шеллинга ставился уже в 1977 г. Харальдом Хольцем⁴, особенно активно эта тема стала обсуждаться после публикации в 1994 г. шеллинговской рукописи 1794 г., целиком посвященной интерпретации платоновского «Тимея»⁵. Публикация этой рукописи повлекла за собой целый ряд исследований, в которых было убедительно показано ключевое значение изучения Платона для формирования проблематики и терминологии шеллинговской натурфилософии⁶.

В гораздо меньшей степени обсуждаются в связи с Платоном и платонизмом шеллинговские тексты 1810-х гг., относящиеся к так называемому «периоду молчания». Все они прямо или косвенно связаны с одним сочинением. Речь идет о трактате «Мировые эпохи» (*Die Weltalter*), над которым философ работал около 10 лет и который так и остался незавершенным. Шеллинг рассматривал его как важнейший итог всех своих предшествовавших философских штудий. Начало работы над «Мировыми эпохами» датируется 1810 г., наиболее интенсивная ее фаза приходится на 1811–1815 гг., а момент окончательного отказа от реализации замысла точно определить трудно. Можно лишь с известной уверенностью сказать, что после 1818 г. Шеллинг не столько работал над редактурой уже написанного, сколько использовал

³ Franz 1992: 105–186.

⁴ Holz 1977: 19–63.

⁵ Schelling 1994.

⁶ См. Franz 1996, Matthews 2011, Gloyna 2002, Franz 2012.

его в качестве материала, включая обширные фрагменты «Мировых эпох» в различные лекционные курсы. Трактат должен был состоять из трех частей «Прошлое», «Настоящее» и «Будущее» и охватить в едином спекулятивном нарративе всю историю мира как целого: часть «Прошлое» должна была быть посвящена до-мировому прошлому, «Настоящее» — мировому целому и его историческим трансформациям, а «Будущее» — эсхатологической перспективе. Целиком была написана только первая часть («Прошлое»), однако и она претерпела многоэтапную редактуру (сохранились три существенно различающиеся ее версии в типографских гранках с шеллинговской рукописной правкой, приблизительно датируемые 1811, 1813 и 1815 гг.)⁷. Из материалов ко второй части («Настоящее») до нас дошло только три сравнительно небольших черновых рукописных фрагмента (переход от первой части ко второй, введение ко второй части и несколько начальных абзацев основного текста)⁸. В 2002 году был также опубликован обширный массив черновых набросков, документирующий разные фазы работы над общим замыслом трактата⁹.

Систематическое и детальное изучение всего этого корпуса пока остается делом будущего. Однако уже сейчас очевидно, что две наиболее обширные законченные версии «Прошлого» (первая и третья) представляют особый интерес для изучения шеллинговской рецепции Платона не только потому, что из всех шеллинговских текстов 1800–1820-х гг. именно они содержат наибольшее количество эксплицитных отсылок к Платону, но и потому, что как теоретические предпосылки, лежащие в основе методологии и логики изложения, так и содержательные компоненты предложенной Шеллингом метафизики обнаруживают теснейшую связь с ключевыми мотивами платоновской философии. К этим двум обстоятельствам добавляется еще и третье: в отличие

⁷ Далее мы будем называть их первой, второй и третьей версиями «Мировых эпох».

⁸ Подробнее об истории работы над «Мировыми эпохами» см. Lanfranconi 1992: 59–82.

⁹ Schelling 2002.

от текстов по философии тождества, «Мировые эпохи» содержат также и доступные для идентификации цитаты из сочинений неоплатоников, что позволяет поставить вопрос о том, в какой мере специфические формы присвоения Шеллингом платоновского терминологического и образного инструментария инспирированы его неоплатоническими чтениями. В настоящей статье мы попытаемся систематизировать данные о платонических аллюзиях в «Мировых эпохах» и показать, что они не просто служат риторическими украшениями, но маркируют ключевые системообразующие элементы шеллинговского изложения.

1. Анамнесис, диалектика и история

Первая, хотя и не сопровождаемая эксплицитными отсылками, но вполне очевидная платоновская реминисценция связана с общей методологической установкой, лежащей в основании замысла «Мировых эпох». Как мы уже упомянули, трактат должен был представлять собой спекулятивное повествование о возникновении мира, его истории и его конце. Поэтому ключевое значение для всего трактата имеет вопрос о том, что такое время и как можно мыслить его не только как формальную структуру, но и как содержательную полноту. Если же прошлое, настоящее и будущее различаются качественно, то качественно должны различаться и способы их постижения, и способы экспликации результатов такого постижения. Именно об этом говорится в первых двух предложениях «Введения» к «Мировым эпохам», предваряющего все три книги:

Прошлое известно, настоящее познается, будущее предчувствуют.

Об известном повествуют, познанное изображают, о предчувствуемом пророчествуют¹⁰.

¹⁰ Schelling 1946: 3. Здесь и далее все цитаты из текстов Шеллинга даются в моем переводе. Перевод речи «О самофракийских божествах» подготовлен в рамках исследовательского семинара ИГИТИ НИУ ВШЭ «Интеллектуальная культура романтизма», перевод первой и третьей версий «Мировых эпох» —

Прошлое, поскольку оно уже свершилось, предстает как известное и подлежит повествованию. Но как возможно повествование не о внутримирных событиях, предшествующих другим внутримирным событиям, а о том, что предшествует миру как таковому? На что мы можем опереться в наших попытках проникнуть в до-мировое прошлое? Только на нашу собственную причастность к нему. Шеллинг пишет:

Нужно признать в человеке принцип, который находится вне и превышает мира; ибо как мог бы он один среди всего сотворенного проследить долгий путь развития, от настоящего до глубочайшей ночи прошлого, один взойти к началу времен, если бы в нем не было некоего принципа до начала времен? Почерпнутая из источника вещей (*aus der Quelle der Dinge geschöpft*) и подобная ему, душа человеческая имеет свидетельство о творении (*Mitwissenschaft der Schöpfung*). В ней заключена высшая ясность всех вещей, и она не столько знает, сколько есть само знание¹¹.

За этим «свидетельством», «со-ведением» о творении отчетливо просматривается его платоновский прототип — представление о причастности всякой человеческой души вечным идеям, обуславливающим всё временное, и, соответственно, о ее способности постигать эти идеи посредством припоминания. Шеллинг продолжает;

Однако этот надмирный принцип в человеке еще не свободен в своей изначальной чистоте, но связан с другим принципом, более низким. Этот другой — ставший и оттого по природе своей невежественный и темный; и он по необходимости затемняет также и тот высший принцип, с которым связан. В последнем покоится воспоминание всех вещей, их изначальных соотношений, их становления, их значения. Однако этот перво-образ вещей дремлет в душе как затемненный и забытый, хотя и не

в рамках исследовательского семинара Лаборатории ненужных вещей «„Мировые эпохи“ Ф.В.Й. Шеллинга». Переводчик выражает глубокую благодарность всем участникам обоих семинаров, внесшим значительный вклад в редактуру переводов.

¹¹ *Ibid.*: 4.

полностью стершийся образ. Быть может, он никогда бы не пробудился вновь, не будь в том, темном, предчувствия познания и томления по нему¹².

Здесь Шеллинг прямо говорит о предмете припоминания как о «перво-образе», но вместе с тем подчеркивает, что связь с ним имеет только один из двух конституитивных принципов, образующих душу. Оба эти принципа, настаивает Шеллинг, равно необходимы для того, чтобы припоминание состоялось, потому что принцип, хранящий в себе это воспоминание, должен быть спровоцирован противоположным ему:

Однако, непрестанно призываемое им к тому, чтобы его облагородили, высшее замечает, что низшее придано ему не для того, чтобы служить ему оковами, но с тем, чтобы он сам возымел иное, в коем мог бы узреть, выразить (*sich darstellen*) и понять себя. Ибо в высшем принципе всё лежит без различения, сразу, как одно; в ином же он может то, что в нем есть одно, сделать различимым, высказать, разложить на части (*auseinanderlegen*). Поэтому оба равно стремятся к разделению, первый, чтобы вернуться в свою изначальную свободу и открыться самому себе, второй — чтобы быть способным воспринять от первого это откровение и тем самым стать тоже, хотя и на совершенно иной лад, знающим¹³.

Таким образом, именно двойственность начал души: знающего и стремящегося к знанию, вопрошающего и ответствующего — конституирует саму возможность познания до-мирового прошлого:

Это разделение, это удвоение нас самих, это таинственное общение, в котором состоят две сущности, вопрошающая и ответствующая, знающая или скорее та, что есть само знание, и невежественная, рвущаяся к ясности, это внутреннее искусство беседы, есть подлинное таинство философа, по отношению к которому внешнее, именуемое поэтому диалектикой, — лишь копия, где

¹² *Ibid.*: 4.

¹³ *Ibid.*: 4–5.

оно, превращенное в голую форму, есть пустая видимость и призрак¹⁴.

В этом пассаже Шеллинг явно подхватывает и переосмысливает сформулированное в «Теэтете» и упоминаемое в «Софисте» представление о размышлении как беззвучной беседе души с самой собою, когда, «мысля, она делает не что иное, как рассуждает, сама себя спрашивая и отвечая, утверждая и отрицая» (*Tht.* 189e–190a)¹⁵, так что «возникающий в душе беззвучный диалог (διάλογος ἄνευ φωνῆς) ее с собой называется у нас мышлением» (*Sph.* 263e)¹⁶. Такая майевтическая беседа души с самой собою делает возможным, чтобы человеческая душа как живое целое получила актуальный доступ к до-мировому прошлому.

Однако тут возникает вопрос: как из такого припоминания, которое имеет диалогический характер и, следовательно, по необходимости структурировано дискурсивно, может возникнуть целостное повествование, отвечающее целостному характеру припоминаемого первообраза? Может ли необходимость диалектического рассуждения быть преодолена? Симптоматично, что решающим аргументом в этом отношении служит для Шеллинга указание на «божественного Платона»:

Стало быть, вся наука должна пройти через диалектику. Но неужели никогда не обретается точка, где она становится свободной и живой, как в историке — образ былых времен, при изображении которого он уже больше не вспоминает о своих изысканиях? Неужели воспоминание о первоначале вещей никогда не сможет вновь стать столь живым, чтобы наука, поскольку она и фактически и по смыслу слова есть история (*Historie*), могла быть таковой и по своей внешней форме, и чтобы философ, подобно божественному Платону, который во всей последовательности своих сочинений насквозь диалектичен, но на вершине и в последней точке просветления их всех становится историчным, был бы способен возвратиться к простоте истории (*Einfalt der Geschichte*)?¹⁷

¹⁴ *Ibid.*: 5.

¹⁵ Пер. Т.В. Васильевой.

¹⁶ Пер. И.А. Протопоповой.

¹⁷ *Ibid.*: 8.

Хотя конкретный диалог Платона здесь не назван, едва ли есть основания сомневаться в том, что под «вершиной и последней точкой просветления» всех платоновских сочинений имеется в виду «Тимей» — текст, в котором Платон, как известно, хотя и опирается на диалектические аргументы, но строит на их основе «правдоподобный миф». Развитый Платоном специфический модус речи, в котором исчерпание возможностей аргументации компенсируется эвристической продуктивностью нарратива, выступает для Шеллинга своего рода методологическим образцом. Ориентируясь на него, Шеллинг создает в «Мировых эпохах» особый метафизический нарратив (П.Л. Эстеррайх обозначил его как «спекулятивный эпос»¹⁸), где попытки диалектической экспликации всякий раз обнаруживают свою недостаточность и требуют обращения к напряженной интроспекции, которая становится источником нарративных моделей, позволяющих преодолеть аргументативное затруднение. Отношение между диалектикой и историей внутри такого нарратива двойственно: они постоянно подкрепляют друг друга и обмениваются друг на друга, чтобы в конце концов в высшей точке исследования диалектика растворилась в истории. Такое асимптотическое сближение диалектического и исторического становится для Шеллинга единственным адекватным способом осмысления сущности времени.

2. Время и вечность

В связи с понятием времени Шеллинг вновь обращается к прямой аллюзии на «Тимей»: «Общепризнано, что время — противоположность вечности, но одновременно находится в необходимом отношении к ней»¹⁹. Это очевидный парафраз знаменитой формулировки «Тимея», согласно которой демиург, «устроая небо, творит для вечности, пребывающей в едином, вечный же образ, движущийся от числа к числу, который мы назва-

¹⁸ См. Oesterreich 1984: 105–117.

¹⁹ Schelling 1946: 8.

ли временем» (Ti. 37d)²⁰. Шеллинг дает такому соотношению между вечностью и временем диалектическое обоснование:

Лишь то, что отлично от вечности как таковой, лишь деятельно противоположный ей принцип может быть тем первым, чем полагается время. Но всё же этот принцип не может быть абсолютно отделен от вечности; он должен, уже в силу противоположности, на иной лад быть, опять-таки, единым с нею²¹.

Шеллинг размышляет здесь над парадоксом начала: если начало, начиная, преодолевает безначальность вечности, то оно не может быть началом, не оставаясь связанным с нею именно благодаря этому преодолению. Поэтому самой вечность и вечное же, но отличное от нее времяпорождающее начало следует мыслить как силы, то есть, в конечном счете, как воли:

Если вечность в себе самой — не что иное, как бесконечное истечение и утверждение самой себя, то та другая воля должна обладать в отношении к ней ограничивающей, стягивающей, отрицающей природой.

Итак, мы познаем две равно вечных воли, которые по своей природе различны, даже противоположны, но по своему существованию образуют одну сущность²².

Таким образом, мысля первоисточник всех вещей, мы должны мыслить его как динамическую суперпозицию двух тенденций. Одна из них — чистая вечность, тенденция к истечению и утверждению самой себя, абсолютная изливаемость, любовь; другая — овременяющий принцип, стягивающая, «эготичная» тенденция к сжатию, сосредоточению в себе. Отметим, что здесь речь идет о познании первоисточника всех вещей в качестве единства двух равно вечных, но качественно различных волей вследствие одной лишь диалектической необходимости, но вместе с тем именно такое познание открывает для нас возможность спекулятивного нарратива.

²⁰ Пер. С.С. Аверинцева.

²¹ Schelling 1946: 18.

²² *Ibid.*: 18–19.

3. Понятие не-сущего

Однако для того, чтобы различие между вечностью и времяполагающим началом могло служить основанием возникновения мира, необходимо мыслить соотношение между ними одновременно и как органическое единство, и как иерархию. Для решения этой задачи Шеллинг вводит различие не-сущего и ничто, которое имеет принципиальное значение для обоснования им самой возможности перехода от вечности к связи времен:

Любовь является как истинная сущность; хотя сама по себе и не сущая (*nicht seyend*), она в своей противоположности другой силе всё же есть единственное подлинно сущее, а та относится к ней лишь как основа ее существования, как то, что не есть ни само по себе, ни ради себя самого, но лишь с тем, чтобы могла быть любовь как истинная сущность; т.е. как относительно не-сущее (*beziehungsweise Nichtseyendes*)²³.

Быть времяполагающим, быть началом означает, по мысли Шеллинга, «быть, чтобы не быть», то есть быть не ради себя самого, а ради другого, начинаемого, в отношении к которому начинающее выступает как относительно не-сущее. Однако, рассматриваемое как отрицание подлинно сущего, оно вовсе не должно поэтому рассматриваться как ничто. Не-сущее некоторым образом *есть*. Главным союзником Шеллинга в отстаивании этого парадоксального тезиса тоже становится Платон:

Это отношение другой воли к сущности, согласно которому она относится к ней как не-сущее, различным образом вводило исследователей в заблуждение. Одни заблуждались, полагая, будто эта сила, относящаяся к первой как не-сущее, также и в себе самой есть не-сущее, т.е. ничто. Вот почему идеалисты обыкновенно без обиняков обращаются с нею как с тем, что вовсе и никаким образом не налично. Однако уже божественный Платон в наивысшей всеобщности показал, что и не-сущее необходимо есть и что без усмотрения этого были бы совершенно неотличимы достоверность от сомнения, истина — от заблуждения²⁴.

²³ *Ibid.*: 20.

²⁴ *Ibid.*: 20.

Шеллинг, конечно, имеет в виду диалог «Софист» — это достаточно очевидно исходя из самой приведенной формулировки, но может быть дополнительно подтверждено и тем обстоятельством, что эксплицитным указанием именно на этот диалог аналогичное рассуждение о необходимости утверждения бытия не-сущего сопровождается в слушательской записи Э. Георгии, сделанной во время Штутгартских лекций 1810 г. (то есть в то же время, когда Шеллинг работал над первой версией «Мировых эпох»)²⁵. В трактате Шеллинг пишет:

Бытие как таковое, конечно, никогда не может быть сущим; однако никакого голого бытия, никакого чистого, простого объективного, в котором совсем не было бы ничего субъективного, никогда и не бывает. Не-сущее не есть абсолютное отсутствие сущности, оно есть сущность, лишь противоположная подлинной, но именно поэтому в своем роде ничуть не менее положительная; если та — единство, то эта — противоположность, и притом противоположность в полном смысле этого слова или противоположность сама по себе²⁶.

Для Шеллинга обоснование необходимости понятия не-сущего является важнейшим достижением платоновской философии, аутентичный смысл которого был впоследствии искажен в неоплатонизме. В третьей версии «Мировых эпох» Шеллинг специально отмечает, что собственно платоновское понятие о не-сущем следует отличать от его искаженных толкований неоплатониками, в которых не-сущее должно рассматриваться как последний предел нисходящего эманативного движения:

Системы, объясняющие происхождение вещей нисходящим движением, почти необходимо приходят к мысли, что истечения божественной первосилы однажды достигают некоего предела, ниже которого ничего нет и который, будучи сам лишь тенью сущности, ничтожнейшей из реальностей, может разве что называться «всё еще в какой-то мере сущим», но в собственном смысле

²⁵ См. Schelling 1973: 133.

²⁶ Schelling 1946: 20.

слова он не есть. Таков смысл не-сущего у неоплатоников, уже не понимавших того истинного, что есть у Платона. Мы, двигаясь в противоположном направлении, также познаем некий предел, ниже которого уже ничего нет, но для нас он — не последнее, а первое, то, с чего всё начинается, вечное начало, и это — не просто слабость или недостаток сущности, но деятельное отрицание²⁷.

Отметим, что Шеллинг, как и Платон, связывает здесь понятия бытия и не-сущего с единством и противоположностью, так что только на основе этого различения становится возможным мыслить также и связь логических принципов.

4. Предел и беспредельное

Четвертый комплекс платонических мотивов, с которыми мы имеем дело в «Мировых эпохах» — это диалектика предельного и беспредельного. Хотя в самих текстах «Мировых эпох» эти аллюзии менее конкретны и однозначны, чем в случае с понятием не-сущего, их реконструкция становится возможной при их сопоставлении с текстами, документирующими тюрингенские платоновские штудии Шеллинга.

Чтобы понять, в чем эвристический смысл обращения Шеллинга к этим пифагорейско-платоническим категориям, прежде всего обратим внимание на следующее соображение, лежащее в плоскости философской темпорологии. Если само время мы можем мыслить только исходя из понимания иерархического соотношения вечности и основания времени как сил, то конкретное содержательное многообразие происходящего во времени может быть только следствием градуального различия, определяемого количественным перевесом одной из этих сил над другой. Раскрытие множественности в первосущности возможно только тогда, когда мы мыслим две эти тенденции как соотношение ограничиваемого и ограничивающего, предела и беспредельного. Лишь так мы можем помыслить качественно различные времена:

²⁷ Schelling 1861a: 244–245.

Итак, божественная жизнь, какою она возникает из действия и противодействия стягивающей и расширяющей сил <...>, подобно всякой жизни, тоже имеет свои времена и периоды развития. Разница лишь в том, что Бог есть самая свободная сущность и что периоды развития его жизни зависят только от его свободы; всякая же другая жизнь движется к разворачиванию через недобровольные ограничения. Всякое время или всякий период божественного откровения есть ограничение в нем. Неужели возможность такового намерены оспаривать с помощью отвлеченных понятий о Боге как самой неограниченной сущности? Мера есть повсюду величайшее. Платон и другие возвышенные души до него рассматривали безграничное как относительно злое начало, а границу и меру — как сущность блага. Не обращаясь к этим пустым понятиям, здравый рассудок должен признать ограничения божественного откровения в каждом мгновении²⁸.

Если апелляция к понятию не-сущего была необходима Шеллингу для обоснования порядка времени, то есть для формального различения предшествования и последования, то терминология предела и беспредельного дает ему возможность мыслить содержание времени, его качественную непрерывность. Эксплицитно ссылаясь на Платона, Шеллинг пытается здесь показать, что соотношение между противоположными силами и делает возможным, чтобы могло развернуться какое-то связанное многообразие, представляющее собой космос. Это возможно только благодаря тому, что две указанные силы находятся в подвижном отношении: сила сжатия и обособления, выступающая в функции не-сущего, постепенно преодолевается силой любви, силой самоотдачи, силой связывания:

Ибо в той мере, в какой темная первосила преодолена, из нее вышлается сущность или сущее; поскольку, однако, она в каждое мгновение преодолима лишь до известной степени, при достижении этой степени она противодействует дальнейшему развитию, так что ставшее останавливается и является как нечто определенное. Ведь то, каким образом вещи пребывают, — не менее сложная проблема, нежели то, как они развиваются. Задерживая

²⁸ *Ibid.*: 83.

сущее на определенной ступени его развития, сдерживающая сила, будучи сущностью, которая по своей природе не может быть утверждающей, служит только постижимости единичного²⁹.

Из шеллинговских формулировок ясно видно, что предел и беспредельное мыслится им как интенсивные величины. Такую интерпретацию этих пифагорейско-платонических категорий Шеллинг развивал еще в раннем комментарии на «Тимей» в котором, соотнося формулировки «Тимея» с формулировками «Филеба», указывал на прямую аналогию этих формулировок с кантовскими антиципациями восприятия³⁰. Постепенное преодоление не-сущего создает содержание внутрибожественной жизни, которое мыслится не как агрегат статичных форм, а как континуум. В соответствии с этим Шеллинг переосмысливает и главное учение Платона, к которому апеллировал еще во введении к «Мировым эпохам», — учение об идеях.

5. Теургия и идеи

Динамическое осмысление идей — пятый важнейший платонический мотив «Мировых эпох», который Шеллинг развертывает в связи с учением о теургии. Раскрытие внутрибожественного содержания само по себе не есть еще полноценное откровение первосущности, потому что для такого откровения необходимо свободное решение. Однако для того, чтобы решение первосущности открыться было свободным, необходимо, чтобы внутрибожественное содержание обнаружилось для самой первосущности как то, в отношении чего решение может быть принято. Решение первосущности открыться или не открыться осуществляется перед лицом возможности откровения, обнаруживаемой в самой же первосущности. Такое обнаружение, в свою очередь, мыслимо лишь как внутрибожественный теургический процесс. В этой связи Шеллинг вновь эксплицитно ссылается на платоновское учение об идеях, которое должно быть понято по-новому, динамически, или, как выражается Шеллинг, «более живо»:

²⁹ *Ibid.*: 85.

³⁰ Schelling 2016: 182–183.

Учение, столь же древнее, как и сама наука, состоит в том, что сущности (*Wesenheiten*) вещей имеют вечное происхождение и прежде, чем стать внешне зримыми, пребывали в вечных перво-образах. Это учение давным-давно было бы понято более живо, если бы не довольствовались тем, чтобы обосновывать его общими соображениями. Порождение таких перво-образов есть необходимый момент в живом развитии первосущности. Оно относится к состоянию первой действительной самоуглубленности. Здесь всё, что должно однажды произойти, прошло перед внутренним взором спокойно созерцающей сущности³¹.

Обратим внимание: идеи выступают здесь не как самодостаточные статичные формы, а как моменты цельного довременного становления. Поэтому Шеллинг настойчиво подчеркивает их медиальный характер — идеи являются функциями различных степеней преодоленности не-сущего и потому тоже образуют континуум:

В игре двойственности, которая всё же вновь и вновь разрешается в единство, возникали, в зависимости от того или иного взаимного расположения сил, вспышка или видение соответствующего ему создания; вспышка, поскольку в нежной среде (*im zarten Mittel*) оно как бы только мелькнуло; видение, поскольку, взойдя, оно вновь исчезало, так что не было ничего пребывающего и прочного, но всё находилось в непрестанном формировании³².

Предвосхищая некоторые приемы феноменологической интерпретации платоновских идей, Шеллинг подчеркивает, что само слово «идея» наилучшим образом выражает именно медиальный характер идеи как теургического образа будущего творения, поскольку оно обозначает сразу и в неразличности как то, что видится, так и сам акт видения:

Прекрасное слово «идея» по своему первоначальному значению — то же, что немецкое «вид» (*Gesicht*). Поэтому, хотя те первообразные (*vorbildliche*) явления вещей и нельзя прямо рассматривать как физические природы в обычном смысле этого слова, но они и не голые рассудочные сущности, в качестве которых

³¹ Schelling 1946: 31.

³² *Ibid.*

были поняты платоновские первообразы, и не могут мыслиться вообще без всего физического³³.

На принципиальное систематическое значение этого мотива у Шеллинга указывает то обстоятельство, что он не только настойчиво воспроизводится во всех сохранившихся версиях «Мировых эпох» — хотя функциональное место теургии в структуре теокосмогонического процесса в них определяется по-разному, — но и остается константой шеллинговской теории творения на протяжении всего периода разработки философии мифологии и философии откровения.

6. Пеня и Порос

Шестой ключевой платонический мотив, тесно связанный с предыдущим, возникает в «Мировых эпохах» в контексте вопроса о том, как может начаться процесс откровения первосущности и что необходимо для того, чтобы начало откровению было положено. Решающую роль здесь играет диалектическая взаимосвязь нужды и избытка, которая рассматривается Шеллингом как ключ к проблеме начала теогонии. Развивая обоснованную им еще в 1809 г. в «Философских исследованиях о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах» интерпретацию не-сущего как «природы в Боге»³⁴, Шеллинг в третьей версии «Мировых эпох» пишет:

Взятая для себя, природа подобна Пенни, появляющейся на пиру Зевса; внешне вся — нищета и жесточайшая нужда, она скрывает внутри себя божественную полноту, которую, однако, не может открыть прежде, нежели обручится с богатством, с самим избытком, с той преизбыточествующей и неисчерпаемо щедрой сущностью (A²)³⁵. Но и тогда рождающееся из ее лона является

³³ *Ibid.*

³⁴ Schelling 2018: 129–130. Хотя термин «не-сущее» в 1809 г. Шеллингом еще не употребляется, понятие «основы существования» содержательно и функционально точно соответствует ему.

³⁵ Буквами со знаками степеней Шеллинг во многих своих работах обозначает потенции, т.е. ступени восходящего ряда сил или принципов, образующего

в форме того изначального отрицания и словно бы под давлением его, — как незаконный отпрыск нужды и избытка³⁶.

«Незаконный отпрыск нужды и избытка» — это, конечно, Эрот из платоновского «Пира». Как мы уже видели выше в связи с понятием не-сущего, представление о бедности, нужде и нехватке как первом начале мира Шеллинг настойчиво противопоставляет, как собственно платоновское, искаженному неоплатоническому представлению о возникновении мира из преизбыточной полноты Единого. Образ Пении играет в этом противопоставлении решающую роль. Шеллинг обращается к нему не только в третьей версии «Мировых эпох», но и в речи «О самофракийских божествах», которая, как известно, была опубликована с подзаголовком «Приложение к „Мировым эпохам“». Одной из главных задач речи является опровержение с помощью исторических и этимологических аргументов гипотезы о том, что основой всех древних мифологий была теория эманации³⁷. Выдвигая предположение, что имя первого из кабиров (Аксиерос) «на финикийском наречии означает прежде всего голод, бедность, а затем томление, страсть»³⁸, Шеллинг приводит в пользу такой этимологии философский аргумент, подкрепляя его прямой ссылкой на Платона:

Мы не хотим удовлетворяться лишь тем общим соображением, что просто *первая сущность*³⁹, хотя сама по себе и есть преизбыточная полнота, всё же, поскольку она не имеет *ничего*, чему могла сообщить себя, должна являться самой себе как крайняя

целостную первосущность. В данном случае A^2 обозначает ограничивающую силу как «А второй степени» в отличие от относительно не-сущего, выступающего в качестве A^1 , «А первой степени». В работах 1830–1840-х гг. Шеллинг применяет для тех же потенциалов знаки «-А» и «+А», тем самым указывая на соотношение нужды и избытка.

³⁶ Schelling 1861a: 244

³⁷ Подробно о проблематике и полемическом контексте речи «О самофракийских божествах» см. Резвых 2021.

³⁸ Schelling 1861b: 352.

³⁹ Здесь и далее курсив в цитатах соответствует разрядке в оригинальных текстах Шеллинга.

бедность, как глубочайшая нужда. Не удовлетворимся и тем, что в понятии *всякого* начала заключено понятие недостатка. Мы сразу же поспешим припомнить нечто вполне определенное — платоновскую Пению, которая, соединившись с Поросом, становится матерью Эрота⁴⁰.

В контексте полемики о «древнейшей системе человечества» неудивительно, что Шеллинг интерпретирует платоновский рассказ об Эроте как часть древнейшей традиции:

Правда, соответственно обыкновению греков возрождать более древних богов в позднейшем царстве Зевса, эта Пения появляется на пиру других богов. Однако нет сомнения, что здесь, как и в других местах, Платон всего лишь вольно перелагает уже существующую легенду и что первичный материал его рассказа — фрагмент того древнейшего учения, согласно которому Эрот первым среди богов возникает из мирового яйца, а прежде него существует только производящая это яйцо Ночь. <...> Однако в чем сущность ночи, если не в недостатке, нужде и томлении?⁴¹

Поскольку образ Пении играет существенную роль в осмыслении Шеллингом различия между платоновской и неоплатонической космогонией, он оказывается тесно связан с различием платоновского и неоплатонического толкования материи. Об этом мы узнаем из черновых набросков к началу второй части «Мировых эпох», где есть, в частности, такой весьма красноречивый фрагмент:

Как часто нас привлекали описания, которые платоники и прежде всего Плотин дают этой загадочной сущности материи, не будучи способны объясниться по этому поводу. Ибо поскольку этот глубокомысленный ум уже отошел от платоновской мысли о предсуществовании неупорядоченной, противящейся порядку сущности, и уже вступил на иной путь, на котором предполагается, что всё возникло от наичистейшего и наисовершеннейшего, то для существования материи ему не оставалось в конце концов никакого иного объяснения, кроме постепенного ослабления

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*

наисовершеннейшего. Впрочем, он описывает эту сущность не-сущего с неподражаемой глубиной, когда говорит, что материя ускользает от тех, кто хочет ее схватить, а когда кто-то ее не схватывает, тогда-то она в известной мере присутствует; что ум, рассматривая ее, как бы становится иным и почти что не-умом, подобно тому как глаз уходит от света, чтобы увидеть тьму, и потом всё-таки не видит ее, потому что ее так же невозможно видеть на свету, как и без света; что она не что иное, как отсутствие всех свойств, в сравнении с мерой — безмерность, в сравнении с формой — бесформенность; что она ненасытна и есть, одним словом, крайняя нужда, так что нехватка кажется для нее не случайной, но существенной. Потому-то и изображают ее в образе Пеннии на том пиру Юпитера, о котором ведет речь Диотима⁴².

Не углубляясь в анализ шеллинговского парафраза Плотина, который требует отдельного исследования, отметим, что он со-

⁴² Schelling 1946: 259. В издании Шпрётера немецкий текст всего наброска дан с восстановленными зачеркиваниями, которые приводятся непосредственно в тексте в угловых скобках. В переводе все указания на исправления Шеллинга нами опущены и дан только окончательный текст. Однако же, приведем и оригинальный немецкий текст по изданию Шпрётера: «Wie oft haben uns die Beschreibungen angezogen, welche (besonders namentlich) die Platoniker u. (unter anderen) vorzüglich Plotinus von diesem räthselhaften Wesen der Materie entwerfen, ohne es (gehörig) darum erklären zu können. Denn weil dieser (Nachfolger des Platon) tief-sinnige Geist bereits von der Platonischen Praeexistenz eines regellosen der Ordnung widerstrebenden Wesens abgekommen u. (ganz) bereits jene Richtung eingeschlagen hatte, wobey vorausgesetzt wird, daß alles vom Reinsten u. Vollkommensten angefangen habe; so blieb ihm für das Daseyn der Materie zuletzt keine andre Erklärung als die (da) einer allmäligen Abschwächung des Vollkommensten. Übrigens beschreibt er dieß Wesen (, das in) des Nichtseyenden unnachahmlich tief; wie wenn er sagt, die Materie fliehe den sie fassen wollenden u. wenn einer nicht fasse dann sey sie gewissermaßen gegenwärtig; der Verstand werde gleichsam ein anderer u. fast Nicht-Verstand wenn er sie betrachte, wie wenn das Auge aus dem Licht geht um die Finsterniß zu sehen u. sie nachher doch nicht sieht, indem sie so wenig zugleich mit dem Licht als ohne Licht gesehen werden kann; sie sey nichts als Mangel aller Eigenschaften, Maßlosigkeit wenn sie mit dem Maß, Formlosigkeit wenn sie mit der Form verglichen (u. die äußerste Bedürftigkeit) werde, unersättlich u. mit einem Wort die äußerste Bedürftigkeit, so daß (sie nicht) ihr der Mangel nicht zufällig, sondern wesentlich zu seyn scheine. Daher sie auch unter der Gestalt der Penia bey jenem Feste des Jupiter dargestellt sey, von welchem der Mythus der Diotima rede».

вершенно сознательно сближает в своей интерпретации образ Пеннии с образом Кормилицы и Восприемницы из «Тимея». Это позволяет ему интегрировать сразу несколько платоновских мотивов в свою диалектику нехватки и избытка, которая является структурообразующей для его философии не только в 1810-е гг., но и на протяжении всего последующего периода работы над философией мифологии и философией откровения⁴³.

7. Воображение

С платоновским образом Кормилицы и Восприемницы связана также седьмая, как представляется, весьма неожиданная платоновская аллюзия в «Мировых эпохах». Как мы помним, откровение божества Шеллинг мыслит одновременно и как познание божеством самого себя, и как раскрытие им своего внутреннего содержательного богатства в творении, которое осуществляется в процессе постепенного преодоления не-сущего/беспредельного ограничивающим, «определивающим» принципом. В первой версии «Мировых эпох» Шеллинг задается вопросом, каким образом происходит это преодоление: «подчиняется ли тот иррациональный принцип, противостоящий разделению в Боге, добровольно, или же отступает в прошлое, лишь одолеваемый высшей властью?»⁴⁴. Отвечая на него, Шеллинг, подкрепляя общеплатоновский аргумент, вновь цитирует Платона:

Ведь ни одно существо не умирает для своего собственного бытия вследствие природной воли, и отрицание никогда не осуществляется ради отрицающего, но только ради высшего; стало быть, всё же не по принуждению, а добровольно. Итак, покорное высшей воле сердце Отца всё еще работает вследствие природного стремления, но, постоянно заклиняемое, смягчаемое не столько преодолением, сколько, по прекрасному образному выражению Платона, убеждением со стороны высшего, оно пребывает

⁴³ О смыслообразующей роли диалектики нужды и избытка в философии Шеллинга см. Ewertowski 1999.

⁴⁴ Schelling 1946: 99.

в добровольной сокровенности, — бьющееся внутри священное сердце, тихо поддерживающее жизнь, но никогда не выступающее в своем действии во внешнее⁴⁵.

Шеллинг парафразирует здесь формулировку «Тимея»: «Правда, ум одержал верх над необходимостью, убедив ее обратиться к наилучшему большую часть того, что рождалось. Таким-то образом и по таким-то причинам путем победы разумного убеждения над необходимостью была вначале построена эта Вселенная» (Ti. 48a)⁴⁶. На первый взгляд может показаться, что здесь Шеллинг просто переносит на самопознание первосущности заявленное уже во введении к «Мировым эпохам» представление о познании как «внутреннем искусстве беседы». Отметим, однако, что эта аллюзия встречается у Шеллинга не впервые. На фигурирующий в «Тимее» образ «разумного убеждения» матери демиургом он обратил особое внимание ещё в своем юношеском комментарии 1794 г. на этот диалог⁴⁷, где базовой герменевтической установкой был поиск в платоновском тексте структурных и функциональных параллелей с понятийным аппаратом кантовской философии. Так как в тюбингенском комментарии Шеллинг ассоциирует демиурга с кантовским рассудком, а материю с чувственностью, то вполне логично, что образ убеждения прочитывается им как метафора продуктивного воображения. Напомним, что в «Критике чистого разума» Кант определяет воображение как «способность *a priori* определять чувственность» и как «действие рассудка на чувственность» (B 152)⁴⁸. В свете такого прочтения аллюзия на тот же пассаж «Тимея» в «Мировых эпохах» обретает неожиданный смысл: решающую роль в формировании космоса как откровения первосущности играет, по мысли Шеллинга, именно воображение, которое оказывается таким образом тесно связано с космогоническим эросом. Если принять

⁴⁵ *Ibid.*: 99–100.

⁴⁶ Пер. С.С. Аверинцева.

⁴⁷ Schelling 2016: 174.

⁴⁸ Кант 2006: 227.

во внимание общий контекст шеллинговского творчества 1800–1810-х гг., легко увидеть, что с помощью этой, казалось бы, эпизодической и необязательной отсылки к Платону Шеллинг устанавливает связь между построениями «Мировых эпох» и воспринятой им через Ф.К. Этингера от Я. Бёме концепцией божественной имажинации, которая играет центральную роль в трактате о свободе 1809 г. и впоследствии будет разрабатываться им в поздних текстах⁴⁹. О принципиальном значении этого платоновского мотива для позднего творчества философа говорит тот факт, что Шеллинг впоследствии ссылается на него и в мюнхенских лекциях «Обоснование положительной философии»⁵⁰, и в «Философском введении в философию мифологии»⁵¹.

8. «Предел Отчей глубины»

Мы неоднократно видели, что прямые ссылки на Платона в «Мировых эпохах» сопровождаются указаниями на различие между аутентичной платоновской и неоплатонической моделями космогенеза. Поэтому особый интерес представляет содержащаяся в первой версии трактата скрытая аллюзия на диалог «Тимей», опосредованная именно неоплатоническим толкованием этого диалога. Эта аллюзия связана с наиболее спорным и наиболее рискованным мотивом в «Мировых эпохах», который уже фигурировал в последней из приведенных нами цитат, но до сих пор нами никак не комментировался. Мотив этот важен и потому, что он маркирует наиболее существенное концептуальное различие между первой и третьей версиями первой части трактата. Дело в том, что в версии 1811 г. процесс откровения первосущности,

⁴⁹ К сожалению, рецепция Шеллингом концепции божественной имажинации до сих пор не стала предметом по-настоящему детального историко-философского исследования. Проницательные замечания по этому вопросу, демонстрирующие важность мотива божественного воображения не только для Шеллинга, но и для М. Хайдеггера, можно найти в работе Ханса-Йоахима Фридриха (Friedrich 2009: 127–208).

⁵⁰ Schelling 1972: 354.

⁵¹ Schelling 1856: 394.

представляющий собой процесс постепенного преодоления беспредельного ограничивающим принципом, имеет две стороны: в своем космическом аспекте он предстает как процесс миротворения, а в своем внутрибожественном аспекте — как вечное рождение. В связи со вторым аспектом соотношение беспредельного и предела в первой версии «Мировых эпох» интерпретируется как отношение между рождающим и рождаемым, между Отцом и Сыном. Тем самым платоническая философская терминология сплавляется с христианской тринитарной. В контексте размышлений Шеллинга о вечном рождении в «Мировых эпохах» появляется весьма эзотерическую отсылка:

стягивающая сила не может исчезнуть, но должна вечно продолжать действовать, чтобы из Отца вечно рождался Сын и чтобы отчая сила вечно развертывалась в Сыне и из этого стяжения возникало вечное блаженство преодоления и становления преодоленным. Сын — не противоположность Отца, но его радость и любовь, подобно тому как (слабое сравнение) для нас блаженство найти друга, который приводит наше замкнутое в самом себе внутреннее к раскрытию, к самоизъяснению или изрекает нам наконец слово, разрешающее все противоречия нашей жизни. Ибо лишь вместе с Сыном начинается самопостижение и различение в Отце, как выразился уже один древний писатель: Сын есть предел отчей глубины и источник разумных вещей⁵².

Шеллинг не указывает ни имени автора, ни источника цитаты, однако нам удалось точно установить и то, и другое⁵³. Под «древним писателем» здесь подразумевается Прокл, однако через него Шеллинг вновь апеллирует к Платону, поскольку цитирует не что иное, как Проклов комментарий на «Тимей»:

οὐ γὰρ ταὐτὸν ἑκάτερον, ἀλλ' οὗ μὲν τὸ πατρικόν, οὗ δὲ τὸ ποιητικόν ἐπικρατεῖ. κρείττον δὲ τοῦ ποιητικοῦ τὸ πατρικόν· διόπερ ἐν τοῖς μέσοις, εἰ καὶ ἄμφω καθ' ἑκάτερον, ἀλλὰ μᾶλλον μὲν πατὴρ ὁ πρότερος·

⁵² Schelling 1946: 58.

⁵³ Автор выражает сердечную и глубокую благодарность О.В. Алиевой и С.В. Месяц за неоценимую помощь в идентификации цитаты.

ἔστι γὰρ πέρας τοῦ πατρικοῦ βυθοῦ καὶ ἡ πηγή τῶν νοερῶν· μᾶλλον δὲ ποιητῆς ὁ δεύτερος· ἔστι γὰρ μονὰς τῆς ὅλης δημιουργίας (In Ti. 1.312.5–8 Diehl).

О том, что Шеллинг внимательно изучал этот комментарий в период, непосредственно предшествующий началу работы над первой версией «Мировых эпох», свидетельствуют сохранившиеся читательские формуляры Королевской придворной и государственной библиотеки в Мюнхене (ныне Баварская государственная библиотека). Среди сведений о книгах, которые философ брал для работы на дом, есть запись от 20 апреля 1809: «Platonis opera om.
(n)ia Basil 1534 fol. Procli in Platonis Timaeum»⁵⁴. Кстати, из того же формуляра явствует, что вместе с «Комментарием на Тимей» Шеллинг взял на дом и другое сочинение Прокла, обозначенное как «Comment. in theologiam Platonis per Portum fol. Hamb.
(u)rg (1)618»⁵⁵.

Чтобы оценить эвристический потенциал этой аллюзии на комментарий Прокла на «Тимей» для философского проекта Шеллинга, нужно кратко пояснить, в каком контексте и в связи с какими категориями упоминаемое Шеллингом выражение фигурирует у самого Прокла⁵⁶. Цитируемое выражение употреблено им в пространном пояснении к формулировке Платона: «творца и родителя этой Вселенной нелегко отыскать» (Ti. 28c)⁵⁷. Ответ-

⁵⁴ Schulte 1993: 271. Имеется в виду издание: *Platonis Opera Omnia: Cum Commentariis Procli In Timaeum & Politica, thesauro veteris Philosophiae maximo; Adiectus etiam est in Platonis omnia, sententiarum & verborum memorabilium Index*. Basileae: Valderus, 1534.

⁵⁵ Schulte 1993: 271. Имеется в виду издание: *Procli successoris in Platonis Theologiam libri sex. Per Aemilium Portum ex Graecis facti Latini, et in gratiam Platonicae philosophiae studiosorum e Bibliotheca Gottorpiana Graece ac Latine, nunc primum in lucem editi. Acc. Marini Neapolitani libellus de vita Procli. Item conclusiones LV secundum Proclum, quas olim Romae Picus Mirandula disputandas exhibuit*. Hamburgi: Hering, 1618.

⁵⁶ Автор выражает глубокую благодарность С.В. Месяц, чьим подробным консультациям он обязан нижеследующим разъяснением смысла выражения Прокла.

⁵⁷ Пер. С.С. Аверинцева.

чая на вопрос, почему Платон не назвал Демиурга ни только «отцом», ни только «творцом», ни «отцом и творцом», но именно «творцом и отцом», Прокл излагает сложно устроенную иерархическую систему богов, подразделяемых им на богов умопостигаемых (*νοητοί*), умопостигаемо-мыслящих и мыслящих (*νοεροί*)⁵⁸.

Согласно Проклу, Демиург относится к мыслящим богам. Таких богов трое (Кронос, Рея и Зевс), а Демиург отождествляется с третьим и последним из них — тем, кого древнегреческая религия знает как Зевса. Будучи творцом всего чувственно воспринимаемого космоса в целом, мыслящий бог Зевс не является, однако, единственным демиургом. Помимо него есть и другие демиурги, как низестоящие (например, Дионис), так и вышестоящие (Кронос с Реей). Иерархия демиургов простирается от умопостигаемых богов до внутрикосмических, при этом все они сочетают в себе два начала: отеческое и творческое. Чем выше бог, тем больше в нем отеческого начала и меньше творческого, а чем ниже — тем меньше отеческого и больше творческого. Самый высший из демиургов — только отец, самый низший — только творец, а промежуточные между ними сочетают в себе то и другое определение и являются либо «отцами и творцами», либо «творцами и отцами», как платоновский Демиург.

«Отеческой глубиной» философ называет тех богов, которые являются только отцами. Эти три умопостигаемых бога образуют так называемую «умопостигаемую триаду», отождествляемую с миром идей или умопостигаемой парадигмой мира, на которую взирает Демиург при сотворении материального космоса. «Границу» отеческой глубины образует триада умопостигаемо-мыслящих богов «жизненного» порядка, которые происходят из умопостигаемой триады и поэтому примыкают к ней «снизу».

Эти боги являются и отцами, и творцами, но отеческого начала в них больше, поэтому они «отцы и творцы». Поскольку умопостигаемо-мыслящие боги порождают мыслящих богов (триаду Кронос – Рея – Зевс), Прокл называет их также «источ-

⁵⁸ Краткий обзор иерархии богов у Прокла см. Месяц 2008.

ником мыслящих сущностей» (в шеллинговском переводе они превращаются в «источник разумных вещей»).

Если соотнести теперь это сжатое изложение комментария Прокла с тем, какую функцию выполняет цитата из него в изложении «Мировых эпох», легко увидеть, что Шеллинг употребляет формулу Прокла, разумеется, не в том строгом терминологическом значении, какое она имеет в первоисточнике (у немецкого философа речь, конечно, не идет и не может идти о многих богах). Он придает ей существенно иной смысл, изымая ее из контекста учения о богах-демиургах и связывая понятия об «отце» и «творце» с лицами Троицы. Однако вместе с тем он явно усматривает в развиваемом Проклом представлении о разных количественных соотношениях «отеческого» и «творческого», определяющих различия между демиургами, структурное сходство с изложенным им в «Мировых эпохах» учением о постепенном преодолении Отца Сыном: то, что у Прокла трактуется как различные демиурги, Шеллинг мыслит как различные смысловые моменты творения, в связи которых «отеческое» и «сыновнее» или «отеческое» и «творческое» взаимно обнаруживаются друг через друга.

Из последнего примера еще более явственно, чем из всех предыдущих, видна характерная смысловая поливалентность платоновских аллюзий в шеллинговском тексте. Именно благодаря такой поливалентности ему удастся выстроить специфический философский язык, постоянно осциллирующий между диалектической конструкцией и «эпическим» нарративом. Поэтому именно через пристальное изучение таких аллюзий можно приблизиться к пониманию ключевых, основополагающих мыслей, образующих константы его философствования. Мы надеемся, что собранные нами первые наблюдения послужат стимулом к такому изучению.

Литература

- Кант, И. (2006), *Сочинения на русском и немецком языках*. Т. II. Часть 1. М.: Наука.
- Месяц, С.В. (2008), “Прокл”, in *Античная философия. Энциклопедический словарь*, 628–643. М.: Прогресс-Традиция.
- Резвых, П.В. (2021), “Спекулятивная конструкция и историческое свидетельство в немецкой мифологии конца XVIII – начала XIX в.”, in Ю.В. Иванова, И.М. Савельева, П.В. Соколов (ред.), *Клио в зазеркалье: Исторический аргумент в гуманитарной и социальной теории*, 143–216. М.: Новое литературное обозрение.
- Beierwaltes, W. (1972), *Platonismus und Idealismus*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Beierwaltes, W. (1980), *Identität und Differenz*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Ewertowski, J. (1999), *Die Freiheit des Anfangs und das Gesetz des Werdens: zur Metaphorik von Mangel und Fülle in F.W.J. Schellings Prinzip des Schöpferischen*. Stuttgart; Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Franz, A. (1992), *Philosophische Religion: eine Auseinandersetzung mit den Grundlegungsproblemen der Spätphilosophie F.W.J. Schellings*. Amsterdam; Atlanta: Rodopi.
- Franz, M. (1996), *Schellings Tübinger Platon-Studien*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Franz, M. (2012), *Tübinger Platonismus: die gemeinsamen philosophischen Anfangsgründe von Hölderlin, Schelling und Hegel*. Tübingen: Francke.
- Friedrich, H.-J. (2009), *Der Ungrund der Freiheit im Denken von Böhme, Schelling und Heidegger*. Stuttgart; Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Gloyna, T. (2002), *Kosmos und System: Schellings Weg in die Philosophie*. Stuttgart; Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Holz, H. (1977), *Idee der Philosophie bei Schelling. Metaphysische Motive in seiner Frühphilosophie*. Freiburg: Karl Alber Verlag.
- Lanfranchi, A. (1992), *Krisis: Eine Lektüre der ‘Welter’-Texte F.W.J. Schellings*. Stuttgart; Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Matthews, B. (2011), *Schelling’s Organic Form of Philosophy: Life as the Schema of Freedom*. Albany: State University of New York Press.
- Müller-Bergen, A. (2007), “Karl Friedrich August Schelling und „die Feder des seligen Vaters“. Editionsgeschichte und Systemarchitektur der zweiten Abteilung von F.W.J. Schellings Sämtlichen Werken”, *Editio* 21: 110–132.

- Oesterreich, P. (1984), *Philosophie, Mythos und Lebenswelt: Schellings universal-historischer Weltalter-Idealismus und die Idee eines neuen Mythos*. Frankfurt am Main; Bern; New York: Peter Lang.
- Schelling, F.W.J. (1856), "Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie", in K.F.A. Schelling (ed.), *F.W.J. von Schellings sämtliche Werke*. Abt. II, 1.255–572. Stuttgart: J.G. Cotta.
- Schelling, F.W.J. (1861a), "Weltalter", in K.F.A. Schelling (ed.), *F.W.J. von Schellings sämtliche Werke*. Abt. I, 8.195–344. Stuttgart: J.G. Cotta.
- Schelling, F.W.J. (1861b), "Über die Gottheiten von Samothrake", in K.F.A. Schelling (ed.), *F.W.J. von Schellings sämtliche Werke*. Abt. I, 8.345–423. Stuttgart: J.G. Cotta.
- Schelling, F.W.J. (1946), *Die Weltalter. Fragmente*. In den Urfassungen von 1811 und 1813 herausgegeben von Manfred Schröter. München: Biederstein Verlag; Leibniz Verlag.
- Schelling, F.W.J. (1973), *Stuttgarter Privatvorlesungen*. Version inédite, accompagnée du texte des Œuvres. Publiée, préfacée et annotée par Miklos Vetö. Torino: Bottega d'Erasmus.
- Schelling, F.W.J. (1972), *Grundlegung der positiven Philosophie*. Herausgegeben und kommentiert von H. Fuhrmans. Torino: Bottega d'Erasmus.
- Schelling, F.W.J. (1994), *Timaeus (1794)*. Herausgegeben von H. Buchner. Stuttgart; Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Schelling, F.W.J. (2002), *Weltalter-Fragmente*. Herausgegeben von K. Grotzsch mit einer Einleitung von W. Schmidt-Biggemann. Stuttgart; Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Schelling, F.W.J. (2016), "Kommentar zum *Timaeus*", in F.W.J. Schelling, *Historisch-kritische Ausgabe*. Reihe II, 5.149–196.
- Schelling, F.W.J. (2018), "Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenständen", in F.W.J. Schelling, *Historisch-kritische Ausgabe*. Reihe I, 17.109–180.
- Schulte, Ch. (1993), "F.W.J. Schellings Ausleihe von Hand- und Druckschriften aus der Königlichen Hof- und Staatsbibliothek zu München", *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 45.3: 267–277.

Мария Варламова

Природа разума: Александр Афродисийский и Иоанн Филопон о бессмертии и отделимости разумной души*

MARIA VARLAMOVA

THE NATURE OF MIND: THE PROBLEM OF THE SEPARABILITY
OF THE HUMAN MIND IN ALEXANDER OF APHRODISIAS AND PHILOPONUS

ABSTRACT. The article deals with the analysis and comparison of two interpretations of Aristotle's doctrine of mind, which we find in the works of Alexander of Aphrodisias and John Philoponus. Both authors have a common basis for their interpretation, which is Aristotle's doctrine on mind and soul, and similarly consider the process of thinking and, more importantly, the way the mind in potentiality passes to the mind in actuality. Nevertheless, there is an essential difference in their interpretations of Aristotle — they understand what Aristotle says about the immortal and uninterruptedly acting mind in opposite ways. Alexander of Aphrodisias indicates that the creative mind is the divine mind, which is separable, unmixed and immortal in its essence, while our mind or the reasonable part of the soul is connected with matter and therefore is perishable. Nonetheless, in the very moment of thought it may act like the creative mind because it is affected by the creative mind. Philoponus, on the other hand, thinks that it is our mind that Aristotle calls immortal, unmixed and active. He distinguishes two types of creative mind, the creative mind of the teacher, which influences the pupil, and the divine mind, which is the cause of thinking in general, but is not the immediate efficient cause of our thinking. In this paper the author compares these two thinkers' interpretations of and examines the reasons for their different ways of understanding Aristotle's theory.

KEYWORDS: soul, body, intellect, Aristotle, Alexander of Aphrodisias, John Philoponus.

© М.Н. Варламова (Санкт-Петербург). boat.mary@gmail.com. Институт философии Российской академии наук.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 18.1 (2023)

DOI: 10.25985/PI.18.1.09

* Статья подготовлена при финансовой поддержке гранта РФФИ в рамках проекта № 20-011-00094 «Проблема соотношения разума, души и тела в позднеантичных комментариях на Аристотеля».

*Творческий и претерпевающий ум у Аристотеля —
основа для различия интерпретаций*

В главах 4 и 5 III книги «О душе» Аристотель рассматривает деятельность ума (Ап. 429a10–430a25). В первую очередь он говорит об уме, который существует в человеческой душе. А именно, согласно Аристотелю ум в душе по своей природе есть не что иное, как способность (429a21–22); ум может мыслить любую форму, а значит, обладает всеми формами в возможности, поэтому душа, точнее — мыслящая часть души, есть место форм, как доска для письма есть место слов, которые могут на ней написать (429a27–29, 429b29–430a2). Деятельность ума в душе, в отличие от деятельности чувства, не требует телесной материи — ум не имеет органа для своей деятельности, и поэтому его можно назвать отделенным (429b3–5). Далее Аристотель говорит о существовании двух умов: творческого и претерпевающего (430a14–25), «один становится всем, другой творит всё» (καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντι ἵνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντι ποιεῖν, 430a14–15) — и проводит аналогию между творческим умом и светом (430a16–18). Итак, творческий ум ничему не подвержен, существует отдельно, является неуничтожимым и действует (мыслит) непрерывно, а значит, его сущность есть в его деятельности, при этом он, как свет, делает действительным мыслимое в возможности. Претерпевающий же ум уничтожим и не может действовать без творческого (430a24–25). Таким образом, соотношение этих двух умов таково, что творческий ум является причиной деятельности претерпевающего ума: претерпевающий ум не мыслит без творческого, так же как мы не можем видеть без света. Из глав Аристотеля не вполне ясно, каким образом эти два ума относятся к уму в душе, является ли творческий ум чем-то внешним по отношению к мыслящей части души, можем ли мы ум в душе отождествить с претерпевающим умом или, напротив, именно тот ум, который находится в нашей душе, и является отделимым, неуничтожимым и деятельным по своей сущности.

Довольно много современных исследователей разбирают аристотелевское учение об уме и пытаются ответить на эти вопросы¹, однако в этой статье я ставлю задачу разобрать и сравнить две различные интерпретации аристотелевского учения об уме, которые предлагают комментаторы Аристотеля перипатетик Александр Афродисийский и неоплатоник Иоанн Филопон. Прежде чем перейти к разбору этих двух авторов, необходимо сказать об источниках. Учение Александра об уме дошло до нас в двух текстах: во-первых, в его собственной книге «О душе», которая не является комментарием на Аристотеля, но последовательно излагает взгляды самого Александра; во-вторых, в трактате «Об уме», который сохранился как часть «Мантиссы» — добавления к «О душе». Некоторые исследователи ставят под вопрос авторство этого трактата², кроме того, сам этот трактат, скорее всего, является соединенными вместе частями трех различных рассуждений³, поэтому для экспликации взглядов Александра в данной статье я в большей степени опираюсь на трактат «О душе». Учение же Филопона содержится в двух сохранившихся текстах: в комментарии на III книгу «О душе», который сохранился на древнегреческом, и в переводе этого комментария на латынь, который выпустил известный средневековый переводчик Вильгельм из Мёрбеке в виде отдельного трактата об уме (*De Intellectu*)⁴. Эти два текста различны, и в современной исследовательской литературе существует консенсус о том, что дошедший до нас комментарий на III книгу «О душе» написаны не Филопоном, а иным автором. В аутентичности же текста, который сохранился в латинском переводе, нет сомнений⁵. Исходя из изложенного, я использую латинский

¹ Среди таких исследований мы в особенности обращаем внимание на следующие работы: Johansen 2002 и 2012, De Haas 2020, Kosman 1992, Caston 1999, Polansky 1999, Ward, Polansky 2019, Charlton 1987, Sisko 2019.

² См. Shroeder, Todd 1990: 2, 6–8, 14–15, 20–21; Moraux 2001: 387.

³ О проблематичности единства трактата Александра об уме в «Мантиссе» см. Opsomer, Sharples 2000.

⁴ Латинский текст перевода Вильгельма из Мёрбеке трактата Филопона об уме, который является частью его комментария трактата на «О душе» Аристотеля, был издан в 1966 г., см. Verbeke 1966.

⁵ См. De Haas 2019: 299–300. О тексте Вильгельма из Мёрбеке см. также

перевод Вильгельма из Мёрбеке для реконструкции взглядов Филопона.

Ум и тело: делимость ума

Я буду рассматривать вопрос об делимости ума от тела и неразумной души в двух аспектах: во-первых, в аспекте делимости ума по сущности, во-вторых — в аспекте делимости ума по деятельности; если вовлеченность тела в деятельность ума Александр и Филопон рассматривают сходных образом, то в отношении первого аспекта их мнения противоположны⁶.

Отправная точка деятельности ума — это чувство. При рождении человек обладает способностями к чувству, и с использованием таких способностей он развивает воображение, а также память, чтобы сохранять чувственные впечатления. Благодаря памяти и непрерывной активности чувства, к которым добавляется опыт, он делает шаг от «этого-вот» к «такому-то виду», то есть к выделению универсального в каждом из чувств. Чувственное восприятие дает путь к универсалиям через подобие — именно ум выделяет и объединяет подобное и познает его как таковое, таким образом он отделяет материальные формы от материи и делает эти формы умопостигаемыми (Alex. Aphr. An. 83.2–24, 85.20–86.6, ср. 81.17–19; Phlp. *Intell.* 23.30–24.75). Поскольку ум отделяет воспринятые формы от любых материальных условий, он мыслит их отдельно от вещей и обладает ими в момент мышления (Phlp. *Intell.* 25.95–5, 28.85–29.93). В этом смысле, по словам Филопона, ум действует как творческий ум, поскольку он создает объекты мысли (50.90–51.5). Однако материальные формы являются

Sorabji 1991: 1–2. Авторство комментария Филопона на III книгу «О душе» дискутируется со времени издания этого комментария в 1987 г. Большинство исследователей соглашаются в том, что автором комментария на III книгу является Стефан Византийский (см. Westerink 1962, Blumenthal 1976, Charlton 2000), однако ряд авторитетных исследователей настаивают на авторстве Филопона (Lautner 1992, Golitsis 2016).

⁶ О сходствах и различиях в теории Александра и Филопона об уме см. De Haas 2019.

мыслимыми не сами по себе, а лишь в акте познания, тогда как нематериальные чистые формы, которые существуют без материи, умопостигаемы сами по себе и являются таковыми по своей сущности, независимо от мышления нашего ума. От мышления материальных форм ум может сделать дальнейший шаг в схватывании универсального и перейти к мышлению чистых умопостигаемых форм — именно мышление чистых форм есть наивысшая завершенность ума. Для мышления этих форм он уже не нуждается в телесных органах познания — в чувствах, — поскольку он сам полностью самодостаточен для акта познания. Такой ум, схватывающий универсалии отдельно от материи, и Александр, и Филопон называют умом согласно обладанию (ὁ ὧς ἔστι νοῦς или ὁ κατὰ ἔστι νοῦς) — такой ум есть форма и завершенность материального ума (Alex. Aphr. An. 85.20–86.14; Phlp. *Intell.* 43.11–14).

Таким образом, уму необходимо чувство для схватывания материальных форм, однако, когда ум уже обладает этими формами как своими объектами, эйдосами, он мыслит их без связи с чувством. Так, если ум мыслит белое, он мыслит его как таковое, без связи с протяженностью и величиной, хотя само по себе белое существует только как свойство протяженной величины. Для схватывания же умопостигаемых форм чувство не нужно, и в мышлении этих форм действие ума не связано с действиями тела или неразумной души.

В отношении же делимости ума по бытию или по сущности Филопон и Александр высказывают противоположные взгляды. Аристотель говорит о том, что ум делим, поскольку не имеет своего органа, не указывая определенно, говорит ли он о сущности ума или только о его деятельности. Поэтому слова Аристотеля допускают возможность различных интерпретаций, причем на интерпретации эти оказывает влияние не только то, как их авторы понимают учение о душе, но и общие метафизические предпосылки, то есть та общая философская система, в рамках которой автор мыслит учение об уме и душе. Филопон — неоплатоник, для него существование ума в физическом одушевленном

теле — это результат нисхождения: ум есть неуничтожимая сущность, но в природном, то есть в телесном, состоянии, он отяжелен материей. Филопон признает, что, поскольку для действия рассудка необходимы данные органов чувств, рассудок не действует без тела, однако эту связь с телом он описывает не в терминах содействия, но в терминах препятствия: тело является не инструментом познания, но препятствием для деятельности ума, оно «скорее мешает природной деятельности ума» (*Intell.* 12.90–95). Ум не находится в теле, он не смешан с телом ни по бытию, ни по деятельности, поэтому тело — это не инструмент разумной души, но материя, препятствующая завершенности разума (17.20–22, 37.70–95)⁷. Именно в силу отяжеленности телом ум не может достичь полной актуальности, его деятельность заключает в себе возможность, хотя по своей сущности он выше материального мира и выше души, с которой соединен, и только при разрыве с телом и животной душой он обретает действенность в собственном смысле (20.83–89, 34.3–18). Для Александра же ум — это часть души или разумная способность, которая существует и развивается природным образом, связана с телом и не может существовать в отделении от тела и низших сил души:

Поэтому мы можем заключить, что если бы было возможно, чтобы разумная сила вообще могла бы существовать сама по себе — то есть отдельно от питательной, чувственной, воображающей и вожделеющей сил, которые мы только что рассмотрели, — то и разумная сила, как она существует в нас, также могла бы быть отделена от этих [низших] сил и иметь свой собственный предмет [постижения]. Но этот вывод неприемлем, поскольку он заставляет нас утверждать, что существует множественность душ [в человеке], так что каждый человек был бы на самом деле многими одушевленными существами. Такое утверждение, однако, исключается принципом, согласно которому тот, кто обладает высшей из сил души, должен обладать и предшествующими ей

⁷ Учение Филопона об уме необходимо рассматривать в контексте его представления о колесницах души, то есть о трех душах, каждая из которых имеет собственное подлежащее тело. См. описание этого учения в Blumenthal 1986.

силами, поскольку эта высшая сила есть совершенство и завершение души, совершенство же существует при этом [субъекте, обладающем силами души] и вместе с ним (Alex. Aphr. An. 99.7–14).

Хотя деятельность ума не всегда связана с чувствами, само его существование не может быть помыслено как нечто самостоятельное и отделенное от тела: ум существует как часть человека, обладающего единством души и тела, именно поэтому, по Александру, для существования ума необходима в том числе и растительная душа, которая отвечает за единство и существование организма (An. 99.19–26). Поскольку существование ума связано с существованием органического единства, ум не обладает отдельной сущностью и не продолжает свое существование после смерти тела. Из этого различия в представлении способа существования и связи ума и органического одушевленного единства следует не только утверждение о неуничтожимости или уничтожимости самого ума, но и то, как именно интерпретируются слова Аристотеля об уме, которые мы приводили выше: «этот ум отделен и не подвержен воздействию и несмешан, поскольку он есть деятельность по своей сущности» (καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὧν ἐνέργεια, Arist. An. 430a17–18). Александр полагает, что здесь описан творческий ум, который является внешним по отношению к нашему уму⁸ (Alex. Aphr. An. 89.11–21), Филопон же утверждает, что Аристотель говорит здесь именно о нашем уме — об уме, который находится в душе (Intell. 4.70–5.92, 5.3–5, 47.5–17, 50.81–85, 60.54–55).

Ум как возможность и ум как обладание

И Александр, и Филопон рассматривают ум в душе с точки зрения аристотелевского учения о двух возможностях и двух деятельности. Первая возможность — это пассивная природная возможность чем-то стать или чему-то научиться, приобрести какой-то навык. Например, ребенок, который еще не умеет писать, по природе может этому научиться. Эта возможность на-

⁸ См. De Haas 2020: 24–25.

учиться писать есть первая возможность. Когда ребенок уже умеет писать, его возможность научиться этому становится действительностью — и это есть первая действительность, но именно эта первая действительность также есть и вторая возможность — человек умеет писать, обладает этим навыком в действительности, но не пишет в данный момент. А вот когда человек, умеющий писать, пишет — это вторая действительность, то есть действительность второй возможности, актуальное применение навыка. Здесь важно то, что переход из первой возможности в действительность требует обучения: это процесс, занимающий время и требующий воздействия внешней причины, учителя, тогда как переход из второй возможности в действительность не требует дополнительного времени, как не требует и внешней причины: человек, уже умеющий писать, пишет.

Рассуждение о двух возможностях и Филопон, и Александр используют, когда говорят о возможности и действительности ума, который существует в человеке по природе. По природе человек обладает разумной способностью. Филопон называет такую способность потенциальным умом, а Александр — материальным умом⁹. Итак, по Александру, в человеческой душе вместе со способностями неразумной души существует разумная способность, наиболее совершенная из способностей души. Она двояка и может быть рассмотрена как сочетание двух способностей: способности к составлению мнений и способности к теоретическому познанию (*Ал.* 80.24–81.13)⁹. Первая способность есть практический ум, который направлен на знания, связанные со стремлением к цели, вторая есть теоретический ум, который направлен на познание ради самого познания. Обе эти способности человек имеет по природе, но лишь в качестве первой возможности. В результате тренировки и обучения способность к познанию переходит

⁹ Материальный ум (*ὁ ὕλικος νοῦς*) существует согласно возможности (*κατὰ δύναμιν*), но не потому, что этот ум обладает собственным органом, подлежащей материей, но потому, что человек по своей природе может мыслить.

⁹ *διὸ καὶ τὸν τῆς λογικῆς ψυχῆς δυνάμεων ἢ μὲν τις ἐστὶ δοξαστική, ἢ δὲ ἐπιστημονική* (*Alex. Aphr. Ал.* 81.8–9).

из первой возможности в действительность и становится обладанием — первой действительностью, умом, который может познавать так же, как грамматик может писать. Обладание есть форма и завершенность материального ума, он развивается в материальном уме при его активности в отделении форм от материи и схватывании универсалий. Для перехода ума из состояния первой возможности к действительности, или обладанию, необходимо чувство, однако когда ум, в результате своей деятельности, достигает состояния действительности, он уже может действовать без помощи чувства (*Al.* 81.13–28, 83.13–23, 85.20–86.4).

Поскольку Александр различает две разумных способности, он также различает и два способа обладания: практический и теоретический ум. В первую очередь в человеке развивается практический ум, который имеет дело с материальными вещами и судит о пользе вещей, и лишь затем в человеке может быть развит теоретический ум. Практическим умом в той или иной мере обладают все человеческие существа, развитие этого ума связано с природой человеческого познания и происходит со временем. Однако развитие теоретического ума не является природным процессом¹⁰ — именно поэтому обладания теоретическим умом достигают не все люди и для достижения этого требуется внешняя причина.

Филопон не разделяет представление Александра о двух видах разумной способности и двух видах обладания, однако он тоже называет ум, достигший завершенности, обладанием. И Филопон, и Александр указывают, что ум как обладание способен действовать без помощи чувства — это означает, что он способен, во-первых, отделять материальные формы от материи и рассматривать их как эйдосы и сущности (например, рассматривать белое как белое, без величины), во-вторых — познавать чистые или нематериальные формы (*Phlp. Intell.* 23.54–24.75; *Alex. Aphr. An.* 84.4–14). Материальные формы становятся универсалиями или

¹⁰ ἐπὶ δὲ τῆς ἐπιστήμης τε καὶ τοῦ νοῦ αἱ μὲν δυνάμεις φύσει, οὐκ ἐτι δὲ αἱ ἔξεις τε καὶ ἐνέργειαι φύσει (*Alex. Aphr. An.* 82.9–10).

объектами познания в тот момент, когда ум их знает (и отделяет от материи), ум имеет с ними дело в момент обладания ими. И если ум не знает эти формы, то они (как универсалии) перестают существовать¹¹. Чистые же формы неразрушимы и существуют независимо от нашего познания (Alex. Aphr. An. 90.11–19).

Когда ум имеет дело с композитами из формы и материи, он превращает их сущности и эйдосы в познаваемые объекты, отделяя их от материальных условий¹². Но формы, существующие без материи, обладают познаваемостью по природе, а не в результате отделения от материи, поэтому они познаваемы в высшей степени и завершенным образом; поэтому ум, познавая эти формы, достигает завершенности. Прежде акта познания разумная способность и объект познания разделены и противопоставлены как члены соотношения, но в деятельности познания противопоставление исчезает, и ум как обладание, который есть в нас, становится тождествен умопостигаемым формам в момент познания (Alex. Aphr. An. 86.23–28). Таким образом, ум в момент познания становится тем, что он знает, а по сопутствию в каждом акте умопостижения ум знает сам себя, так как он становится объектом познания тогда, когда знает этот объект (87.24–88.3). По словам Александра «познаваемое в действительности тождественно уму в действительности» (τὸ κατ' ἐνέρχειαν νοητὸν ταῦτ' οὖν τῷ κατ' ἐνέρχειαν νῷ, 88.1).

Однако познание материальных форм отличается от познания нематериальных. Если наш ум имеет дело с одной из материальных форм, он должен выделить сущность из чувствуемого частного, и в этом случае он не полностью отождествляется с познаваемой вещью. Причина в том, что эта вещь имеет свое собственное бытие в некоторой определенной материи, тогда как ум воспринимает ее как отделенную от материи. Поэтому в момент позна-

¹¹ Александр полагает, что абстрактные формы, как математические, имеют бытие на тех же условиях, что и материальные формы, поскольку тот ум, который их познает, — наш материальный ум — уничтожим (An. 90.2–11).

¹² Ф. де Хаас полагает, что отделение форм, необходимое для мышления, также можно рассматривать как подражание божественному уму (De Haas 2020: 27).

ния материальная форма, отделенная от материи, тождественна с умом, но когда она перестает быть объектом познания, это тождество прекращается. Существование же чистых форм не зависит от нашего познания.

И Филопон, и Александр указывают, что ум как обладание — это первая завершенность, как состояние, когда грамматик умеет писать, но не пишет, — поэтому ум как обладание всё еще связан с телом, даже если его деятельность не связана с чувством (Phlp. *Intell.* 20.83–89). Для Александра такая связь исходит из природы ума, который является частью одушевленного единства и потому связан с телом по бытию (Alex. *Aphr. An.* 99.6–26), для Филопона эта связь следует не из природы ума, а из его бытия в теле, которое он трактует как отягощенность материей. Однако именно в силу своего бытия в качестве части одушевленного единства ум как обладание включает в себе возможность, что накладывает ограничения на его деятельность. А именно: 1) ум не может мыслить непрерывно, 2) он не познает все вещи разом, но познает каждую вещь по отдельности и последовательно, одну вещь за другой. Александр также настаивает на третьем следствии того, что ум включает в себе возможность — ум как деятельность природной способности человеческой души к познанию разрушим, то есть ум как обладание разрушается при смерти человека, который этим умом обладает¹³.

Деятельность ума и творческий ум

Итак, и Филопон, и Александр используют при описании деятельности нашего ума понятие обладания или второй возможности и сходным образом трактуют переход от ума в возможности к обладанию умом как переход к первой завершенности, возможность которой есть с рождения, но для актуализации которой необходима тренировка и воздействие внешней причины (Phlp.

¹³ Только творческий ум бессмертен, а природный ум является частью души, имеет свое бытие в материи и поэтому, как и вся душа, он не имеет отдельного бытия после смерти тела. См. Alex. *Aphr. An.* 90.11–19.

Intell. 10.25–37, 18.45–19.49, 48.27–50.80). Однако эти два автора расходятся как в понимании природы нашего ума, так и в понимании деятельности мышления. Филопон рассматривает природу ума как высшую природу по отношению к душе, именно поэтому ум есть не часть души, но отдельная сущность. По Филопону, смерть человека, то есть распад органического единства, не становится причиной разрушения ума (34.3–35.27) — наоборот, только после смерти человека его ум освобождается от материи и может перейти в состояние чистой деятельности. Для Александра же ум есть часть души, его существование связано с существованием органического единства и не может продолжаться после смерти человека. Однако он указывает, что деятельность теоретического ума, а именно познание чистых форм, является сверхприродной — человек достигает этой деятельности не по своей природе (*Alex. Aphr. An.* 89.11–91.6, а также 82.9–10). Это различие кажется мне крайне важным для сравнения двух учений об уме: для Филопона ум — это не часть природы человека, а нечто сверхприродное¹⁴, а теоретическое мышление является завершенностью природы ума, то есть мышление есть деятельность, которая соответствует природе ума, хотя и превосходит природу души; для Александра ум — это часть человеческой природы, а теоретическое мышление, напротив, есть нечто, превосходящее человеческую природу, а значит, и природу нашего ума. Это различие позволяет понять соотношение нашего и творческого ума, которое выстраивают Филопон и Александр.

То, как понимается соотношение двух умов, можно проиллюстрировать на примере со светом. Аристотель говорит, что творческий ум подобен свету: как деятельность чувства (речь идет о зрении) невозможна без света, так и деятельность претерпевающего ума невозможна без творческого ума. Это сравнение используют и Александр, и Филопон, но трактуют его различным обра-

¹⁴ Тем не менее наш ум, в отличие от творческого ума, не познает всё сразу, но движется от одного аргумента к следующему, поэтому природа нашего ума по Филопону заключает в себе потенциальность, см. анализ представления Филопона об уме у де Хааса (De Haas 2019: 307–311).

зом. Александр сравнивает деятельность творческого ума со светом, указывая, что именно свет есть действующая причина для деятельности нашего ума, поскольку как свет делает возможным видение, так и деятельность творческого ума делает возможным какое-либо познание вообще (*Al.* 88.24–89.11)¹⁵. Филопон же трактует аристотелевский пример иным способом: он полагает, что в аналогии с видением творческий ум — это не свет, а источник света, то есть солнце. Свет же — это ум учителя, который напрямую воздействует на потенциальный ум ученика, тогда как ум ученика — это освещаемая вещь (*Intell.* 44.30–45.45, 57.53–64). В случае с видением свет есть среднее между глазом и вещью: мы действительно видим благодаря свету, но свет не появляется сам по себе. Свет для Филопона, как и для Александра, — это действующая причина для нашего мышления, однако он указывает, что свет, то есть действующая причина, — это не творческий ум, а ум учителя, который уже находится в завершенности и потому может влиять на ум ученика.

Однако главным различием между этими двумя трактовками аналогии со светом является не то, с чем сравнивается творческий ум, но то, какую именно деятельность нашего ума они иллюстрируют. Филопон приводит пример со светом для иллюстрации перехода от ума в возможности к обладанию — для такого перехода необходима действующая причина, и эта причина есть ум учителя, который уже сам находится в завершенности. Солнце или творческий ум здесь не может быть непосредственной причиной движения, но является лишь отдаленной причиной. Благодаря солнцу возможно действие любого ума и постижение любой вещи, но непосредственной причиной деятельности именно этого ума является не солнце, а учитель, который непосредственно воздействует на ум ученика. Поскольку для Филопона ум есть сущность высшей природы, которая отягощена материей, то ему необходима внешняя действующая причина именно для того, чтобы перейти из состояния возможности в состояние действительности (так же как эмбриону, который является челове-

¹⁵ Об аналогии ума и света у Александра см. Schroeder 1984.

ком в возможности, необходима внешняя причина для развития). Когда же ум приходит в состояние завершенности, он действует по собственной природе — поэтому ум как обладание не нуждается во внешней причине для того, чтобы мыслить, но сам из себя привносит формы и логосы вещей и становится умом в действительности (Phlp. *Intell.* 18.40–19.48).

Для Александра же пример со светом — это иллюстрация другого перехода — перехода от обладания умом в первой энтелехии ко второй энтелехии, то есть к теоретическому мышлению. Этот пример возникает именно в контексте обсуждения деятельности завершенного ума и поясняет соотношение нашего ума и творческого ума. Александр, как мы сказали выше, рассматривает теоретическое мышление как выход за природные пределы ума, а значит, ум не может достичь этой деятельности по своей природе, поэтому для такой деятельности уму необходима внешняя действующая причина — творческий ум¹⁶.

Творческий ум знает чистые формы всегда и непрерывно, и в акте этого знания он знает самого себя. По Александру, для того, чтобы наш материальный ум мог познавать чистые формы и быть тождественным с ними, ему необходима внешняя действующая причина — творческий ум:

Если есть материальный ум, то должен быть и творческий ум, который будет причиной развития состояния материального ума, которого он может достичь (καὶ ἐπεὶ ἐστὶν ὑλικός τις νοῦς, εἶναι τινα δεῖ καὶ ποιητικὸν νοῦν, ὃς αἴτιος τῆς ἔξωθεν τῆς τοῦ ὑλικοῦ νοῦ γίνεται, Alex. Aphr. *An.* 88.23–24).

С одной стороны, познание описывается как тождество нашего ума и творческого ума, который постигается как форма, с другой стороны — познание описывается как совместная действительность нашего ума и творческого ума, где творческий ум действует, а наш ум претерпевает или воспринимает деятельность высшего ума (Alex. Aphr. *An.* 89.11–21). Как в физике активная и пас-

¹⁶ Миира Туоминен показывает, что для перехода от материального ума к обладанию умом у Александра не требуется вмешательства божественного или творческого ума (см. Tuominen 2006: 67–69).

сивная способность тождественны в движении (Arist. *Ph.* 202a14–202b30), так и в умосозерцании действие творческого ума и претерпевание нашего ума тождественны в познании чистых форм.

Более того, в познании чистых форм ум через тождество с объектом познания сам становится своим объектом — таким образом, познавая нематериальные формы, ум знает сам себя. Это утверждение о самопознании относится и к творческому, и к нашему уму, поскольку наш ум в момент познания тождествен с творческим умом, поэтому именно в момент познания, не по сущности, но по деятельности, наш ум является отделенным, несмешанным и неуничтожимым (Alex. Aphr. *Al.* 88.3–10), тогда как по своей природе и по своему существованию он связан с телом и уничтожим (Al. 90.11–16).

Итак, поскольку теоретическое познание превосходит природу нашего ума, ум, даже согласно обладанию, не может совершать его без внешней действующей причины¹⁷. Для познания чистых форм необходима деятельность творческого ума, которая является действующей причиной каждого акта нашего познания (познания чистых форм). По сущности именно этот творческий ум неуничтожим, отделен, несмешан и действует всегда, тогда как наш ум является таковым только в познании, когда он по своей деятельности (но не по сущности) становится тождествен творческому уму. Поэтому Александр говорит, что неуничтожимый ум, так же как и наши понятия (речь идет о чистых формах), существует в нас, но привходит извне (καὶ ἔστιν οὗτος ὁ νοῦς ὁ θύραθεν τε ἐν ἡμῖν γινόμενος καὶ ἄφθαρτος, *Al.* 90.19–20): ум существует в нас, поскольку мы мыслим чистые формы, но привходит извне, поскольку наш ум тождествен этому уму лишь в момент деятельности познания чистых форм, действующей причиной которой является сам этот неуничтожимый ум.

Так, творческий ум завершает наш ум и является действующей причиной нашего мышления и познания (Alex. Aphr. *Mant.*

¹⁷ Можно сформулировать иначе: само обладание как завершенность ума не может быть достаточной действующей причиной для мышления, см. De Haas 2019: 304–306.

111.27–30), а само мышление Александр описывает как со-действие двух умов: наш ум мыслит в содействии с умом извне постольку, поскольку этот ум извне есть основа для существования мышления как такового¹⁸. Наш ум, благодаря со-действию творческого ума, мыслит вечные формы и в этом мышлении становится тождественным этим вечным формам; он мыслит творческий ум как форму и в этом мышлении он становится тождествен творческому уму, и именно в акте мышления он сам становится умом, который несмешан и неуничтожим. Само это со-действие двух умов Александр мыслит не как физическое воздействие одного на другое, но через тождество: это тождество не есть тождество сущности, но есть тождество деятельности, в котором, тем не менее, можно различить наш ум как претерпевающую способность и творческий ум — как чистую деятельность, так же как в физическом движении — например, в нагреве воды — мы можем отличить пассивную способность воды, которая нагревается, от активной способности огня¹⁹.

¹⁸ См. Schroeder 1984: 244.

¹⁹ Франс де Хаас отмечает, что познание души в терминах общей физики помогает Александру обеспечить также и рамку для экспликации его теории разума, и относит это замечание к представлению о завершенности ума как о кульминации формы, которая, будучи завершенной, вмещает в себя все формы композита (de Haas 2019: 305). Мы тоже предлагаем интерпретировать со-действие творческого ума и нашего ума, который находится в первой завершенности, в рамках общей физики, однако нам кажется, что здесь необходимо говорить не только о соотношении возможностей и действительности в завершенной форме, но и — в первую очередь — о соотношении действующей и претерпевающей причин. При этом мышление, которое является результатом со-действия творческого и человеческого умов, мы предлагаем рассматривать как некоторый специфический вид движения, то есть как процесс, который происходит во времени, заключает в себе потенциальность и производится внешней движущей причиной. Таким образом, сверхприродная причина, творческий ум, становится причиной физического движения нашего ума, так же как у Аристотеля сверхприродный первый двигатель становится причиной физического движения неба и поднебесных вещей. Ф. Шредер описывает учение Александра об уме как встречу природного и метафизического порядков вселенной (см. Schroeder, Todd 1990). О роли творческого ума в мышлении и сравнении теории Аристотеля и Александра см. также De Haas 2020: 27–34, Sharples 2007:

Итак, если Александр говорит, что тот ум, которая отделен и мыслит всегда, — это божественный или творческий ум, то согласно Филопону таковым является именно тот ум, который находится в нас. Остается вопрос: в случае, если вечным и несмешанным является именно наш ум, каким именно образом его можно назвать мыслящим всегда и непрерывно? Отвечая на этот вопрос, Филопон предлагает рассматривать не деятельность каждого отдельного ума, но деятельность всех умов в совокупности, поскольку все эти умы обладают одной природой: если каждый отдельный ум иногда мыслит, иногда нет, то в совокупности умов всегда будет какой-либо ум, который будет находиться в деятельности, следовательно, деятельность ума в целом будет непрерывной (Phlp. *Intell.* 51.11–30).

Заключение

В заключении я еще раз отмечу сходства и различия в учении двух комментаторов о об уме:

Сходства

1. И Александр, и Филопон похожим образом описывают переход от ума в возможности к уму как обладанию. Для перехода от возможности к обладанию необходимы тренировка и обучение, то есть воздействие учителя как внешней причины.

2. Оба автора рассматривают обладание как деятельность, которая заключает в себе бытие в возможности. В связи с этим бытием

616–620. В то же время Х. Миттельманн расценивает натурализм Александровой теории скорее как обстоятельство, которое делает его теорию разума более смутной, поскольку в ней сохраняется метафизический разрыв между физическим бытием и сверхфизической деятельностью мышления, но нет отчетливого описания, как этот разрыв может быть преодолен. Если Филопон указывает, что ум и по своей сущности, и по деятельности отличается от неразумной души и не является формой материального тела, то Александр настаивает на природном единстве трех типов души, поэтому мышление как иной, сверхприродный тип деятельности у него оказывается зависимым от внешней, сверхприродной причины (Mittelman 2013: 561–563).

в возможности наш ум не может мыслить непрерывно и схватывает формы не одновременно, но последовательно во времени.

Различия

1. *Представление о природе ума.* Филопон считает, что ум не является частью души, по сущности отличен от души, по бытию не смешан с телом, и рассматривает нахождение ума в теле как отягощение, а познание — как избавление от этого материально-го отягощения и возвращение к собственной сущности. Поэтому познание рассматривается как припоминание, а не как приобретение нового знания. Александр же рассматривает ум как наиболее совершенную часть души или разумную способность души; ум отделим от тела по действительности, но неотделим по бытию, а это значит, что ум конечен, он не продолжает свое существование и действие, когда человек теряет единство души и тела, то есть умирает.

2. *Представление о связи творческого ума и нашего ума.* Филопон полагает, что творческий ум есть высшая причина, поскольку он творит и мыслит объекты познания, мышление которых есть также и активность нашего ума. Для Александра мышление — это действие творческого ума в нашем, для Филопона — обращение нашего ума к тому, что мыслит творческий ум. Для Александра мышление — это сверхприродный акт, который доступен нашему уму только под воздействием творческого, сверхприродного ума, для Филопона же это также сверхприродный акт, который доступен нашему уму по его природе. По Филопону, творческий ум мыслит принципы, но не действует в нашем уме.

3. Филопон мыслит деятельность человеческого ума как совокупную деятельность всех умов, присутствующих актуально в целом универсуме, тогда как Александр говорит об индивидуальном уме отдельного человека.

Ключевое отличие Филопона от Александра состоит в том, что он рассматривает ум как полностью сверхприродную форму, поэтому нахождение ума в теле понимается как нисхождение и отягощение материей, а тело понимается не только как инструмент

научения, но в первую очередь как препятствие к деятельности чистого ума. Само познание при этом трактуется как восхождение к первым принципам, но не путем их обретения в деятельности познания, а путем припоминания. Потенциальный ум имеет в возможности знание первых принципов, но его природное нахождение в теле затемняет это знание и мешает им пользоваться. Именно поэтому Филопон выделяет роль учителя в приведении ума к завершенности — именно ум, который уже завершен, позволяет усмотреть первые принципы и обратиться к познанию чистых форм, потому что он помогает убрать то, что мешало актуально обладать знанием принципов, которое заложено в нас в возможности. Тренировка ума через чувства и воображение не приводит к познанию, но является триггером для ума, способом пробудить ум к актуальному познанию. При этом ум, который уже находится в первой завершенности, не нуждается в действующей причине для того, чтобы познавать, хотя он нуждается в объекте познания, в формах и принципах. Таким образом, в теории Филопона творческий ум не становится частью деятельности нашего ума, поскольку сама деятельность нашего ума изначально сверхприродна, и потому творческий ум понимается не как действующая причина, но как отдаленная причина познания: ум, обладающий первыми принципами, не становится деятельной причиной нашего ума, но создает общую рамку, контекст, в котором вообще возможно познание.

Александр же рассматривает ум как природную форму, а деятельность ума — как сверхприродную деятельность, которая не может происходить сама по себе, из природы ума, но требует внешней причины. Этой внешней причиной Александр называет творческий ум. При этом Александр рассматривает мышление по аналогии с тем, как Аристотель рассматривает движение: как со-действие двух способностей, действующей способности творческого ума и претерпевающей способности нашего ума. По Аристотелю, движение есть действие активной причины в подлежащем, причем движется именно подлежащее; по Александру,

мышление есть действие творческого ума в нашем уме, причем мыслит именно наш ум.

Литература

- Blumenthal, H.J. (1976), "Neoplatonic elements in the *de Anima* commentaries", *Phronesis* 21: 64–87.
- Blumenthal, H.J. (1986), "Body and soul in Philoponus", *The Monist* 69.3: 370–382.
- Blumenthal, H.J. (1987), "Alexander of Aphrodisias in the later Greek commentaries on Aristotle's *De anima*", in J. Wiesner (ed.), *Aristoteles. Werk und Wirkung*. Vol. 2, 90–106. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- Bruns, I., ed. (1887), *Alexandri De anima liber cum mantissa*. Berolini: typis et impensis Georgii Reimeri.
- Caston, V. (1999), "Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal", *Phronesis* 44.3: 199–227.
- Charlton, W. (1987), "Aristotle on the Place of Mind in Nature", in A. Gotthelf and J. Lennox (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, 408–423. Cambridge University Press.
- Charlton, W., tr. (1991), *Philoponus. On Aristotle On the Intellect* (*De Anima* 3.4–8). Gerald Duckworth & Co.
- Charlton, W., tr. (2000), *Philoponus. On Aristotle On the Soul* 3.1–8. Ancient Commentators on Aristotle. Gerald Duckworth & Co.
- De Haas, F.A.J. (2019), "Intellect in Alexander of Aphrodisias and John Philoponus: divine, Human or Both?", in E.J. Sisko (ed.), *Philosophy of Mind in Antiquity*, 299–316. Routledge.
- De Haas, F.A.J. (2020), "Aristotle and Alexander of Aphrodisias on Active Intellectual Cognition", in A.M. Mora Márquez and V. Decaix (eds.), *Active Approaches to Intellectual Cognition: From Late Antiquity to the 20th Century*, 13–36. Dordrecht: Springer.
- Golitsis, P. (2016), "John Philoponus' Commentary on the Third Book of Aristotle's *De anima*, Wrongly Attributed to Stephanus", in R. Sorabji (ed.), *Aristotle Re-Interpreted. New Findings on Seven Hundred Years of the Ancient Commentators*, 393–412. Bloomsbury Academic.
- Hayduck, M., ed. (1897), *Ioannis Philoponi in Aristotelis De anima libros commentaria*. Berolini: typis et impensis Georgii Reimeri.

- Johansen, T.K. (2002), "Imprinted on the Mind: Passive and Active in Aristotle's theory of perception", in B. Saunders and J. Van Brakel (eds.), *Theories, Technologies, Instrumentalities of Color: Anthropological and Historiographic Perspectives*, 169–188. Lanham: University Press of America.
- Johansen, K.T. (2012), *The Powers of Aristotle's Soul*. Oxford University Press.
- Kosman, L.A. (1992), "What does the maker mind make?", in M. Nussbaum and A. Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, 330–345. Oxford University Press.
- Lautner, P. (1992), "Philoponus, in *de Anima* III: Quest for an Author", *Classical Quarterly* 42: 510–522.
- Mittelmann, J. (2013), "Neoplatonic Sailors and Peripatetic Ships: Aristotle, Alexander and Philoponus", *Journal of the History of Philosophy* 51.4: 545–566.
- Moraux, P. (2001), *Der Aristotelismus bei den Griechen*. Bd. 3: *Alexander von Aphrodisias*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- Opsomer, J.; Sharples, R.W. (2000), "Alexander of Aphrodisias, *De Intellectu* 110.4: 'I heard this from Aristotle': A Modest Proposal". *Classical Quarterly* 50.1: 252–256.
- Polansky, R. (1999), "Analogy and Disanalogy of the Soul's Faculties in Aristotle's *De Anima*", *Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 15: 57–86.
- Ross, W.D., ed. (1950), *Aristotelis Physica*. Oxford: Clarendon Press.
- Ross, W.D., ed. (1956), *Aristotelis de Anima*. Oxford: Clarendon Press.
- Schroeder, F.M. (1981), "The Analogy of the Active Intellect to Light in the *De anima* of Alexander of Aphrodisias". *Hermes* 109: 215–225.
- Schroeder, F.M. (1984), "Light and the Active Intellect in Alexander and Plotinus", *Hermes* 112: 239–248.
- Schroeder, F.M.; Todd, R.B., trs. (1990), *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect: The De intellectu attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius' Paraphrase of Aristotle De anima*, 3.4–8. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies.
- Sharples, R. (2007), "Peripatetics on Soul and Intellect", *Bulletin of the Institute of Classical Studies Supplement* 94: 607–620.
- Sisko, J.E. (2019), "Aristotle on Mind, Perception and Body", in J. Sisko (ed.), *Philosophy of Mind in Antiquity*, 194–214. Routledge.
- Sorabji, R. (1991), "Introduction", in W. Charlton (tr.), *Philoponus. On Aristotle On the Intellect (De Anima 3.4–8)*. Gerald Duckworth & Co.
- Tuominen, M. (2006). "Aristotle and Alexander of Aphrodisias on the Active Intellect", in V. Hirvonen, T.J. Holopainen, & M. Tuominen (eds.), *Mind and*

- Modality: Studies in the History of Philosophy in Honour of Simo Knuuttila*, 55–70. Leiden; Boston: Brill.
- Tuominen, M. (2010). "Receptive reason: Alexander of Aphrodisias on material intellect". *Phronesis*, 55, 170–190.
- Verbeke, G., ed. (1966), *Jean Philopon. Commentaire sur le De Anima d'Aristote*. Traduction de Guillaume de Moerbeke. Édition critique avec une introduction sur la psychologie de Philopon. Louvain; Paris: Publications Universitaires de Louvain; Éditions Béatrice-Nauwelaerts.
- Ward, K.; Polansky, R. (2019), "The power of Aristotle's Hylomorphic Approach", in E.J. Sisko (ed.), *Philosophy of Mind in Antiquity*, 141–160. Routledge.
- Westerink, L.G., ed. (1962), *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1962.

Илья Гурьянов

Традиция и эпистемические инновации в понимании
эпидемии чумы в медико-философских трактатах
Марсилио Фичино

ILYA GURYANOV

TRADITION AND EPISTEMIC INNOVATION IN UNDERSTANDING THE PLAGUE
IN THE MEDICAL AND PHILOSOPHICAL TREATISES OF MARSILIO FICINO

ABSTRACT. This study delves into the discourse of epidemiology during the early Modern period, which was a pivotal time for developments in medicine and the philosophy of nature. It highlights the unbalanced nature of Michel Foucault's interpretation of this discourse, which solely encompasses plague as an 'imagined' disorder, counter-balanced against the 'real' process of incorporating structure into everyday life. The text briefly summarises existing research on the epidemiological outlook of Marsilio Ficino, a renowned 15th century Florentine Platonist philosopher. Although extensive evidence has been collected on the social context of his work, as well as on the main sources of his conceptual borrowings, it remains uncertain how that knowledge transformed into a new kind of Renaissance 'science'. The latter cannot be presented only as a prologue towards the New European episteme since this immediately excludes from the focus of researchers the 'unrealized potential' of this discourse: argumentative moves and meanings declared 'unscientific' later on. The modalities of Ficino's discourse regarding the plague are examined. Specifically, the study aims to discern how the discourse describes, on the one hand, that which is subject to 'exact' knowledge, and, on the other hand, the medical 'action' (including advice and treatment) based on something 'probabilistic'. It is explained in what sense an epidemic 'reality' has served as the foundation for transforming the then-accepted peripatetic episteme. The author argues that Ficino shifted the focus of medical theory from the search for the 'cause' and 'essence' of disease to the processes of its spread, which required conceptualizing the 'intensity' of the phenomena. The paper also offers a commented Russian translation of chapters 3–4 of Ficino's *Consilio contra la pestilentia* and his *De vita* 3.25.

KEYWORDS: plague, epidemics, Ficino, Renaissance medicine, *consilium*.

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

Платоновские исследования / Platonic Investigations 18.1 (2023)

DOI: 10.25985/PI.18.1.10

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-78-00217.

Между «прославленными» Мишелем Фуко операциями надзора и исключения, конститутивными для функционирования нововременной власти-знания, расположена особая техника (паноптического) наблюдения; и всё же глава «Паноптизм», которой мы обязаны одним из самых тиражируемых понятий Фуко, открывается отнюдь не разбором проекта Иеремии Бентама, а обсуждением эпидемии чумы¹. В теоретическом воображении Фуко чума двоятся: с одной стороны, за этим образом стоит «навязчивая идея „заразности“» (*hantise des «contagions»*), с другой — «мечта» (*rêve*) правителя о дисциплинированном обществе. При этом «реальное» (*réel*) во всем вступительном рассуждении упоминается философом лишь дважды: во-первых, в тезисе, что медицинским и политическим коррелятом чумы как формы реального и воображаемого беспорядка выступает дисциплина, и, во-вторых, в ссылке на «реальное население» (нищих, бродяг и т.д.), которая эксплицирует содержание понятия символического обитателя пространства исключения в XIX веке. Таким образом, нельзя не заметить, что Фуко, по сути, сводит реальность эпидемических заболеваний к регистру социального: «чуму встречают порядком», но порядок теоретического дискурса самого философа денозологизирует чуму. Иными словами, в его оптике чума — уже не конкретное заболевание, а чистая форма «смешения» (*mélange*), или, как было сказано выше, *образ*, собирающий всевозможные проявления беспорядка под одной рубрикой; а значит, исходя из авторской формулировки, речь не столько о болезни, сколько о «заразности» беспорядка, так что медицинская эпидемия оказывается синонимичной бунтам и дезертирству. Как замечает Евгений Блинов, мы оказываемся в ситуации, где эпидемические и карантинные меры «могут быть названы медицинскими лишь условно», а само выражение «социальная медицина» является плеоназмом². Строго говоря, именно посредством

¹ Фуко 1999: 285–292; Foucault 1975: 197–201. Я благодарю Д.С. Шалагинова за вдохновляющие обсуждения полемической рамки исследования, изложенной во введении, и надеюсь на продолжение дискуссии.

² Блинов 2021: 84, 96.

отмеченной выше синонимизации явлений мысль Фуко настойчиво возвращается в современность, где конституирующие индивида³ «бинарное разделение и клеймение», а также «принудительное и дифференцирующее распределение», по-видимому, представляются более серьезным вызовом, чем эпидемия чумы. Таким образом, болезнь оказывается чем-то вроде строительного материала для (понимания) настоящего, которое руками исследователей (ре)конструирует собственную генеалогию⁴. Но, как мы видим, в основе этой операции лежит другая: перевод чумы из медицинского факта в социальный. Иначе говоря, настоящее, которое и есть мы сами, выковывается вытеснением болезни из дискурса, а точнее — ее *социализирующим упорядочиванием*.

Что мы теряем, принимая указанную выше генеалогию, так это саму реальность болезни до социализирующего упорядочивания. Грубо говоря, Фуко убедительно демонстрирует, как мы оказались в настоящем, позволяя его понять, но такая убедительность обладает почти магическим эффектом четкой локализации, в том смысле, что *понимание* отрезает нас от маршрутов, которые могли бы привести к другим версиям настоящего; таким образом, ставкой в артикуляции других вариантов осмысления болезни являются альтернативные версии настоящего. Как некогда заметил Джеймс Баллард, «чем больше достижения современной медицины, тем острее наша потребность в болезнях, которые мы не можем понять»⁵. Следуя путеводной нити этого непонимания и придавая ему эпистемический смысл, ниже я хотел бы рассмотреть то, как встречали чуму авторы раннего Нового времени, а именно Марсилио Фичино, и уделить внимание феномену «автоиммунизации» философского дискурса, который, с одной

³ Ср. в предыдущей главе: «Несомненно, индивид есть вымышленный атом „идеологического“ представления об обществе; но он есть также реальность (réalité), созданная специфической технологией власти, которую я назвал „дисциплиной“» (Фуко 1999: 284; Foucault 1975: 195).

⁴ Ср. Фуко 1996: 319: «„Генеалогия“ означает здесь, что я веду анализ, исходя из наличного вопроса, существующего сейчас, в настоящем».

⁵ Баллард 2022: 366.

стороны, производит внутри себя «зазоры»⁶ (словно бы устанавливая карантинные заслоны, мешающие распространяться эпидемии), а с другой — осуществляет «синтезы» того, что ранее мыслилось как несоединимое (т.е. невозможное)⁷. Среди многочисленных смыслов, которые несет в себе способное заболеть и болеющее тело, Фуко сразу сделал выбор в пользу «социально-политического». Он смотрит на эпидемии с такой дистанции или же с такой оптикой, что для него «угроза» дисциплинарной власти «реальнее» эпидемии чумы; а для Фичино первой нет вовсе⁸, а вторая присутствует в повседневности. И можно даже предположить, что в силу высоких экзистенциальных рисков, которые эпидемия с собой несет, ее «реальность» пронизывает всю повседневность целиком, то есть представляет собой неизменный в своем событийном ядре и навязчивый «затекст» для создаваемых в это время текстов — конечно же, оглядывающихся на традицию и актуальные конвенции, но всё же пытающихся совладать с этим угрожающим присутствием.

Полное перечисление даже основных работ, фундирующих поле современных исследований понимания чумы и эпидемий в раннее Новое время, в формате статьи едва ли возможно, одна-

⁶ Имеется в виду перформативный жест проблематизации «общепринятых» понятий и способов мышления. Так, например, в средневековом медицинском дискурсе, опиравшемся на перипатетическую эпистемологию, общепринятым было представление, что познание сущности болезни связано с поиском ее причин; а практические рекомендации строго следуют за «истиной» диагноза, то есть «выводятся» из полной и точной картины болезни. «Зазором» тогда будет прерывание очевидности перехода от знания причины к знанию рекомендации.

⁷ Ср. с пронизательным наблюдением Делёза и Гваттари: «зараза, эпидемия предполагает насквозь гетерогенные термины: например, человек, животное и бактерия, вирус, молекула, микроорганизм... Такие комбинации не являются ни генетическими, ни структурными; они — междущаствия, противоестественные соучастия, но только так и действует Природа — против самой себя» (Делёз, Гваттари 2007: 11).

⁸ Duvert 2018: 44 пронизательно замечает, что в «Совете, как противостоять чуме» Фичино ни разу не упоминаются городские санитарно-полицейские учреждения (*uffici*), которые, как следует из «Декамерона» Боккаччо, появились во Флоренции более чем за век до написания этого трактата.

ко в случае рассмотрения медико-философских взглядов Фичино задача представляется более посильной⁹. Прежде всего, специалисты по истории раннего Нового времени и истории медицины обращаются к его трактату «Совет, как противостоять чуме» (*Consilio contro la pestilentia*, 1481)¹⁰. Интерес к данному произведению обусловлен его популярностью на протяжении следующего XVI в.¹¹ и соотнесенностью через фигуру автора сразу с несколькими трендами в медицине Возрождения: платоническим, герметико-магическим, астрологическим, гуманистическим, — которые в случае Фичино не всегда просто друг от друга отделить¹². Встречаются также попытки определить «позитивный» вклад флорентийца в медицинское знание, понимаемое как более или менее планомерное движение к современным

⁹ Прежде всего, это многочисленные статьи Теодоро Катиниса, развивающие и уточняющие его обстоятельное исследование, предваряющее ставшее стандартным издание трактата флорентийца «Совет, как противостоять чуме» (Katinis 2007: 3–154), а также не так давно изданная диссертация Эмили Дювер, которая необычна соотнесением медико-философских взглядов Фичино с юнгианской психологией, но при этом содержит массу ценных наблюдений и перевод названного трактата на французский язык (Duvert 2018). Не потеряла свою актуальность и монография Сэмюэля Кона, помещающая произведение флорентийца в сравнительную историко-медицинскую перспективу благодаря детальному обсуждению его влияния на трактаты о чуме XVI в. и отличий от них (Cohn 2010). На русском языке общий обзор медико-философских взглядов Фичино, а также перевод предисловия и первых двух глав «Совета, как противостоять чуме» см. Гурьянов 2021.

¹⁰ Далее текст трактата «Совет, как противостоять чуме», написанного на народном итальянском языке, цитируется по Katinis 2007: 157–209 как *Consilio* с использованием генеральной пагинации издания и указанием страниц.

¹¹ Cohn 2010: 24, 195 отмечает, что на протяжении XVI в. он переиздавался не менее 6 раз и упоминался в литературе, посвященной эпидемиям, чаще всех других произведений Кватроченто, но уже в следующем веке интерес к нему иссяк. Из недавних исследований рецепции *Consilio* Фичино см. Katinis 2020.

¹² Zanier 1987, Katinis 2010, Акопян 2018: 59–62. В наиболее новой из работ, артикулирующих «великую новизну» вклада Фичино в медицинскую теорию, говорится, что он «соединил перипатетическую ученость, лежащую в основании медицинской традиции, с платонизмом и герметизмом» (последние следует понимать так, как они представлены в собственных переводах и комментариях флорентийца), см. Katinis 2020: 453.

теориям¹³. Предметом исследования уже стало и то, как Фичино «производит» новое медицинское знание не только из опыта наблюдений, но и из практики чтения и истолкования авторитетных для него авторов¹⁴, а также жанр произведения, которое несмотря на свое название отходит от конвенций средневекового медицинского жанра *consilium*. Однако необходимость извлекать представления об эпидемии чумы из «протоэрудитских» произведений флорентийца, как мне представляется, мотивирует историков большее внимание уделять подбору релевантных текстов, а не «реальности» самой угрозы: контексту, а не «затексту».

Возможно, лучше всего это видно на примере обстоятельного исследования Теодоро Катиниса, который помещает медико-философский трактат Фичино в контекст «культурного обновления» (*rinnoamento culturale*), происходящего во Флоренции во второй половине XV в. Двумя главнейшими «культурными фронтами» этого процесса исследователь называет науку и гуманизм, поясняя, что его более конкретная задача при работе с текстом *Consilio* состоит в выявлении своеобразия взаимодействия медицинского знания и переоткрытия античных классиков, а также их прочтения «в новом свете»¹⁵. Катинис уделяет много внимания

¹³ Так, например, Gibbs 2019: 154–155 обращает внимание на «субстантивацию» флорентийцем ядовитого пара как возбудителя чумы, что делает его обладателем собственной «формы» или «природы» (см. также Гурьянов 2021: 766–767), а не просто вредным только для живых существ воздухом или испарением от чего-либо. Это в свою очередь позволяет провести прямую аналогию между воздействием чумного пара и ядовитых металлов, в частности паров мышьяка, которые не только отравляют человека, но и оказывают коррозионное влияние на неживые тела. Ср. *Consilio* 2r (р. 160): «когда [пар] озлокачивается, он принимает природу извести или мышьяка и в результате начинает гнить, разъедать, сжигать внутри и снаружи»; *Consilio* 6r (р. 164): «когда чумоносный пар держится в воздухе очень долго, он портит воду и плоды, производимые землей». Тем самым Фичино становится предшественником Парацельса, за которым признается значимый «научный» вклад в теорию болезней и фармакологию, см., например, Касавин 1999: 42. Об этом влиянии Фичино на Парацельса писал еще Pagel 1982: 174–177.

¹⁴ При этом Фичино чрезвычайно редко артикулирует «новаторство» своих утверждений, см. Katinis 2010, Гурьянов 2021.

¹⁵ Katinis 2007: 59.

обсуждению окружения Фичино, сети его эпистолярных и личных контактов, доступных библиотек и произведений, инициированию проектов по переводу и комментированию античных произведений — это яркая и чрезвычайно позитивная картина интеллектуальной жизни (и ее настроение, на мой взгляд, типично для научной литературы по итальянскому Ренессансу, что, вероятно, вносит свой вклад в весьма устойчивый интерес к данной эпохе). На этом фоне исследователь выдвигает достаточно сильные тезисы о характере влияния Фичино на медицинское знание, как-то: он переоткрыл Платона и философов-платоников в качестве «собеседников медицинской учености» (вовлекая их в диалог с Аристотелем, Галеном и арабскими мыслителями по соответствующим вопросам)¹⁶; он расширил само определение медицины по сравнению со средневековым, сделав ее «сестрой искусства прорицания... жреческого служения, магии, астрологии», — так что только «мудрец»¹⁷ может в ней преуспеть¹⁸. Однако всё это выглядит не более чем эпифеноменами описываемого «культурного обновления». Иначе говоря, выбранный для *Consilio* предмет — эпидемия — в нарисованной исследователем картине оказывается почти случайной точкой приложения «гуманистической» эрудиции Фичино — стремления показать всестороннее знание «всех древних и современных» авторов, писавших нечто «истинное» на определенную тему, в данном случае — о чуме¹⁹. Ссылки самого Фичино на «биографические» обстоятельства, побудившие его сделать или написать что-либо, не встречаются у историков доверия с тех пор, как была открыта установка флорентийца на вполне осознанную мифологизацию соб-

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Т.е. философ-платоник, как его представлял себе Фичино: см., например, его трактат в жанре письма «О платоническом понимании природы философа, его воспитания и образа жизни» в Гурьянов 2019: 262–272.

¹⁸ Katinis 2007: 78. К этому списку можно добавить и алхимию, см. *l.c.*: 127–130.

¹⁹ Я вольно парафразирую предисловие *Consilio* 1r (р. 159), имея в виду уже неоднократно отмечавшуюся особенность аргументации Фичино — стремление установить согласие между авторитетами, а не выявить их разногласия, см. Гурьянов 2021: 756–757.

ственной жизни²⁰. Но даже если признать за частью из них достаточную побудительную силу²¹ для создания *Consilio*, то всё равно остается непоясненным, что еще, кроме требующей согласования «разноголосицы» — то есть характера доступных Фичино авторитетных текстов, так или иначе касающихся медицинских и эпидемиологических вопросов, — повлияло на полученный им теоретический результат. Полагаю, в исследовании Катиниса «реальность» чумы в наибольшей степени проступает в тех местах, где говорится о критике медицины из-за ее неэффективности в борьбе с массовым недугом, поскольку за ней следуют трансформации, затрагивающие сами условия производства и воспроизводства этого типа знания.

Хотя исследователь констатирует, что, реагируя на эту критику, образованные врачи должны были «переосмыслить свои методы» и «переработать доктрины, переданные традицией», предложенное им видение представляется всё же недостаточно конкретным²². Во-первых, в случае Фичино «переработка традиции» может быть представлена как почти неизбежный эффект его гуманистического окружения или же в более специальном смысле — как применение герменевтических приемов и стратегий, вызванных к жизни «первостепенным» интересом флорентийца к возрождению Платона и всего «древнего богословия» (*prisca theologia*). В этом случае между *Consilio* Фичино и «советами, как противостоять чуме» его важнейших предшественников Джентиле да Фолиньо (ок. 1280/1290 – 1348) и Томмазо дель Гарбо (ок. 1305 – 1370) возникает несоизмеримость, создающая,

²⁰ См., например, Иванова 2007: 371–373 или Hankins 2011.

²¹ Характерна апелляция Фичино к фигуре своего отца-лекаря в *De vita Proemium*. 17–22: «Я, наименьший из священнослужителей, имею двух отцов: лекаря Фичино и Козимо из семейства Лекарей (*Ficinum Medicum, Cosmum Medicem*). Тем я рожден, этим возрожден. Тот поручил меня Галену (и лекарю, и платонику); этот посвятил меня божественному Платону. Равно и тот, и другой уготовили Марсилию быть лекарем — Гален, лекарь тел, и Платон, лекарь душ» (пер. Ю.В. Ивановой). Кроме того, Фичино действительно пережил несколько достаточно крупных эпидемий чумы во Флоренции, см. Гурьянов 2021: 747–748.

²² Katinis 2020: 34.

по-видимому, методологические сложности. Ведь «переработка традиции» в рамках одного жанра (или даже поджанра) в XIV и XV вв. оказывается мотивирована причинами разного порядка. Во-вторых, не вполне ясно, что следует понимать под «пересмыслением методов», идет ли речь о диагностике или о терапии. Так, например, относится ли сюда рекомендация Джентиле да Фолиньо по восстановлению и поддержанию «естественного тепла» в теле с помощью вин из сорта винограда мальвазия или это допустимая вариация внутри широко понимаемой, но вполне традиционной медицинской диетологии?²³ Терапевтические значение образа жизни (включая сюда и умеренное потребление вина) признает и современная медицина²⁴. Или, скажем, Фичино уделяет «нетипично» много места обсуждению (но не одобрению!) хирургических методов лечения чумы. Но, с одной стороны, он не был первым, кто это сделал (достаточно вспомнить знаменитого Ги де Шолиака, а также сочинения, входящие в корпус Арнальда из Виллановы); а с другой — слишком много передаточных звеньев нужно рассмотреть и учесть, чтобы связать этот интерес с действительной «анатомической революцией» XVI в. Вот почему мне представляется более оправданным рассмотрение «реальности» чумы с точки зрения трансформации одного из медицинских жанров (истории, в существенных чертах уже написанной) и того, что происходит с модальностью рассуждения Фичино при обращении к «эпидемиологическому дискурсу» и более специально — как именно там выстраивается граница между подлежащим «точному» знанию и медицинским «действием» (советом, лечением), имеющим в своем основании нечто «вероятностное» и заведомо «изменчивое»²⁵.

²³ *Ibid.*: 41.

²⁴ См., например, обзор Snopce et al. 2018.

²⁵ Так, например, «точному» знанию будет соответствовать поиск *причин* некоего явления и определение его *сущностных* признаков (обе категории восходят к перипатетической эпистемологии). И совсем другой тип рассуждения нужен, если пытаться описать «факторы» процесса, значение которых зависит от их иногда быстро меняющейся «интенсивности». Или же, например, при описании явления, обретающего «смысл» лишь при определенном масштабе:

Как отмечают исследователи, первоначально *consilium* представлял собой текст, написанный врачом по запросу пациента или другого врача и посвященный рассмотрению именно индивидуального случая: его описанию и формулированию конкретных терапевтических рекомендаций²⁶. За самим названием жанра просматривается ситуация медицинского консилиума, то есть обсуждения группой врачей, собравшихся вокруг больного, именно его заболевания (сложно диагностируемого или просто тяжелого), что иногда можно наглядно увидеть на средневековых изображениях. В этом случае сама ситуация побуждает врача произнести *sententia*, то есть поставить диагноз и назначить лечение. Письменное же изложение этих консультаций придает излагаемым случаям образцовую и доктринальную ценность, поскольку именно через них происходит обучение *ars medica*. Сам факт такого «совета» подтверждает авторитет и превосходство врача, произносящего итоговую *sententia*. Именно в качестве структурных элементов этого жанра были сформулированы такие ключевые разделы средневекового медицинского знания, как *res non naturales*, *res naturales*, *res contra naturam*. *Res non naturales* — это условия или процессы, которые всегда объективно сопутствуют существованию человека, но не являются частью его тела; само название противопоставляет их *res naturales* — имеющимся у человека «от природы» частям организма: гуморам, обладающим также элементарными качествами четырех стихий, духам и членам тела. *Res contra naturam* — это болезни и их причины. Как отмечает Кьяра Кришиани, *res non naturales* представляют собой единственную область медицинского знания, относительно которой пациенты могут действительно выбирать, как себя вести, а врачи могут дать хороший совет, часто пересекающийся с мо-

так, «чума» перестает «быть» просто ядовитым паром в воздухе и, можно сказать, становится собой, только приобретая масштаб эпидемии. Эвристическим ориентиром для данной работы служит исследование модальностей рассуждения в историографии и нарождающейся «гражданской науке» раннего Нового времени, см., например, Иванова, Соколов 2020.

²⁶ См. классическую работу Agrimi, Crisciani 1994: 10–19.

ральными предписаниями²⁷. Традиционно таких «неприродных факторов» выделяют шесть²⁸: климат (т.е. непосредственно окружающий нас «воздух»), движение и отдых (как всего тела, так и его частей)²⁹, сон и бодрствование, что поступает в тело (прежде всего, пища и питье), что выделяется и что удерживается в теле, состояния души³⁰. Однако большое количество *consilia*, возникших как реакция на эпидемию «Черной смерти» в середине XIV в., в полной мере не отвечают перечисленным выше жанровым критериям, прежде всего потому, что рассматривают не индивидуальный случай, а массовое заболевание, причина которого более не может считаться «индивидуальной». Это делает целесообразным выделение их в отдельный поджанр «советов, как противостоять чуме»³¹.

На этапе становления поджанра наиболее полные трактаты обычно содержат три раздела³². Первый посвящен природе и причинам чумы: главной непосредственной причиной считался «испорченный воздух» или же ядовитый пар, который проникал в тело и разрушал его, а главной отдаленной причиной, как правило, называлась особенно неблагоприятная конstellляция Сатурна, Юпитера и Марса в 1345 году³³. В трактатах также признает-

²⁷ Crisciani 2017: 54.

²⁸ Без обобщающего термина *res non naturales* этот перечень встречается уже в латинском переводе трактата «Медицинское искусство» (*Ars minor, Ars parva* или *Tegni*) Галена, вошедшем в состав знаменитого сборника Салернской медицинской школы *Articella*, см., например, Coucke 2016: 89–90.

²⁹ Речь о множестве аспектов образа жизни, связанных с физической нагрузкой, в том числе и о спортивных упражнениях.

³⁰ Сюда относятся не только «страсти» и «переживания», но и состояния «духа» или «ума» как высшей части души; последнее особенно важно для Фичино, см. Гурьянов 2019. См. также полезные пояснения о *accidentia animae* в Olson 1986: 167–168. В латинском переводе трактата Галена в составе *Articella* говорится об *anime passionibus*, см. Coucke 2016: 90.

³¹ Впрочем, в период эпидемий разделы, посвященные чуме, иногда дописывались в уже существующие *consilia*, как отмечает Duvert 2018: 33.

³² См. Olson 1986: 167–168.

³³ Эту типологию причин можно найти в одном из самых ранних трактатов рассматриваемого поджанра у Джентиле да Фолиньо, см. Katinis 2007: 40.

ся различная степень восприимчивости больных к эпидемии, зависящая от таких факторов, как возраст, пол, образ жизни и место проживания. Второй раздел, адресованный еще не заразившимся людям, *regimen preservativum*, представляет собой описание образа жизни, который необходимо вести, чтобы свести к минимуму шансы заболеть. Последний раздел, *regimen curativum*, повествует о конкретных средствах лечения больных, привлекая знания в диапазоне от хирургии до фармакологии. Вне зависимости от того, является ли фармакологическая и терапевтическая части «совета» пространными или краткими, они в обоих случаях обозначают неспособность медицины излечить недуг³⁴. Глендинг Олсон отмечает, что в «советах против чумы» их читателям более жестко по сравнению с прочими *consilia* приписывалось сексуальное воздержание и избегание физических нагрузок из-за опасения, что они в равной степени могут ослабить организм перед лицом эпидемии³⁵. Однако создание этого поджанра не было единственной реакцией ученого медицинского сообщества на чуму: создавались и трактаты, прежде всего в жанре *compendium*³⁶, а также более прикладные противоэпидемические *experimentum* — предписания. Кьяра Кришиани отмечает, что с эпистемологической точки зрения жанры *consilium* и *experimentum* схожи, поскольку они связаны с прикладной врачебной деятельностью и заботой о больном³⁷. Частые же связи, обнаруживаемые между *consilia* и трактатами (особенно в XV в.), показывают потребность образованных врачей связать симптомы индивида с более общими теоретическими подходами, способными их объяснить. Возвращаясь к *Consilio* Фичино, мне представляется примечательной гипотеза, что давно отмеченное смешение всех перечисленных выше жанров³⁸ в его произведении было реакцией на саму

³⁴ Agrimi. Crisciani 1994: 29.

³⁵ Olson 1986: 168.

³⁶ Среди которых один из самых известных *Compendium de epidimia*, написанный по заказу французского короля в 1348 г., см. *Ibid.*

³⁷ Crisciani 2017: 55.

³⁸ Примечательно, что латинский перевод произведения Фичино, выполнен-

эпидемию, которая вносила в мир «беспорядок», отменяла нормы и правила — к ним очевидным образом относятся и жанровые конвенции³⁹. Выбор народного итальянского языка с его еще некодифицированной грамматикой и вариативной лексикой, который в то же время делает произведение доступным более широким слоям населения (то есть в определенном аспекте отменяет разделение на «богатых» и «бедных»⁴⁰), может быть понят как часть стратегии «принятия» этого «смешения» и «беспорядка» с целью противостояния эпидемическому вызову.

Несмотря на масштабы «беспорядка», порождаемого эпидемией, «контуры чумного опыта», по выражению Сэмюэля Кона, менялись, и именно ко второй половине XV в. врачи вынуждены были признать, что этот массовый недуг никуда не денется и будет, говоря современным языком, постоянным демографическим фактором (влияющим преимущественно на смертность городского населения, а также на детскую смертность)⁴¹. Аргументы в пользу этого наблюдения, конечно же, могут быть найдены не только в медицинских сочинениях, посвященных специально данному недугу и методам борьбы с ним. Однако особым свидетельством «реальности» чумы, на мой взгляд, служит включение теоретических представлений о ней в сложно устроенные тропы, примером чего является 25-я глава третьей книги медико-философского трактата Фичино «О жизни»⁴². Через всю третью книгу, озаглавленную «О стяжании жизни с небес»

ный спустя менее чем 20 лет после его смерти Джироламо Риччи и опубликованный в Аугсбурге (*Tractatus singularis doctissimi viri Marsilii Ficini de epidimiae morbo, ex Italico in Latinum versus*. Augusta Vindelicorum, 1518), на уровне названия дает ученому труду флорентийца наиболее обобщенную жанровую характеристику — *tractatus*.

³⁹ Гипотеза Duvert 2018: 33.

⁴⁰ Отметим, что в самом тексте Фичино часто дает несколько вариантов рецепта «действенного» лекарства с учетом того, какие ингредиенты доступны богатым и бедным людям: например, изумруд может быть заменен дикорастущим хреном (*radice salvatica*), см. *Consilio* 48v (p. 206).

⁴¹ Cohn 2010: 13.

⁴² *De vita* 3.25 по критическому изданию Kaske, Clark 1998: 380–382.

(*De vita coelitus comparanda*), красной нитью проходит тема занятий астрологией. В интересующей меня главе она приобретает вид апологетической речи перед лицом некоего высокопоставленного блюстителя веры. Поскольку христианское вероучение традиционно видело в астрологических занятиях посягательство на свободу воли человека, а также попытку детерминировать непознаваемую Божию волю небесными конstellляциями, Фичино прямо не говорит, например, о прорицательной астрологии, но призывает — в более широком смысле — к научным наблюдениям за небом и точному знанию природы астральных влияний. Его аргументы носят заведомо разноплановый характер: среди них и чисто риторические заверения, что такого рода знание вполне благочестиво, и апелляция к авторитету Альберта Великого и Фомы Аквинского, и ссылки на общепринятый характер учета небесных факторов в медицинской и сельскохозяйственной практике. В последнем случае особенно примечательно рассуждение Фичино, которое связывает практику высаживания виноградников и оливковых деревьев при растущей Луне с перипатетической натурфилософской теорией: саженцы могут погибнуть не потому, что ночное светило становится «источником несчастий», а потому что в определенные моменты своего цикла оно дает недостаточно света, а вместе с ним и тепла (*De vita* 3.25.18–20). Очевидно стремление флорентийца как можно дальше увести обсуждение астрологических занятий от богословского дискурса, олицетворением которого служит «прелат», и связать его с натурфилософским, например, с вопросами обеспечения долголетия и здоровья людей. Так он подходит к щекотливому вопросу о допустимости натальной астрологии. В основании его рассуждения лежат несколько, на первый взгляд, натурфилософских посылок: 1) небесные светила оказывают «естественное» влияние на предметы подлунного мира; 2) человеческое тело — это предмет подлунного мира; 3) «естественное» влияние оказывается в момент появления человеческого тела (последующие влияния тоже возможны, однако же потому, что изменчивое человеческое тело,

можно сказать, «рождается изо дня в день»). Хотя Фичино специально на этом не останавливается, важно помнить, что первая посылка принимается в рассматриваемую эпоху не только потому, что это теоретическое утверждение одобряли многие философские авторитеты, но и потому, что были вполне наблюдаемые свидетельства в ее пользу: цветы-гелиотропы, приливы и отливы, менструальные циклы. Но поскольку речь уже не идет о простом влиянии света и тепла на саженцы, а говорится о благоприятных конstellляциях Солнца, Юпитера, Венеры и Луны, а также о благотворном «дыхании Венеры», то флорентиец решается построить свой аргумент в виде сложно устроенного тропа, в который он вплетает теоретические представления о чуме:

Но разве люди не устраивают свои места обитания опрометчиво или же не живут в тех, что сулят несчастье? Например, в доме, где контагиозная напасть (*contagiosa calamitas*) столь же заразна для обитателя, сколь заразен сохраняющийся в стенах и перекрытиях на протяжении двух лет ядовитый чумной пар, который даже после эпидемии (*epidemia*) остается скрытым от глаз в одежде и, сверх того, в течение долгого времени заражает и губит тех, кто беспечно этими вещами пользуется.

Под «зараженным домом» в данном случае понимается человек, который не «стяжал» благотворных астральных влияний в момент своего рождения⁴³. Однако действительно примечательно то, что эпидемия в данном рассуждении предстает настолько привычной частью повседневности, что «точное» знание о закономерностях распространения чумы и заражения ею становится герменевтическим инструментом для переноса рассмотрения вопроса о допустимости занятий астрологией из теологического дискурса в натурфилософский.

Как пишет Теодоро Катинис, астрология вступает в игру и с самых первых страниц *Consilio*, когда Фичино представляет астраль-

⁴³ Возможно здесь следует видеть и отголосок учения о «брачном числе», которое Фичино считал подлинно платоническим, см. Гурьянов 2015а. См. также примечания к переводу *De vita* 3.25 ниже.

ные конъюнкции как основную причину эпидемии⁴⁴. Более того, ссылая на сочинение флорентийца «Рассуждение против прорицательной астрологии» (*Disputatio contra iudicium astrologorum*, 1477), он утверждает, что Фичино однозначно одобрял использование «науки о звездах» при диагностике и лечении болезней, хотя и понимал ее недетерминистски: мудрый врач должен оценить (и лишь затем действовать соответственно) степень, в которой небесное влияние играет роль в каждом конкретном случае, учитывая, что оно сочетается с другими природными или «культурными» факторами, способными изменять его воздействие. Получается, что следование уже сложившейся «астрологической» традиции определения причин чумы⁴⁵ в данном случае отвечало некоторым сокровенным чаяниям и интересам Фичино. Однако обращение к более широкому кругу источников показывает, что флорентиец вовсе не был уверен в «надежности» и «допустимости» этого типа знания⁴⁶. Полагаю, что *De vita* 3.25 может рассматриваться именно в этом контексте. Однако историки, судя по всему, склоняются к простому биографическому объяснению разных оценок астрологии в произведениях Фичино: «по самому складу своего ума» желая одобрить эти занятия, флорентиец должен был «для вида» их осуждать, опасаясь преследований со стороны Церкви. Я хотел бы попробовать представить более сложную картину, в которой «истинность» астрологии оказывается философской «ставкой» (чем-то действительно дискуссионным), а чума — гарантированной «реальностью». Для перипатетической эпистемологии, хорошо известной Фичино (из чего, впрочем, автоматически не следует полное согласие с ней), это была бы невозможная конструкция, так как неизменные небесные причины, познаваемые чисто спекулятивно, обладают в ней гораздо большей «реальностью», чем изменчивые события и предметы подлунного мира. Поэтому следует внимательнее рассмот-

⁴⁴ Katinis 2007: 115.

⁴⁵ *Ibid.*: 17, 22–28.

⁴⁶ См. Акопян 2018: 61–62.

реть, как флорентиец определяет чуму в первых главах *Consilio* и какова сама модальность его рассуждений.

Прежде всего, я различаю в рассуждениях Фичино утверждения констатирующие и гипотетические или вероятностные, а также суждения, обладающие модальностью долженствования. Последние особенно важны, так как *Consilio* — это прагматически ориентированное медицинское произведение: оно должно давать врачебный «совет», порождать «реальное» действие. В первой же главе «Что есть чума»⁴⁷ флорентиец дает определение чумы: «Чума — это ядовитый пар, зародившийся в воздухе и враждебный жизненному духу; враждебный... по особенному свойству» — это констатация. Однако дальше, по-видимому, возникает сложность с определением этой «враждебности», под которой, полагаю, следует понимать «болезнетворность». Фичино пишет, что у чумного пара «пропорция *как бы в точности* (*quasi apuncto*) противоположна пропорции, из которой состоит жизненный дух сердца» и «как в земле постоянно рождаются яды, так *иногда* этот ядовитый пар — в воздухе»⁴⁸. Допустим, это «иногда» следует понимать именно как «точное» указание на моменты неблагоприятных констелляций, о которых опять же в констатирующем регистре говорится во второй главе *Consilio*. Но флорентиец тут же делает оговорку, различая более глобальные и «более локальные эпидемии чумы» (*pestilentia più particolari*), так как у последних причины иного порядка: яд рождается от ветров, зловредных испарений, от озер и болот и от землетрясений. В третьей главе *Consilio* (4r; p. 162) Фичино пишет так:

Этот ядовитый пар часто бывает настолько тонким, что его нельзя увидеть; иногда он рассеивается, но легко вновь сгущается во время воздействия на тех, кто к нему восприимчив. Как бы мало его ни было с самого начала (а это всё равно гораздо больше, чем

⁴⁷ Я пересмотрел некоторые свои ранние переводческие решения, представленные в Гурьянов 2021. Так, например, название первой главы не содержит в себе вопроса.

⁴⁸ Здесь и далее курсив мой — И.Г.

нужно серы для начала возгорания), ядовитый пар распространяется от места к месту и весьма быстро...

Эти слова, полагаю, следует понимать так: чума может длительно находиться в воздухе, никак себя не проявляя, «не вредя». Это незримая «реальность» болезни, которая, однако, не раскладывается на причину и действие (а значит, проблематична для познания в перипатетическом смысле). В пару к ним можно привести утверждение из первой главы, указывающее на сложности с применением к чуме перипатетического понятия «формы»:

тебе не следует верить, что это яд собственно по причине своей формы и всей своей природы, *потому что все люди тогда бы заболели*, но у него есть свойство быстро становиться ядом, и становится оно ядом именно тогда, когда в человеческом теле из-за него в определенной степени гниют и перегреваются жидкости.

Получается, что как теоретический объект медицинского познания (несмотря на указание Фичино ее «причин» в соответствии с традицией) чума не вполне тождественна себе. Как рассеянный в воздухе пар она не несет угрозы, и предметом врачебного попечения становится в тот момент, когда начинает быстро распространяться (что происходит после первого заражения), то есть когда болезнь становится эпидемией. Таким образом, я полагаю, что в *Consilio* Фичино происходит смещение познавательного фокуса с того, что есть чума, на то, как она распространяется: с субстанции на процесс (характеризующийся притом различной интенсивностью).

Поскольку на первый план выходит именно «интенсивное» проявление чумы, коррелятивное скорости ее распространения, само название произведение флорентийца, возможно, даже точнее было бы переводить как «Совет о том, как противостоять *эпидемии*». Медицинская диагностика делится на сферу знаний об эпидемии и обо всех прочих болезнях, и в *Consilio* 5v (p. 164) Фичино подмечает, что у такого разделения есть даже свое темпоральное выражение: ведь во время эпидемии «другие болезни обычно не появляются; если же их случаи множатся, то это означает,

что чума идет на спад и прекращается». В эпидемии же «точно-му» познанию подлежит именно то, как она распространяется, вернее — что ее быстрое распространение всегда уже началось. Даже сам больной перестает быть приоритетным объектом медицинского исследования, поскольку описываемый процесс тотален и протекает «параллельно» в его теле и в «природе»: как говорится в *Consilio* (4r; p. 162), безостановочное распространение эпидемии происходит тогда, «когда этот пар воспаляется в тонких (*sottili*) частях гуморов и в разреженном (*sottile*) летнем воздухе». В четвертой главе «О признаках чумы» *Consilio* (5v; p. 164) это смещение познавательного фокуса приобретает почти формульное выражение с соответствующим прагматическим выводом: «как только ты чувствуешь лихорадку, в названных обстоятельствах [т.е. во время эпидемии] следует считать, что она чумная или же может стать таковой, и лечи ее соответственно». Вся эта глава является торжеством именно гипотетической модальности рассуждения, к которой Фичино обращается после вводной констатации: никто не может внятно объяснить, по каким признакам ясно и быстро распознается, что лихорадка является чумной. Может быть так, а может и по-другому; многое врачу лишь «будет казаться». Однако параллельно с вероятностными построениями он достаточно четко формулирует, что́ должен и чего не должен делать врач во время эпидемии, например: «не следует тратить время на тщательное изучение признаков болезни, потому что они обманчивы, а природа ждать не станет».

Оформление в медицинском дискурсе представления, что врачу необходимо принимать решения в условиях нехватки времени, обманчивой или же «вероятностной» картины течения болезни — это основная эпистемическая инновация Фичино, являющаяся ответом на «реальность» эпидемии.

Приложение 1

Совет, как противостоять чуме (1481)

Глава 3. Как распространяется чума и среди каких людей⁴⁹

Этот ядовитый пар⁵⁰ часто бывает настолько тонким, что его нельзя увидеть; иногда он рассеивается, но легко вновь сгущается во время воздействия на тех, кто к нему восприимчив. Как бы мало его ни было с самого начала (а это всё равно гораздо больше, чем нужно серы для начала возгорания⁵¹), ядовитый пар распространяется от места к месту и весьма быстро; и он несравненно более противоположен жизненному духу (*spirito*)⁵² сердца, который является паром тонкой части крови, и более вреден для него, чем сера для носа. Так вот, этот пар, проникающий в тела из зараженного воздуха, воспаляется только в тех из них, которые сильно предрасположены к этому, но с того момента, как всё же воспаляется (подобно тому, как загорается сера), он безостановочно распространяется и это происходит уже гораздо быстрее, чем прежде. Особенно когда этот пар воспаляется в тонких (*sottili*) частях гуморов и в разреженном (*sottile*) летнем воздухе. Он распространяется от одного тела к другому и воспаляется сильнее

⁴⁹ Перевод *Consilio* 4r–6r (р. 162–164) по изданию Katinis 2007: 162–164.

⁵⁰ В Гурьянов 2021 я склонялся к переводу *vapore velonoso* как «ядовитое испарение», когда речь шла о чуме. Однако теперь я вижу, что перевод «ядовитый пар» всё же удачнее: во-первых, потому что он под действием описанных Фичино ранее причин в некоторых случаях зарождается в воздухе и ни от чего не исходит; во-вторых, это позволяет нагляднее подчеркнуть его антагонистический параллелизм с «паром тонкой части крови». Выражение «пар крови», хотя и не в медицинском контексте, я встретил в хорошей русской прозе начала XIX в.: например, в «Уроке сорванцу» Дениса Давыдова, см. Давыдов 1848: 185; ср. также у А. Фета «Она легка, как тонкий пар...».

⁵¹ Многое в рассуждения Фичино строится на аналогии между воспалением и воспламенением, причинами которых выступают, соответственно, чума и сера. Об процесса он описывает одними и теми же глаголами: *accendere, infiammare* и др.

⁵² О «духе» (*spirito*) и «духах» (*spiriti*) в ед. и мн. ч. см. на примере *De vita* комментарий Гурьянов 2015b: 164–165.

всего там, где находит наибольшее подобие со своей природой: в теле, полном нечистот и гнилостных испарений, как его собственных, так и пришедших извне, полном излишков пищи и гуморов, беззащитном (*apri*) перед воспалением и гниением, в котором есть горячая и влажная материя, сердце же ослаблено соитием и претерпеваниями души⁵³, а также в теле, измученном жарой без возможности помыться, чьи поры слишком открыты (*aperti*) или, напротив, плотно закупорены — таково суждение Галена и Авиценны. Дети⁵⁴ и женщины особенно подвержены чуме, поскольку их податливая и слабая материя легко принимает в себя и изменяется, и, кроме того, они полны влаги, легко поддающейся гниению, и живут без порядка и меры. И как горячий и плотный (*grosso*) ветер делает мутным и скисшим вино, так и этот ядовитый пар делает мутными и скисшими сперва духов (*spiriti*), а затем и гуморы, омывающие сердце. Образовавшаяся гнилостная влага начинает сбраживать, а жар от этого кипящего брожения (*bollore*) и есть лихорадка⁵⁵, которая потом распространяется по всему телу и вызывает больше, чем другие лихорадки, пустул и опухолей, поскольку представляет собой столь ядовитую материю, что природа немедленно стремится удалить ее, насколько это возможно, из главных органов. Можно сказать, что этот пар заражает любой гумор, но в наибольшей степени кровь, затем желтую желчь, в-третьих флегму и в-четвертых — черную желчь. Таким образом, сангвиники находятся в наибольшей опас-

⁵³ *passioni d'animo*; см. выше о шести *res non naturales*, характерных для жанра *consilium*.

⁵⁴ Cohn 2010: 13 отмечает, что в демографическом плане эпидемии чумы 1449–1452 и 1478–1480 гг. ознаменовали собой важное изменение более ранней тенденции: с этого момента недуг начинает всё больше и больше поражать именно детей. По-видимому, к XVI в. представление, что женщины и дети более подвержены заражению чумой, становится общим местом в эпидемиологическом дискурсе, см., например, *Ibid.*: 280. Однако я пока затрудняюсь сказать, был ли Фичино первым, кто дал ему теоретическое оформление.

⁵⁵ Фичино вполне корректно обыгрывает этимологию *febre*, восходящую к латинскому *febris* — слову, связанному с глаголом *foveo*, одно из значений которого «греть, согреть».

ности, холерики — в чуть меньшей, флегматики — в еще меньшей, безопаснее же всего меланхоликам, поскольку их холодный и сухой гумор⁵⁶ не предрасположен к воспалению и гниению; а также и прежде всего потому, что проходы, по которым проникает яд, у них узкие. Однако старики находятся в еще большей безопасности⁵⁷, хотя нынешняя эпидемия не щадит и их — возможно, потому, что этот год находится под знаком ретроградного Сатурна, помимо других вредоносных констелляций; и это достойно всяческого удивления, ведь несмотря на то, что почти все жители покинули Флоренцию, стариков умирает по пятьдесят человек на каждую сотню⁵⁸.

Глава 4. О признаках чумы

Однако какие бы признаки заболевания ни наблюдались, никто не может внятно объяснить, по каким из них ясно и быстро

⁵⁶ По смыслу понятно, что речь именно об *основном гуморе*, определяющем характер всех телесных функций и процессов, — это «темперамент» в медицинском смысле. См. также прим. 66.

⁵⁷ Ранее Фичино объяснил, что чума опасна тем, что вызывает сильную лихорадку; согласно же Гиппократу, лихорадки у стариков не так остры, *Arh.* 1.14.

⁵⁸ Французский перевод этого предложения Duvert 2018: 108 полностью ошибочен. Гораздо более точно его общий смысл реконструируется в классической работе Pagel 1982: 176: именно потому, что с возрастом в человеке основным гумором становится черная желчь, старики должны быть более устойчивы к заражению чумой, однако этого не наблюдалось во время флорентийской эпидемии 1478–1479 гг., как полагает Фичино, из-за воздействия описанных им астральных причин. Tarabochia Canaveo 1995: 22 отмечает, что, связывая старость с меланхолическим темпераментом, а не флегматическим, Фичино идет вразрез с гиппократовско-галеновской традицией; более обстоятельное исследование средневекового и ренессансного контекста медицинских рассуждений Фичино о старости см. Crisciani 2005: 355–370. Следует также отметить, что Пагель опирался на латинский перевод *Consilio*, выполненный Джироламо Риччи (см. также выше, прим. 38), в котором содержится серьезная ошибка: Фичино пишет, что во время эпидемии умирало не 150 стариков в день (что за год дало бы цифру, сопоставимую со всем населением города), а именно «пятьдесят человек на каждую сотню», то есть погибло 50% данной возрастной группы. Уточнение про то, что почти всё население покинуло город, может быть важно потому, что так Фичино подчеркивает значение астральных влияний, а не передачу болезни от человека к человеку.

распознается, что лихорадка является чумной, так как ее проявления обманчивы и разнообразны; и это признают все лекари, особенно Авензоар⁵⁹ и Разес⁶⁰. Моча, например, иногда может быть прозрачной, потому что [зараженная] влага тела (*l'omore*) может не добраться до печени, и лихорадки почти не будет или же так будет казаться, потому что яд может не попасть в теплые гуморы или не начать выделяться из тела, однако заболевший погибнет. Его состояние будет казаться не таким тяжелым, поскольку природа может защитить сердце от первого приступа, вызванного ядом, но вскоре после этого он всё равно может погибнуть, потому что природа не защитит от второго приступа, поскольку она будет истощена первым, а яда тем временем станет больше, чем было прежде, или же он озлокачается, или прильет ближе к сердцу. Почти все больные показывают это первое улучшение, потому что их природа, с самого начала стойкая и здоровая (*robusta*), немедленно использует все свои силы против такого врага; при других, менее злокачественных заболеваниях ей не приходится прилагать таких резких усилий. Улучшение будет казаться стабильным (*robusto*), потому что названный яд не столь опасен для других органов, как для сердца, но как только он угнетает его биение, то вскоре убивает больного. Однако в таких обстоятельствах (*in questi tempi*)⁶¹ не следует тратить время на тщательное изучение признаков болезни, потому что

⁵⁹ Абу Марван Абд аль-Малик ибн Абу аль-Ала Зухр (сокращенно Ибн Зухр, 1094–1162) — арабский врач и государственный деятель при дворе эмира Севильи. Авензоар — лишь один из латинизированных вариантов его имени.

⁶⁰ Абу Бакр Мухаммад ибн Закария ар-Рази (сокращенно Ар-Рази, ок. 854–925 или 935) — персидский ученый с широким кругом интересов, в том числе в медицине, алхимии и философии. Разес — лишь один из латинизированных вариантов его имени.

⁶¹ Имеется в виду «объективное» время эпидемии, поскольку Фичино ранее указал на «объективные» причины ее возникновения (немного отличные для глобальных и локальных эпидемий, см. Гурьянов 2021: 767–769). Полагаю, темпоральные коннотации выражений *in questi tempi*, *in tempi morbos*, etc. важны для него еще и потому, что большие эпидемии, согласно теории флорентийца, случаются по причине неблагоприятных констелляций, то есть в определенное

они обманчивы, а природа ждать не станет, если только ты сразу не прибегнешь к лекарственным средствам. Поэтому, как только ты чувствуешь лихорадку, в названных обстоятельствах следует считать, что она чумная или же может стать таковой, и лечи ее соответственно; прежде всего потому, что, пока ядовитая зараза находится в воздухе, любой гумор, коего в излишке, легко подхватывает ее, и всякое недомогание легко превращается в эпидемию⁶², в особенности если лихорадка развивается стремительно или длится долго. Отсюда вытекает, что в периоды эпидемии (*in tempi morborosi*) другие болезни обычно не появляются; если же их случаи множатся, то это означает, что чума идет на спад и прекращается. У чумной лихорадки есть некоторые признаки, а именно: она длится долго без планомерного и явного уменьшения, затрудненное грудное дыхание, внезапное ослабление пульса, ощущение тяжести во всем теле, особенно в голове, неистовый бред, кожный зуд (*scorticamenti*), жжение в горле (*arsioni*), геморрагическая сыпь в разных местах и густая и мутная моча, почти такая же, как у животных. Однако я напоминаю тебе, что признаки обманчивы. Имей в виду, что в такие времена любой молодой человек, страдающий глистами⁶³, можно сказать, уже заражен, ибо его материя предрасположена к восприятию чумы, как сера к возгоранию, но

время. Однако наблюдаемая «реальность» эпидемии для врача, как его описывает Фичино, всё же должна быть первичной.

⁶² Тот сложный для переводчика случай, когда одно слово *pestilentia* отсылает и к чуме как к болезни с определенной этиологией и симптомами, и к эпидемии — то есть, согласно современным представлениям, к характеру распространения заболевания, поскольку массовое распространение мыслится Фичино как существенный признак чумы (и не только им одним, см. Motolese 2004: 21–31). Таким образом, речь идет не о том, что одно заболевание (лихорадка) «превращается» в другое (чуму), но о логике врачебных действий, соединяющей превентивную и симптоматическую терапию. Иначе говоря, во время эпидемии не жди подтверждения диагноза (например, ПЦР-теста), но, почувствовав недомогание, начинай лечить наиболее опасные симптомы (например, снижать высокую температуру), как если бы уже точно было известно, что это за болезнь.

⁶³ Duvert 2018: 36, 49 указывает, что *mignatti* — это диалектное тосканское слово, обозначающее червей, питающихся плотью и кровью, в частности пиявок и глистов.

многие не придают этому значения. Признаками надвигающейся чумы, помимо мутного воздуха и обилия животных, связанных с разложением и гниением, являются, главным образом, появление множества червей, случаи оспы (*vaiuoli*), краснухи (*rosolie*), продолжительных и неизлечимых (*concluse*)⁶⁴ лихорадок, образование мутной мочи, покраснение глаз, зуд нёба и неистовый бред, как при всех лихорадках; если же влага тела (*l'omore*) часто стремится прилить к сердцу, значит, по своему темпераменту⁶⁵ человек предрасположен к заражению чумой. Обрати внимание, что, когда чумной пар держится в воздухе очень долго, он портит воду и плоды, производимые землей, поэтому ради большей безопасности следует кипятить воду и даже насыщать ее железом и именно такой водой разбавлять вино. Ведь согласно Авиценне и Разесу в такое время не следует пить ароматное и даже неразбавленное вино⁶⁶. Также необходимо термически обрабатывать

⁶⁴ См. семантику слова в медицинском глоссарии Motolese 2004: 130.

⁶⁵ Фичино пишет о *complexione* — это медицинский термин, производный от лат. *complexio*, который, в свою очередь, является устойчивым эквивалентом (наряду с *temperamentum*) для главного понятия еще античной гуморальной теории — *κρᾶσις*. Таким образом, речь не о темпераменте в современном узко «психологическом» смысле, а о разных типах смешений всех четырех гуморов в теле. Выше Фичино перечислил именно такие четыре темперамента, называемые по тому гумору, который является в них основным. Однако античная медицина знала и более разветвленные типологии темпераментов или же смешений: так, например, Гален в *De propr. plac.* выделял девять типов.

⁶⁶ Полагаю, параллельным местом, поясняющим значение *vino fumoso*, является *De vita* 2.18.10–28. Там Фичино пишет, что именно запахи питают и восстанавливают дух (*spiritum*) человека; в особенности же хорошо это делает вино. При этом он ссылается на *De viribus cordis* 1.9. Авиценны: если тело питается сладостью (*dulcedine*), которая имеет подобную ему плотную и вязкую природу, то «тонкая природа духа не может восполнить себя ничем, кроме дыма или пара, в котором сильна ароматичность» (*tenuitas vero spiritus non alio quam fumo quodam atque vapore, in quo aromaticitas ipsa viget, refici possit*). Таким образом, речь идет не о дыме как об одном из продуктов горения, а об интенсивном запахе. Вероятно, в *Consilio* запрет на восполнение духов как телесной субстанции с помощью вина связан с тем, что это может привести к их переизбытку. А они, в свою очередь, могут быть заражены чумой («ядовитый пар делает мутными и скисшими сперва духов») и легко донести ее яд до сердца.

и другие продукты или же добавлять к ним приправы с приятным запахом⁶⁷, а также острым и кислым вкусом, особенно когда чума начинается после землетрясений⁶⁸; и более предпочтительно использовать пищу из благоуханных и горных мест с сухим климатом, а также жить в горах и на возвышенностях.

⁶⁷ Ср. у Платона *Ti.* 67a4–6 о воздействии неприятных и приятных запахов, последним из которых приписываются восстановительные свойства (πάλιν ἡ πέφυκεν ἀγαπῆτως ἀλοιδόν).

⁶⁸ Вероятно, отсылка к Аристотелеву объяснению землетрясений 8-й главе «Метеорологии» (например, *Mete.* 2, 8.367a21–368b24), в которых он основную роль отводил движению *пневмы* под землей, откуда она может вырываться на поверхность; в свою очередь, это понятие Фичино явно отождествлял с *духами* и *духом*, см. Гурьянов 2015b: 164–165. Здесь имеется в виду, что после землетрясений нужно правильно обрабатывать пищу, потому что высвободившаяся из земли пневма будет способствовать сохранению и распространению чумы в воздухе. Достаточно типичное для раннего Нового времени представление о связи землетрясений и эпидемий чумы можно встретить почти через век в «Трактате о чуме» Амбруаза Паре, см. Бергер 2020: 149. Релевантные для Фичино контексты этого натурфилософского представления о «духе» и «духах», движущихся в толще земли, см. Hiraï 2011: 123–150.

Приложение 2

О жизни (1489)

Книга III. Глава 25. Точные астрономические расчеты (*astronomica diligentia*) при деторождении, приготовлении яств, постройке зданий, выборе мест обитания и одежды; и насколько допустимо ими заниматься⁶⁹

Но мне хочется выступить с краткой речью перед суровым и высокопоставленным блюстителем веры. Скажи теперь, о прелат, что ты осуждаешь в обращении к звездам (*in astrorum usu*)? Всё, — речеши ты, — что лишает нас свободы воли; всё, что унижает поклонение единому Богу. Такое обращение я вместе с тобой не только осуждаю, но и решительно отвергаю.

Знаю, что ты проклинаешь, да и я с содроганием смотрю на тех — столь же жалких, сколь и неразумных — людей, кто, желая взмолиться Богу, обращается к Юпитеру, восходящему на небесах подле громадной Головы Дракона, которому суждено в конце концов быть пожраным тем Драконом, что однажды уже был с небес низвергнут, утянув за собой треть всех звезд⁷⁰. Но позволишь ли ты людям выбирать удобные часы для заключения договоров, браков, ведения переговоров и бесед, путешествий и тому подобных дел? Вижу, что ты с трудом согласишься на это, опасаясь, не знаю чего именно, за нашу свободу воли. Поэтому, даже если Альберт, великий богослов, это допускает⁷¹, и некий здравый

⁶⁹ Перевод *De vita* 3.25 по критическому изданию Kaske, Clark 1998: 380–382.

⁷⁰ Фичино отождествляет астрологическую Голову Дракона (место пересечения орбиты Луны с плоскостью эклиптики, в котором она находится в асценден-те, то есть начинает движение в сторону Северного полюса Земли) с драконом из *Откр.* 12:4, репрезентирующим Сатану, см. Kaske, Clark 1998: 457. Следует отметить, что и в *Consilio* (II; р. 169) встречается образ дракона или же большой змеи, чрезвычайно значимый для античной медицины и в частности для Галена: «Не хочу обойти молчанием образ, упомянутый Галеном, что чума — это дракон с телом из воздуха, который супротив человека дышит ядом». Об апокалиптическом символизме чумы в христианском мире см. Duvert 2018: 44–47.

⁷¹ Albertus Magnus. *Spaeculum* 15 (ed. Zambelli 1992: 203–272). Краткую историю дискуссий об авторстве «Зеркала астрономии» см. Акопян 2018: 105–106.

смысл (*ratio*), возможно, решится утверждать, что именно благодаря тщательному отбору (*electionem*), осуществляемому свободной волей, небесные вещи подвластны нашей рассудительности (*prudencia*), подобно тому как травы предоставлены в распоряжение врачам, всё же пока я скорее поверю тебе. И сколь трудно тебе признать, что это так, столь же легко мне отказаться от этих соображений. Но ведь ты давно уже признал допустимыми наблюдения за Луной и, соответственно, за другими звездами с целью лечения болезней и приготовления лекарства. Более того, тобой признано и даже одобрено, что сеять семена на полях, сажать виноградники и оливковые деревья нужно, когда Луна растёт и потому даёт больше света⁷², — а не потому, что противоположное делает её источником несчастий.

Почему бы нам не воспользоваться благодетельством Луны, Юпитера и Феба⁷³, чтобы посеять⁷⁴ (говоря словами киников) человека? Ведь для выполнения такого рода обязанностей, по правде говоря, мы всегда прибегаем к покровительству Венеры — или я должен был бы сказать точнее: «они» всегда прибегают, ведь моя Венера — Диана⁷⁵.

Что в этом же роде мы можем сказать о пропитании? Не будет ли вполне допустимым и полезным делать по осени вино и изо

⁷² Фичино апеллирует к авторитету Аристотеля — единственного «Философа» для схоластического теолога, к которому, очевидно, и обращена эта речь. Согласно Стагириту, приливы и отливы, менструальные циклы, ветра, дожди, землетрясения и другие подобные природные явления имеют своей движущей причиной упорядоченные небесные обращения Солнца и Луны, в частности тепло и холод, которые они производят, см., например, *Mete.* 2, 8.367a21–368b24, *GA* 2, 4.738a18 ff. О рецепции и трансформации этих представлений у Аверроэса — главного для схоластического традиции «Комментатора» Аристотеля см. Freudenthal 2009.

⁷³ Т.е. Солнца.

⁷⁴ *ad plantandum*; полагаю, обыгрывается кинический идеал жизни «согласно природе», примеры которого в изобилии можно было почерпнуть в жизнеописании Диогена Синопского *D.L.* 6.20–81. Соответствующее сочинение Диогена Лаэртца в переводе Амброджо Траверсари точно было в библиотеке Козимо Медичи, см. Tolomio 1992. Одно из немногих исследований его влияния на произведение Фичино — Ricklin 2009.

⁷⁵ Прозрачный намек на соблюдение celibата; ведь Фичино к моменту на-

дня в день готовить хлеб и яства под счастливыми светилами? И если при приготовлении этих вещей мы не можем дожидаться аспекта планет⁷⁶, то, по крайней мере, будет полезно воспользоваться нахождением в асценденте или, иначе говоря, благоприятным расположением относительно друг друга Солнца, Юпитера, Венеры и Луны. Так всё потребляемое нами, что находится под счастливым влиянием небес, будет счастливо влиять и на нас. Как вижу, до этого момента ты будешь соглашаться без лишних споров, если только не скажешь, что в результате наша жизнь будет не чем иным, как вечным рабством. На это я возражу, что напрасно смертные обречены приумножать свои богатства и почести, коим они отданы в вечное владение, если только между тем они не прибавят к своей жизни больше дней благодаря точному знанию природы (*diligentia physica*). Или пусть люди служат только Богу, что действительно лучше всего, или, если они хотят служить кому-то или чему-то еще, пусть заботятся о здоровой и долгой жизни, а не о деньгах и суетных почестях. Стало быть, и в этом мы согласны.

Но разве люди не устраивают свои места обитания⁷⁷ опрометчиво или же не живут в тех, что сулят несчастье? Например, в до-

писания трактата «О жизни» уже принял священнический сан, см. биографические детали Кудрявцев 2018: 220.

⁷⁶ Т.е. их «счастливого» расположения относительно друг друга под углами 60° и 120°. Об астрологической терминологии Фичино см. Kaske, Clark 1998: 31–38.

⁷⁷ *domos*; полагаю, здесь заложена игра смыслов, ведь это слово значит и «дом», и «астрологический дом». Поскольку в названии главы речь однозначно идет о строительстве зданий, читатель — помня, что выше было рассуждение о пище и пропитании, — может обоснованно предположить, что подразумевается именно первый смысл *domus*. Но метафорическое обсуждение деторождения через образ своевременной посадки растения подготавливает актуализацию и других смыслов: обстоятельства рождения человека (его «астрологический дом» как метафора всей натальной карты) влияют на важные качества (например, на здоровье) его тела — «дома» для души, которая как раз и наделена свободной волей, звездам уже не подвластной. Фичино доказывает необходимость знания «науки о звездах» в качестве важнейшей составляющей «природного» порядка, влияющего на человека; подобно тому, как врачу его времени, прежде чем начать диагностику заболевания или лечение, предпи-

ме, где контагиозная напасть (*contagiosa calamitas*) столь же заразна для обитателя, сколь заразен сохраняющийся в стенах и перекрытиях на протяжении двух лет ядовитый чумной пар, который даже после эпидемии (*epidemia*) остается скрытым от глаз в одежде⁷⁸ и, сверх того, в течение долгого времени заражает и губит тех, кто беспечно этими вещами пользуется. И раз уж мы заговорили об одежде, запретишь ли ты, о благочестивый отец, при ее изготовлении или же при первом надевании старательно (*diligenter*) искать дыхания Венеры, чтобы, можно сказать, сделавшееся Венериным одеяние⁷⁹ передало бы нашему телу и духу ее благотворное влияние? Разве врачи не запрещают носить лисьи шкуры⁸⁰, в то время как рекомендуют ягнячьи? Возможно, звезда влияет на одеяние, которое, можно сказать, рождается из дня в день так же, как она единожды повлияла на него в самом начале при появлении на свет. То, что одежда и другие произведения человеческого искусства находятся под влиянием звезд, доказывает и Фома Аквинский в своем трактате «О судьбе»⁸¹. Это ты подтвердишь. А то, что зараженная одежда заражает владельца, доказывают чесотка и проказа. Наконец, если ты думаешь о жизни простых людей (а по-моему, это так), ты признаешь всё это допустимым, а я, с тво-

сывалось определить медицинский «темперамент» больного (а современный врач, например, всегда смотрит общий анализ крови).

⁷⁸ В *Consilio* 48r (p. 205) Фичино пишет, что ткани, особенно шерстяные, без специальной обработки (с помощью стирки, огня, ветра и солнца) сохраняют чумной яд более трех лет.

⁷⁹ *quasi Venerea facta vestis* — прозрачный намек на соитие (ср. «амурные дела»), предшествующее собственно рождению нового человека. Упоминание тела, которому наряду с духом передается благотворное астральное влияние, не должно вводить в заблуждение: оно нужно, чтобы сохранить буквальный смысл «Венериного одеяния».

⁸⁰ Kaske, Clark 1998: 383 необъяснимым образом переводят *vulpium pelles* как «волчьи шкуры» (*wolf-skins*). Можно было бы это примечание опустить, если бы та же ошибка (*Wolfsleder*) не была воспроизведена в немецком переводе Boenke 2012: 383.

⁸¹ Ps.-Th. Aquinas. *De fato* 4 ad finem. Например, Zambelli 1992: xi–xii, 21–22, 64–65, 72, 106, 121–122 принимает реатрибуцию трактата Альберту Великому и специально обсуждает сходство его содержания с «Зерцалом астрономии».

его позволения, позабочусь, чтобы за звездами велись наблюдения. Если же, напротив, ты не то чтобы не одобряешь заботу о земной жизни, но даже увещаешь пренебрегать ею, то тогда и я, уповая на лучшую жизнь, буду пренебрегать ею и позабочусь о том, чтобы и другие поступали так же. Прощай и будь здоров.

Литература

- Акопян, О.Л. (2018), *Волки в овечьих шкурах: «Рассуждения против прорицательной астрологии» и ренессансная мысль Италии конца XV – начала XVI в.* М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив.
- Баллард, Дж.Г. (2022), “Проект словаря двадцатого столетия” in Id., *Выставка жестокости*, 363–367. СПб.: Найди лесоруба, 2022.
- Бергер, Е.Е., пер. (2020), “Амбруаз Паре. Трактат о чуме”, in Id., П.Ю. Уваров (ред.), *Казнь Господня. Эпидемии в Европе XIV–XVI вв. Сборник документов*, 133–162. М.: Институт всеобщей истории РАН.
- Блинов, Е. (2021), “«Царствующая болезнь»: Фуко об институциональном смысле эпидемий и «компактных моделях» отношений власти”, *Логос* 31.2: 79–104.
- Гурьянов, И.Г. (2015a), “Платоническое учение о «брачном числе» и его рецепция Марсилио Фичино”, *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия* 3: 41–51.
- Гурьянов, И.Г., пер. (2015b), “Марсилио Фичино. О жизни 1.1–7”, *Платоновские исследования* 3.2: 147–197.
- Гурьянов, И.Г. (2019), “Пространственный аспект метафизики платонизма и «величие духа» в философии Фичино”, *Платоновские исследования* 11.2: 245–275.
- Гурьянов, И.Г. (2021), “Платоническая традиция и теория эпидемий в раннее Новое время”, *СХОЛН (Scholē)* 15.2: 745–771.
- Давыдов, Д.В. (1848), “Урок сорванцу”, in Id., *Сочинения Давыдова (Дениса Васильевича)*, 177–188. СПб.: Издание Александра Смирдина.
- Делёз, Ж.; Гваттари Ф. (2007), “10.1730: Становление-интенсивностью, становление-животным, становление-невоспринимаемым...” (пер. Я. Свирского), *Синий диван* 10/11: 7–14.
- Иванова, Ю.В. (2007), “Возрождение философии: Марсилио Фичино”, in М.Л. Андреев (ред.), *История литературы Италии*, 2.1.385–406. М.: ИМЛИ РАН.

- Иванова, Ю.В.; Соколов, П.В. (2020), “Исторический метод от рождения к возрождению (от гражданской науки к модальной риторике)”, *Философия. Журнал Высшей школы экономики* 4.3: 15–35.
- Касавин, И.Т. (1999), “Предтечи научной революции”, *Философия науки и техники* 12: 89–110.
- Кудрявцев, О.Ф. (2018), *Флорентийская Платоновская Академия. Очерк истории духовной жизни ренессансной Италии*. М.: ЛУМ.
- Фуко, М. (1996), “Забота об истине. Беседа с Франсуа Эвальдом” in Id., *Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности* (пер. С. Табачниковой под общ. ред. А. Пузыря), 307–326. М.: Магистериум; Касталь.
- Фуко, М. (1999), *Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы*. Пер. В. Наумова под ред. И. Борисовой. М.: Ad Marginem.
- Agrimi, J.; Crisciani, Ch. (1994), *Les consilia médicaux*. Turnhout: Brepols.
- Акопян, О. (2018), *Wolves in Sheep's Clothing: the Disputationes adversus astrologiam divinatricem and Italian Renaissance Thought in the Late xvth – early xvith Centuries*. Moscow; Saint-Petersburg: Center for Humanitarian Initiatives. (In Russian.)
- Boenke, M., ed. (2012), *Marsilio Ficino. De vita libri tres. Drei Bücher über das Leben*. Paderborn: Fink.
- Cohn, S.K. (2010), *Cultures of Plague: Medical Thinking at the End of the Renaissance*. Oxford University Press.
- Coucke, G. (2016), “From Abstinence to Promiscuity: Men, Beasts and Eunuchs in the *Expositio Problematum* of Pietro d’Abano”, in P. de Leemans and M.J.F.M. Hoenen (eds.), *Between Text and Tradition. Pietro d’Abano and the Reception of Pseudo-Aristotle’s Problemata Physica in the Middle Ages*, 81–118. Leuven University Press.
- Crisciani, Ch. (2005), “Aspetti del dibattito sull’umido radicale nella cultura del tardo medioevo (secoli XIII–XV)”, in J. Perarnau (ed.), *Actes de la II Trobada Internacional d’Estudis sobre Arnau Vilanova*, 333–380. Barcelona: Institut d’Estudis Catalans.
- Crisciani, Ch. (2017), “Medicine as Queen: The *Consilia* of Bartolomeo da Montagnana”, in G. Manning, C. Klestinec (eds.), *Professors, Physicians and Practices in the History of Medicine*, 79–96. Springer.
- Duvert, É. (2018), *Un rimedio platonico: il Consiglio contro la pestilenza di Marsilio Ficino*. Traduzione, introduzione e commento. Lyons: Université Jean Moulin.
- Foucault, M. (1975), *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris: Éditions Gallimard.

- Freudenthal, G. (2009), "The Astrologization of the Aristotelian Cosmos: Celestial Influences on the Sublunar World in Aristotle, Alexander of Aphrodisias, and Averroes", in A.C. Bowen, C. Wildberg (eds.), *New Perspectives on Aristotle's De caelo*, 239–281. Brill.
- Gibbs, F.W. (2018), *Poison, Medicine, and Disease in Late Medieval and Early Modern Europe*. Routledge.
- Guryanov, I.G. (2019), "The Spatial Aspect of Platonic Metaphysics and the 'Greatness of Mind' in Ficino's Philosophy", *Platonic Investigations* 11.2: 245–275. (In Russian.)
- Guryanov, I.G. (2021), "Platonic Tradition and Early Modern Theory of Epidemics", *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 15.2: 745–771. (In Russian.)
- Guryanov, I.G., tr. (2015), "Marsilio Ficino. *De Vita* 1.1–7", *Platonic Investigations* 3.2: 147–197. (In Russian.)
- Hankins, J. (2011), "Humanist Academies and the 'Platonic Academy of Florence'", in M. Pade (ed.), *On Renaissance Academies. Proceedings of the International Conference. "From the Roman Academy to the Danish Academy in Rome. Dall'Accademia Romana all'Accademia di Danimarca a Roma"*, 31–46. Roma: Edizioni Quasar.
- Hirai, H. (2011), *Medical Humanism and Natural Philosophy: Renaissance Debates on Matter, Life and the Soul*. Brill.
- Ivanova, Yu.V.; Sokolov, P.V. (2020), "The Historical Method: From Genesis to Revival (From the Civil Science to the Modal Rhetoric)", *Filosofiya. Zhurnal Vysshey Shkoly Ekonomiki* 4.3: 15–35. (In Russian.)
- Kaske, C.V.; Clark, J.R., eds. (1998), *Marsilio Ficino. Three Books on Life*. Tempe, AZ: Medieval & Renaissance Texts & Studies.
- Katinis, T. (2007), *Medicina e filosofia in Marsilio Ficino: il Consilio contro la pestilenza*. Roma: Edizione di Storia e Letteratura.
- Katinis, T. (2010), "A Humanist Confronts the Plague: Ficino's *Consilio contro la Pestilentia*", *Modern Language Notes* 125: 72–83.
- Katinis, T. (2020), "Per la fortuna di Ficino nel Cinquecento: il caso dei *Dialoghi sopra le cause della peste universale* di Alessandro Puccinelli", *Bruniana & Campanelliana* 26.2: 453–466.
- Kudryavtsev, O.F. (2018), *Accademia Platonica di Firenze (Un saggio della storia intellettuale del Italia rinascimentale)*. Mosca: LOOM. (In Russian.)
- Motolese, M. (2004), *Lo male rotundo. Il lessico della fisiologia e della patologia nei trattati di peste tra Quattro e Cinquecento*. Roma: Aracne.
- Olson, G. (1986), *Literature as Recreation in the Later Middle Ages*. Cornell University Press.

- Pagel, W. (1982), *Paracelsus. An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of the Renaissance*. Basel; New York: Karger.
- Ricklin, T. (2009), "Marsilio Ficino und Diogenes Laërtius. Von der mitunter beachtlichen Tragweite scheinbar banaler Neuverschriftlichungen", in M.-Ch. Leitgeb et al. (eds.), *Platon, Plotin und Marsilio Ficino: Studien zu den Vorläufern und zur Rezeption des Florentiner Neuplatonismus*, 95–119. Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Snopek, L.; Mlcek, J.; Sochorova, L.; Baron M.; Hlavacova, I.; Jurikova, T.; Kizek, R.; Sedlackova, E.; Sochor, J. (2018), "Contribution of Red Wine Consumption to Human Health Protection", *Molecules* 23.7: 1684.
- Tarabochia Canavero, A., ed. (1995), *Marsilio Ficino. Sulla vita*. Milano: Rusconi.
- Tolomio, I. (1992), "Editions of Diogenes Laertius in the Fifteenth to Seventeenth Centuries", in G. Santinello, et al. (eds.), *Models of the History of Philosophy*. Vol. 1: *From Its Origins in the Renaissance to the "Historia Philosophica"*, 154–160. Dordrecht: Kluwer.
- Zambelli, P. (1992), *The Speculum astronomiae and its Enigma: Astrology, Theology and Science in Albertus Magnus and His Contemporaries*. Dordrecht; Boston; London: Springer.
- Zanier, G. (1987), "Platonic Trends in Renaissance Medicine", *Journal of the History of Ideas* 48.3: 509–519.

Платонизм в русской философии

Любовь Петрова

Софиологический постскриптум к сочинению об Имени Божием в контексте философии языка С.Н. Булгакова*

LIUBOV PETROVA

A SOPHILOGICAL POSTSCRIPT TO THE ESSAY ON THE NAME OF GOD
IN THE CONTEXT OF S. BULGAKOV'S PHILOSOPHY OF LANGUAGE

ABSTRACT. The paper deals with the philosophical foundations of the two parts of the *Philosophy of the Name* by S. Bulgakov: the main text of the work and a small postscript added to the unpublished text much later. At first glance, the postscript looks like an organic continuation and concretization of the propositions formulated in the chapter on the Name of God of the main text of the work. However, in reality, the uniformity of these texts seems rather external. It is shown that the "postscript to the essay on the Name of God" is not so much a continuation and development of the concept contained in the main text, as a completely new reflection built on its own principles and foundations. In the main text of the *Philosophy of the Name*, Bulgakov relies on the Palamite distinction of essence and energies in God to explain the relationship between the name and the named reality, whereas in the postscript the distinction of hypostasis and essence is taken as the basis. This difference is due to the significant transformation of Bulgakov's sophiological conception, which occurred over the twenty years separating the main text from the postscript. The main propositions of the updated sophiological model turned out to be incompatible with Bulgakov's previous linguistic and philosophical intuitions, which affected both his understanding of the Name of God and his philosophy of language as a whole.

KEYWORDS: Bulgakov, the Name of God, divine energy, philosophy of name, Palamism.

© Л.А. Петрова (Санкт-Петербург). par-excellence@yandex.ru. Социологический институт Российской академии наук – филиал ФНИСЦ РАН.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 18.1 (2023)

DOI: 10.25985/PI.18.1.11

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда, проект № 18-18-00134 «Наследие византийской философии в русской и западноевропейской философии XX–XXI вв.».

Сочинение С.Н. Булгакова «Философия имени» в том виде, в каком оно впервые было опубликовано в 1953 году, несмотря на свое видимое содержательное единство состоит из двух неравных по объему смысловых частей. Первая часть — это основной текст «Философии имени», который был написан Булгаковым в 1918 году, во время его пребывания в Крыму, вторая часть — «софиологический постскрипtum»¹, написанный о. Сергием через более чем двадцать лет после создания основного текста «Философии имени», в 1942 году в Париже. Оба этих текста посвящены одной проблеме, а именно вопросу об Имени Божиим, а также об онтологическом статусе имен как таковых. Постскрипtum, позже добавленный к основному сочинению, на первый взгляд выглядит органичным продолжением и конкретизацией положений, сформулированных в главе об Имени Божиим основного текста сочинения. Однако в действительности однородность этих текстов представляется скорее внешней. При более пристальном прочтении можно обнаружить, что временная дистанция в двадцать лет, отделяющая основной текст «Философии имени» от «софиологического постскриптума» существенным образом повлияла на понимание Булгаковым реальности имени и, как следствие, Имени Божьего.

В основном тексте «Философии имени» для объяснения соотношения имени и именуемой реальности Булгаков опирается на паламитское различие сущности и энергий в Боге. Если коротко представить принцип, по которому здесь ведется рассуждение, то он будет выглядеть следующим образом: имя так относится к своему носителю, как (в представлении Булгакова о паламитском учении) энергия относится к сущности, то есть имя является откровением трансцендентной и ноуменальной «точки бытия»², ее феноменальным измерением. Этот принцип задействуется Булгаковым на всех уровнях: идет ли речь о самом обыкно-

¹ «Софиологическое уразумение догмата об Имени Иисусовом (Postscriptum к сочинению об Имени Божиим»).

² «Всякое высказывание приурочивается к точкам бытия, получает бытий-

венном имени существительном, относящемся к тварному миру, или об Имени Божиим — в обоих случаях задействуется онтологическая пара «сущность-энергия»; именуемая реальность выступает недоступной и невыразимой средствами языка сущностью, а имя — выражением присущей ей энергии.

Нельзя сказать, что в основном тексте «Философии имени» понятие сущности задействуется о. Сергием в святоотеческом смысле как единая для трех ипостасей божественная природа. Скорее, речь здесь идет о сущности в ее широком философском значении: в это понятие включается всё, что существует и выражается в языке, любая «точка бытия, то, что само по себе не может выразиться в слове, но именуется»³. Именование осуществляется через предикативное суждение «А есть В», где «А» выступает местоименным указанием на именуемую трансцендентную «сущность», а «В» является сказуемым, предикатом, идеей или качеством, которое в суждении присваивается субъекту-подлежащему. Само по себе местоимение, занимающее позицию «А» в именовательном суждении, как утверждает Булгаков, «не выражает никакой частной идеи о качестве, но оно есть словесное свидетельство о сущности, которой принадлежит бытие и все его качества. Оно выражает собою усю (ὁὐσία), по отношению к которой обнаружениями энергии, энергетическими феноменами является всякое бытие, всякое высказывание»⁴. Невыразимая ноуменальная сущность, обозначаемая местоимением, выражает себя в языке через присоединение к ней предиката-идеи, который становится ее именем, ее феноменальным измерением⁵. «Благодаря этому, — пишет Булгаков, — и возможно возникнове-

ственный характер, высказывается о бытии чрез субъект — имя существительное» (Булгаков 2008: 74).

³ Булгаков 2008: 85.

⁴ Булгаков 2008: 82.

⁵ Так, согласно о. Сергию, осуществляет себя язык: «слова, связанные с местоимениями, с сущностями, имеющие онтологический смысл, соединяются со словами, выражающими идею, мировые краски: на нитку бытия нанизываются его бусы» (Булгаков 2008: 89).

ние имен существительных, чрез присоединение имени к местоименному жесту, и дальнейшее развитие именования чрез присоединение имени или имен уже к имени существительному, иногда к имени собственному»⁶.

В ходе развития именования на месте субъекта-подлежащего оказывается уже не местоимение, но имя существительное, которое принимает на себя функцию местоимения, напрямую указывая на именуемую сущность. Однако, будучи, в отличие от местоимения⁷, образовано через именовательное суждение «А есть В», оно сохраняет в себе определенный след предикативности, который состоит в том, что помимо своей связи с именуемой реальностью, всякое имя обладает также неким значением, входит в универсум идей, выступает одновременно и собственным именем, и нарицательным. В этом смысле Булгаков понимает имя как символ⁸, соединяющий трансцендентное бытие с имманентными смыслами-идеями, присутствующими в языке и выражающими это бытие, но никогда полностью не исчерпывающими его⁹.

В отношении Имени Божьего действует та же логика: «неизреченное, таинственное, неведомое, трансцендентное существо Божие открывает Себя человеку в Своих свойствах, эти свойства суть сказуемые, предикаты к Божественному Существо»¹⁰. Точно так же, как в случае с любыми другими именами, Имена Божии оказываются результатом встречи ноуменальной «точки бытия» с универсумом идей, с «фотосферой» своих возможных предикатов. И каждое из образованных через эту встречу Имен потенци-

⁶ Булгаков 2008: 109.

⁷ Согласно Булгакову, местоимения — это не столько слова, сколько «трансцендентальные категории языка», лежащие в основе слов.

⁸ «Символ есть трансцендентно-имманентное действие некоей сущности, выражение энергии» (Булгаков 2008: 224).

⁹ «Всякое именование, которое дается, заведомо не исчерпывает сущности, но нечто в ней выражает» (Булгаков 2008: 101); «это бытие вовсе не исчерпывается своим именем, напротив, ему свойственна космическая вселенскость, бездонность, оно может быть приведено в атрибутивную связь со всем миром» (Булгаков 2008: 72).

¹⁰ Булгаков 2008: 271.

ально является субъектом высказывания, получает возможность «слиться» с местоименным жестом, приобретя характер собственного имени.

На первый взгляд постскриптум повторяет наиболее существенные тезисы основного текста «Философии имени», добавляя к ним софиологическое измерение. (В основном тексте, напротив, тема Софии представлена очень мало, что, впрочем, характерно для всех сочинений о. Сергия крымского периода.) Но также в постскриптуме привлекает внимание исключительная сосредоточенность Булгакова на теме ипостаси, которой нет в основном тексте. Крайне немногочисленные упоминания «ипостаси» появляются в основной части «Философии имени» главным образом в контексте христологических рассуждений о. Сергия. Так, в одном месте Булгаков утверждает: «Господь имеет два естества, две воли, но едину Ипостась, стало быть, единое Имя»¹¹ и далее развивает эту мысль: «единство же ипостаси, в числе других признаков, означает и единство имени, в котором выражается индивидуальное бытие, личность, т.е. именно ипостасность»¹².

В постскриптуме, напротив, можно заметить, что понятие ипостаси выступает одним из главных, если не сказать — самым главным и стержневым понятием: через него Булгаковым решается вопрос о различии собственных и нарицательных имен и даже шире — вопрос о соотношении в Имени Божием *Deus* и *deitas*. На протяжении всего текста Булгаков стремится решить вопрос: «к чему относится божественное откровение, содержащееся в Имени Божием, — к ипостаси лишь, Божественному Лицу, или же и к сущности, природе, „энергиям“, премудрости, славе, Божественной Софии?»¹³ В процессе решения этого вопроса мысль о. Сергия постоянно вращается вокруг проблемы различения сущности и ипостасей в Боге, отталкивается от нее и к ней возвращается: в каком смысле имя относится к ипостасно-личностному в Боге, а в каком — к «усийно-

¹¹ Булгаков 2008: 269.

¹² Булгаков 2008: 305.

¹³ Булгаков 2008: 336.

софийному»? При этом понятие энергии (заключенное теперь Булгаковым в кавычки) со всей очевидностью мыслится им применяющим ко второму, «природному» измерению божественного бытия.

Примечательно, что «ипостась» в постскриптуме становится маркером, отличающим собственное имя от нарицательного¹⁴: «имя, как „собственное“, выражает ипостась, имеет местоименное значение»¹⁵, имя же в значении нарицательного актуализует свою предикативную, «софийную», природную составляющую. В основном тексте «Философии имени» это различие шло совершенно другими путями. Здесь, несмотря на столь редкое обращение о. Сергия к теме ипостаси, личностное измерение имени так или иначе постоянно подразумевается. Это проявляется, во-первых, в том, что, по мысли Булгакова, «всякая речь говорится, строится, мыслится, переживается от первого лица»¹⁶; «Я есть та точка, из которой говорящий смотрит и выражает в слове весь мир»¹⁷. Всякое высказывание, согласно о. Сергию, неизбежно личностно окрашено, поскольку его всегда производит некое «Я»: «Я, имеющее знание и сознание своего бытия, смотрится в зеркала мира и всюду, где оно видит, в том или другом смысле, точки бытия, говорит о них именами существительными, но вместе с тем и местоимениями»¹⁸. Во-вторых, «во всяком имени, — пишет Булгаков, — скрывается указательный жест или местоимение»¹⁹, которое с одной стороны является «стволом имени», его основой и «тенью», а с другой — «мистическим указательным жестом», фиксирующем некое конкретно-индивидуальное бытие по ту сторону слова²⁰: «всякое высказывание приурочи-

¹⁴ «Этот вопрос об отличии собственных и нарицательных имен, — отмечает Булгаков, — имеет первостепенное значение для философии имени» (Булгаков 2008: 235).

¹⁵ Булгаков 2008: 339.

¹⁶ Булгаков 2008: 80.

¹⁷ Булгаков 2008: 78.

¹⁸ Булгаков 2008: 80.

¹⁹ Булгаков 2008: 237.

²⁰ Отсюда видно, что понятие сущности в основном тексте «Философии име-

вается к точкам бытия, получает бытийственный характер, высказывается о бытии чрез субъект — имя существительное»²¹. Таким образом, в самом общем виде, во всяком акте именования некое единичное бытие высказывается о другом единичном бытии, о некоей индивидуальной сущности, на основе которой только и может возникнуть любое общее понятие. Как отмечает Л. Гоготишвили, в концепции Булгакова статус выразителей бытийственной сущности сохраняли за собой только те «и именно те существительные, за которыми стоят либо прямо личности или личностный смысл, либо смысл, чреватый персоналистическим «зарядом»²². Имена, ни к чему и ни к кому конкретному не отнесенные, в интуиции о. Сергия «не суть и имена, а суть слова, сказуемые без подлежащего, идеи без осуществления»²³.

В действительности для концептуальной структуры основного текста «Философии имени» дихотомия сущности и ипостаси не имела никакого функционального значения, поскольку «сущность» мыслилась Булгаковым неизменно в смысле индивидуальной сущности, а значит, в определенном смысле, ипостасной. Поэтому о. Сергий допускает такие утверждения, как «имя есть выражение сущности человека, его субстанции бытийной»²⁴, и в то же время: «человек имеет имя (а потому и дает, нарекает имена) как ядро своей личности»²⁵. Или в отношении божественной реальности: «как собственное имя человека есть его неместоименное я, также и Имя Божие есть Я Божие, страшное и чудное»²⁶, и тут же говорит, что Имя Божие открывается в слове,

ни» употребляется в значении индивидуальной сущности, некоторой единичной бытийственной точки, схватываемой местоимением. По большому счету в интуиции о. Сергия всё, что существует, существует индивидуально: «и если Господь изволил воплотиться и стать человеком, с индивидуальностью и Именем, то это предполагает человеческую индивидуальность и имя как общую форму жизни» (Булгаков 2008: 269).

²¹ Булгаков 2008: 74.

²² Гоготишвили 2020: 362.

²³ Булгаков 2008: 316.

²⁴ Булгаков 2008: 266.

²⁵ Булгаков 2008: 310.

²⁶ Булгаков 2008: 290.

которое «оказывается некоей абсолютной Иконой невместимого, нестерпимого, трансцендентного Имени, самого существа Божия, Я Божьего»²⁷.

Собственно, поэтому во время написания основного текста «Философии имени» для Булгакова не стоял вопрос о том, относится ли то или иное Имя Божие только к божественной ипостаси или же к сущности. И к сущности, и к ипостаси одновременно, поскольку сущность Божия неотделима от собственной ипостасности (или, как позже скажет Булгаков в «Главах о Троичности», «не существует природы без ипостасной или внеипостасной (ἀνυποστάτος), напротив, вся жизнь Божества ипостасирована (ἐνυπόστατος)»²⁸). Как следствие, для определения принадлежности Имени Божьего «Иисус» о. Сергию оказалось достаточно простой ссылки на догмат: «воистину предвечное Имя Второй Ипостаси, Слова Божия, Сердца Божия и, по нераздельности и единству всей Святой Троицы, Имя это, присущее Сыну, присуще и Отцу и Духу, всей Святой Троице»²⁹.

Характерно, что различение собственных и нарицательных имен в основном тексте «Философии имени» производится Булгаковым не через принадлежность имени ипостаси или сущности, но через особенное присутствие энергии именуемого в своем имени (Силы Божией в Имени Божиим). Значение собственного имени, по мысли о. Сергия, получает всякое имя «в том указательном жесте, или агглютинации, который соединяет имя к данному его носителю»³⁰. Через связку «есть», выступающую «клеем, агглютинирующем имя к именуемому»³¹, любые имена, «и не будучи собственными, но общими, становятся единичными»³². В особых случаях имя может стать собственным *par excellence*, отбрасывая все свои возможные предикативные значения. Это те

²⁷ Булгаков 2008: 290.

²⁸ Булгаков 2008: 88.

²⁹ Булгаков 2008: 309.

³⁰ Булгаков 2008: 315–316.

³¹ Булгаков 2008: 154.

³² Булгаков 2008: 316.

случаи, в которых имена употребляются не «теоретическим» образом, а в модальности призывания или обращения по имени. В отношении Имени Божьего основной формой такой модальности речи выступает для о. Сергия молитва, в которой невозможно употребление Имени Божьего иначе, чем в значении собственного³³. По большому счету, молитва для Булгакова является модусом речи за пределами языка, за пределами слов и их значений. В ней слово перестает быть словом, но становится реальностью встречи молящегося и Того, к Кому молитва обращена: «всегда и везде, где мы Его, призывая, называем, мы и имеем Его присутствие в Имени, и уже от нас зависит, от прозрачности нашей души, как ощутим мы это присутствие»³⁴.

В контексте этих рассуждений особенно неожиданным выглядит озабоченность Булгакова в постскрипуме тем, что собственное имя, лишенное всякой предикативности и словесного содержания, тем самым «является как бы внеположным своей собственной софийности»³⁵. Применительно же к Имени Божьему это означает, что в нем «именуется Личность Божия вне, или помимо Божества, что оно является асофийным»³⁶. Признавая такое заключение недоразумением, о. Сергей посвящает последующие страницы постскрипума доказательству того, что Имя Божие тем не менее софийно и кроме Личности Божией оно относится и к Божеству. На фоне логики основного текста «Философии имени» постановка такой проблемы в постскрипуме способна вызвать разве что недоумение, поскольку ранее Булгаковым было установлено, что имя именует одновременно и божественную ипостась, и Св. Троицу в силу единосущия божественных ипостасей. И «асофийность» собственного имени (отсутствие у имени словесного содержания) в этом контексте никаким образом не способна что-то здесь изменить или пошатнуть. Недоумение, правда, способно довольно быстро развеяться, если принять во

³³ Подробнее см. Петрова 2022.

³⁴ Булгаков 2008: 324.

³⁵ Булгаков 2008: 337.

³⁶ Булгаков 2008: 337.

внимание тот путь трансформаций, длиной в двадцать лет, который прошла софиология о. Сергия, прежде чем был написан постскрипtum. Предположение, что именно в обновлении софиологического учения нужно искать причину изменений в учении Булгакова об Имени Божиим, представляется наиболее вероятным, поскольку, как, например, отмечает Д. Лескин: «то, что в системе о. Сергия Булгакова имяславие непосредственно соприкасается с софиологией, кажется несомненным, несмотря на небольшое количество указаний на данную связь, принадлежащих самому мыслителю»³⁷.

В основном тексте «Философии имени» тема Софии, как уже отмечалось, отнюдь не главная, о ней здесь говорится очень мало. Но те редкие упоминания, которые всё же имеются в тексте, указывают, что в нем Булгаков использует первоначальную, «платоническую» версию своей софиологии. Как отмечает Н.А. Ваганова, софиологические размышления «Философии имени» в целом «какой-то существенной новизны в понимании Софии не обнаруживают. София «Философии имени» практически не отличается от Софии «Света Невечернего»³⁸. Действительно, о Софии здесь говорится как о «душе мира», «всесовершенном организме идей», «умопостигаемой основе мира», «идеальной основе творения» и т.п. Таким образом, будучи «сферой чистых идей», София выступает основой предикативности, в которой всякое имя через связку «есть»³⁹ («сердце любого именованья») оказывается способным «выходить из себя и быть в другом, а потому и выражаться через другое»⁴⁰. В свою очередь, «предикативность, — пишет Булгаков, — онтологически и основывается на этой возможности находить всё во всём, в универсальности, мировой связи»⁴¹.

³⁷ Лескин 2004: 263.

³⁸ Ваганова 2007: 73.

³⁹ «Связка выражает мировую связь всего со всем, космический коммунизм бытия и альтруизм каждого его момента, т.е. способность выражаться через другое» (Булгаков 2008: 107).

⁴⁰ Булгаков 2008: 108.

⁴¹ Булгаков 2008: 273.

В последующих сочинениях — «Ипостась и ипостасность» и «Купина неопалимая» — Булгаков, основываясь на своих имяславских разработках, переводит софиологию с платонической на паламитскую онтологическую основу, определяя Софию как энергию божественной сущности⁴². Этот ход сам по себе представляется довольно очевидным: если в «Философии имени» откровением божественной сущности выступает имя, а София при этом мыслится основой предикативности, а значит и всякого именования, то отсюда недалеко и до определения Софии как «раскрывающегося мира божественных энергий»⁴³. (Характерно, что о. Сергей при этом делает значимую оговорку: «Премудрость Божию, понятию в этом смысле, надо строго отличать от сущности Божией или природы»⁴⁴.)

В дальнейшем софиология претерпевает очередную трансформацию, начало которой было положено в сочинении «Главы о Троичности» — точнее, в его неопубликованных частях⁴⁵. Здесь Булгаков рассматривает определение Троицы как *unum universorum principium*, принятое на 4-м Латеранском соборе, и замечает, что оно не может быть отнесено к Троице как таковой, а только к ее Божественному миру, посредством которого Троица обращена к творению. Тем самым о. Сергей различает в Троице два рода *unum* (единства): с одной стороны, внутреннее единство Святой Троицы, соответствующее унии («сам триединый Божественный Субъект в Его жизни»⁴⁶), и, с другой стороны, единство Святой Троицы в создании мира («Лик Божий, обращенный к миру»⁴⁷). Второй вид единства — это содержание божественной жизни, «сгустившееся облако самооткровения Божия или Слава Бо-

⁴² Подробнее см. Бирюков 2020, Петрова 2020.

⁴³ См. Булгаков 2001b: 26.

⁴⁴ Булгаков 2001b: 26.

⁴⁵ Как отмечает А.И. Резниченко, «именно в «пропущенных „Главах“ содержатся булгаковская тринитарная онтологическая и софиологическая модели, переходные от «Ипостаси и ипостасности» — к тем моделям, которые известны нам по „Агнцу Божиему“» (Резниченко 2021: 20).

⁴⁶ Булгаков 2021: 125.

⁴⁷ Булгаков 2021: 170.

жия, — Божественная София, Божественный мир, единое Первоначало Творения в Боге»⁴⁸. Первый вид единства (усия), согласно Булгакову, «не обнаруживается иначе как в жизни трех ипостасей, то есть в триединстве»⁴⁹; второй же называется о. Сергием «действительным *unum*» и, в отличие от первого, мыслится обладающим самобытием в качестве единого для трех ипостасей божественного мира⁵⁰.

Своего окончательного вида софиология о. Сергия достигает в сочинении «Агнец Божий», где София, соответствующая в «Главах о Троичности» второму виду божественного единства, отождествляется с божественной сущностью: «Божественная София есть не что иное, как *природа Божия, усия*, понимаемая не только как сила и глубина, но и как раскрывающееся содержание, как *Всеединство*»⁵¹. На этом этапе Булгаковым движет следующее соображение: если мы будем понимать божественную природу без ее софийного содержания, то от нее просто ничего не останется. Как таковая, она немыслима вне ипостасей, вся без остатка ипостасирована, «пронизана лучами самосознания» и, по большому счету, «в Божестве не существует ипостаси без сущности, *ἁνοῦσιος*, так же, как и сущности без ипостаси, *ἁνυλόστατος*, но в Божестве они совершенно слитны и нераздельны, и различаются только условной человеческой абстракцией»⁵². Если на этом тезисе остановиться, то, по мысли Булгакова, это может привести к пониманию Бога как «бесприродного», что значило бы «обеднять Его бытие, сводя его к *абстрактному личному самосозна-*

⁴⁸ Булгаков 2021: 168.

⁴⁹ Булгаков 2021: 169.

⁵⁰ «Про Софию можно сказать то, что [было] бы неправильно говорить в приращении к Божественной сущности или усии, именно что она *одна* для трех ипостасей, и даже является для них *общей*. Усия не общая у трех, но едина и тождественна *в* трех, София же едина *для* трех, хотя и каждая ипостась имеет ее своим особым образом. Усия есть единая жизнь Св. Троицы, тождественная сущность трех ипостасей, София есть *общее* содержание божественного самооткровения, она — едина у трех или одно в ней *едино*» (Булгаков 2021: 170).

⁵¹ Булгаков 1933: 125.

⁵² Булгаков 2001а: 131.

нию»⁵³. Чтобы избежать подобного упразднения божественной природы, Булгаков вводит на ее место «Усию-Софию», понимаемую как Божество в Боге: «в Боге есть не только Лицо (и Лица), но и Божество, которое *не* есть личность, хотя и принадлежит Лицу (и Лицам)»⁵⁴. Это Божество есть Божественная София, «абсолютное содержание абсолютной жизни со всеми ее «свойствами», — свойство всех свойств»⁵⁵.

Именно в этом последнем изводе софиология входит в постскрипtum «Философии имени» и определяет его проблематику. Поскольку теперь божественные Лица и Божество, Deus и deitas, ипостась и Усия-София оказались различными реальностями⁵⁶, Булгакову потребовалось определить, к чему же из них относится Имя Божие. Разумеется, в конце постскриптума о. Сергей приходит к выводу, что «Имя Божие и Имя Иисусово, возвещающее об ипостасном бытии Божиим, вместе с тем есть и софийное»⁵⁷. Однако, если в основном тексте «Философии имени» софийность понималась в смысле предикативности имени, его вхождения в универсум идей, то в постскриптуме она означает отнесенность имени к Божеству, к содержанию божественной жизни, сущности, энергиям, Божественной Софии.

Переоценить влияние указанного изменения софиологической модели на философию языка о. Сергея вряд ли возможно, поскольку, как отмечает А.И. Резниченко, «уточнение онтологического статуса Софии не могло не отразиться и на уточнении онтологического статуса имени»⁵⁸. И отразилось оно таким образом, что, если в основном тексте сочинения Имя Божие, равно как и всякое другое имя, выступало проявлением энергии ноуменального бытия, то в постскриптуме эта схема больше не работает:

⁵³ Булгаков 1933: 124.

⁵⁴ Булгаков 1933: 126.

⁵⁵ Булгаков 1933: 124–125.

⁵⁶ «Хотя ни в одном моменте своего бытия она (природа, Усия-София — Л.П.) не существует *вне* личности, отдельно от нее, но ни в одном моменте она не сливается с ней» (Булгаков 1933: 126).

⁵⁷ Булгаков 2008: 341.

⁵⁸ Резниченко 2012: 83.

софиологический постскрипtum выстроен на совершенно иных основаниях: вместо паламитской дихотомии *сущности и энергии* за основу в нем принимается различие *ипостаси и сущности*. Как следствие, теперь имя может попеременно выполнять функцию либо «ипостасного подлежащего», либо «софийного сказуемого», и сказать что-то более конкретное о соотношении имени и именуемой реальности исходя из постскриптума не представляется возможным.

Можно было бы предположить, что указанное различие между основным текстом «Философии имени» и постскрипtumом имеет тематический характер: сначала о. Сергей выстраивает здание философии языка, используя в качестве фундамента паламитскую онтологию, а затем обращается к более частной задаче — соотношения достигнутого результата с ипостасным бытием Бога. Однако несмотря на всю привлекательность такого прочтения оно будет более чем неточным. На момент написания постскриптума паламитская онтология утратила для о. Сергия то значение, которое она имела в «крымский период». Начиная приблизительно с конца 20-х годов Булгаков постепенно отходит от паламизма, а в «Невесте Агнца» (одном из последних своих сочинений) — прямо критикует паламитское учение за то, что в нем осталось непроясненным отношение между ипостасями Св. Троицы и энергиями: «учение Паламы о сущности и энергиях остается непереуясненным в связи с троичным догматом, в частности, с учением о трех ипостасях в раздельноличности их и о Св. Троице во единстве»⁵⁹. Полагая паламитское учение обремененным указанным недостатком, Булгаков возлагает надежду на «софиологическое изъяснение Имени Божьего», предпринятое им в постскриптуме и призванное соединить «личный характер, ипостась, в нераздельном, но и неслиянном единении с божественной сущностью, усией, в ее самооткровении, премудрости, а также славе»⁶⁰.

⁵⁹ Булгаков 2005: 23.

⁶⁰ Булгаков 2008: 333.

Конечно, такую фундаментальную проблему в объеме небольшого постскриптума разрешить вряд ли возможно, и Булгаков, вероятно, не намеревался это делать именно в этом тексте (постскриптум написан очень сжато, почти конспективно). По всей видимости, причиной, побудившей о. Сергия написать дополнение к своему сочинению двадцатилетней давности, выступило ощущение слишком большого разрыва между тем образом мысли, который владел им во времена его участия в имяславских спорах, и тем, к которому он пришел в заключительном периоде своего творческого пути. Разрыв действительно существенный, учитывая тот ряд трансформаций, который претерпела булгаковская софиология за это время, а вместе с ней — подавляющее число основных философско-богословских понятий, на которые он опирался, выстраивая свою софиологическую концепцию. «Философия имени», написанная о. Сергием в период его временного охлаждения к теме Софии, «позднему» Булгакову, вероятно, представилась слишком далекой от его настоящих интересов, центрированных софиологией. Необходим был «клей», скрепляющий «паламитскую» философию языка с позднейшим представлением о «Софии-Усии», и этим «клеем» выступил «софиологический постскриптум», в сущности выступающий послесловием скорее к софиологии о. Сергия, чем к его философии имени.

Литература

- Бирюков, Д.С. (2020), “Два мыслителя в разговоре о паламизме: софиологический паламизм о. Сергия Булгакова и неопаламизм о. Георгия Флоровского (1920-е гг.)”, *Вопросы богословия* 1.3: 13–43.
- Булгаков, С.Н. (1933), *Агнец Божий. О Богочеловечестве. Часть I*. Paris: YMCA-Press.
- Булгаков, С.Н. (2001a), “Главы о Троичности”, in А.И. Резниченко (ред.), *С.Н. Булгаков. Труды о Троичности*, 54–180. М.: ОГИ.
- Булгаков, С.Н. (2001b), “Ипостась и ипостасность (Scholia к Свету Невечернему)”, in А.И. Резниченко (ред.), *С.Н. Булгаков. Труды о Троичности*, 19–53. М.: ОГИ.
- Булгаков, С.Н. (2005), *Невеста Агнца*. М.: Общеизвестный православный университет.

- Булгаков, С.Н. (2008), *Философия имени*. СПб.: Наука.
- Булгаков, С.Н. (2021), “Главы о Троичности”, in иером. Мефодий (Зинковский), иером. Кирилл (Зинковский), А.И. Резниченко, иером. Тихон (Васильев) (ред.), *С.Н. Булгаков: pro et contra, антология*, 167–197. СПб.: РХГА.
- Ваганова, Н.А. (2007), “С.Н. Булгаков: софиология без Софии. «Католическое искушение» и отход от софиологии в сочинениях крымского периода”, *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия* 2.18: 69–79.
- Гоготишвили, Л.А. (2020), “Лингвистический аспект трех версий имяславия (Лосев, Булгаков, Флоренский)”, in А.П. Козырев (ред.), *Сергей Николаевич Булгаков*, 334–374. М.: Политическая энциклопедия.
- Лескин, Д., (2004), *Спор об Имени Божием: Философия имени в России в контексте афонских событий 1910-х гг.* СПб.: Алетейя.
- Петрова, Л.А. (2020), “Рецепция паламитского богословия в софиологии С.Н. Булгакова”, *Христианское чтение* 3: 78–86.
- Петрова, Л.А. (2022), “Имя Божие и божественная энергия в философии языка С.Н. Булгакова”, *Платоновские исследования* 16.1: 226–245.
- Резниченко, А.И. (2012), *О смыслах имен: Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк et dii minores*. М.: Издательский дом РЕГНУМ.
- Резниченко, А.И. (2021), “«Все временное есть сплав из ничто и вечности»: еще раз о тринитарной онтологии проф. прот. Сергия Булгакова (к 150-летию со дня рождения)”, *Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение»* 4: 12–28.
- Biriukov, D. (2020), “Two Thinkers in Dialogue on Palamism: The Sophiological Palamism of Protopriest Sergius Bulgakov and the Neo-Palamism of Priest Georgy Florovsky (the 1920s)”, *Voprosy bogosloviya* 1.3: 13–43. (In Russian.)
- Petrova, L. (2020), “The Reception of Palamite Theology in the Sophiology of S.N. Bulgakov”, *Khristianskoye chteniye* 3: 78–86. (In Russian.)
- Petrova, L. (2022), “The Name of God and the Divine Energy in S. Bulgakov’s Philosophy of Language”, *Platonic Investigations* 16.1: 226–245. (In Russian.)
- Reznichenko, A. (2021), “‘All that is temporary is an alloy of Nothing and Eternity’: once again about the trinitarian ontology of prof. archp. Sergius Bulgakov (to the 150th anniversary of his birth)”, *Vestnik RGGU. Seriya “Filosofiya. Sociologiya. Iskusstvovedenie”* 4: 12–28. (In Russian.)
- Vaganova, N. (2007), “S.N. Bulgakov: Sophiology without Sophia. ‘Catholic temptation’ and Breaking with Sophiology in works of the Crimean period”, *Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogosloviye. Filosofiya* 2.18: 69–79. (In Russian.)

Дмитрий Бирюков, Артём Гравин

От потебнианства к магической интенциональности:
к вопросу о становлении лингвофилософии
отца Павла Флоренского*

DMITRY BIRIUKOV, ARTYOM GRAVIN
FROM POTEBNJA TO MAGIC INTENTIONALITY:
ON THE QUESTION OF PAVEL FLORENSKY'S LINGUOPHILOSOPHY

ABSTRACT. The article discusses the features of Pavel Florensky's linguophilosophy, reveals its methodological foundations and analyzes its inherent linguistic concept of magicism. The general sources of Florensky's approach based on the reception of Palamism and Humboldtianism are considered. The reception of Humboldt's and Potebnja's linguistic scheme carried out by Florensky in the works of the late 1900s is analyzed, and the specificity of Florensky's understanding of the sound dimension of the word in its connection with *etymon* as an internal form is emphasized. From this perspective, the peculiarities of Florensky's understanding of the names applied to God in his "onomatodoxy" works of the early 1910s are also indicated. The development of Florensky's own linguistic scheme in the works of the turn of the 1920s is analyzed in the sense of presenting an intentionally charged *sememe* at the base of the internal form of the word and using the Palamite discourse of essence and energy in linguo-philosophical constructions. It is shown that the change in Florensky's linguo-philosophical constructions regarding the structure of the word influenced the formation of the concept of magicism as a special manifestation of the actioning foundation of the word. Thus, the concept of the word's magicism is analyzed in the article from

© Д.С. Бирюков (Санкт-Петербург). dbirjuk@gmail.com. Социологический институт Российской академии наук – филиал ФНИСЦ РАН.

© А.А. Гравин (Санкт-Петербург). nagval_89@mail.ru. Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН, Социологический институт Российской академии наук – филиал ФНИСЦ РАН.

Платоновские исследования / Platonian Investigations 18.1 (2023)

DOI: 10.25985/PI.18.1.12

* Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, проект № 18-18-00134, «Наследие византийской философии в русской и западноевропейской философии XX–XXI вв.», в Социологическом институте Российской академии наук – филиале ФНИСЦ РАН.

two interrelated positions: autonomous and intentional. This analysis makes it possible to assert that in Florensky's reflections on the word, the Humboldtian-Potebnian and magicism-oriented lines converge in the principle of intentionality.

KEYWORDS: magicism, intentionality, linguophilosophy, Florensky, Potebnja, Palamism, Humboldtianism.

Введение

Философия языка отца Павла Флоренского вызывает исторический и концептуальный интерес у исследователей уже не одно десятилетие. В первую очередь это относится к ряду самобытных идей, которые определяют Флоренского как мыслителя, склонного к мистическому пониманию лингвистических категорий. Будучи апологетом имяславия, Флоренский пытался выстроить такую философию языка, которая, с одной стороны, использовала бы современный ему философский аппарат и, с другой, включала бы в себя религиозное измерение.

Лингвофилософия Флоренского формировалась в несколько этапов и имела в качестве источника рецепцию двух интеллектуальных традиций: паламизма и гумбольдтианства.

Один из авторов настоящей статьи уже проделывал анализ деталей рецепции Флоренским паламитского учения¹, то есть учения, сформулированного византийским богословом Григорием Паламой, о различении в Боге, с одной стороны, измерения неявленного — непознаваемой и непрichaствуемой сущности (οὐσία) и, с другой, явленного — познаваемых и причаствуемых энергий (ἐνέργεια). В рамках этого анализа было показано, что специфика рецепции Флоренским паламитского учения заключается в отнесении паламитского различения сущности и энергий к любому существу (тогда как у Паламы это различение относится только к Богу). Соответственно, как мы увидим, это различение между непознаваемой сущностью и познаваемыми энергиями распространяется Флоренским и на сферу языка.

¹ Biriukov 2021; Бирюков 2021.

Другим важнейшим инструментарием, который, использовал Флоренский, является различие между и действенным, динамичным (энергия, ἐνέργεια) и статичным, вещным (эргон, ἔργον) измерениями языка. Такое представление было заимствовано Флоренским из гумбольдтианства и самобытно переосмыслено.

В начале XIX в. в Германии Вильгельм фон Гумбольдт разработал учение, в рамках которого размышлял о природе корреляции между языком того или иного народа и его коллективным менталитетом. Согласно интуиции Гумбольдта, в различии языков проявляется различие в творческом видении мира разными общностями. Исходя из этой интуиции впоследствии были сформированы фундаментальные концепты, повлиявшие на последующее развитие европейской философии языка: концепты внутренней/внешней формы, энергии и эргона. Внутренняя форма языка, определяющая его динамическую целостность и специфичность взгляда на мир у Гумбольдта тесно связана с идеей языковой энергии, противопоставленной эргону: язык здесь представлен диалектической связью деятельности, творческой «энергии» народного духа, и устойчивой структуры языка — эргона².

Гумбольдтовский инструментарий описания языка прижился в России во многом благодаря Александру Потебне, который перенес макролингвистическую схему языка Гумбольдта с ее характерной для романтизма креатологической нагрузкой на уровень слова как такового. На основании гумбольдтовских понятий «внутренняя форма» и «энергия» Потебня развил собственные идеи в теоретической лингвистике и теоретической поэтике. Внутренняя форма слова, имеющая этимологическо-образную природу и антиномически посредствующая между фонемой и коннотатом, оказывается у Потебни динамическим и энергетическим началом в языке, обуславливающим его креативно-поэтическую составляющую.

В своей важнейшей работе «Мысль и язык» Александр Потебня выделял следующую лингвистическую схему:

² По Гумбольдту попытка «ухватить» язык в его сущности обречена на неудачу, а единственным способом приобщиться к нему оказывается осознание его энергии как целостности внутренней формы.

В слове мы различаем: внешнюю форму, то есть членораздельный звук, содержание, объективируемое посредством звука, и внутреннюю форму, или ближайшее этимологическое значение слова, тот способ, каким выражается содержание³. Таким образом, внутреннюю форму слова Потебня связывает с его этимологическим значением и содержанием (смыслом), которое за ним стоит, а внешнюю форму слова — с его звучанием.

Это существенным образом повлияло на формирование теорий языка — и в особенности поэтического языка — в русском модернизме начала XIX в., с его логоцентризмом и акцентом на автономии слова⁴. От учения Потебни о языке отталкивался и Флоренский в своих размышлениях о природе слова.

*Рецепция Флоренским лингвистической
схемы Гумбольдта и Потебни в конце 1900-х гг.*

Одно из самых ранних описаний структуры слова представлено у Флоренского в лекциях по истории античной философии, прочитанных им в Московский духовной академии в 1908–1910 гг. В этих лекциях Флоренский, отвлекаясь от собственно истории философии, размышляет о природе языка и именования.

Базовая интуиция, проводимая Флоренским в этих лекциях, состоит в том, что «имя вещи — не только „пустая“ кличка объекта, не „звук и дым“, не условная и случайная выдумка *ex consensu omnium*, с согласия всех, а полное смысла обозначение его. Короче, имя вещи есть опознанная или могущая быть опознанной суть вещи»⁵.

Рассуждая в этих лекциях о природе имени, Флоренский берет за основу гумбольдтианское различие между *ἐνέρῳεια* и *ἔργον* и утверждает в языке оба этих измерения — динамическую «деятельность», *ἐνέρῳεια* и статичное «дело», *ἔργον*. По Флоренскому,

³ Потебня 1999: 156.

⁴ Подробнее об особенностях лингвофилософии русского символизма см. Гравин 2022b.

⁵ Флоренский 2015: 95.

в качестве энергии язык представляет собой личное творчество индивида и проявление его свободы. В качестве эргона — статический элемент, проявленный, например, в общепринятых правилах грамматики. В этом отношении язык является надындивидуальной реальностью, «достоянием» человеческой общности (народа) как целого, образованием внешним, принудительным и ограничивающим для личности. Тем не менее, внутри этих «эргонных» границ, по Флоренскому, может проявляться креатологическая-энергетическая функция языка, постоянно актуализируемая его конкретными носителями⁶.

Флоренский далее отталкивается от языковой схемы Потемби и связывает внешнюю форму слова с фонемой, а внутреннюю форму слова — с его этимологическим значением и идеей (смыслом), к которой это значение отсылает⁷. Так, он переосмысляет потембианскую схему языка, рассуждая о месте звучания (φωνή) в составе слова и исходит из базовой интуиции о том, что в слове обнаруживается схематическое соответствие между звучанием (фонемой), звуковой структурой (морфемой), общим протозначением (этимомом) и данным конкретным значением (семемой)⁸. При этом отправной точкой здесь является фонема, от которой осуществляется смысловое «движение» к семеме⁹.

В итоге Флоренский изображает парадоксальную графическую схему слова, где звучание, φωνή, хоть и маркировано в качестве внешней формы, оказывается внутри словесной схемы, тогда как этимон, соответствующий внутренней форме слова, располагается вовне¹⁰. При этом соответствие между звучанием сло-

⁶ Флоренский 2015: 51–52.

⁷ Флоренский 2015: 96–98.

⁸ Флоренский 2015: 105.

⁹ Эта близость и связность между фонемой и семемой иллюстрируется Флоренским анатомически: сознание человека непосредственно связано с его телом, а значит, мысль в сознании приводит к сокращению мышц и прежде всего — голосовых мышц. Даже в случае мышления, которое имеет место без издаваемого звука, артикуляционное сокращение мышц происходит, но без испускания воздуха. В этом случае, Флоренский говорит о потенциальных звуках и «неслышном» слове (Флоренский 2015: 60).

¹⁰ На основе этих рассуждений в лекциях по истории античной филосо-

ва и остальными элементами словесной структуры, по мысли Флоренского, указывает на действенную в отношении предметной реальности природу слова¹¹. На рисунке 1 приведена характеризующая это переосмысление схемы Потеебни схема из работы Флоренского «Из истории античной философии».



Рис. 1. Схематическое представление строения слова.
Авторский рисунок отца Павла Флоренского¹².

фии, позже, в 1922 г., Флоренский составил текст «Строение слова» (Флоренский 2000d).

¹¹ Флоренский 2015: 103–104.

¹² Флоренский 2015: 110.

*Специфика понимания Флоренским имен,
прилагаемых к Богу, в начале 1910-х гг.*

Описанные выше представления Флоренского относительно словесной структуры, предполагающей жесткую связь между фонемой, морфемой, этимоном и семемой, ярко проявилась и в его позиции в качестве участника имяславских споров, в рамках которых обсуждалась возможность присутствия Бога в относимых к Богу именах¹³.

При этом радикальная позиция Флоренского, подразумевающая присутствие Бога в звуках Его имени, вызывала подозрения даже у его соратников-имяславцев. Судя по его переписке с Антонием Булатовичем, ведущим публичным защитником имяславия в 1910-х гг., еще на самой ранней стадии имяславских споров велись дискуссии вокруг вопроса о статусе звуков в именах, прилагаемых к Богу, и в имени «Иисус». В этом отношении позиция Флоренского, настаивавшего на том, что божественность распространяется и на сами звуки и буквы имени «Иисус», не находила понимания у других защитников имяславия.

Так, в письме от 2 декабря 1912 г., Булатович писал Флоренскому, отвечая на, по всей видимости, несохранившееся письмо последнего:

Вы высказываете мысль, что Имя Иисус есть Бог вместе со звуками Его. Я очень охотно готов этому верить, но пока не имею достаточных данных, чтобы это утверждать. <...> Звуки по строению своему не суть ни существо, ни вещество, но дрожание воздушной волны, следовательно, о преложении сего колебания во Христа едва ли может быть речь. Наконец, звуки не суть принадлежность необходимая Имени Господня и вообще слова, ибо слово действует в уме и беззвучно. Поэтому я скорей склонен смотреть на звуки так же, как на буквы, т.е. как на условные знаки¹⁴.

¹³ Характерно, что в ходе этих споров Флоренский открыл для себя паламитское учение. При этом в работах 1910-х гг. Флоренский использовал паламитское различие между сущностью и энергиями только для построения своей «формулы имяславия», не прикладывая его к сфере языка как такового (как мы увидим, Флоренский будет делать это позднее). См. Бирюков 2021.

¹⁴ Булатович 1998: 78.

Подобное понимание Флоренским имен, прилагаемых к Богу, отражено и в его собственных текстах, относящихся к ранней стадии имяславских споров. Так, в своих написанных «в стол» примерно в середине 1913 г. критических заметках к статье архиепископа Никона Рождественского «Великое искушение около святейшего имени Божия» Флоренский выражает позицию, согласно которой в имени Бога звук и смысл (представление) существуют слитно и неразделимо друг от друга. Комментируя слова Никона, «Не от звуков имени, не от отвлеченной идеи, не от умопредставляемого имени, а от Самого Бога льется на него луч благодати», Флоренский настаивает, что так же, как в Евхаристии хлеб и вино нераздельно соединены с божественной благодатью и одно может быть отделено от другого лишь в абстрактном отвлечении, так и в имени Бога звук и представление (смысл) составляют реальное неразличимое единство:

Противопоставление звуков Богу имеет смысл только в устах позитивиста, каков Никон, и для коего не может быть ничего в мире, что «не от мира». Да, «не от звуков», но в том-то и дело, что в Имени нет ни звуков, ни представления, как нет во Св(ятых) Дарах хлеба и вина и как нет в Слове Божиим языка. Раз произошло соединение горнего с дольным, то уже нельзя противопоставлять одно другому реально, а можно лишь в отвлечении¹⁵.

Основанием для этой позиции Флоренского являлось то понимание, что имя Божие, включая все его составляющие, является обоженным и сосуществует с Божеством неслитно и неотделимо. В этом отношении Флоренский имплицитно отсылает к известной Халкидонитской формуле, описывающей в этих терминах соотношение Божественной и человеческой природ во Христе. Соответственно, он обвиняет противников имяславия в несториянстве; об этом Флоренский пишет в своих замечаниях на книгу Булатовича «Апология веры во имя Божие и во имя Иисус»:

Несторий разделял человеческое естество от Божеского, и именно это делают имеборцы, разделяя Его. Мы, православные, при-

¹⁵ Флоренский 2000g: 312, 301.

знаем Имя Иисус обоженным, и потому хотя с Божеством неслитным, но от Него неотделимым. Где Тело Господа — там и Он, где Имя Его — там и Он, где Имя Его — там и Он, со всею полнотою Своей Божественной природы. Мы не делим естеств (имеборцы, несториане), но и не сливаем их¹⁶.

Таким образом, специфика лингвофилософии Флоренского 1910-х гг. состоит в акценте на взаимосвязи в слове звуковой и смысловой составляющих: это может быть акцент на сокровенной связи этих составляющих в случае естественного языка¹⁷, или же на их слитности в случае сакрального языка.

Данная специфика отличает лингвофилософскую интуицию Флоренского как от подхода его близкого соратника С.Н. Булгакова, у которого слова представляют собой средства для приближения к Софии, так и от философии языка его последователя в первой половине 1920-х гг. А.Ф. Лосева, у которого слова естественного языка обретают собственное существование только в перспективе трансцендентного праязыка¹⁸.

*Развитие Флоренским потебнианской
языковой схемы на рубеже 1920-х гг.*

Стивен Кэссиди¹⁹ в своем исследовании философии языка отца Павла Флоренского обращает внимание на существенное отличие в раскрытии Флоренским темы внутренней формы слова от соответствующего учения Потебни, на которое первый опирался. Для обоих мыслителей наиболее важным сущностным измерением слова является его внутренняя форма. При этом, как показывает Кэссиди²⁰, Флоренский и Потебня понимают ее по-разному: у Потебни внутренняя форма слова включает в себя ста-

¹⁶ Флоренский 2000f: 296.

¹⁷ В случае естественного языка эта позиция Флоренского проявляется в его стремлении к раскрытию смысла исследуемого слова на основании его звуко-этимологической основы.

¹⁸ Подробнее об этом различии см. Гравин 2021 и 2022a.

¹⁹ Cassedy 1991: 543–547.

²⁰ Cassedy 1991: 545.

тичный этимон, вокруг которого фиксируются динамичные звуковая плотность и конкретное значение; у Флоренского же к внутренней форме относится динамическая семема, зависящая от индивидуальных свойств речи говорящего, а к внешней форме относятся статичные и универсальные по отношению к речевому употреблению фонема и морфема/этимон²¹.

Проблематичность интерпретации Кэссиди заключается в том, что он не учитывает исторического развития учения о внутренней форме слова Флоренского. Действительно, как мы видели, в своих ранних лекциях по античной философии Флоренский эксплицитно следует именно потебнианскому пониманию внутренней формы слова, предполагающему, что этой внутренней формой является этимон. Однако по приведенной выше графической схеме (рис. 1) видно, что Флоренский уже тогда отходил от потебнианского понимания внутренней формы.

В текстах же, относящихся к концу 1910-х – началу 1920-х гг., Флоренский действительно эксплицитно переосмысливает потебнианское понимание внутренней формы слова. Именно относительно этого периода творчества Флоренского справедливы наблюдения Кэссиди.

Итак, в работе «Строение слова» (1919) Флоренский пишет про внешнюю и внутреннюю формы слова:

²¹ В работах этого периода Флоренский немного изменяет употребление термина «этимон», сближая его с морфемой и внешней формой, в то время как смысловое значение слова полностью определяется конкретной семемой. Следует отметить, что при исследовании лингвофилософских схем Флоренского может возникнуть проблема с «местопребыванием» в них этимона, который представляется в связи как с морфемой, так и с семемой. Если попытаться обобщить взгляд Флоренского на этимон, то следует выделить его как отдельную лингвистическую категорию, которая определяется Флоренским как «истинное и собственное значение слова, основанное на производстве его от корня» (Флоренский 2015: 98). В таком случае этимон представляется: а) более конкретным, чем морфема, которая связана с общей структурой слова; б) более универсальным и абстрактным, чем семема, которая подразумевает частное значение употребляемого в данный момент слова; ср. «этимон <...> есть общий корень всех разнообразных проявлений семемы» (Флоренский 2000d: 219).

Внешняя форма есть тот неизменный, общеобязательный, твердый состав, которым держится всё слово; ее можно уподобить телу организма. Не будь этого тела — не было бы и слова как явления надындивидуального; это тело мы получаем, как духовные существа, от родного народа и без внешней формы не участвовали бы в его речи. <...> Напротив, внутреннюю форму слова естественно сравнить с душою этого тела, бессильно замкнутой в самое себя, покуда у нее нет органа проявления, и разливающую вдаль свет сознания, как только такой орган ей дарован. Эта душа слова — его внутренняя форма — происходит от акта духовной жизни. Если о внешней форме можно, хотя бы и приблизительно точно, говорить как о навеки неизменной, то внутреннюю форму правильно понимать как постоянно рождающуюся, как явление самой жизни духа. <...> Процесс речи есть присоединение говорящего к надындивидуальному, соборному единству, взаимопрорастание энергии индивидуального духа и энергии народного, общечеловеческого разума. И поэтому в слове, как встрече двух энергий, необходимо есть форма и той, и другой. Внешняя форма служит общему разуму, а внутренняя — индивидуальному. <...> Если продолжать прежнее сравнение слова с организмом, то в этом теле слова подлежит различению: костяк, главная функция которого сдерживать тело и давать ему форму, и прочие ткани, несущие в себе самую жизнь. На языке лингвистики первое называется фонемой слова, а второе — морфемой. Ясно: морфема служит соединительным звеном между фонемой и внутренней формой слова, или семемой. Таким образом, строение слова трихотомично. Слово может быть представлено как последовательно обхватывающие один другой круги, причем ради наглядности графической схемы слова полезно фонему его представлять себе как основное ядро, или косточку, обвернутую в морфему, на которой в свой черед держится семема²².

Интересно, что Флоренский здесь, в конце цитаты, приводит ту же самую схему строения слова (не графически, а описывая ее словами), что и в лекциях по античной философии, согласно которой внутри словесной сферы находится фонема, обернутая в морфему/этимон, который, в свою очередь, окружает семема.

²² Флоренский 2000d: 213–215.

При этом, ведя речь о внутренней форме слова, Флоренский здесь, в отличие от лекций по античной философии, говорит, что к подвижной внутренней форме слова относится *семема* (а не *этимон/морфема*), а к статичной внешней форме — *морфема* и *фонема*. Именно в этом проявлено отличие схемы слова у Флоренского от соответствующей схемы Потебни. Если же соотнести выраженное здесь представление о внутренней форме слова как семеме с приводимой выше графической схемой строения слова, то мы увидим, что внутренняя форма парадоксальным образом оказывается на самой периферии словесной сферы.

Отметим, что в приведенной цитате из работы «Строение слова» присутствует энергетический дискурс. Более явно эта тема звучит в появившихся вскоре исследованиях Флоренского, посвященных религиозной природе языка. Так, в работе «Об имени Божиим» (1922) Флоренский говорит:

слово, как и всякий символ, лежит вне пределов рационалистического понимания. Тело слова кажется на первый взгляд элементарным. Но даже западноевропейское проникновение в него, в сущности очень грубое и не глубокое, видит в нем три напластования:

1) Нечто физическое — фонему. Под ней разумеется как колебание воздуха (звук), так и те внутренние ощущения организма, которые мы испытываем, производя звуки слова, а также психологический импульс, вызывающий произнесение слова. Таким образом, под первой материей слова, фонемой, разумеются все физиологические и физические явления, какие бывают при произнесении слова.

2) Морфема. Всякое слово подлежит известным категориям (или — говоря на языке познания), отлито в логические категории, напр. *сущность*, *субстанция* и т.д., и грамматические: *род* и т.д. и вообще всё то, что мы примысливаем к первичному представлению (напр., в слове *береза* — всё, что мы знаем о ее росте, осыпании, вкусном соке, ее строении, ее достоинстве как топлива, химические элементы, входящие в ее состав, и т.д. и т.д.).

3) Напластование — семема, значение слова. Оно постоянно колеблется и меняется (напр., сегодня я скажу «береза» мечта-

тельно, завтра хозяйственно). Это известный привкус к слову. Яснее он чувствуется в поэзии — из всего типа произведения. Чтобы понять слово правильно, надо понять из контекста, что именно здесь и теперь хотел сказать человек, произнесший слово.

⟨...⟩

Фонема есть костяк слова, наиболее неподвижный и менее всего нужный, хотя в то же время он есть необходимое условие жизни слова. Морфема — тело слова, а семема — душа его. Всё это содержание слова присутствует в нем, как в семени присутствует весь организм, как сын получает свой организм от отца и как можно сказать, что отец присутствует в сыне, хотя в то же время организм отца остается при нем и в нем самом и отец ничего не теряет. Здесь видно различие οὐσία и ἐνέργεια, — организм сам по себе и деятельность присутствующей в организме энергии. И эта энергия, будучи отлична от организма, есть в то же время именно его энергия и не отделима от него, так что, прикасаясь к его энергии, мы необходимо должны прикоснуться и к нему самому²³.

Здесь Флоренский рассматривает слово как символ, каковой находится выше пределов рационального понимания. В этом контексте он рассуждает о соотношении фонемы, морфемы и семемы в слове с привлечением языка паламитского богословия, который в этот период Флоренский стал активно использовать в приложении к категории символа²⁴. Он выделяет фонему — физическо-физиологическую составляющую слова, морфему — статичный образ, стоящий за содержанием слова, семему — данные здесь и сейчас в контексте и в интенции конкретного индивида особенности значения слова.

Затем Флоренский обращается к паламитскому различению сущности и энергии. Он представляет слово, уподобляемое организму, как состоящее из этих трех составляющих — фонемы, морфемы и семемы, каждое из которых также понимается как энергизирующий организм. В итоге Флоренский говорит о слове как об энергизирующей сущности, воспринимаемой по энергиям, но самой по себе не охватываемой рациональным пониманием.

²³ Флоренский 2000е: 355–356.

²⁴ См. Biriukov 2021.

Изменение лингвофилософских построений Флоренского относительно словесной структуры повлияло на его понимание действенного/энергичного измерения слова как лингвистической магичности.

Так, феномен магичности слова описывается Флоренским с двух взаимосвязанных друг с другом позиций. Обозначим эти позиции как автономную и интенциональную.

Автономная магичность слова

С точки зрения схематики можно сказать, что понимание магичности слова Флоренским имеет макро- и микроизмерение. На макроуровне предполагается, что в семеме заложены энергии — которые Флоренский называет «оккультными» — народной языковой стихии, сформированные веками употребления слов языка. К этой «оккультной» энергии можно приобщиться и влиться таким образом в поток народной языковой стихии:

Всё, что известно нам о слове, побуждает утверждать высокую степень заряженности его оккультными энергиями нашего существа, в слове запасаемыми и отлагающимися с каждым случаем его употребления. В прослойках семемы слова хранятся неисчерпаемые залежи энергий, отлагавшихся тут веками и истекавших из миллионов уст²⁵.

стоит взяться за кончик нити, свитой в клубок мощною волею и широко объемлющим разумом народа, — и неминуемая последовательность поведет индивидуальный дух вдоль этой всей нити, как бы ни была она длинна, и незаметно для себя этот дух окажется у другого конца нити, в самом средоточии всего клубка, у понятий, чувств и волений, которым он вовсе не думал отдаваться²⁶.

На микроуровне, если брать слово как таковое, магичность проявляется в дискурсе самостоятельного, автономного существования слов и имен. Слова предстают у Флоренского как самостоятельные единицы бытия. Приведем характерные цитаты

²⁵ Флоренский 2000с: 246.

²⁶ Флоренский 2000с: 240.

из работ «Магичность слова» и «Общечеловеческие корни идеализма»:

слово есть самозамкнутый мирок, организм, имеющий тонкую структуру и сложное, тесно сплоченное, строение. <...> Оно имеет в себе момент физико-химический, соответствующий телу, момент психологический, соответствующий душе, и момент одический или вообще оккультный, соответствующий телу астральному²⁷

Слово кудесника есть эманация его воли: это — выделение души его, самостоятельный центр сил, — как бы живое существо, с телом, сотканным из воздуха, и внутренней структурой — формой звуковой волны²⁸.

Помимо этого такой взгляд определял исследовательский интерес Флоренского к смыслу частей слов, отдельных букв, звучаний, выделению в них культурного, метафизического, математического и иных слоев²⁹.

Относительно же имен, в качестве примера звуко-ориентированности лингвофилософии Флоренского можно привести анализ Флоренским «звуко-онтологического строения» имени Мариула³⁰ в работе «Имена». Так, Флоренский производит здесь транскрипцию на иврит каждой буквы этого имени, соотносит их с числами и последовательно анализирует значение каждого буквенного элемента. На основе этого Флоренский делает вывод о том, что скрыто за этим именем:

в имени *Мариула* звуками передано пассивное и вместе с тем внешнее действие природы женской, разумея эту характеристи-

²⁷ Флоренский 2000с: 246. Трихотомия тело / душа / астральное тело у Флоренского аналогична лингвистической трихотомии фонема / морфема-этимон / семена.

²⁸ Флоренский 2000h: 158.

²⁹ Отметим, что подобная звуко-ориентированность, звуковой «путь к тайне слова» принципиально отличается подход Флоренского от подхода Потебни. См. Бонцкая 2018: 368.

³⁰ Речь идет о героине поэмы А.С. Пушкина «Цыганы».

ку пола в плане низшем, материальном. Это действие захватывает пространство, беспредельно простирается вперед, потому что имеет собственное движение. Это есть проявление внутренней мощи, но не в высшем своем светоносном плане, а на границе бытия с небытием, — хотя и не чисто вещественное движение, но нечто близкое к нему³⁰.

Как отмечает Донателла Феррари-Браво, метод анализа имен у Флоренского имеет параллели в каббалистических лингвистических практиках³², к которым Флоренский нередко обращался. Интересно, что Каббале были посвящены специальные лекции Флоренского, которые еще не опубликованы. Предварительный анализ этих лекций, произведенный Анной Резниченко, показывает пристальный интерес Флоренского к идее универсального алфавита, выделении словесных первоэлементов языка и др.³³

Эта линия в учении Флоренского предполагает, что магичность свойственна всякому слову по природе вне связи с интенцией произносящего слово человека. Однако учение о магичности языка возникает у Флоренского и в связи с темой интенциональности.

Интенциональная магичность слова

Действительно, мы видели в вышеприведенном фрагменте работы Флоренского «Об имени Божиим», что, в отличие от его более ранних лекций по античной философии, здесь внутренняя форма слова связывается с семемой, которая, в свою очередь, понимается не просто как значение слова, но как интенциональное значение.

Для прояснения этого аспекта представим его в более широком контексте. Из всей совокупности слов Флоренский выделяет такие, которые обладают особыми свойствами³⁴ (ведя речь об

³⁰ Флоренский 2000i: 177.

³² Ferrari-Bravo 1988: 143.

³³ См. Резниченко 2017.

³⁴ Резниченко 2014: 284.

этом, Флоренский использует различные понятия для описания этих свойств: магическая мощь, зрелость, насыщенность, синтетичность, сгущенность). В работе «Магичность слова» Флоренский говорит об иерархии классов слов в зависимости от степени лингвистической «магической мощи», то есть воздействия слова на предметную действительность (денотат): обычное слово, термин, формула, собственное имя³⁵.

Различные ступени этой иерархии знаменуют различную меру присутствия ноуменального в чувственной звуковой плоти слова. При этом данная мера зависит, по Флоренскому, от интенциональности. Флоренский утверждает, что малая степень «магической мощи» практически не требует наличия волевого намерения при произнесении слова:

магически мощное слово не требует, по крайней мере на низших ступенях магии, непременно индивидуально-личного напряжения воли, или даже ясного сознания его смысла³⁶.

Чем больше магическая мощь слова, тем в большей степени играет роль интенционально-волевой момент при его использовании. Так, говоря об именах собственных, наиболее магически сильным по Флоренскому классу слов, он упоминает и волевое начало индивида, которое должно быть проявлено, чтобы имя действовало:

Имя само благословляет или проклинает, а мы являемся лишь орудием для его действия и той благоприятной средой, в которой оно действует. Имя управляет мной, хотя на это требуется мое соизволение³⁷.

Также интенциональный аспект имеет значение в словесных выражениях (формулах) различных религиозных практик: священнических молитвах, заговорах, наговорах. Все эти типы гово-

³⁵ Флоренский 2000с: 241. Этот акцент на максимальной значимости имен собственных также отличает подход Флоренского от подхода Потебни (см. Бонская 2018: 364).

³⁶ Флоренский 2000с: 241.

³⁷ Флоренский 2000с, 360.

рения, даже если смысл произносимого неясен, требуют, по Флоренскому, намерения их реализации (интенции). В «Магичности слова» Флоренский отмечает:

Знахарка, шепчущая заговоры или наговоры, точный смысл которых она не понимает, или священнослужитель, произносящий молитвы, в которых иное и самому ему не ясно, вовсе не такие нелепые явления, как это кажется сперва; раз заговор произносится, тем самым высказывается, тем самым устанавливается и наличность соответствующей интенции, — намерения произнести их. А этим — контакт слова с личностью установлен, и главное дело сделано: остальное пойдет уже само собою, в силу того, что самое слово уже есть живой организм, имеющий свою структуру и свои энергии. Конечно, лучшее понимание, большее вчувствование и напряженное воление были бы к сему благоприятными факторами раскрытия слова в данном случае; но этот фактор скорее прочищает засоренные протоки слову, чем создает самое действие, и, после известного минимума достигнутой, уже не безусловно необходим³⁸.

Таким образом, можно говорить не только о магичности слов в смысле признания их в некотором роде автономной мистической силы, но и об интенциональном аспекте магичности, учитывающим намерение человека, произносящего «магическую» формулу. Это намерение человека здесь оказывается импульсом к актуализации магического потенциала слов.

Если смотреть на этот интенциональный аспект магичности через призму лингвофилософии и учения Флоренского о структуре слова в его версии рубежа 1920-х гг., то верным было бы сказать, что, по Флоренскому, эта актуализация интенцией магического потенциала слова осуществляется через семему:

каждый из нас придает пластичной семеме слова свое, сообразное потребности данного случая значение; у каждого коренное значение связывается с неуловимыми, но весьма существенными духовными обертонами, сознание каждого слова пускает свои воздушные корни³⁹.

³⁸ Флоренский 2000с: 249.

³⁹ Флоренский 2000д: 229.

Заключение

Мы проанализировали развитие учения о языке и слове у отца Павла Флоренского с конца 1900-х гг. до первой половины 1920-х гг. в контексте двух линий влияния, на основании которых это учение складывалась. Это, с одной стороны, гумбольдтианско-потепнианское различие между энергией и эргоном в языке и учение о внутренней форме слова, и, с другой, паламитское различие между сущностью и энергий в Боге.

В своих размышлениях о языке Флоренский исходит из базовой интуиции, состоящей в том, что в слове обнаруживается соответствие между звучанием (фонемой), структурой (морфемой), общим протозначением (этимом), данным конкретным значением (семемой) и денотатом. Тем не менее характер и особенности этого соответствия претерпевали концептуальные изменения.

В лекциях по истории античной философии, в 1908–1910 гг., Флоренский обращается к гумбольдтианской лингвофилософии и следует тепнианской схеме, где внешняя форма слова связывается с фонемой, а внутренняя форма — с этимом и семемой. При этом Флоренский изображает парадоксальную графическую схему слова, где звучание, хоть и маркировано в качестве внешней формы, всё же оказывается внутри словесной сферы, тогда как этимон, соответствующий внутренней форме слова, расположен вовне этой внешней сферы — сферы звучания.

В начале 1910-х гг. Флоренский, став участником имяславских споров, также проводил линию, предполагающую жесткую связь между звучанием слова (имени, прикладываемого к Богу), его значением и денотатом. В ходе этих споров Флоренский начал апроприацию паламитского дискурса различения непознаваемой сущности и познаваемых энергий в Боге и стал прикладывать это различие ко всякому сущему.

Все эти этапы синтезировались в размышлениях Флоренского о природе языка на рубеже 1920-х гг. С одной стороны, он снова

обращается к гумбольдтианско-потебнианской схеме устройства слова, но переосмысляет ее, ведя речь об интенционально заряженной семеме в качестве внутренней формы. С другой стороны, он всё больше применяет к слову паламитский язык, различающий непознаваемую сущность и познаваемые энергии этой сущности, при описании структуры слова представляя его как энергизирующую сущность.

На основании данной лингвистической схематики Флоренский также выстраивал собственное понимание лингвистической магичности. Еще в своих ранних лекциях по истории античной философии Флоренский обращается к теме магичности слова. В текстах Флоренского, написанных на рубеже 1920-х гг., эта тема находит свое развитие.

В этих текстах мы выделяем два ключевых для Флоренского аспекта понимания магичности слова: аспект, проявляющийся в дискурсе самостоятельного, автономного существования слов и имен, и аспект, предполагающий интенционально-волевой момент в феномене магичности слова. Обе позиции связываются Флоренским с иерархией лингвистической «магической мощи», то есть меры влияния слова на предметную действительность. При этом мера «магической мощи» слова связывается Флоренским с мерой присутствия личностной интенции в речи. Здесь, в этом принципе интенциональности, гумбольдтианско-потебнианская линия и магико-ориентированная линия в размышлениях Флоренского о слове, обе намеченные в конце 1900-х гг. в его лекциях по истории античной философии, сходятся.

Литература

- Бирюков, Д.С. (2021), “Рецепция паламизма в имяславском наследии А.Ф. Лосева. Часть 1: Датировка статьи «Имяславие» («Die Onomatodoxie (russisch „Imiaslavie“))» Лосева и вопрос зависимости этой статьи от имяславских текстов П.А. Флоренского», *Платоновские исследования* 14.1: 189–202.
- Бонецкая, Н.К. (2018), *Между Логосом и Софией (Работы разных лет)*. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив.
- Булатович, А. (1998), “Иеросхимонах Антоний (Булатович) — Флоренскому 2 декабря 1912 г.”, in *Архив священника Павла Александровича Флоренского*. Вып. 2: *Переписка с М.А. Новоселовым*, 77–79. Томск: Издательство «Водолей»; Издание А. Сотникова; Центр изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского.
- Гравин, А.А. (2021), “Лингвофилософские основания и тенденции имяславия, Византия, Европа, Россия: социальные практики и взаимосвязь духовных традиций”, *Архив конференции. Выпуск 1: материалы международной научной конференции (Санкт-Петербург, 1–2 октября 2021 г.)*. ФНИСЦ РАН; РХГА, 140–145. СПб.: Издательство РХГА.
- Гравин, А.А. (2022a), “Осмысление имяславия в современной отечественной лингвофилософии”, *Платоновские исследования* 16.1: 266–285.
- Гравин, А.А. (2022b), “Символизм Вячеслава Иванова и Андрея Белого в свете предикативной концепции Людмилы Гоготишвили”, *Соловьевские исследования* 76.4: 133–147.
- Новоселов, М.А. (1998), “Новоселов 9 ноября 1919 г.”, in *Архив священника Павла Александровича Флоренского*. Вып. 2: *Переписка с М.А. Новоселовым*, 189–190. Томск: Издательство «Водолей»; Издание А. Сотникова; Центр изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского.
- Потебня, Н.А. (1999), *Мысль и язык*. М.: Лабиринт.
- Резниченко, А.И. (2014), “О судьбах имен и терминов: к становлению философии языка в России (П.А. Флоренский, А.Ф. Лосев, В.П. Зубов)”, *Историко-философский ежегодник* 29: 278–295.
- Резниченко, А.И. (2017), “Павел Флоренский, Андрей Белый и Каббала”, in *Сад расходящихся троп. Флоренский, Розанов, Дурылин et cetera*. Материалы Всероссийской научной конференции с международным участием 5–6 мая 2017 г., 49–50. М.: РГГУ.

- Резниченко, А.И. (2018), “От магии звука к магии слова. Павел Флоренский между символизмом и авангардом”, in *Значение – Смысл – Символ: теология, философия и эстетика на рубеже веков*. Материалы III международной научной конференции 26–28 ноября 2018 г. Рим, Италия, 25–26. М.: РГГУ.
- Флоренский, П. (2000a), “Антиномия языка”, in *Сочинения в четырех томах*. Т. 3 (1), 141–185. М.: Мысль.
- Флоренский, П. (2000b), “Имеславие как философская предпосылка”, in *Сочинения в четырех томах*. Т. 3 (1), 252–286. М.: Мысль.
- Флоренский, П. (2000c), “Магичность слова”, in *Сочинения в четырех томах*. Т. 3 (1), 230–249. М.: Мысль.
- Флоренский, П. (2000d), “Строение слова”, in *Сочинения в четырех томах*. Т. 3 (1), 212–230. М.: Мысль.
- Флоренский, П. (2000e), “Об Имени Божиим”, in *Сочинения в четырех томах*. Т. 3 (1), 352–362. М.: Мысль.
- Флоренский, П. (2000f), “Тезисы об Имени Божиим из Послания Святейшего Синода от 18 мая 1913 г.”, in *Сочинения в четырех томах*. Т. 3 (1), 298–299. М.: Мысль.
- Флоренский, П. (2000g), “Примечания священника Павла Флоренского к статье архиепископа Никона «Великое искушение около святейшего Имени Божия»”, in *Сочинения в четырех томах*. Т. 3 (1), 299–344. М.: Мысль.
- Флоренский, П. (2000h), “Общечеловеческие корни идеализма”, in *Сочинения в четырех томах*. Т. 3 (2). М.: Мысль. с. 145–168.
- Флоренский, П. (2000i), “Имена”, in *Сочинения в четырех томах*. Т. 3 (2). М.: Мысль. с. 171–274.
- Флоренский, П. (2004), *Философия культа*. М.: Мысль.
- Флоренский, П. (2015), *Из истории античной философии*. М.: Академический проект.
- Biriukov, D. (2021), “‘Synergy’, ‘energy’ and ‘symbol’ in Pavel Florensky and Palamism”, *Scottish Journal of Theology* 74: 147–157.
- Cassedy, S. (1991), “Pavel Florenskij’s Philosophy of Language: Its Contextuality and Its Context”, *The Slavic and East European Journal* 35.4: 537–552.
- Ferrari-Bravo, D. (1990), “More on Bakhtin and Florensky”, *Critical Studies* 2.1/2: 111–122.
- Ferrari-Bravo, D. (1987), “The Concept of the Word in Bakhtin and Florensky”, *Europa orientalis* 6: 135–149.

Переводы и публикации

Евгений Афонасин

«Люди в темные времена»: избранные фрагменты «Философской истории» Дамаския

EUGENE AFONASIN

“PEOPLE IN DARK TIMES”:

SELECTED FRAGMENTS OF DAMASCIUS’ *PHILOSOPHICAL HISTORY*

ABSTRACT. In this paper, I trace the evolution of the Neoplatonic school in Alexandria on the basis of select fragments from Damascius’ *Philosophical History*, translated into Russian for the first time. The fragments concern the Alexandrian intellectual scene of the second part of the fifth century, especially the circumstances of the prosecutions of Neoplatonic philosophers by Christian authorities. Damascius seeks and, it seems, finds a decent way out for an honest man living in these dark times. He does not agree to “crawl into a corner, and from there philosophize majestically and verbally about justice and prudence”, since “speeches unsupported by works are vain and empty” (fr. 124 Athanassiadi). For this reason, he goes to Athens and, thanks to his organizational talents, revives the Academic tradition, which has been in decline since the death of Proclus, but has subsequently, according to Agathius Scholasticus, flourished again, bringing together the best minds of the whole Greek world (*Hist.* 2.30.3).

KEYWORDS: Neoplatonism, Late Antiquity, sources of ancient philosophy, freethinking, persecution.

Противостоять «господствующей вере» — долг неоплатоника. Однако долг этот можно исполнять по-разному. Можно, подобно

© Е.В. Афонасин (Новосибирск). afonasin@gmail.com. Институт философии и права Сибирского отделения Российской академии наук, Новосибирский государственный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 18.1 (2023)

DOI: 10.25985/PI.18.1.13

Серапиону, вести частную жизнь, незаметную для представителей господствующей идеологии (fr. 111 Athanassiadi). Этот александрийский философ — должно быть, старший современник Исидора и его личный друг — весьма преуспел на этом пути, «запершись в своем домишке» и «общаясь с немногими соседями лишь в случае крайней нужды». Философ отличался своим благочестием, всегда принимал участие в публичных ритуалах, касающихся традиционной религии, всё остальное время ведя «богоподобное существование», сочиняя гимны божествам, медитируя и занимаясь толкованием книг Орфея, которые он, не располагая иным имуществом, и завещал Исидору.

Он был глубоким мыслителем, часто обсуждавшим сложные теологические вопросы с Исидором, ни в коей мере не стремясь выносить эти дискуссии на публику. Дамаский специально подробно пишет об этой уникальной личности, отмечая, что в противном случае о нем и его образе жизни люди так и не узнали бы, и противопоставляя его многочисленным честолюбивым и нередко поверхностным коллегам по философскому цеху, в особенности тем, которые своим вызывающим поведением лишь усугубляли положение дел и нарушали хрупкий баланс даже там, где он время от времени достигался. Ярким примером, «во всем противоположным Серапиону», был ритор и политический деятель Пампрепий. Обладая определенными литературными талантами, Пампрепий быстро продвинулся как у себя на родине в Египте, так и в Афинах, где он не только стал известным грамматиком, но и удачно женился на богатой женщине, что, должно быть, открыло ему дорогу в политику (fr. 112 в). Проявлял он и интерес к философии, соперничая с афинскими платониками — всеми, кроме Прокла, к мудрости которого он «не мог даже приблизиться» (fr. 112 в). Не преуспев среди знатоков философии, он, тем не менее, научился пускать пыль в глаза людям несведущим — в частности, покорив своей велеречивостью крупного константинопольского сановника Илла, что позволило ему сделать блестящую карьеру в столице (fr. 77 в). Однако это стало началом кон-

ца: поддержав неудачное выступление Илла против императора Зенона, он активно вмешался в политику, подстрекая приверженцев традиционной религии сначала в Константинополе, а затем в Александрии выступить против императора и реставрировать древний порядок, демонстрируя им какие-то «пророчества», предрекающие скорую гибель христианства (fr. 113 L–N).

Пампрепия ждал бесславный конец, и вполне заслуженно (fr. 115 C), однако подобная активность его и ему подобных привела к тому, что жестоко пострадали многие ведущие достойный образ жизни люди — грамматики, риторы и философы, чьей единственной виной было неприятие «господствующей веры». Главу александрийской философской школы Гораполлона и философа Гераиска, которого превозносил, по словам Дамаския, сам Прокл (fr. 76 E), пытали на дыбе, требуя выдать вовремя скрывшихся от преследований властей Гарпократ и Исидора (fr. 117 и 128). Брата Дамаския Юлиана арестовали в общественных банях и подвергли пыткам (fr. 119 F, H–K). Никто из них не предал своих. Арестован был выдающийся александрийский грамматик Агапий (fr. 126), казнен в Константинополе теург Максимин (fr. 139), под пытками умер софист Иоанн (fr. 131), разделив судьбу погибшей несколькими десятилетиями ранее от рук христианских фанатиков Гипатии (fr. 43 E). Александрийский философ Аммоний, не выдержав давления, вынужден был пойти на сделку с властями (fr. 118). Впрочем, как полагает Дамаский, свою роль здесь сыграл, как и в случае с Гораполлоном, корыстный расчет (fr. 120 B). Напротив, высокопоставленный чиновник Севериан, получивший великолепное и всесторонне образование в области риторики и римского права, а затем учившийся у самого Прокла, не пожелал, рискуя карьерой, принять предложение стать христианином, исходившее от самого императора Зенона (fr. 108).

Незаметно подтачивали авторитет языческой философии и такие персонажи, как Гиларий, который «отдал» свою жену на попечение другу, а сам, избавившись таким образом от семейных обязательств, прикатил в сопровождении наложниц из Антио-

хии в Афины изучать философию у Прокла (fr. 91). Не лучше был и Акаматий, который, не ограничившись искусством предсказаний, стремился убедить жителей Гелиополя в том, что разбирается в философии, так что проезжающим через этот город Исидору и Дамаскию пришлось предпринять усилия для того, чтобы убедить людей в обратном и показать полную некомпетентность этого «простеца» (fr. 140).

И всё же Дамаский ищет и, как ему кажется, находит достойный выход для честного человека, живущего в эти темные времена. Он не согласен «забиться в угол и оттуда многословно и величественно философствовать о справедливости и благоразумии», так как «речи, не подкрепленные делами, суетны и пусты» (fr. 124). С этой целью он отправляется в Афины и благодаря своим организационным талантам возрождает академическую традицию, заметно потускневшую после смерти Прокла, но теперь вновь, по словам Агафия Схоластика, переживающую расцвет и объединившую лучшие умы всего эллинского мира (*Hist.* 2.30.3).

*Дамаский. Философская история (Жизнь Исихора)
Избранные фрагменты*

Полный текст этого произведения Дамаския не сохранился, однако он был доступен патриарху Фотию (IX в.), охарактеризовавшему его как «не столько жизнеописание Исихора, сколько рассказ о других людях, как его предшественниках, так и современниках». Выдержки из этих рассказов он цитирует и пересказывает в разных местах своей монументальной «Библиотеки» (причем сначала он выбирает некоторые биографические сообщения, а затем возвращается к началу сочинения и использует те разделы, которые понравились ему по литературным соображениям). Фотий отмечает также, что книга состояла примерно из 60 глав и была слишком большой, чтобы считаться биографией. В лексиконе *Суда* (X в.) наше сочинение названо «Философской историей» и используется в качестве источника примеров употребления различных слов и выражений, а также для биографических статей. В ряде случаев сведения из Фотия и *Суды* пересекаются. Фрагменты сочинения Дамаския впервые собрал и перевел на немецкий язык Рудольф Асмус (Asmus 1911). На основании этой работы спустя полвека их издал Клеменс Цинтцен (Zintzen 1967). Наконец, Полимния Атанасиади (Athanassiadi 1999) вновь изучила и систематизировала доступные нам свидетельства. Данный перевод избранных фрагментов из «Философской истории» основан на этой публикации.

В данной работе ссылки на «Библиотеку» Фотия даются, как и в книге Атанасиади, по изданию Henry 1959–1977 в форме Ф 6, где 6 — это номер соответствующей выдержки. Лексикон *Суда* полностью доступен по изданию Adler 1928–1938, и ссылка Σ 3.35.30 указывает на соответствующую книгу (3), главу (35) и раздел (30) лексикона. В некоторых случаях отрывки выглядят как цитаты из нашего сочинения, в других — это лишь пересказ его содержания. В ряде случаев имя Дамаския не упоминается, поэтому я сохраняю астериски, предложенные Полимнией Атанасиади для того, чтобы отметить статус того или иного фрагмента: Σ* указывает на то, что данный отрывок из *Суды* по всем признакам принадлежит Дамаскию, хотя его имя и не названо, а *Σ указывает на тот факт, что в данном случае авторство Дамаския вероятно, но не может быть подтверждено. Угловыми скобками отмечены лакуны текста, квадратными — пропуски и пояснения перевода. Публикация продолжает предыдущие работы (ссылки и библиографию см. Афонасин 2022).

А (Ф 108) Он говорит, что Антемий, римский император¹, был приверженцем эллинской религии, как и его единомышленник Север, идолопоклонник, которого он назначил ипатом. Вместе они втайне замыслили восстановить ненавистное идолопоклонство.

В (Ф 109) Он сообщает также, что Илл и Леонтий, которого он объявил императором вместо Зенона, имел такие же нечестивые замыслы и намерения, и человеком, направившим его по этому пути, был Пампрений.

С (Ф 110) Относительно Пампрения Дамаский, как и другие историки, пишет, что он был любителем странных историй, предавал друзей и погиб насильственной смертью. Пампрений был египтянином и профессионально занимался грамматикой².

Д (Σ 4.14.33) Будучи любителем словесности, Илл пожелал послушать дискуссию о природе души, которую бы вели ученые люди. Тогда многие присутствующие предложили в ответ разнообразные философские теории. Когда же обсуждение стало несогласованным и беспорядочным, Марс заметил, что неопровержимое

¹ Прокопий Антемий, император Запада (467–472). Здесь и далее Атанасианди выделяет курсивом очевидный пересказ Фотием текста Дамаския.

² Биография Пампрения хорошо известна благодаря сохранившемуся городскому (см. Ringree 1976), а также статье в Суде. Он родился в Панополе близ египетских Фив в 440 г., был учеником местного философа Нонна (см. fr. 109). В 473 г. в возрасте 33 лет прибыл в Грецию, некоторое время провел в Афинах — возможно, по приглашению покровителя афинских неоплатоников Теагена (по крайней мере, сохранились фрагменты его энкомия в честь Теагена, см. fr. 77 D и 100). Здесь он женился на богатой женщине и стал известным грамматиком, однако был вынужден покинуть Афины из-за конфликта с Теагеном. В Константинополе, куда он прибыл в 476 г., он добился расположения Илла, магистра милитум императора Зенона, стал профессором философии. Открыто исповедуя язычество, Пампрений уже тогда вызывал неудовольствие Зенона. Ситуация существенно усугубилась, когда в 481 или 482 г. он прибыл в Александрию, стремясь убедить местное языческое сообщество выступить против Зенона, якобы демонстрируя им пророчества, предрекающие неминуемую гибель христианства. Именно этот этап карьеры Пампрения занимает Дамаския. Восстание Илла оказалось неудачным, и генерал, будучи окружен войсками Зенона в Исаврии, сам казнил Пампрения в 484 г. На этот бесславный конец незадачливого провокатора и намекает Дамаский (подробнее см. ниже, fr. 115 c).

решение этой проблемы может предоставить лишь Пампрепий. (Тот был довольно смуглым человеком, отвратительной наружности, занимался грамматикой, родом из Панополя в Египте. Благодаря [удачному] браку он долгое время прожил в Греции и был привезен к Иллу Марсом.) Пампрепий произнес хорошо составленную речь о душе, сочиненную им некоторое время назад, и поскольку, по словам Платона, невежда кажется невежде более убедительным, нежели человек ученый³, то ему удалось заморочить Иллу голову этой глубокомысленной болтовней так, что последний объявил его самым сведущим из константинопольских учителей. Обеспечив Пампрепия солидным публичным жалованием, он поручил ему обучать тех, кто посещал школы, так, как ему вздумается. Таково было начало благополучия Пампрепия, ставшего впоследствии причиной многих несчастий для государства.

78

А (Ф 256) Никто не глух к божественному настолько, чтобы не замечать его дел и особенно — наказаний грешникам.

В (Ф 257) *Вот если бы он не ошибался в отношении истинной музыки и если бы не ошибался в отношении святой истины.*

С (Ф 258) Соратники и повстанцы иной веры.

Д (Ф 111) Я не собираюсь рассуждать о том, что не обязательно верно и легко может оказаться сомнительным.

Е (Σ 2.580.11) Аммоний и египтянин Эритрий то и дело соперничали друг с другом в Византии, постоянно подвергая себя крайней опасности.

Ф (Ф 112) Но мне хотелось бы теперь оставить то, что связано с Пифоном, и вернуться к Гераиску⁴.

106

А (Ф 164) Исидор весьма отличался от Гипатии, и не только как от женщины мужчина, но и как подлинный философ — от геометра⁵.

³ Ср. Pl. Grg. 459d.

⁴ Соответствующие фрагменты см. в Афонасин 2022.

⁵ Подробнее о Гипатии см. fr. 43.

В (Σ* 4.645.19) Воспоминания об этих событиях, всё еще свежие среди александрийцев, несколько уменьшили их уважение к Исидору и преданность ему⁶. И всё же, невзирая на великую опасность, которая им грозила, они всё еще стремились к общению с ним, дабы выслушать те речи, которые источали эти мудрые уста. Частые встречи с философом поощряли и те, кто возглавлял риторические и поэтические школы. Ведь, несмотря на незнание их предмета, своей философской точностью он добавлял значимости их мелким ремеслам. Детально разбирая представляемые ими речи и стихи, он высказывал о них суждения, на которые не были способны другие. Во время представления речей в театре он хвалил выступавших сдержанно и вполголоса, однако всегда кстати и по делу. И затем весь театр использовал его суждение в качестве меры, оценивающего достоинства или промахи того или иного оратора.

В наше время мне известно лишь три критика, способных оценивать сочинения стихотворные и прозаические, ведь все согласны с тем, что один и тот же критик способен оценить и те, и другие творения. Я думаю также, что один и тот же человек может быть творцом в обоих этих жанрах — конечно, если одинаково натренирован и в том, и в другом и испытывает к ним равный интерес. Исидора нет в их числе, так как он был существенно слабее их. Эти критики — Агапий, Севериан и Ном; последний мне ровесник.

107

(Σ* 1.20.16 + 1.20.19) Агапий, афинский философ, после [смерти] Прокла учившийся у Марина. Он поражал всех как своей любознательностью, так и умением задавать сложные вопросы. Происходил он из Александрии. С детства обучаясь свободным искусствам, он затем стал толкователем в области медицинских наук и, перебравшись в Византий, основал там известную школу.

⁶ Скорее всего, речь идет о преследовании философов школы Гореполлона (о чем подробнее см. ниже), нежели о гибели Гипатии от рук христианских фанатиков (fr. 43).

В полной мере используя свой природный талант и находящиеся в его распоряжении значительные средства, он прославился как знаток в этом искусстве и сколотил немалое состояние⁷.

108

(Σ 4.332.27 + Φ 165 + Φ 285) Севериан из Дамаска принадлежал к одной из лучших семей и был сыном Ауксентия, сына Каллиника, потомка римских колонистов, осевших в Александрии. По природе будучи проницательным человеком, он получил образование в области поэзии, риторики и римского права, заметно отличаясь этим от своих сверстников. Обладая крутым нравом, он тут же стремился исполнить всё, что приходило ему в голову, сначала действовал, а затем думал. По этой причине его жизнь нередко становилась сплошным недоразумением.

Поначалу он пожелал посвятить себя философии и доверить свое обучение Проклу. Ведь именно в это время Прокл был в расцвете сил и преподавал в Афинах. Однако его отец тому воспрепятствовал, так как хотел, чтобы он стал юристом и зарабатывал на отправлении правосудия. Но вскоре отец умер, и он, уже собравшись отправиться в Афины, увидел такой сон. Ему приснилось, что он будто бы сидит на краю скалы как на колеснице и управляет горой. Так и вышло: судьба, необходимость и, что плохо, свободный выбор привели к тому, что он избрал совсем иной образ жизни, по видимости возвышенный и благородный, а на деле тернистый и бестолковый. Он сам был в этом виноват, что последующие события и показали. Вместо философии и беззаботного счастья он устремился в политику и управление. Будучи по природе непобедимым спорщиком, более других стремящимся к славе, он тем не менее своими достойными делами и словами во всем проявлял благородство своей души, не стремился

⁷ См. также fr. 109, 126 с и 127 А (где сообщается о его разностороннем образовании и о том, что он покинул Александрию в конце 480-х после того, как подвергся преследованию за свои философские занятия). Крупный имперский чиновник Иоанн Лид (*De magistratibus populi Romani* 3.26) сообщает, что изучал Аристотеля под его руководством в Константинополе.

к личной наживе и не пользовался своим высоким положением ради несправедливых дел или из жадности. В то же время он вечно спорил и состязался с теми, кто стоял выше него, не позволяя ни одному из высокопоставленных должностных лиц преступать пределы, установленные законом. Он был очень строгим судьей. Поэтому, движимый гневом или из опасения потерять авторитет, он иногда становился ответственным за смерти, не угодные богам и приносящие одни несчастья. Именно это стало причиной тех злоключений, которые впоследствии настигли и его самого.

Именно поэтому он повздорил с Ардабуром, сыном Аспара, влиятельного человека варварского происхождения, приближенного к самому императору, командующего восточной армией⁸. Ему и его отцу изрядно досаждал Севериан. Испытав множество несчастий и унижений, он не извлек из этого соперничества никакой пользы. Будучи чрезмерно щепетильным и к тому же эллином, бедняга так и не уступил, несмотря на многочисленные угрозы и запугивания⁹.

Вместе с ним я прошел самые важные и наиболее политические речи Исократы, которые он разъяснил мне не на софистический манер, но с рассудительностью, присущей философу. Мне он тогда казался человеком красноречивым и политически благоразумным, прекрасным судьей тому, что говорилось другими. Что же до моего младшего брата Юлиана, то он сумел разжечь в нем такую любовь к литературе, что тот готов был учить наизусть творения поэтов и самых знаменитых из ораторов. За свое прилежание он получил вознаграждение, достойное ученика, а именно ужин. В целом к другим поэтам он относился сдержанно, однако, как-то взявши в руки книжицу Каллимаха, он не смог сдержать свое негодование по поводу ливийского поэта и успокоился лишь после того, как наплевал в книгу во многих местах.

Император Зенон предлагал ему высокую придворную должность при условии признания господствующей [религии]. Но это

⁸ Ардабур возглавлял армии Востока с 453 по 466 гг. Его, вместе с отцом, казнил император Лев в 471 г.

⁹ Продолжение этой истории см. в fr. 115.

его не убедило, да и не могло убедить. Причем он сам зачитал нам то письмо, в котором содержалось это неприемлемое для него предложение.

Он осуждал Аркадия из Ларисы в одном из своих писем¹⁰. А Севериан был мастером эпистолографии, в чем можно убедиться, прочитав письма его сочинения.

109

(Σ* 3.476.32) Честностью и благоразумием Нонн и Януарий превосходили своих соотечественников и, полагая, почти всех своих современников, вовлеченных в политические дела. Восхищались ими как граждане, так и иноземцы, так как они принесли немалую пользу своей стране, благосклонно принимая у себя иноземцев. Избрав для себя тихую жизнь вдали от публичных дел, они предпочитали тратиться сами вместо того, чтобы приобретать нечто за чужой счет. Таковы были их общие черты. Однако Нонн был более рассудительным и в большей степени склонным к философским речам и тем занятиям, с которых обычно в молодости начинается образование. Кроме того, он отличался критическим умом и лучше многих наших современников был способен судить о достоинствах и недостатках всевозможных литературных произведений, как прозаических, так и поэтических. В общем-то даже Севериан и философ Агапий уступали ему в качестве литературных критиков. Что же касается Януария, то этот лучше проявил себя в публичных делах и был более разумным политиком, нежели его брат Нонн, и в целом отличался большей благоразумностью и сдержанностью.

110

(Ф 166) Развиваться без затруднений и продвигаться вперед шаг за шагом у него не получалось, в отличие от того, как это удалось Феодору из Асины под руководством Порфирия¹¹.

¹⁰ Очевидно, за обращение в христианство из политических соображений.

¹¹ Речь идет об образовании Гегия под руководством Прокла.

(Σ^* 3.54.20) Философ непрерывно развивался, шаг за шагом, так сказать, пока не постигло его «паническое» несчастье¹².

(* Σ 2.42.15) Предлагая самого себя в качестве образца, он, подобно талантливым скульпторам, взяв кусок меди, лишенный вида, придавал ему форму и наделял очертаниями.

111

(Σ 4.323.28 + Φ 167) Исидор подружился с этим человеком, превосходившим всех людей, кроме разве что самого Исидора, своим благочестием и философским складом характера. Он настолько был верен себе в поступках и помыслах, на деле подтверждая поговорку «живи незаметно», что никто из младших или старших его современников не знал, как мне кажется, того, кем он был на самом деле. Никто не понимал Серапиона, да и я сам ничего не знал бы об этом человеке, если бы философ лично не рассказал мне о нем. По его словам, Серапиона и прежде невозможно было убедить встречаться с другими людьми, а постарев, он вообще перестал выходить из дома. Запершись в своем маленьком домике, он вел совершенно одинокую жизнь, с немногими соседями общаясь лишь в случае крайней нужды. Серапион, по его словам, отличался своим благочестием и во время традиционных праздников появлялся в святилищах, одетый как обычный гражданин. Большую же часть времени он проводил дома, человеческий образ жизни превратив в богоподобное существование; вознося непрерывно молитвы, он шептал про себя гимны божеству или же молча предавался размышлению. Искатель истины, по природе склонный к созерцанию, он мало интересовался техническими философскими вопросами, погрузившись в изучение тех строгих представлений, которые преисполнены божественного. Он не держал у себя никаких книг и не читал ничего, кроме Орфея, задавая, когда это было необходимо, вопросы Исидору, обладавшему совершенными, так сказать, познаниями в теоретических вопросах. Ведь лишь его он считал близким себе человеком

¹² Очевидно, указание на Пампрепия и связанные с ним бедствия (см. fr. 112 ниже и др.).

и принимал у себя дома. В нем, как ему казалось, он видел воплощение мифического [золотого] века Кронаса. На протяжении всей жизни ничему иному он не посвящал свои дела и слова, кроме как [изучению] внутреннего и неделимого.

Его так мало волновали материальные блага, что владел он лишь двумя или тремя книгами, в числе которых была поэзия Орфея. Что же касается телесных наслаждений, то с молодых лет он стремился ограничиваться лишь самым необходимым и на протяжении всей жизни полностью воздерживался от сексуальных отношений. Публичная известность его также не привлекала, так что в городе никто не знал даже его имени. Никто и не вспомнил бы о нем впоследствии, если бы некий бог не пожелал явить человечеству образец жизни, достойной века Кронаса, дабы рассказ о нем не превратился окончательно в миф, никак не подкрепленный историческими свидетельствами. Ведь *так называемый* Хирон, как полагают, стоял на меже, разделявшей века правления Кронаса и Зевса, в силу двойственности своей природы. Таков был Серапион, которого знал философ, так мы о нем и напишем. Не имея родственников, своим наследником он назначил Исидора, полагая, что никто более не достоин получить его имущество, те самые две или три книги.

112

А (Σ 4.325.3) В то же время в Александрию прибыл другой человек, диаметрально противоположный Серапиону или даже более чем диаметрально, если можно так выразиться. Ведь первый вел образ жизни, достойный Кронаса и Зевса, тогда как второй был скорее подобен Тифону, и даже зверем более безумным и диким, нежели сам Тифон. Ведь, наверное, не осталось никого, кто не слышал бы о душевном складе Пампрепия и его судьбе¹³.

В (Σ 4.15.12 + Φ 168 + Σ^* 2.227.7) Любя почет и не желая оставаться на вторых ролях, он соперничал со всеми, кроме Прокла и других философов. Ведь он не мог даже приблизиться к его мудрости. Что же касается подготовительных наук, то Пампрепий благодаря своим стараниям в них натренировался настолько, что за

¹³ О нем см. прим. к fr. 77 выше.

короткое время заслужил репутацию наиболее знающего и сведущего человека среди местных ученых людей, таких как афинский муж Плутарх, сын Гиерия, и александрийский ритор Гермий, чью славу в качестве ученых он стремился затмить. Старательно усваивая предварительные науки, он преуспел в них настолько, насколько поэт и грамматик может научить мудрости.

Пампрепий был египтянином; будучи по природе склонным к поэтике и занимаясь сочинением стихов у себя на родине, в Афины он прибыл для того, чтобы там заработать необходимое для жизни в качестве профессионального поэта. Афиняне же, пригласив Пампрепия за свой счет, назначили его грамматиком и поручили ему воспитание молодежи <...> И до недавних пор среди афинян он славился в качестве совсем неплохого учителя. Но затем последовала череда деяний, как великих, так и постыдных, которые показывают нам, как превратности судьбы позволяют порочным душевным наклонностям проявиться настолько же явно, как и в результате опьянения на вечеринке.

113

А (*Σ 2.219.3 + *Σ 3.577.4) Он рассказывал тысячи историй, очаровывая ими слушателей не менее, а возможно и более, Одиссея, очаровавшего феаков. В самом деле, ведь рассказ [Одиссея], обращенный к Алкиною, был полон <фантастических историй>, содержащих в себе истинный сокровенный смысл, однако внешне выглядевших как [выдумки], вводящие в заблуждение.

В (Ф 286) А проситель хотел всего лишь разрешения встретиться с правителем.

С (Ф 287) Многие восстали в надежде, что вернутся старые времена.

Д (Ф 288) Пампрепий стал орудием [судьбы], которому было суждено исполнить нечто, противоположное благу.

Е (Ф 169) Будучи по природе трусом и видя, насколько Илл по справедливости любим [народом] и насколько уже могуществен, Зенон начал опасаться за свою жизнь, а его подозрительный характер не давал ему покоя и заставлял испытывать всевозмож-

ные способы и замышлять различные хитрости для того, чтобы устранить Илла.

F (*Σ 2.77.18) Ненавидимый Зеноном, он затаился.

G (*Σ 4.510.25) однако впоследствии всё же был лишен своей должности.

H (Ф 289) «в скором времени», скорее чем «в дальнейшем».

I (Ф 170) Глава тех, кто управляет городом, избранный надзирать над их верой, по имени Петр [Монг] был дерзким и поистине плохим человеком.

J (*Σ 4.679.15) Его отношение к знающим людям [философам] было враждебным и крайне нездоровым.

K (Σ* 1.152.19) Пампрепий показался им человеком двусмысленным, и на него вскоре перестали обращать внимание.

L (Ф 171) Пожалуй, и здесь возобладали пророчества Пампрепия, в которых содержался совет избегать активных действий, постоянно откладывая начало войны на будущее время.

M (Σ 2.116.9) Не кажется ли это безмерной глупостью, вроде той, что по справедливости называется бабушкиными сказками, и даже еще бóльшим вздором?

N (Σ 1.226.4) Что касается меня, то скажу, что лишь этот вид гаданий, как я думаю, подходит человеку, не желающему, подобно животному, вечно разевать пасть в ожидании кормежки.

O (Ф 172) Из речей прибывшего в Египет Пампрепия Исидор понял, что отношение того к Иллу не было здоровым.

P (Ф 173) Да и выглядел он как предатель, пристально наблюдающий за поворотом событий в Римской империи.

Q (Σ* 4.260.15) Философ бежал от него подобно человеку, преследуемому [Эриниями].

R (Σ* 1.433.17) Когда он понял, что Исидор явно сторонится его и уклоняется от встреч, то сразу же удалился и никогда более к нему не приближался¹⁴.

¹⁴ Атанасиади помещает эту фразу, лишенную контекста, и еще ряд ей подобных (например, fr. 113 J, M и др.) в свидетельство о Пампрепии, отмечая, что в принципе все они могли относиться и к другим отрицательным персонажам

А (Ф 174) Эта скала¹⁵, существенно расширяющаяся сверху, сужалась в нижней части, поддерживая широкую вершину, как бы повисшую в воздухе, и, будучи окружена широким и гористым основанием, она напоминала длинную шею, на которой красовалась впечатляющая голова.

В (Ф 308) необычайно высокая и длинная.

С (Σ 1.93.9) Наиболее примечательные крепости обычно обладают этим свойством. Понять это утверждение можно на основании того, что рассказывают о крепостях. Ведь они, как полагают, прекрасно защищают город, в котором располагаются, и стоят на страже его свободы, в то же время нередко становясь для него причиной порабощения и бедствий, как об этом пишет Полибий.

А (Ф 290) *Перечисляя тех, кто ополчился на нашу святую и вечную веру, пусть и поневоле, понуждаемый силою истины, Дамаский пишет следующее:* император Юлиан попытался, однако его правление не продлилось и четырех лет; несколько позже другую попытку предпринял Луций, главный военачальник при императоре Феодосии в Византии, который, придя во дворец, хотел убить императора, однако трижды не мог выхватить меч из ножен, так как неожиданно увидел высоченную, грозного вида женщину, обнимавшую императора сзади. Позже еще одну попытку предпринял главнокомандующий армиями Востока, однако ему помешала насильственная смерть: он упал с коня и, сильно повредив ногу, скончался¹⁶. Затем Севериан, наш соотечественник,

«Философской истории» — например, к христианским деятелям или же Аммоню (о котором см. ff. 117–118).

¹⁵ Скорее всего, речь идет о крепости Папирий в Исавии, в которой укрывались сторонники Илла в 484–488 гг. Обычно с ним идентифицируют замок Чандыр в горах Тавра близ Мерсина (Турция).

¹⁶ Луций был *magister militum praesentalis* при императоре Феодосии II (годы правления: 401–450). Покушение, как видим, не удалось. Известно, что император умер вследствие неудачного падения с лошади на охоте (ср. Jo. Mal. 14.27). Здесь же подобная смерть приписывается не названному по имени военачаль-

вместе с многочисленными соратниками предпринял еще одну попытку уже в наше время, однако был предан своими приближенными и едва избежал смерти; ведь Германарих, сын Аспара, а возможно и другие, доложили о его замысле Зенону¹⁷. Были также Марс и Илл; Марс сам умер от болезни во время восстания, а Илл был схвачен и убил себя мечом.

В (Σ 1.512.9) Исход дела вызвал бы искренний смех даже у тех, кто не склонен смеяться.

С (Φ 291) Он бросил [отрубленную] голову в стан врага, метнув ее подобно диску с высокой скалы¹⁸.

116

А (Φ 175) Однако вернемся к нашему рассказу об Исидоре.

В (Φ 176) Исидор не был сумасбродом, и ничто не затрудняло общение с ним, не чурался он и так называемого стоического отношения к жизни.

С (Σ 1.491.6) Он был обходительным человеком, чуждым всяческого балагурства и шутовства.

Д (Φ 177) В то время он выглядел светящимся от радости, был в хорошей физической форме и прекрасном расположении духа, хотя смерть уже ходила поблизости¹⁹.

Е (Σ* 3.381.2) ... подобно Сократу в поисках истины. Ведь он также отказался подчиниться Тридцати тиранам, которые запрещали ему вести философские беседы²⁰.

Ф (*Σ 2.630.20) Душевная радость была свойственна его характеру.

нику; Атанасиади полагает, что им мог быть исавриец Зенон, *magister militum per Orientem* в 447–451 гг.

¹⁷ О Севериане и Аспаре см. fr. 108. Возможно, благодаря этому предательству император затем пощадил Германариха, казнив его отца Аспара и старшего брата Ардабура в 471 г.

¹⁸ Описывается бесславный конец Пампрепия, казненного Иллом в крепости Папирий.

¹⁹ Речь идет о грядущих гонениях на язычников.

²⁰ Подробнее об этом см. Афонасин 2021.

117

А (Σ* 1.366.23) Гарпократ, знакомый Аммония, египтянин, грамматик, живший во времена императора Зенона. Когда Никомед услышал, что он узнал о делах, связанных с Аммонием, он сразу же решил арестовать его. Однако Никомед, с самого начала догадывавшийся о том, что это может случиться, либо зная об этом заранее, тут же бесследно испарился.

В (Σ* 3.615.6) Никомед искал Гарпократа, но не мог его найти. Узнав об этом, философ Исидор послал Гарпократу письмо, раскрывая свои намерения. Однако вестник был схвачен и сообщил имя отправителя. Тогда они схватили Гораполлона и Гераиска и, подвесив их за руки на веревках, требовали выдать Гарпократа и Исидора.

С (*Σ 3.61.3) Их обоих пытали на дыбе, требуя выдать единомышленников. Они же, стиснув зубы, доказали, что уступить тирану было бы ниже их достоинства.

118

А (Ф 178) Порочный человек, ведущий бесславную жизнь.

В (Ф 292 + Ф 179) Аммоний, жадный человек, всё на свете измерявший деньгами, договорился с тем, кто в то время надзирал за господствующей верой²¹.

119

А (Ф 293) Там лежала куча разнообразных книг.

В (Ф 180) Их [книги] положили среди вещей Юлиана²².

С (Ф 181) Исидор упаковал ларец и другие вещи и держал их наготове для быстрой отправки в порт.

Д (*Σ 4.223.7) Он часто слышал это, однако делал вид, что нет.

Е (Ф 182) Колонна людей, готовых к нападению.

Ф (Ф 183) В это время он как раз отдавал распоряжение слугам захватить с собой скребки²³.

²¹ Имеется в виду Петр Монг, патриарх Александрийский (482–490).

²² Юлиан был братом Дамаския (fr. 108). Описывается спешный отъезд Дамаския и Исидора из Александрии.

²³ То есть арест состоялся в публичных банях.

Г (Ф 294) Совокупился ради политического потомства²⁴.

Н (Ф 184) Он снова бросил философов в тюрьму, дабы учинить еще один допрос.

І (*Σ 2.358.22) Образ жизни подсудимых делал некоторые обвинения против них невероятными.

Ј (Ф 185) Юлиан молча и мужественно сносил многочисленные удары палкой по спине; получив множество ударов, он так и не проронил ни слова.

К (*Σ 2.332.30) Этот человек проявил такую выносливость, что несмотря на нависшую над ним смертельную опасность и невзирая на пытки не открыл ни одного из своих секретов²⁵.

Л (Ф 309) Так что древние сказания, ставшие частью мифологии, не выглядят более невероятными²⁶.

120

А (*Σ 3.615.1) *Гораполлон, родом из Фенебитиса, селения, расположенного в номе Панополя, грамматик, учивший в Александрии и Египте, а затем в Константинополе во времена Феодосия*²⁷. Он написал сочинение «О священных местах» (Τεμενικά) и комментарии к Софоклу, Алкею и Гомеру. Он был знаменитым представителем своей профессии, своей славой ни в чем не уступая древним грамматикам.

В (Σ* 3.615.12) Гораполлон не был философом по природе, но в глубине своей души он хранил некое учение о божестве. И Гераиск предсказал, что Гораполлон перейдет на другую сторону, предав отеческие законы. Так оно и случилось. Обратиться он решил добровольно, без какого-либо насилия — возможно, из стремле-

²⁴ Метафора может указывать на союз Аммония с церковными властями.

²⁵ Ср. X. An. 4.1.23, D. Orat. 23 (C. Aristocr.) 140.

²⁶ Ср. Th. 1.21.1.

²⁷ Речь идет о Гораполлоне Старшем. Вероятнее всего, он жил при Феодосии Младшем (408–450), а не Великом (379–395). См. PLRE I: 442 и PLRE II: 569. Он был отцом философов Асклепиада и Гераиска, о которых специально см. fr. 72 и 76. У Асклепиада был сын, также Гораполлон, живший ок. 440–500 гг., преподававший в Менутисе во времена Зенона и Анастасия. О нем см. ниже и PLRE II: 569–570.

ния к наживе. Нелегко указать другую причину, по которой в нем могло произойти это изменение.

121

(Ф 186) Посмотрев на вещи, приготовленные к отправке, он спросил: «Что ты делаешь, друг мой? Тебя же арестует портовая стража!»

122

А (Ф 310) Он попросил меня о тайной встрече.

В (Ф 187) В скором времени он прибыл и остановился в моем доме.

С (Σ 2.387.26) Написав послание, он отправил его двум философам в Карию.

Д (Ф 295) *Этот автор [Дамаский] говорит: «Раньше я производил публичные речи, одевшись в плащ оратора». Значит, он носил плащ не только философа, но и оратора.*

123

А (Σ 3.587.20) Ульпиан, брат философа Исидора²⁸. Он был настолько одаренным математиком, что сам изобретал новые задачи и предлагал для них свои решения с математическими объяснениями. В качестве математика он весьма прославился в Афинах. Восхищаясь его талантом, Сириан постоянно повторял, что нет такой сложной и хитрой загадки, которую он не решил бы легко и непринужденно. Что же касается других частей философии, то в них он не внес ничего достойного упоминания. Ульпиан был добрым и обходительным человеком и в этом отношении весьма отличался от своего брата — по-видимому, потому, что на протяжении всей своей жизни совершенно воздерживался от участия в публичных делах.

В (Σ 3.588.12) Таким был Ульпиан, который умер молодым и неженатым, часто восхваляемый за свою доброту.

²⁸ Очевидно, Исидор был младшим ребенком в семье. У него была старшая сестра (см. fr. 11) и старший брат Ульпиан, учившийся в Афинах у Сириана.

124

(Ф 296 + Σ 3,587.30) Люди прославляют в качестве добродетельной жизнь, проходящую в стороне от публичных занятий. Я с этим не согласен. Ведь добродетель, вовлеченная в гущу политической жизни с ее публичными делами и речами, упражняет душу и укрепляет ее, направляя к здоровому и совершенному; в то же время всё грязное и лживое, порой присущее человеческой жизни, становится явным, и душа охотнее встает на путь исправления. Занятия политикой позволяют творить добро и приносить пользу людям, а также учат смелости и стойкости. Потому-то умники, сидящие в своем углу и оттуда многословно и величественно философствующие о справедливости и благоразумии, попадают впросак всякий раз, когда им приходится что-либо совершить. Речи, не подкрепленные делами, суетны и пусты.

125

А (Ф 297) Он отплыл в Афины к Проклу, который тогда еще не покинул тела.

В (Ф 188) Он прибыл в Афины и нес курильницу с благовониями на похоронах Прокла.

126

А (Ф 189) Крайний и неисправимый порок заслуживает немедленного наказания, но даже и малое отклонение не должно оставаться без порицания. Во многих промежуточных случаях справедливость откладывает излечение порока — возможно, потому, что они извлекают пользу из своих добродетельных поступков, тем самым избегая ножа и огня, либо потому, что они не заслуживают лечения по причине безмерности их порока, либо потому, что вознаграждение за благие дела в их случае перевешивает наказание за злые.

В (Ф 190) Презрение, с каким обращались к философам, могло привести в ярость любого варвара. Сами же философы считали, что они должны проявить терпение и покорно снести всё это.

С (Σ 1.521.6) Императорский посланник арестовал Агапия и других философов и привел их к магистратам.

D (Σ* 1.125.27) Другие вещи нужны были философам и всем тем, кто стремился к иному ради добродетели и свободного выбора.

E (*Σ 1.163.25) Ему пришлось обернуться и сразиться.

127

A (Φ 298) Серьезный, но в то же время дружелюбный, Агапий познал древний язык в деталях, недоступных простому человеку, привлекая тем самым к себе внимание в Византии и поразивши своими талантами знающих людей в Александрии. Ведь он был настолько широко образован, что стремился одновременно стать ученым и критиком как в грамматике, так и в риторике — короче говоря, прославив и на самом деле став «квадратом» мудрости.

B (Σ 4.529.26) Будучи серьезным и весьма благопристойным, он, как говаривал Симонид, стал «непорочным квадратом». Так что даже ополчившиеся против него сикофанты не могли игнорировать заслуги этого человека.

C (Σ* 2.456.28) Терпеливо противостоя тем, кто ополчился против него, он доказал тем самым истинность изречения Сократа, обращенного, как пишет Ксенофонт, к Исхомаху, в соответствии с которым праведный человек извлекает пользу даже из действий тех, кто стремится навредить ему²⁹.

131

A (Φ 192) Анатолий подверг Иоанна³⁰ пыткам и конфисковал всё его имущество.

B (Φ 193) В скором времени он тоже умер.

132

A (Φ 194) С Немесионом мне пришлось общаться по необходимости. Я ни за что не стал бы иметь дело с его свинством, если бы не посольские обязанности.

²⁹ X. Оес. 1.15.

³⁰ Возможно, как предполагает Атанассиади, речь идет о софисте, у которого учился Севир Антиохийский с братьями в Александрии (*Vita Severi* 11–12 Kugener).

В (Σ 3.447.23) Увидев меня, Немесион обрадовался, словно исполнились какие-то его чаяния или он неожиданно нашел клад³¹.

133

(Σ 1.249.7) Александриец Антоний, не отличаясь литературными способностями, в этом отношении был не очень основателен. Однако в том, что касается истины, он отличался святостью, всей душой устремившись к почитанию божественного, как публично, так и тайно. В результате Газа в его время стала более святым местом, нежели была прежде.

Занявшись публичными делами, он тут же начал судебный процесс от имени своей сестры, причем вел его настолько страстно и с такой яростной настойчивостью, не щадя ни своего времени, ни своей репутации, что его современники бранили его не за неправду, а за чрезмерное правдолюбие. Ведь в конечном итоге он дошел со своим делом до Византия и там также проявил себя в качестве невероятного спорщика. Победив в конце концов противников, он отдал свою сестру замуж за другого человека, а сам удалился от дел и до конца своих дней избрал жизнь тихую и праздную, отчасти посвященную занятиям философией, но по большей части — поклонению богам в храмах. Нрава он был простого и добродетельного, в особенности в отношении религии. И я лично безмерно благодарен ему и молюсь, чтобы боги воздали ему должное на «островах блаженных», где он, должно быть, уже заслуженно вместе с ними пребывает.

134

А (Σ 2.137.3) Дор из Аравии. Он был, как пишет Дамаский в «Философской истории», могучим искателем истины. Философ Исидор понял, что все свои рассуждения он с самого начала обосновывал гипотезами Аристотеля, потому что таково было его образование с молодости; в результате, не обладая знанием великолепного учения Платона, он не в силах был подняться до понима-

³¹ Согласно Энею из Газы (Ер. 20), Немесион был юристом и очень любил заводить новых друзей.

ния его возвышенных и блистательных размышлений. Осознав это, Исидор постепенно возвращал его назад, раскрывая парус его души для плавания по безбрежному морю истины, в результате чего Дор избавился от перипатетической манеры всё сводить к разбору мелких частных и обратился к диалектике, посланной неким Прометеем вместе с ярчайшим огнем в качестве чистейшего проявления ума и мудрости, так как именно в них обособилась надежда на достижение философского образа жизни.

137

А (Σ 4.823.13) Стяжательство, *то есть накопление денег*, не поможет в Аиде, равно как и роскошь или пресловутая слава, которая ценится больше всего теми политиками, счастьем которых завидует толпа, хотя на самом деле они совершенно несчастные люди.

В (Ф 201) Насколько опасным занятием оказалась риторика, занимающая лишь рот и язык и отвращающая от души и всех тех блаженных и боголюбивых наставлений, которые очищают ее! Осознав это, я отбросил все эти риторические экзегезы. Девять лет я посвятил этим занятиям.

С (* Σ 1.391.24) Оставив риторику, поэтику и остроумие.

Д (Ф 202) Мы провели вместе восемь месяцев, не расставаясь ни днем, ни ночью.

139

(Ф 204 + * Σ 2.326.7) Когда Максимин (а он был убежденным эллином и в силу своей праведности — человеком, способным призывать богов) обращал на кого-то свой взор, он делал это настолько пугающе и пагубно, что те, на кого он смотрел, отводили взгляд. Понимая это, он чаще всего смотрел скорее себе под ноги, нежели на тех, кто попадался ему на пути. В то же время ему довелось увидеть множество чудесных явлений, другими не замеченных. Ему по силам было выгонять злоторных демонов и отгонять насланных со стороны. И всё же он был осужден за нечестие в Византии и не избежал меча.

А (Ф 205) Он не понимал смысла философской жизни. Если кто-то из толпы заносится в этакое высокомерии, будучи простым человеком...

В (*Σ 1.75.17) Акаматий из Гелиополя. Он был благожелательнее остальных граждан, но при этом настолько простодушным, что полагал, будто без какого-либо предварительного образования и знакомства со словесностью уже заслуживает того, чтобы носить имя философа. Именно так он всем и представлялся, в результате жители Гелиополя называли его не иначе, как «философ». Его позор да будет наукой другим людям.

С (*Σ 2.525.20) Он при случае похвалялся перед каждым новичком, придумывая правдоподобные истории.

Д (Σ* 1.75.22) Наш приезд в Гелиополь положил конец той подделки под философию, которую практиковал этот Акаматий. Он также стремился стать предсказателем, что извинительно, так как подобные предметы, при всей своей простоватости, он всё же мог охватить.

А (Ф 206) Не сталкиваясь доселе с такими тяжкими и непоправимыми бедствиями.

В (Ф 207) Ожидаемая им поездка в Карию и Афины очень долго откладывалась.

С (Ф 208) Иду просить божество о милости.

Д (Ф 209) Так как Киллений тянул время и откладывал это дело, Исидору ничего не удалось добиться³².

Е (Ф 210) Не трать самое дорогое, что у нас есть, — время, как сказал один мудрец³³.

³² Мы не знаем, о ком или о чем идет речь.

³³ Ср. DL 5.40 (Теофраст), 7.23 (Зенон Китийский).

Литература

- Афонасин, Е.В. (2021), «Дамаский в Александрии (1): избранные фрагменты его «Философской истории»», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 15.2: 1034–1049.
- Афонасин, Е.В. (2022), «Дамаский в Александрии (2): избранные фрагменты его «Философской истории»», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 16.1: 295–316.
- Adler, A., ed. (1928–1938), *Suidae Lexicon*. 5 vols. Leipzig: Teubner.
- Afonasin, E.V. (2021), “Damascius in Alexandria (1): Selected Fragments of His *Philosophical History*”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 15.2: 1034–1049. (In Russian.)
- Afonasin, E.V. (2022), “Damascius in Alexandria (2): Selected Fragments of His *Philosophical History*”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 16.1: 295–316. (In Russian.)
- Asmus, R. (1911), *Das Leben des Philosophen Isidoros*. Leipzig: Felix Meiner.
- Athanassiadi, P., ed. (1999), *Damascius. The Philosophical History*. Athens: Apamea Cultural Association.
- Hadot, I. (2015), *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Plato*. Leiden: Brill.
- Henry, R., ed. (1959–1977), *Photius. Bibliotheca*. 8 vols. Paris: Les Belles Lettres.
- O’Meara, D. (2006), “Patterns of Perfection in Damascius’ Life of Isidore”, *Phronesis* 51.1: 74–90.
- Pingree, D. (1976), “Political horoscopes from the reign of Zeno”, *Dumbarton Oaks Papers* 30: 133–150.
- PLRE I = Jones, A.H.M.; Martindale, J.R.; Morris, J., *The Prosopography of the Later Roman Empire*. Vol. 1: A.D. 260–395. Cambridge University Press, 1971.
- PLRE II = Martindale, J.R., *The Prosopography of the Later Roman Empire*. Vol. 2: A.D. 395–527. Cambridge University Press, 1980.
- Zintzen, C., ed. 1967. *Damascius. Vitae Isidori reliquiae*. Hildesheim: G. Olms.

Марина Вольф

Шмуэль Школьников. «Парменид» Платона.
Введение (перевод, часть 2)

MARINA VOLF

SAMUEL SCOLNICOV. *PLATO'S PARMENIDES*.

INTRODUCTION (A TRANSLATION, PART 2)

ABSTRACT. The publication presents a Russian translation of the second part of S. Scolnikov's introduction to his edition with commentary on Plato's *Parmenides*. This part directly concerns the content and structure of the dialogue (in the first part of the Introduction he discusses the methodology of the dialogue). In accordance with the generally recognized division of the dialogue itself into two parts, the author consistently lays out the subject matter of both parts. The first part of the dialogue formulates and solves the problem of the one-to-many relation, and this is done both in terms of method and content in a specific Eleatic manner; Scolnikov explains why this approach to the problem leads all reasoning to a dead end, aporia, making philosophy as a whole impossible. The second part of the dialogue is devoted to an alternative ontological hypothesis, which allows for a way out of the aporia. Scolnikov analyzes Plato's basic hypotheses in the second part of the text, shows the place of the participation problem in the dialogue, and also supplements his commentary with tables and diagrams demonstrating the internal structure of the ontologies, respectively, in parts I and II, the sequence and structure of Theorems and Arguments. The content of the Arguments themselves is considered as well.

KEYWORDS: Plato, *Parmenides*, the *Parmenides*, Samuel Scolnikov, one, many, being, participation, the verb 'to be', principle of noncontradiction, arguments.

Диалог

«Парменид», как известно, четко делится на короткий проэмий и две неравные части. (О проэмии см. ниже, *ad locum*). Часть I основного диалога, без сомнения, является апоретической.

© М.Н. Вольф (Новосибирск). rina.volf@gmail.com. Институт философии и права
Сибирского отделения Российской академии наук.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 18.1 (2023)

DOI: 10.25985/PI.18.1.14

Общий план диалога во многом аналогичен «Менону» и «Государству»: относительно короткая апоретическая первая часть, основная часть диалога, направленная на преодоление первоначальной апории. (Вероятно, можно было бы и далее разрабатывать эту схему и представить «Теэтет» как апоретическое введение в предполагаемую трилогию «Софист» – «Политик» – «Философ»)¹.

Часть I

Апория в части I «Парменида» сконструирована в подлинной элеатовской манере. Проблема заключается в отношении одного ко многим, и именно эту проблему — или ее модификации — должно было разрешить учение об идеях. Отношение одного ко многим выражается, как правило, посредством ἔστι, 'существует', будь то отношение Сократа к его многочисленным предикатам или отношение великого самого по себе к множеству больших вещей. Парменид оппонирует Сократу, используя элеатовскую дилемму с целью заблокировать доктрину идей как решение рассматриваемой проблемы: либо мы принимаем одномировую, гомогенную онтологию, в которой идеи и чувственно воспринимаемые вещи, можно сказать, принадлежат к одному и тому же онтологическому типу (т.е. обладают одними и теми же онтологическими характеристиками), либо мы принимаем многомировую гетерогенную онтологию, в которой идеи и чувственно воспринимаемые вещи принадлежат к различным онтологическим типам и, соответственно, обладают разными онтологическими характеристиками (например, находиться в единственном месте vs. во множестве мест, материальность vs. нематериальность, или любые другие — точные характеристики нерелевантны настоящей дискуссии).

¹ Diès 1923: xii считает «Парменид» первым диалогом тетралогии, за которым следуют «Теэтет», «Софист» и «Политик». Ср. также Migliori 1990: 54. Хронологическая связь между «Теэтетом» и «Парменидом» неясна.

Это чистая дихотомия: либо первое, либо второе. Если первое, тогда либо идеи онтологически подобны чувственным вещам, либо чувственные вещи подобны идеям. Если идеи подобны чувственным вещам, тогда чувственные вещи причастны либо всей идее целиком, либо только какой-то ее части. Но они не могут быть причастны всей идее, поскольку идея, будучи однородной с чувственными вещами, не может быть во многих местах одновременно. Сократовское допущение, что идея похожа на день, который может быть во многих местах одновременно, не переставая быть одним и тем же, справедливо игнорируется Парменидом, поскольку оно не согласуется с текущей имплицитной гипотезой, на основании которой строится аргументация Парменида в этом разделе, что идеи и чувственные вещи принадлежат к одному и тому же онтологическому типу. Но исходя из этого допущения, ни одна из чувственных вещей не может быть причастна части идеи. Большая чувственная вещь не может быть причастна только части великого самого по себе, поскольку эта часть, будучи подобна чувственной, была бы меньше, чем целое. Самопредикация — допущение, что идеи являются *F* в том же самом смысле, в каком чувственное есть *F* — возникает как следствие уподобления идей чувственным вещам.

Согласно параллельной линии рассуждения, всё еще допускающей одномировую онтологию, либо идея эпистемически следует за чувственными вещами — то есть наше понимание идеи возникает из рассмотрения нами чувственных вещей, — либо она первична для них. Если первое, признавая, что мы принимаем самопредикацию как нашу текущую онтологическую предпосылку, тогда Аргумент третьего человека: большие чувственные вещи являются большими благодаря другому большому, отличному от них; но это новое большое, на основании допущения гомогенной онтологии, должно быть большим в силу еще одного большого, отличного от него; и так далее. Сократ снова нарушает порядок: идеи суть нематериальные мысли в душе. Парменид, опять справедливо, ни с чем таким не согласен: либо мысли суще-

ствуют в независимой реальности (и тогда мы вернулись к исходным затруднениям), либо еще, если мысли сами являются независимой реальностью, то лучшее, что мы можем сделать на основании текущего допущения, — это уподобить чувственные вещи идеям, а не наоборот, как мы это делали до сих пор. Если второе — идеи первичны по отношению к чувственным вещам, будучи парадигмами по природе, — тогда мы должны интерпретировать отношения между парадигмой и копией как симметричные в соответствующем отношении, чтобы оставаться внутри нашего предполагаемого единственного мира и гомогенной онтологии.

Если мы принимаем второй «рог» основной дилеммы, то мы становимся приверженцами полной гетерогенности чувственных вещей и идей, что влечет непреодолимую пропасть между нами самими и идеями или, если на то пошло, — между любой чувственной вещью и идеей. Таковы аргументы о господине и рабе, о богачах, ничего не знающих о нас, о знании идей, которые для нас непостижимы, и тому подобное. В полностью гетерогенной онтологии не может быть никакого среднего основания. Отношения возможны только между сущностями одного и того же типа (в противном случае термины такого отношения содержали бы что-то общее и не были бы полностью гетерогенными друг по отношению к другу).

Эта апория имеет законченный характер: такое отношение между одним и многим, какое нужно Сократу для его учения об идеях, невозможно, вне зависимости от того, однородны ли идеи с чувственными вещами или гетерогенны с ними.

Структура аргументов в части I показана на рис. 1. Метод этой апоретической части диалога является абсолютно парменидовским. Строго сформулированная дилемма насаживает Сократа на свои рога: либо имеются сущности только одного типа (идеи, коллапсирующие в чувственные вещи или наоборот), либо, если есть два типа, то они должны быть полностью отделены друг от друга. В любом случае причастность невозможна; идеи не являются решением проблемы одного и многого. Метод, который соответ-

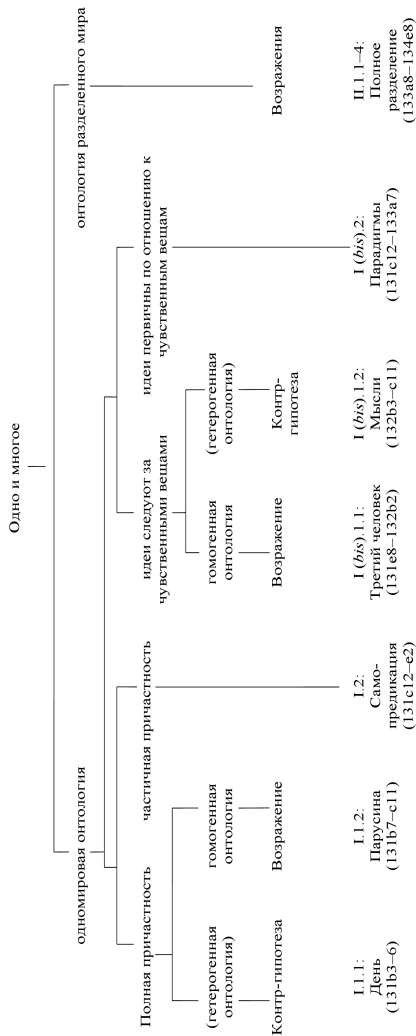


Рис. 1. Структура аргументации в части I «Парменида» Платона

ствуует этой онтологии, также аналогичен парменидовскому. Нет двух способов существования: всё, что существует, может быть только καὶ αὐτό, 'само по себе', независимо от того, имеется ли только один тип сущностей или их более одного.

Но если причастность невозможна и не может быть установлено никаких отношений между одним и многими, философия тоже невозможна. Однако, мы *всё же* занимаемся философией в самом акте доказательства ее невозможности: для того чтобы выполнить вышеупомянутое исследование, мы высказывались об идеях идей и приписывали строго определенные характеристики чувственным вещам — всё это предполагает некоторую возможность отношения одного и многого. Это прагматическая, а не чисто логическая проблема. Следовательно, решение будет достигнуто не благодаря доказательству, а посредством метода, который Платон уже использовал в сходных обстоятельствах и в котором он видел *собственный* метод философии. Можно предположить, что в отличие от парменидовской структуры какая-либо сущность (идея или чувственная вещь) также может быть 'каким-то образом' (που) 'в отношении к другой' (πρὸς ἄλλο). Только так может Елена быть красивой, не будучи красотой, и только таким образом идея может быть как 'сама по себе', так и 'в нас'.

Часть II

В части II Парменид сначала, в Аргументе I, строго сформулирует предпосылки и характеристики парменидовской онтологии. Этот Аргумент снова приведет в тупик (см. 142a6–8.) Но на этот раз ведущие к нему допущения полностью прозрачны. Аргумент можно рассматривать как рассмотрение и критику той гипотезы, на которой основывается часть I. Исходя из прагматической апории в конце Аргумента I, в Аргументе II Парменид предложит альтернативную гипотезу, единственной защитой которой является ее способность обеспечить эупорию, которая сделает философию возможной.

Часть II обращается к частичной двусмысленности в различных аргументах глагола ‘существует’, обозначающего с одной стороны парменидовское сущее (т.е. абсолютное утверждение содержания гипотезы) и, с другой стороны, причастность (т.е. существование ‘каким-либо образом’, как ограниченное в соответствии с ослабленным принципом непротиворечия). В ходе Аргументов Платон различает и разъясняет эти два способа существования. Аргументы I, IV, VI и VIII дают нам разъяснения парменидовского сущего, а Аргументы II, III, V и VII объясняют платоновскую концепцию причастности как существование определенным образом, то есть только в каком-то одном отношении, но не в другом.

Как во всех диалектических и гипотетических аргументах, выводы всегда зависят от посылок и не могут быть от них отделены. Аргумент целиком и каждый его шаг должны быть интерпретированы строго в пределах, установленных гипотезой, имеющей силу на каждом из этапов². Более того, целью аргумента является либо сведение к невозможности рассматриваемых утверждений (Аргументы I и т.д.), либо установление зупории, *возможности* выводов (Аргументы II и т.д.): отсюда использование Платоном сослагательного и желательного наклонений во всех этих последних Аргументах (с некоторыми стилистическими вариациями). В любом случае, как покажет детальное рассмотрение, соответствующие аргументы доказывают не сами выводы, а только их возможность³ в зависимости от тех различных аспектов, в которых они могут быть истинными.

В соответствии с рекомендациям Парменида в отношении метода в 135c8–136e4, в части II изложены две основные Гипотезы: ‘одно существует’ и ‘одно не существует’. Затем выводятся след-

² Это было очевидно для Pico della Mirandola 2010: 212 (cap. II): «Quibus etiam testimoniis si non credimus, ipsum percurramus dialogum, videbimusque nusquam aliquid affirmari, sed ubique solum quaeri: hoc si sit, quid consequetur, quid item, si non sit». Ср. Klibansky 1943: 320–321.

³ Но не их интеллигибельность, как у Turnbull 1998: 48. Я не могу найти в тексте оснований для такой интерпретации.

ствия для гипотетической сущности ('одно') и ее 'противоположности' ('многое', или 'не-одно'), позже приравненной к 'иным'. Но каждая Гипотеза рассматривается дважды для каждой серии следствий: один раз показывая следствия для одного (или многого) 'по (отношению к самому) себе' (или 'в самом себе'), то есть как будто никакие отношения любого рода невозможны, и еще раз — как если бы оно (или они) могли 'каким-то образом' быть 'в отношении к чему-то другому'. В целом всё это дает нам восемь Аргументов.

Главный вопрос заключается в том, каково отношение одного ко многому: как возможно, чтобы что-либо могло быть причастно другим вещам, не переставая быть единственной вещью? Он первичен и более важен, чем вопрос об отношении чувственных вещей и идей. Действительно, *логическая*⁴ проблема состоит в отношении к дополнению (если таковое имеется) всего того, о чем можно сказать как об одном. Проблема причастности многого к одному возникает также для идей, как намекал Парменид в 135d8–e4. Возможность причастности идей друг к другу будет показана как условие возможности причастности чувственных вещей к идеям. *Вывести* это не получится, и не будет предложено никакого механизма для того, чтобы это сделать. Будет только достигнута эупория против затруднений, созданных элеатовской логикой. Однако эта эупория оказалась почти побочным продуктом гораздо более масштабного исследования, охватывающего всю логическую сеть отношений между одним и многим, которое закладывает основу для метафизики «Софиста».

Обратим внимание, что во всей части II «Парменида» не упоминаются ни чувственные вещи, ни идеи. Это происходит не потому, что Платон разочаровался в идеях после нападок Парменида в части I. Скорее, Парменид теперь поднимает вопрос на более высокий уровень общности ('высшая гипотеза' в терминологии «Федона» 101d5 и «Государства» VI, 511a6). На этом уровне идеи и чувственные вещи одинаково рассматриваются как 'одно'.

⁴ С учетом не строго формального понимания логических отношений Платоном.

Некоторые соображения, такие как в «парменидовских» Аргументах (I, IV, VI, VIII), применимы только к сущностям, которые способны существовать καθ' αὐτά, то есть к идеям. Другие соображения применимы и к идеям, и к чувственным вещам в равной мере⁵, за исключением того, что идеи *также* могут быть πρὸς ἄλλα, 'по отношению к иным', тогда как чувственные вещи могут быть *только* такими (Аргументы II, III, V, VII). Лишь немногие применимы исключительно к сущностям, которые могут иметь отношение ко времени, то есть исключительно к чувственным вещам (Теорема II.10, Приложение, о физических изменениях). На рис. 2 показаны аргументы в части II «Парменида».

Каждый Аргумент следует более или менее жесткому шаблону: во-первых, дается определение 'одного' для этого Аргумента (сокращенно «df.»). Оно же при этом является разъяснением значения 'существует'. Затем идет то, что можно назвать Основной теоремой (1), которая устанавливает отношение, если оно возможно, между целым и его частями. Фактически это равносильно объяснению определения: если 'существует' интерпретируется как отсылка к парменидовскому, абсолютному существованию, тогда невозможны никакие его составляющие или части, и одно не может быть целым. Тогда 'существует' полностью «прозрачно», и не может быть никакого различия между 'одно' и 'существует': утверждение, что одно существует, равносильно признанию этого одного. Если, с другой стороны, 'существует' интерпретируется как относящееся к чему-то отличному от 'одного', тогда можно провести различие в пределах этого одного, которое существует. В таком случае одно, которое существует, представляет собой целое, содержащее части или аспекты, и оно может обладать предикатами в соответствии с этими аспектами. Затем идут различные Теоремы (2–10), исследующие эти различные аспекты, с редким добавлением лемм, следствий и примечаний. Каждый Аргумент обычно заканчивается выводом о существовании как атрибуту и следствием из него в отношении знания, мнения и тому

⁵ Или, скорее, к чувственным вещам *через* их причастность идеям.

подобного. Фактически вывод является кратким изложением всего Аргумента, объединяющим под 'существованием' все рассмотренные в нем атрибуты. Этот шаблон варьируется в соответствии с требованиями каждого Аргумента.

Легко заметить, что порядок и содержание Теорем разработаны прежде всего для Аргумента II. Действительно, различие между целым и частями, или аспектами, имеет смысл только в этом Аргументе и в тех, которые ему соответствуют, поскольку все следствия из Аргумента I и его производные являются негативными.

После Аргументов I и II серия Теорем и сами Теоремы часто предстают в урезанном виде. Теоремы не обязательно появляются всегда в том порядке, в котором представлены ниже. Это порядок Аргумента II, для которого фактически и были разработаны Теоремы. Другие Аргументы могут иметь отличные требования к порядку Теорем. Полная последовательность Теорем показана в таблице 1. Можно показать, что этот список категорий⁶ возник под влиянием Парменида, а может быть, на самом деле почерпнут из поэмы Парменида. Беглый обзор списка категорий у Платона и в поэме Парменида выявляет параллели, представленные в таблице 2.

Эти категории частично зависят друг от друга, предшествующие являются необходимым условием для последующих, как показано на рисунке 3.

Здесь может быть полезным краткое последовательное изложение Аргументов. Комментарий содержит подробный анализ каждого из них.

⁶ Несколько иной список платоновских категорий см. в Rist 1962: 8, с опорой на предположение Алкиноя (Albinus: 6.10), который вводит в «Парменид» Платона (аристотелевские) десять категорий. Это, очевидно, неверно, поскольку речь идет о категориях Аристотеля, однако «Парменид» действительно предлагает список категорий, вероятно, состоящий даже из десяти категорий, как мы только что видели, а Алкиной, возможно, опирался на какую-то традицию, слишком рьяно переосмысливая ее с целью гармонизировать Платона и Аристотеля. Ср. также Natorp 1903: 237.

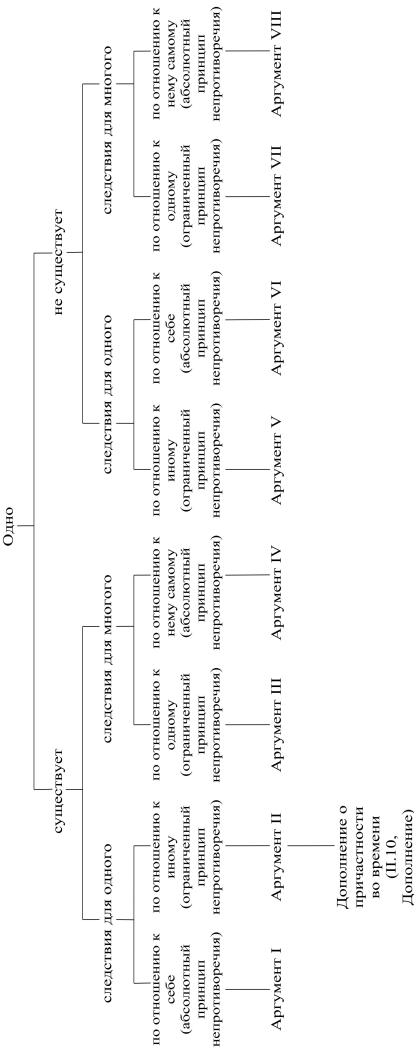


Рис. 2. Структура аргументации в части II «Парменида» Платона

Характерно, что Платон от Аргумента к Аргументу накладывает на дихотомическую структуру также линейную прогрессию. Сходным образом он действует, например, в метафоре Разделенной линии в «Государстве». Как мы видели выше, он так же поступал в части I нашего диалога и, как будет видно из анализа, он делает это снова в части II. Последующие Аргументы часто зависят — разными способами — от предыдущих, и более ранние выводы приходится перечитывать в свете последующего анализа.

Гипотеза: одно существует

Аргумент I

Аргумент I, как мы уже увидели, представляет собой систематический анализ парменидовского сущего. Его гипотеза — абсолютный принцип непротиворечия: быть одним значит не быть многим, без каких-либо допустимых ограничений. Невозможно, если что-либо существует, чтобы оно каким-то образом было, а каким-то другим — не было. Единство объекта является абсолютным. В нем невозможно различить какие-либо аспекты, поскольку это будет означать, что одно является таким-то и таким-то по отношению к одному аспекту, и не является — по отношению к другому.

Таблица 1

Последовательность Теорем и их категории в части II «Парменида» Платона

Теорема	Категория
df.	Определение ^a
1	Часть (части) / целое
1.1	Часть (части)
1.2	Целое
2	Предел
2.1	Беспредельное
2.2	Ограниченное
2.королларий	Число

3	Крайние точки [начало-конец] / середина
3.королларий	Форма (круглое / прямое)
4	Включенность
4.1	В себя (в единственном или множественном числе)
4.2	В иное (в единственном или множественном числе)
5	Связь
5.1	С собой
5.2	С иным
5.королларий	Место
6	Движение / Покой
6.1	Движение
6.1.1	Изменение
6.1.2	Передвижение
6.1.2.1	Круговое движение
6.1.2.2	Перемещение
6.2	Покой
7	Тождественность / Инаковость
7.1	Тождественное
7.1.1	Себе
7.1.2	Иному
7.2	Иное
7.2.1	По отношению к себе
7.2.2	По отношению к иному
8	Подобие / Неподобие
8.1	Подобное
8.1.1	Само
8.1.2	Иное
8.2	Неподобное
8.2.1	Само
8.2.2	Иное
9	Равенство / Неравенство
9.1	Равное
9.1.1	С собой
9.1.2	С иным

9.2	Неравное (больше / меньше)
9.2.1	С собой
9.2.2	С иным
9.королларий	Равенство чисел
10	Существование и становление моложе-старше / тот же возраст
10.1	Существование
10.1.1	Моложе-старше
10.1.1.1	Чем само
10.1.1.2	Чем иное
10.1.2	Того же возраста
10.1.2.1	Как само
10.1.2.2	Как иное
10.2	Становление
10.2.1	(То же, что выше...)
(и т.д.)	(...)
Вывод ^а	Существование
Королларий ^а	Отношение, знание, мнение, восприятие, имя, значение и т.д.

ПРИМЕЧАНИЕ: Любая Теорема в данной последовательности может на любом уровне включать одну или несколько подразделов, не перечисленных в этой таблице: определение, экскурс, лемма или вывод — или примечание (или множественные примечания) к любой из них. Кроме того, Приложение к теореме 10 в Аргументе II само по себе разделено на три основных подраздела, и оно имеет свои собственные вывод и примечание.

Важно иметь в виду, что последовательность Теорем, перечисленных в этой таблице, не обязательно будет отображаться полностью или в точном численном порядке во всех Аргументах.

^а Хотя определения, выводы и королларии для Аргументов I–VIII, возможно, не являются в строгом смысле Теоремами, они не менее важны. В частности, каждый Аргумент включает в себя свое собственное четкое определение ‘одного’, которое к тому же служит разъяснению точного смысла, в котором должно использоваться ‘существует’.

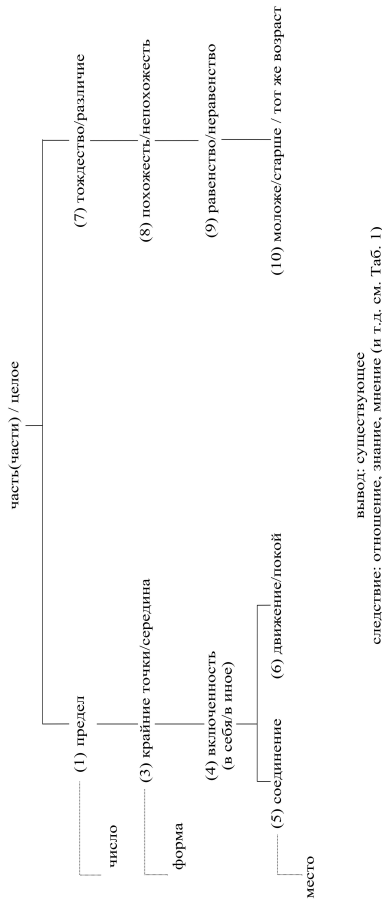


Рис. 3. Категории существования и их отношения в части II «Парменида» Платона. Цифры в скобках указывают на номера Теорем

Таблица 2

Параллельные категории в теоремах части II «Парменида»
Платона и в поэме Парменида, фрагмент 28 В 8 DK

Теоремы в «Пармениде» Платона	Категории	28 В 8 DK, строки
1	Часть (части) / целое	4, 22, 38
2	Предел	42
3	Крайние точки / середина	43
4	Включение	29
5	Соединение	6, 25
6	Движение / покой	26, 38; ср. 41
7–9	Тождество (и т.д.)	57
10	Существование во времени	5, 12–14, 20–21
II.10, Приложение	Возникновение / уничтожение	3, 40
II.10, Приложение, 1	Разделение / соединение	22
II.10, Приложение, 2	Поглощение / распад	41
II.10, Приложение, 3	Рост / увядание	6

Следовательно, никакая атрибуция вообще не возможна. В целом, об одном нельзя сказать даже, что оно есть *что-то*, поскольку это будет означать οὐσία, характеристику, которая, в свою очередь, будет означать различие и множественность. Одно не может стоять в каком-либо отношении к чему-либо, поскольку оно рассматривается только κατ' αὐτό, 'по отношению к себе'. Поскольку знание — это какое-то отношение, то одно не может быть объектом знания (или даже какого-либо способа познания).

Но, как и в части I, относительно которой этот Аргумент можно рассматривать как ее переформулировку, мы сделали одно объектом исследования и, по крайней мере, мнения: мы подразумевали какой-то вариант эпистемического отношения между им и нами. Таким образом, мы попали в прагматическую апорию. Поэтому мы должны изменить нашу гипотезу так, чтобы прийти к другому выводу, более соответствующему тому, что мы делали.

Аргумент II

Аргумент II дает нам в таком случае альтернативную интерпретацию Гипотезы: 'Одно существует' теперь берется в значении, что одно имеет некоторое (неспецифическое) свойство, отличное от него самого. Другими словами, оно существует в некотором отношении (в соответствии с приписанным свойством; Теоремы будут рассматривать эти отношения одно за другим), но его существование таким-то и таким-то не исчерпывает его целиком. Быть чем-то (например, одним) не противоречит тому, чтобы быть также чем-то иным, если эти два свойства не приписываются объекту в том же отношении. Это прямое применение ограниченного принципа непротиворечия. В частности, существование в качестве одного не исключает существования в качестве многих (в некоторых отношениях). В целом ограниченный принцип непротиворечия как критерий единства и существования открывает возможность для чего-либо существовать в качестве одного и, тем не менее, противоположным образом предсказываться, как с различных аспектов. Аргумент II предполагает возможность предикации и устанавливает ее условия, главным из которых является ограниченный принцип непротиворечия.

Этот Аргумент рассматривает одно, которое существует как *ὅλον*, комплекс. Основная Теорема раскрывает существенную двусмысленность такого одного: оно *одновременно* представляет собой *и* целое, *и* части (которые сами по себе устанавливают разные отношения, имплицитно допускаемые Основной Теоремой). Эта двусмысленность или двойственность достигает апогея в холистическом подходе Платона в этом и в связанных с ним Аргументах: одно, которое существует, первично по отношению к его частям. Это тщательно описано в выводе чисел. Число особенно важно для Платона в этом контексте. Оно появляется как прототип структурированного множества, каким должна быть идея. Как только обеспечивается возможность структурированного целостного множества, можно разрабатывать формальную структуру, которая сделает возможным диэрезу: идеи показаны как ком-

плексы, а не простые единицы. Для дизрезы также необходим двойной фокус, который будет рассмотрен далее в последующих Аргументах: идеи должны рассматриваться *одновременно* и сами по себе *и* по отношению друг к другу.

Тогда в соответствии с текущей гипотезой одно, которое существует, или одно как целое, *может* иметь все возможные предикаты — в разных отношениях, как целое и части или по отношению к различным частям (или аспектам) целого. Аргумент полностью гипотетичен, и его гипотетический характер аккуратно маркируется модальностями глаголов. Мы также должны интерпретировать необходимость, которую юный Ἀριστοτέλης⁷ выражает как *условную* необходимость, как относящуюся не к необходимости выводов самих по себе, а к необходимости того, что они следуют из своих посылок. В большинстве случаев Платон квалифицирует выводы как приписывание одному того или иного свойства только ‘каким-то образом’ (που, πη, πως), или даже он указывает разные отношения, в которых объект является тем или этим⁸. Иногда по стилистическим соображениям Платон меняет модальность глагола и использует изъявительное наклонение. Но — и это легко показать — не для того, чтобы придать какое-то более глубокое значение. Аристотель позже понял это, когда писал: «И о том, что уже находится в состоянии покоя, и о том, что может находиться в состоянии покоя, мы говорим, что оно покоится»⁹.

Важной характеристикой комплексного одного, рассматриваемой в этом Аргументе, является его возможность существовать во времени. ‘Существование во времени’ (точнее, существование в грамматическом времени) допускает изменяющиеся сущности.

⁷ Всюду я буду использовать ‘Aristoteles’ применительно к собеседнику Парменида в диалоге и ‘Aristotle’ как имя философа. Ср. Scolnikov 2003: 45, 78. (В переводе имя философа передается кириллицей, а имя собеседника Парменида — по-гречески. См. прим. 34 к 1-й части Введения в Вольф 2022. — Прим. пер.)

⁸ Ср. *Sph.* 259c7 и далее.

⁹ *Metaph.* Δ 7, 1017a35. В этом Аргументе Теорема п.6, о движении и покое, является в точности тем местом, где Платон использует изъявительное наклонение; ср. Scolnikov 2003: 112. Цитирует ли его Аристотель?

Интерес Платона здесь к чувственным вещам, которые не столько чувственные, сколько изменяющиеся. В контексте относительных сущностей это наиболее релевантное различие между ними и идеями. Их существование как воспринимаемое органами чувств было учтено в «Тимее», но это не имеет никакого значения в нашем контексте. Идеи, как он видел их в этом Аргументе, могут (и должны) также быть πρὸς ἄλλα, 'по отношению к другим'. Но они не могут быть разными в разное время, и это то, что отличает их от их обыденных омонимов. Специфическая причастность изменчивых вещей идеям оказывается просто частным случаем существования κατὰ τι, 'в отношении к чему-то (или в соответствии с чем-то)', а именно κατὰ χρόνον, 'в отношении ко времени (или в соответствии со временем)'. Чтобы это было возможно, должна быть возможность существования в (грамматическом) времени. Это не означает, однако, что *всё*, что суть одно, существует в (грамматическом) времени; только те из существующих *могут* быть сущностями, которые суть 'каким-то образом' одно, а их существование многими также проявляется 'согласно времени'. И если может быть существование в (грамматическом) времени, то могут происходить физические процессы, — то есть, природа возможна. Приложение к Теореме II.10 рассматривает такие физические процессы.

Одно, которое существует, может быть членом отношений: оно может быть и объектом знания, и объектом мнения (под разными описаниями) и т.д. Различие между объектами знания и объектами мнения в «Пармениде» не рассматривается. Структурно между ними нет никакой разницы. Таким образом, *может* быть и мнение об идеях¹⁰. Структура μέθεξις, 'причастности', одинакова для чувственных вещей и для идей. Обе проблемы решаются одним ударом. Μίμησις, 'подражание', специфическое отношение между чувственными вещами и идеями, подразумевает другого посредника, что здесь не важно¹¹.

¹⁰ Ср. R. VII, 533c1, ο διάνοια как 'сны о существовании'.

¹¹ Ср. Fujisawa 1974: 49: «Это может служить примером того, что Платон при-

Платон показывает здесь, что мир идей и физический мир имеют одинаковую структуру. Но на самом деле Платон не создает физический мир¹². Скорее, он только обеспечивает эупорию: он показывает, что существует способ избежать парменидовских структур и что для физической вещи обладать реальным существованием не является чем-то невозможным (однако эта реальность может быть ограничена), как и демонстрировать ограниченное — но хорошо очерченное — отсутствие противоречий. Однако он не выводит материальный мир как таковой из его метафизической структуры. (Заметим, например, что он никогда не говорит, что рассматриваемые сущности являются чувственными, материальными и т.п.; только то, что они изменяемы). Аргумент II и его продолжение, Аргумент III, показывают *возможность* идей как систему взаимосвязей и, тем самым, также возможность чувственного мира, в отличие от парменидовской интерпретации существования¹³.

Аргумент III

Для того чтобы отношение, знание и тому подобное было возможным, должно существовать множество (см. 155e1–2 и выше), и многое — рассмотренное в рамках ограниченного принципа непротиворечия — должно обладать теми же свойствами, что и одно Аргумента II (одно как одно из многих). Это то, что демонстрирует Аргумент III. Аргумент III тогда является естественным следствием Аргумента II.

шел к мысли, что, хотя идиомы 'причастности' могли быть использованы для описания отношений между идеями, они, в отличие от идиом 'парадигмы', больше не годились для описания отношений партикулярий к идеям».

¹² *Contra* Cornford 1939: 146.

¹³ Чтобы отменить регресс Третьего человека — если это регресс, — недостаточно показать, что копии являются случайными, как утверждает Waterlow 1982, т.е. другим типом сущностей. Они таковы уже в «Федоне» 100c. Далее, необходимо показать, что требуются два способа существования и что идеи таковы, что они способны существовать отраженными в другой среде, а именно (по «Тимею») в каком-то месте.

Многие могут быть рассмотрены в совокупности или по отдельности, что параллельно рассмотрению одного как целого или как части или как частей. Это допускает любой вид отношений между одним и многими. Другими словами, одно может быть предикцировано многим любым способом, и всё (даже идеи!) может быть как одним, так и многими. Существует симметрия между одним и многими: для того, чтобы оно могло существовать как знание и т.д., одно должно быть многим, а многие должны быть одним — ‘некоторым образом’: то есть всегда допускается, что принцип непротиворечия может быть ограничен определенным способом.

Аргумент IV

Аргумент IV рассматривает одно и многое как строгую дихотомию: быть многими никоим образом не означает быть одним, согласно абсолютному принципу непротиворечия. Но если многое таково, оно не может быть и многим. Это критика ‘Пути мнения’ Парменида и полного отделения двух его форм от истинного пути и друг от друга. Для того чтобы существовало многое, должно быть какое-то отношение между одним и многими — то есть множество сущностей, которые существуют только καθ’ αὐτά, ‘сами по себе’, невозможно. Допущение множества сущностей требует возможности для этих объектов быть (также) πρὸς ἄλληλα, ‘по отношению друг к другу’. Таким образом, Аргумент IV показывает, что, если существует множество сущностей, они не могут быть единицами такого типа, которые анализировались в Аргументе I.

Гипотеза: одно не существует

Следующие четыре Аргумента касаются гипотезы ‘Одно не существует’. Ее экзистенциальная интерпретация сопряжена с серьезными трудностями. Например, Корнфорд вынужден предположить, что Аргумент V делает выводы из сущности, которая сама не существует. Трудно понять, какой смысл это могло иметь для Платона¹⁴.

¹⁴ Contra Cornford 1935, Casertano 1996 и др.

Однако нет оснований с самого начала допускать, что εἶναι должно иметь экзистенциальное значение. Лучше его понимать как предикативное и несовершенное, что дает гораздо больше смысла всему: 'Одно не есть (F)'. По сути, гораздо легче понять, что одно, которое не есть (F), познаваемо и имеет много других свойств — например, G , H (и т.д.), чем если бы это же было истинным для *несуществующего* одного. Если только мы не хотим целиком импортировать в текст весь средневековый аппарат экзистирования и субсистирования, не существующих в реальности сущностей, и сходное с этим несуществующее одно, которое имеет множество свойств, оставаясь неинтеллигибельным. С другой стороны, одно, которое не есть (F), но, тем не менее, имеет много других свойств (включая *сущность*, т.е. существующее как G или H , отличные от сущности F), — такое одно создает вполне хороший платоновский смысл.

Аргумент V

Аргумент v начинается с предположения возможности знания и обсуждения не-сущего. Это создаст пространство для возможности «иного». Одно, которое есть не-сущее, в некотором роде *есть*. Как только у нас появляется возможность для x быть F , мы также должны получить возможность для x не быть F . Поскольку мы всё-таки говорим о не-сущем — и мы допускаем, что мы говорим о нем истинно.

Аргумент устанавливает эквивалентность 'не быть F ' и 'быть не- F '. Особенно важным является рассуждение на 161e3 (и далее), которое демонстрирует эквивалентность небытия и инаковости. Это необходимо для интерпретации 'х не есть F ' как 'х есть G , H (и т.д.)', или 'не- F '. Этот трудный пассаж оказывается решающим для параллельного рассуждения в «Софисте» 256d11–e4.

Показано, что причастность всегда является *частичной* — соответствующей только релевантным аспектам. Причастность, таким образом, возможна только при допущении ограниченного принципа непротиворечия. Как только это принимается, эф-

фективно устраняется апория абсолютной причастности. Так, если причастность как ограниченное существование является возможной, то должна также появиться возможность ограниченного несуществования. Тем самым причастность требует интерпретации несуществования как инаковости.

Аргумент VI

Однако результаты Аргумента v не означают, что Парменид был совершенно неправ. Если одно не есть в абсолютном смысле, о нем нельзя ничего сказать: у него нет свойств и оно никаким образом не существует. Парменид *был* прав, полагая, что о не-сущем нельзя сказать и т.д. — в соответствии с *его* принципом непротиворечия. Однако мы уже признали (гипотетическую) необходимость другого принципа.

Аргумент VII

Наша гипотеза заключается в том, что одно не существует. Но даже если мы отрицаем одно, как мы сделали в Аргументе i, мы не обязательно отрицаем иное. Как только отрицание было признано как инаковость (или несуществование F как эквивалентное существованию не- F) в Аргументе v, иные могут существовать и могут рассматриваться — по отношению друг к другу.

Ограниченное несуществование эквивалентно инаковости: одно не существует в одном отношении (скажем, F), но существует в другом (скажем, G). Это не является абсолютным отрицанием одного, потому что мы предполагаем, что единицы *могут* быть определены, пусть даже только в отношении друг к другу, неким произвольным образом. Понятие инаковости подразумевает, что существуют единицы, которые можно считать отличными друг от друга, и в той мере, в какой их можно таковыми считать; но мы не должны понимать такие единицы абсолютно.

В метафизических терминах это означает, что мир, построенный скорее на принципе различия, чем на допущении реальных единиц, *является* возможным, по крайней мере, *prima facie*. Это

был бы чисто структуралистский мир, в котором существовать означает быть отличным от чего-то еще. Тогда всё, что у нас есть, — это чистая система отношений. Ничто не *существует* само по себе; всё существует только по отношению к чему-то другому. Быть значит быть членом отношений. Единицы существуют, но они произвольны и сами по себе неопределенны. Ничто не *есть* нечто в неограниченном смысле. Такая возможность исследуется в «Теэтете» (153e4 и далее), где рассматривается гипотеза, что 'нельзя рассматривать одно, которое существует само по себе'.

Поскольку единицы произвольны, всё что угодно может оказаться обладающим любым свойством. Аргумент VII обеспечивает логическое основание для определения софиста в «Софисте» 236 (и далее). Отрицая реальные единицы, софист может заставить любую вещь казаться какой угодно, меняя точки зрения, не будучи сторонником ни одной из них. Он рисует эскиз мира чистых представлений, в котором ни у одной точки зрения нет никакого преимущества перед любой другой.

Несмотря на то, что этот Аргумент соответствует платоновскому взгляду на феноменальный мир, как полагали со времен античности, его не обязательно относить исключительно к феноменам. Он также может прекрасно описывать и номиналистскую концептуальную область, в которой различия произвольны, без какой-либо онтологической основы, существуя как есть — тогда как одно не есть. Если мы готовы отказаться от истины и удовлетвориться кажимостью истины, такой мир представляется возможным — цена, которую Платон не был готов заплатить.

Аргумент VIII

Но если одно абсолютно не существует, если ни о чем нельзя сказать как о существующей самой по себе одной определенной вещи, то тогда многое невозможно. Даже структуралистский мир Аргумента VII должен допускать, что что-то может считаться (пусть иллюзорно) тем или иным самым по себе. Иначе говоря, было бы невозможно, чтобы эти предполагаемые иные были бы многими или действительно иными.

Абсолютное отрицание одного — или полное отрицание того, что что-то может быть истинно сказано о том или этом, существующем само по себе, — уничтожает всякую возможность дискурса или даже существования чего-либо тем или этим. Поэтому Анаксагор ошибался, сказав, что 'все вещи были вместе' (59 в 1 дк), отрицая (как его понял Платон) любые реальные единицы существования. Чтобы сказать 'все вещи', Анаксагору были нужны понятия 'это' и 'то', как и всем перспективистам, от Протагора до Ницше и Деррида, допускавшим — с чем, как кажется, спорит Платон — реальные единицы значений, чтобы иметь возможность осуществлять дискурс. Структурализма оказывается недостаточно. Грамматика невозможна без семантики. Должно быть, по крайней мере, понятие 'одного' (т.е. определенного объекта, который сам по себе есть то, что он есть, и относительно которого может быть многое). Но если нет ничего определенного самого по себе, с которым иные могут быть связаны, то они не могут быть индивидуализированы и не могут быть исчислимым многим. Таким образом, они не могут быть объектами любого типа познания или различения, и даже (ложного) мнения, поскольку их нельзя отличить друг от друга. Для Платона абсолютное одно является предпосылкой возможности существования чего бы то ни было 'тем' или 'этим'. В конечном счете никакое истинное различие не может быть установлено без допущения абсолютного единства и абсолютного существования.

С другой стороны, можно познавать только связанные сущности, а связанные (или сложные, комплексные) сущности предполагают ограниченный принцип непротиворечия. Если познание (и связанные сущности) возможны, мы должны допустить в равной мере *и* абсолютное, парменидовское существование, *и* существование *πρός τι*, 'по отношению к чему-то'. Другими словами, оба принципа являются необходимыми. Здесь в этом диалоге обнаруживается антиаристотелевский выпад. Ограниченный принцип сам по себе недостаточен. Поскольку ограничения, которые он допускает, нельзя рационально защитить (и Аристотель при-

знавал, что многое делает его принцип открытым)¹⁵, то он не может быть достаточным критерием единства и существования, и его нужно усиливать абсолютным, парменидовским принципом. И если это так, то идеи необходимы, а без негипотетического принципа обойтись нельзя, даже если сущность, которой он соответствует, не может быть объектом дискурсивного познания.

Допущение только одного способа существования — существования самого по себе — привело к апории части 1, даже если мы были готовы принять сущности разных типов. Следует допустить существование в отношении к чему-то еще, независимо от того, имеют рассматриваемые сущности одинаковые степени реальности или нет. С другой стороны, если имеется только существование в отношении к чему-то другому, но не само по себе, тогда никакое знание не является возможным, а истина становится пустым словом. Постулирование идей как единиц реальности и знания требует, чтобы они существовали как сами по себе, так и по отношению к чему-то другому. То, что все эти Аргументы являются гипотетическими, не означает, что мы должны выбирать между ними. Это означает только то, что их гипотезы являются условиями возможности (или невозможности) их следствий. Платон настаивал, что для того, чтобы преодолеть апорию причастности и сохранить возможность знания, мы должны принять обе интерпретации этой гипотезы. Бытие должно быть *καθ' αὐτό*, 'само по себе', равно как и *πρός τι*, 'по отношению к чему-то'. Но поскольку не может быть только бытия *πρός τι*, то только то, что может быть *καθ' αὐτό*, является полностью реальным, а то, что может быть только *πρός τι*, является зависимым или производным.

***16

Парменид сделал то, что Сократ посчитал чудесным в 129b6–130a2: он показал, 'что то, что есть одно, само есть многое, и опять

¹⁵ Ср. *Metaph.* Γ 3, 1005b21–22.

¹⁶ Нижеследующий пассаж является заключительным к переводу всего диалога «Парменид» (Scolnikov 2003: 166), но мы сочли уместным разместить его здесь в качестве итогового рассуждения о целях и смысле диалога. — Прим. пер.

же, что многие в действительности суть одно', и как сама идея может — нет, *должна* — подвергаться влиянию противоположностей, если мы хотим спасти философию и не уничтожить возможность диалога. (Ср. 135с1–5.)

Но также он сделал и нечто большее. В Аргументах I–VIII проводится различие не только между двумя *типами сущностей*, но также, что куда более важно, между двумя *модусами существования*. Существование многих зависит от существования одного. Эта ситуация асимметрична. Если не будет многих, то одно по-прежнему может быть *καθ' αὐτό* (так в Аргументе I, несмотря на все присущие ему проблемы — в основном эпистемологические). Но если нет ни одного *καθ' αὐτό*, то не может быть и никаких реальных многих (Аргумент VIII).

Платоновская гипотетическая процедура привела нас от убежденности, что знание в собственном смысле и мнение возможны, к условиям этой возможности: можно сказать, что единицы существуют как сами по себе, так и по отношению к другим, и, более того, возможность существования по отношению друг к другу подразумевает, что такие единицы также существуют сами по себе. Факт познания требует непарменидовской логики, такой, какая была разработана в ходе Аргументов I–VIII. Такая логика обеспечивает нас инфраструктурой онтологии взаимной причастности идей друг к другу и однонаправленной причастности чувственных вещей к идеям, которая была намечена после «Федона» и будет более тщательно разработана начиная с «Софиста». Однако отказаться от парменидовского одного, несмотря на то, что оно не является объектом (дискурсивного) познания, мы не можем.

Литература

- Вольф, М.Н. (2022), “Шмуэль Школьников. «Парменид» Платона. Введение (перевод, часть 1)”, *Платоновские исследования* 17.2: 219–259.
- Alcinous [Albinus] (1993), *Handbook of Platonism*. Translated with an Introduction and Commentary by John Dillon. Oxford: Clarendon Press.
- Casertano, G. (1996), *Il nome della cosa: Linguaggio e realtà negli ultimi dialoghi di Platone*. Napoli: Loffredo.
- Cornford, F.M. (1935), *Plato's Theory of Knowledge: The Theaetetus and the Sophist of Plato*. Translated with a Running Commentary. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Cornford, F.M. (1939), *Plato and Parmenides*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Diès, A., ed. (1923), *Platon. Parménide*. Paris: Les Belles Lettres. (*Platon. Œuvres complètes* 8.1.)
- Fujisawa, N. (1974), “Ἐχειν, μετέχειν, and Idioms of ‘Paradeigmatism’ in Plato’s Theory of Forms”, *Phronesis* 19: 30–58.
- Klibansky, R. (1943), “Plato’s *Parmenides* in the Middle Ages and the Renaissance”, *Medieval and Renaissance Studies* 1: 281–350.
- Migliori, M. (1990), *Dialettica e verità. Commentario filosofico al “Parmenide” di Platone*. Milano: Vita e Pensiero.
- Natorp, P. (1903), *Platos Ideenlehre: Eine Einführung in den Idealismus*. Leipzig: Dürr.
- Pico della Mirandola, G. (2010), *Dell’Ente e dell’Uno*. Edizione critica del testo latino di Franco Bacchelli e Raphael Ebgi. Milano: Bompiani.
- Rist, J.M. (1962), “The *Parmenides* Again”, *Phoenix* 16: 1–14.
- Scolnicov, S. (2003), *Plato’s Parmenides*. Translated with Introduction and Commentary. University of California Press.
- Turnbull, R.G. (1998), *The Parmenides and Plato’s Late Ontology*. University of Toronto Press.
- Waterlow, S. (1982), “The Third Man’s Contribution to Plato’s Paradigmatism”, *Mind* 91: 339–357.

Алексей Гараджа

Плутарх. Об угасании оракулов 24–52
(перевод и комментарии)*

ALEXEI GARADJA

PLUTARCHUS. *ON THE OBSOLESCENCE OF ORACLES* 24–52
(A TRANSLATION AND NOTES)

ABSTRACT. The publication presents the second part of a commented Russian translation of Plutarchus' (46 – after 119) *On the Obsolence of Oracles* (Περὶ τῶν εκλελοιπότην χρηστηρίων). The traditional Latin translation of the title is *De defectu oraculorum*; in Russian, the key notion was previously rendered, most often, as 'decline', but the Greek εκλείπω has at once a stronger and more polysemous meaning, implying 'abandoning, ceasing, dying', but also 'eclipsing (about Sun and Moon)', which connotations are actively exploited in the text. The immediate occasion for the discussion staged in the dialogue is supplied by a wish to inquire into the question why, in Plutarchus' time, most Greek oracles have declined or ceased to function altogether. From this, the persons participating in the conversation, among them Lamprias as the author's *I*, the grammarian Demetrius, the Stoic Cleombrotus, the Cynic Didymus, and some others, come to discuss the nature of *daimones*, the intermediaries between gods and humans, who are supposed to be responsible for the functioning of oracles and mantic arts on the whole, and at some point the discussion turns to the question of how many worlds, or universes, there are or plausibly may be; this argument on the multiplicity of worlds is central in the text of the dialogue. The latter also serves as a genuine treasury for the fragments of many lost works attributed to quite a number of ancient thinkers and poets. In Lamprias' list of Plutarchus' writings, the dialogue is numbered 88 (though it is 26th in the fifth volume of Stephanus's classic edition), and is grouped with three other so-called Pythic or Delphic dialogues (*Isis and Osiris*, *The E at Delphi*, *The Oracles at Delphi no Longer Given in Verse*), which have long since been translated into Russian. The translation is based on R. Flacelière's edition of the Greek text (1974). **KEYWORDS:** Plutarchus, oracle, prophecy, demonology.

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

Платоновские исследования / Platonik Investigations 18.1 (2023) DOI: 10.25985/PI.18.1.15

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

Диалог Плутарха (46 – после 119) «Об угасании оракулов» числится под номером 88 в Ламприевом списке сочинений писателя, а в классическом Стефановом издании *Opera omnia* Плутарха, подготовленном и опубликованном в 1572 году Анри Этьеном (1528/1531–1598), его порядковый номер в корпусе *Moralia* — 26. Пагинация диалога (409e–438d), на которую принято ссылаться при цитировании «Моралий», берется из переиздания Стефанова Плутарха 1599 года.

«Об угасании оракулов» относится к группе так называемых пифийских или дельфийских диалогов, наряду с уже давно переведенными на русский в рамках неоконченного проекта перевода всех «Моралий» под редакцией Л.А. Фрейберг и М.Л. Гаспарова: «Об Исиде и Осирисе» (Трухина 1977), «Об 'Е' в Дельфах» (Клячко 1978) и «О том, что пифия более не прорицает стихами» (Фрейберг 1978).

Греческое заглавие диалога *Περὶ τῶν ἐκκλειόντων χρηστηρίων* (традиционный латинский перевод — *De defectu oraculorum*) по-русски чаще всего передавалось как «Упадок оракулов», однако греч. *ἐκκλείω* одновременно и сильнее, и многозначней, предполагая «оставление, прекращение, умирание», но также «затмение (о солнце и луне)», что активно обыгрывается в тексте. Непосредственным поводом для дискуссии представлено желание дать ответ на вопрос, почему во времена Плутарха многие греческие оракулы пришли в упадок или вовсе перестали функционировать. Отсюда участники диалога, среди которых Ламприй (авторское «я»), грамматик Деметрий, стоик Клеомброт, киник Дидим, историк Филипп и другие, выходят на обсуждение природы демонов, посредников между богами и людьми, ответственных, как предполагается, за прорицалища и прорицание как таковое, а далее — к дискуссии о множественности миров, которая занимает в тексте центральное место. Во второй части уточняется, с многочисленными отсылками к Платону, что наиболее вероятное число миров — пять, а затем беседа снова заходит о демонах, и выясняются детали их участия в пророческом вдохновении. Платон и здесь предстает главным авторитетом, хотя заметно и влияние Аристотеля (теория «смесей»-темпераментов).

Помимо трактовки основных вопросов, диалог содержит множество фрагментов несохранившихся сочинений древних мыслителей и поэтов, служа, таким образом, богатейшим источником для историков философии и литературы.

Перевод выполнен по тексту издания Р. Фласельера, опубликованного в Бюдеевской серии (Flacelière 1974), который в сравнении с тойбнеровским (Sieveking 1929) содержит много важных исправлений и конъектур. В настоящий публикации представлен перевод второй части диалога (главки 24–52, 423c–438e).

423c (24) «Итак, во-первых, — сказал я, — соображения, которые препятствуют признанию бескрайнего числа миров, нам не мешают допустить их больше одного. Возможно даже, один бог, одно пророчество и промысел один присутствуют во множестве миров, и выход к бытию и превращению для большинства вещей, самых значительных, осуществляется, при минимальном случая вмешательстве, согласно строгому порядку — но ничего из этого идея беспредельности, естественно, не допускает.

Затем, разумнее предполагать, что мир у бога — не единственный и не однородный. Ведь бог всецело благ, и ни в какой из добродетелей не ведаёт нехватки, меньше всего — в любви и справедливости, которые прекрасней всех других и более всего богам пристали. Держать же что-либо впустую и без пользы бог по природе не способен. А значит, есть вовне другие боги и миры, к которым эти добродетели, общественного рода, направлены: ведь справедливость, милость, доброту используют не в отношении себя или какой-то части самого себя, но только в отношении других. Поэтому невероятно, чтобы этот мир носился одиноко в бескрайней пустоте, друзей не зная, ни соседей, ни гостей⁷⁹.

Вот и природа, видим мы, все вещи заключает в род и вид, как семена — в сосуды и скорлупы. Ведь нет среди несчетного числа вещей такой, что не имела бы общего имени, и таковое нарицание не выпадает ничему, что не имело бы каких-то общих или же особых качеств. О мире, впрочем, мы не говорим, что он имеет общее с чем-то еще: ему присущи, стало быть, особенные качества благодаря различию, которое его обособляет среди вещей того же рода либо вида, — если он создан именно таким, каким и предстает нам. В самом деле, если в природе ничего нет одного — ни человека, ни коня, звезды ли, бога, демона, — то что препятствует тому, чтобы и мир в природе содержался не один, а среди множества других? Кто говорит, что в мире есть только земля и море, не замечает явного присутствия гомеомерий⁸⁰: ведь мы делим на

⁷⁹ ἄφικτον οὐδ' ἀγείτονα τόνδ' οὐδ' ἄμικτον. Ср. Arist. EE 1245b14–15: ὁ θεὸς οὐ τοιοῦτος οἷος δεῖσθαι φίλου («бог не таков, чтобы нуждаться в друге»).

⁸⁰ Теория гомеомерий, «подобных частей», из которых словно из атомов скла-

части землю, как и море, и сообщаем то же имя этим частям, однако мира часть — это не мир, поскольку состоит из разнородных элементов.

(25) Иные в мир хотят вложить всю, сколько есть, материю — из страха, чтобы, если что останется вовне, оно устройству мира не мешало и не несло ему угроз; но этот страх необоснован. Действительно, если есть множество миров, то каждый получает свою меру, определенное количество материи и сущности, и ничего не остается неустроенным и лишним, чтобы остаток этот, так сказать, мог на какой-то мир обрушиться извне. Поскольку разум каждого, владея отведенною ему материей, не может дать чему-то вырваться на волю и, загуляв, ворваться в мир другой, или в мир наш ворваться из другого, — по той причине, что природа не может допустить ни множества без края, без предела, ни бес- толкового, нештатного движения. А если даже и случается какое-либо истечение из мира в мир, то речь наверняка идет об однородной, приемлемой и ровной примеси, которая спокойно сочетается со всем, как смешивается свет лучей от разных звезд; сами миры, похоже, наслаждаются, вот так заглядываясь друг на друга ласково и подавая множеству добрых богов в каждом из них возможности для дружбы и общения.

Во всем этом нет ничего по сути невозможного, ни баснословного, ни разуму противного — если, конечно, клянусь Зевсом, не опасаться, как иные, что Аристотель судит, опираясь на природные законы⁸⁰. Ведь если каждое из тел имеет свое собственное место, как утверждает он, тогда с необходимостью земля стремится отовсюду к середине, вода же, в силу тяжести своей, над нею размещается и ниже более легких тел. Но если существует множество миров, то много где земля бы оказалась выше огня и воздуха, а много где еще — под ними, и показалось бы, что воздух и вода располагаются местами в согласии с природой, местами же, однако, — против естества. Поскольку это невозможно, как полагает

дываются материальные тела, восходит к Анаксагору; ср. ее критическое изложение Лукрецием (1.830–920), по-видимому поддержанное здесь Плутархом.

⁸⁰ В *Cael.* 1.8, 276a18 sqq. Аристотель доказывает единственность мира и неба.

он, не может быть ни двух, ни более того миров — есть лишь один, который сложен из всей материи, что только есть, и согласуется с законами природы в том, что касается различий его тел.

(26) Однако всё это изложено скорее с целью убедить, чем истину раскрыть. Ты вот как, дорогой Деметрий, — продолжил я, — попробуй это рассмотреть. Когда он утверждает, что одни тела движутся вниз и к середине, другие — вверх и прочь от середины, а третьи — возле середины и вокруг, то в отношении чего берет он эту середину? Не в отношении, конечно, пустоты, которой по нему не существует⁸¹. Согласно тем, кто допускает пустоту, она иметь не может середины, как и начала и конца, поскольку всё это пределы, а пустота не ограничена ничем и беспредельна⁸². Когда же кто насилу, разуму переча, всё же признает середину у беспредельной пустоты, в чем скажется тогда различие движений тел по отношению к такому центру? Ведь силы в пустоте у тел нет никакой, нет ни стремлений, ни порывов, которыми они бы увлекались отовсюду к середине или притягивались к ней. И вместе с тем трудно себе представить, чтобы лишённые души тела влеклись сами собой к какой-то бестелесной и неразличимой точке в пространстве, или чтобы та притягивала их.

Нам остается только попытаться говорить об этой середине с привязкой не к пространству, но к телам. Ведь наш единый мир свои единство и устройство получает от многих друг на друга непохожих тел, так что с необходимостью само это разнообразие дает движения, которые различны и к разному направлены. Действительно, когда какое-либо тело меняется по сущности своей, тут же меняется и место тела этого в пространстве: распад и разложение материю толкают прочь от середины и направляют круговым движением вверх, тогда как уплотнение, сложение теснят и гонят ее вниз и к середине.

(27) Но нам не надо тратить больше слов на этот счет: какой бы мы себе ни представляли причину этих тел превратностей

⁸¹ Ср. *Cael.* 279a11–12: οὐδὲ τόπος οὐδὲ κενὸν οὐδὲ χρόνος ἐστὶν ἔξω τοῦ οὐρανοῦ («вне неба не существует ни места, ни пустоты, ни времени»).

⁸² Аргумент стоиков, ср. *De Stoic. rep.* 44 = *M.* 1054b и *De facie* 11 = *M.* 925f.

и перемен, она всегда содержит каждый из миров в себе самом. Ведь в каждом мире есть свои земля и море, у каждого своя есть 425a
середина, свои тела, которые испытывают что-то и изменяются по-своему, своя природа, своя сила, которая блюдет и сохраняет каждый мир на месте, своем у каждого. А то, что вне, — ничто ли, пустота ли беспредельная, — как уже сказано, средины не имеет. И если существует множество миров, у каждого есть собственная середина, а значит, и особые движения, которыми одни тела влекутся к середине, другие убегают от нее, а третьи движутся вокруг, согласно различениям самих этих философов. Предполагать, при том что существует много средин, что всё тяжелое несется отовсюду лишь к одной, — это как думать, что у множества людей вся кровь стекает отовсюду в вену лишь одну, а все мозги одной накрыты мозговой пленкой, поскольку тот, кто так считает, небывалым мнит, чтобы все твердые тела в природе не b
были заперты в одном лишь месте, и точно так же — все текущие тела⁸³. Такой сам небывало глуп — как, в общем-то, и тот, кто негодует, что в каждом целом существуют части, которые располагаются согласно их природному ранжиру и порядку. Еще нелепость — утверждать, будто есть мир, внутри которого содержится луна, как человек, который носит мозг свой в пятках, а сердце у него — между висков⁸⁴. А вот предполагать много миров, отдельных друг от друга, в которых части, как в любой целой системе, различены и размежеваны все сразу, нелепостью вовсе не будет. В каждом из них земля, море и небо расположены на своем месте и в согласии с природой; и в каждом из миров есть верх, есть низ, c
окружность, середина, которые лишь с этим миром соотнесены и ни с каким другим, они внутри и в отношении него всецело, и за его пределами, вовне, их нет.

⁸³ Аналогичное сравнение мира с живым организмом (здесь — человеческим) см. в *De facie* 15 = *M.* 928a–d.

⁸⁴ Луна, таким образом, не включается Плутархом в «мир». Выражение «носить мозги в пятках» (ἐν ταῖς πτέραις τὸν ἐγκέφαλον φορέω) встречается еще у Демосфена (*Or.* 7.45); Либаний в своем введении к этой речи называет его «чрезмерно грубым и резким» для Демосфена.

(28) Кто-то придумал камень, положенный вне мира: умом непросто о таком решить, покоится он или движется. Действительно, каким же образом, имея тяжесть, он мог бы оставаться неподвижным и каким — прийти в движение по отношению к этому миру, как прочие тяжелые тела, когда он частью мира не является и в его сущность не включен? По поводу земли, объемлемой и закрепленной в другом каком-то мире, нам не приходится раздумывать о том, как получается, что тяжесть ее в наш мир не заносит, вырвав из целого, к которому она принадлежит, когда мы видим прочность и природу связей, какими каждая часть в нем содержится. Если мы будем низ и верх соотносить не с миром, а с пустотой вовне, то попадем в тупик, в который угодил и Эпикур, когда движение всех атомов своих куда-то под ноги направил, как будто бесконечность или пустота имеют ноги или позволяют определить в них низ и верх!⁸⁵ Вот почему нас удивляет также и Хрисипп — или, скорее, мы совсем взять в толк не можем, почему он так старался поместить мир в середину и утверждал, что это место посередь, от века занятое сутью мира, как раз прежде всего ему и дарит постоянство и вроде как нетленность. Именно это пишет он в четвертой книге своего трактата «О возможном»⁸⁶, где о срединном месте беспредельного он грезит невпопад и, что еще нелепей, полагает воображаемую эту середину причиной постоянства мира. При этом он не раз высказывал в других местах, что сущность строится и крепится за счет движений, какие к середине ее идут или от середины.

(29) Кто испугается других суждений стоиков, когда они вопросом задаются, почему бывает лишь одна судьба и промысел один, и почему не быть множеству Диев или Зевсов, раз существует множество миров? Во-первых, пусть нелепо утверждать, что существует много Диев или Зевсов, их утверждения, конечно же, еще нелепей: они ведь говорят о многих солнцах, лунах, и Аполлонах, Артемидах, Посейдонах, которым несть числа в бесчислен-

⁸⁵ См. fr. 299 Usener.

⁸⁶ Данное сочинение Хрисиппа Плутарх цитирует в *De Stoic. rep.* 44 = M. 1054c; из этого и нашего пассажа составлен Хрисиппов фрагмент SVF 2.551.

ных круговращениях мира, которые они себе воображают⁸⁷. Затем, необходимо ли, чтобы во множестве миров и Зевсов было множество, а не один для каждого — первоархонт и предводитель целого, бог, обладающий умом и словом, — такой, какой у нас зовется господином и отцом всего. Что может помешать всем, сколько есть, мирам судьбе и промыслу — Проноие Зевса покориться, чтобы тот правил и смотрел за ними, поочередно раздавая всем начала, семена и разумения всего, что исполняется? Разве не видим мы здесь, в нашем мире часто тела единые, сложенные из множества отдельных тел — собрание ли, войско, хор, — где каждое живет своею жизнью, мыслит, познает, как замечает сам Хрисипп?⁸⁸ А то, что во вселенной все миры — пусть десять, пятьдесят, а даже и все сто — единым разумом ведомы и одному подчинены первоначально, — это, выходит, невозможно? Наоборот, подобный распорядок вполне подходит для богов. Их нам не нужно представлять себе по образу пчелиных маток, которым выхода из улья нет, не надо нам держать их взаперти в материи, а то и за оградою ее, как поступают те, которые богов мнят состояниями воздушей или в них видят смеси сил воды и сил огня, которые отводят им рождение вместе с миром, а после в пламени сжигают вместе с миром, поскольку их считают не свободными, не вольными, как возницы и кормчие, но чем-то вроде изваяний, припаянных и пригвожденных к пьедесталу, — так же и боги, думают они, накрепко заперты и заколочены в телесном, и разделяют с ним распад и разложение и превращение любого рода⁸⁹.

(30) Мне кажется, другое мнение достойней и возвышенней, а именно что боги всё-таки самостоятельны и самовластны, как Тиндариды, в пору зимних бурь спешащие на помощь,

Укрощающие бьющий напор морей
И быстрые взмахи ветра...⁹⁰,

⁸⁷ SVF 2.632. Согласно стоической космологии, после всемирного пожара (ἐκπύρωσις), завершающего очередное круговращение (περίοδος) мира, происходит полное обновление, захватывающее также небесные светила и богов.

⁸⁸ SVF 2.367. Ср. также *Con. praec.* 34 = *M.* 142ef.

⁸⁹ SVF 2.1055.

⁹⁰ Pi. fr. 140c Snell-Maehler (пер. М.Л. Гаспарова); эти же строки, атрибутируе-

Они, однако, не плывут на корабле, не подвергаются опасностям вместе с другими, но вдруг являются откуда-то с небес, чтобы спасти. Вот так и боги посещают то один мир, то другой, чтобы красотою их видов насладиться, и правят каждый из миров в согласии с природой. Гомеров Зевс совсем недалеко от Трои отводит свои взоры — на Фракию и на кочевников по Истру⁹¹, но истинный d Зевс наблюдает множество миров во всех прекрасных их превратностях, внимания его достойных. Он взор не обращает свой вовне, к бескрайней пустоте, не созерцает лишь себя и ничего другого, как думают иные⁹², но сверху множество дел как богов, так и людей обзирает, движения светил и их круговороты. Ведь перемены божеству не ненавистны — напротив, очень радуют его, если судить по видимым нам сменам и круговоротам тел небесных.

Идея беспредельности бессмысленна и неразумна, не допускает бога совершенно, но всё предоставляет случаю, на самотек пускает⁹³. Забота же о множестве миров, исчисленном и ограниченном, мне представляется задачей не менее достойной и тяжелой, чем та, которую решает промысел, когда внедряется в e единственное тело и принимается, к нему пристроившись, до бесконечности его преобразовать и переделывать».

(31) Тут я прервался, и тогда, после короткой паузы, заговорил Филипп: «Так ли всё это или истина в другом — сказать уверенно я не берусь. Но если мы выводим бога из одного-единственного мира, то почему мы делаем его творцом ровно пяти, не более, миров? И как относится число это ко множеству? Мне кажется, я с бóльшей радостью узнал бы это, чем выяснять смысл посвященной буквы 'Е' у нас⁹⁴. Ни треугольник, ни квадрат, ни совершенное число, ни куб это число не представляет и не являет никаких особых тонкостей для тех, кому такие интересны и любезны. f

мые Пиндару, Плутарх приводит еще в одном месте (*Non posse* 22 = *M.* 1103cd). Тиндарида, то есть Диоскуры, считались покровителями мореплавателей.

⁹¹ Ср. *Il.* 13.3 sqq.

⁹² Ср. *Arist. EE* 7.12.16, 1245b14–19 (об одиночестве и самодостаточности бога).

⁹³ Плутарх полемизирует здесь с эпикурейцами.

⁹⁴ Намек на диалог «Об 'Е' в Дельфах». 'Е' была посвящена Аполлону.

О том, что производно от стихий это число, он сам⁹⁵ намек роняет, который, впрочем, трудноуловим и совершенно не дает понять ту мысль, которая его подвигла говорить о том, что при рождении в материи пяти равносторонних, с равными углами и равными же площадями тел есть вероятность, что из них сразу оформится такое же число миров».

(32) «И Феодор из Сол, — заметил я, — неплохо к этому вопросу подступился в своих истолкованиях Платоновых математических идей⁹⁶. Он подытоживает вот как: пирамида и октаэдр и икосаэдр и додекаэдр — вот те тела, которые Платон считает первыми; они прекрасны все симметрией своей и равенством пропорций, так что природе даже и возможности не остается составить и сложить какие-либо лучшие или хотя им подобные тела⁹⁷. Однако же устройство и происхождение у всех них — не одни и те же и неодинаковы. Мельчайшее и самое простое тело — пирамида, а додекаэдр — всех крупнее и сложнее. Из двух оставшихся двадцатигранник, икосаэдр, больше чем вдвое превосходит восьмигранник, иначе говоря октаэдр, по содержащимся в них треугольникам. Поэтому им невозможно всем производиться из одного истока, из одной материи. Тела помельче и попроще, в своем устройстве незамысловатей — те неизбежно первыми, чтобы образоваться и осуществиться, отзывчивы на силу ту, которой движется и лепится материя, вперед более плотных по насыщенности тел, как додекаэдр, выстроить которые труднее. Отсюда следует, что первое среди тел — пирамида, лишь она одна, раз по природе прочие все вслед за ней рождаются.

Чтобы исправить эту несуразность, нужно материю разъединить и разделить на пять миров: в одном первоосновой будет пи-

⁹⁵ То есть Платон, которому ниже (421d–422a) явно приписывается это теория. О «совершенном» и «брачном» числах Платон пишет в «Государстве» (8, 546bc). Математическое определение совершенного числа дает, например, Теон из Смирны (числа, равные всем своим долям, то есть сумме своих делителей), отмечая также иные, нематематические понимания этого числа (45.9 sqq. Hiller).

⁹⁶ Феодор из киликийского города Солы упоминается только Плутархом (здесь и еще пару раз в *De ap. proc.* 20, 29 = *M.* 1022cd, 1027d).

⁹⁷ Из списка здесь явно выпал куб (ср. 427f, а также 422f–423a выше).

рамида, в другом — октаэдр, в третьем — икосаэдр⁹⁸; тогда и прочие тела возникнут из лежащего в основе в каждом мире как результат сложения частей и превращения всего во всё. Платон сам выясняет это всё, стараясь вникнуть в каждую подробность⁹⁹ — нам же достаточно узнать об этом вкратце.

Поскольку воздух возникает из огня, когда тот угасает, и сам же, истончаясь, сызнова дает огню родиться, по семенным началам в этих двух телах, откуда прорастает каждое, нам следует давать оценку перемен и превращений всех других. Семя огня собою представляет пирамида¹⁰⁰, которую двадцать четыре перво-треугольника слагают, а воздуха — октаэдр, сложенный из сорока восьми таких же треугольников. Значит, одна частица воздуха составлена и смешана из двух телес огня, а разделившись, снова распадается на два тела огня, но если уплотнить ее и сжать, она опять же пропадает, переходя в форму воды. Поэтому везде первооснова в извечных превращениях легко дает родиться всем другим телам; но этот первый элемент на самом деле не один такой, поскольку и другие, каждый, в другом составе предвосхищены и предположены исходно все к рождению, и таким образом все сохраняют за собою имя первых».

(33) «Конечно, Феодор здесь потрудился храбро и ретиво, — сказал Аммоний, — но я удивлюсь, если никто не разглядит, что его доводы взаимоисключающи на самом деле. Все пять тел не рождаются, как полагает он, одновременно, но первым возникает самое простое, которому образоваться всего проще. Затем он выдает другое положение, которое как будто не противоречит первому, а вытекает из него: не всякая материя выводит первым самое простое, незамысловатое — где-то на первом месте из материи являются на свет насыщенные, сложные тела.

Кроме того, предполагая пять исходных тел и выводя на этом основании такое же количество миров, он в рассуждении своем

⁹⁸ «Несуразность» (ἄτοπία) в том, что в одном-единственном мире прочие исходные фигуры после первородной пирамиды вроде бы и не нужны вовсе.

⁹⁹ См. *Ti.* 55e sqq.

¹⁰⁰ Обигрывается фантастическая этимология πυραρίς от πῦρ 'огонь'.

задействует только четыре тела, а куб выводит, словно в шашках, из игры¹⁰¹, поскольку по природе куб не может превращаться в прочие тела, как и они в него, затем что треугольники его — 428a
иного рода. В основе прочих тел лежит разносторонний полутреугольник, и только кубу свойствен равнобедренный, которому сойтись или соединиться с первым невозможно¹⁰². И если есть пять тел и пять миров, в которых, в каждом, одно тело возникает первым, то мир, где первым родился куб, других тел и не будет знать, поскольку по природе куб не может превратиться ни во что другое. Не говорю уже о том, что додекаэдру, как называют это тело, дают иной исходный элемент — не тот разносторонний треугольник, при помощи которого Платон выстраивает пирамиду и октаэдр и икосаэдр. Так что, — с улыбкой завершил Аммоний, — ты должен либо разрешить эту загвоздку, в которую мы сообща b
уперлись, либо добавить еще что-то от себя».

(34) «В данный момент, — ответил я, — чего-то более толкового на этот счет вам выдать не берусь. Но может быть, чем растолковывать чужие мысли, мне лучше предъявить свои? Поэтому вернусь-ка я к началу. Итак, предполагается, что существует две природы: одна доступна чувствам, переменчива с рождения до гибели, то к одному несется, то к другому; другая умопостигаема по сути и вечно остается той же самой. Отсюда, друг мой, странно говорить сначала, что в умопостигаемой природе различия и разделения возможны, а после раздражаться и негодовать, когда не просто кто-то отметаает живое единение, срастание в себе c
телесной и чувствительной природы, но принимается делить ее и рвать на части. Тому, что постоянно и божественно, конечно же, присуще за себя держаться крепче и избегать, сколько возможно, любых и всяких разделений и дроблений, однако и на них сры-

¹⁰¹ Названия игры Плутарх не приводит, но речь явно идет о шашках (πτεταία), изобретенных, по Платону, египетским богом Тевтом (*Phdr.* 274cd).

¹⁰² «Полутреугольник» (ἡμιτρίγωνος) — разносторонний треугольник, образуемый при делении надвое биссектрисой равностороннего треугольника. Ср. Ti. Loc. 98a–d, где находим то же противопоставление двоякого рода треугольников — этих «кирпичиков», из которых строятся, с одной стороны, куб-земля и, с другой, — пирамида-огонь, октаэдр-воздух и икосаэдр-вода.

вается вовсю сила иного, вскрывая среди умопостигаемых вещей различие в разумных основаниях и формах, которое значительней и глубже простой разрозненности тел в пространстве.

Вот почему, не соглашаясь с теми, кто объявляют, что вселенная едина, Платон и утверждает, что есть бытие, тождественное и иное, затем движение и, наконец, покой¹⁰³. Приняв, что эта пятерица существует, нас не должно бы удивить, если бы каждый из пяти телесных элементов явился слепком и подобием природным какого-то из членов пятерицы — конечно, не беспримесным d и чистым, но всё-таки причастным силе в основном того из пяттерых родов, с которым этот элемент соотнесен. Так, куб — явно причастное покою тело, в силу того, что стоек и незыблем благодаря своим широким, ровным граням. А в пирамиде всякий распознает по заостренным граням и углам движению причастность и огню. Природу додекаэдра, в себя вмещающего прочие фигуры, можно, наверное, считать за образ бытия перед телесною вселенной. Что до оставшихся двух тел, то икосаэдр причастен главным образом иному, октаэдр — тождественному роду. Вот почему тождественное воздух выдает, который сущность всю свою в единой e форме держит, иное же рождает воду, которая через смешение меняет множество различных свойств и форм. И если равновесия во всем на самом деле требует природа, то и миров должно быть создано не больше и не менее, чем образцов, чтобы для каждого из них был мир, в котором этот образец руководит и верховодит, как это уже было при создании первичных тел.

(35) Пусть это успокоит тех, кого так удивляет, что мы в природе выделяем, исследуя рождение и превращение ее, такое множество родов. Но вот еще на что прошу вас обратить внимание и вместе рассмотреть. Из двух высших начал — я говорю о единице f и неопределенной двоице — последняя, которая есть элемент всякой аморфности и беспорядка, зовется беспредельностью; природа единицы, между тем, способна беспредельность — всю пустоту ее, бессмысленность и неопределимость — определить и очер-

¹⁰³ Ср. *De E* 15 = *M.* 391b, где Плутарх ссылается на платоновского «Софиста», в котором (254b–256d) и перечисляются пять этих «родов» или «эйдосов».

тить, придать ей форму, сделать так, чтобы она каким-то образом воспринимала и терпела нарицания, производимые из наших мнений о чувственных вещах. В первую очередь начала эти проступают в числах. Или, точнее, никакое множество вовсе не может быть числом, пока не возникает единица из беспрельности бескрайней — как эйдос для материи — и, оторвавшись, где-то прибавляет, а где-то вычитает самое себя. Любое множество становится числом только тогда, когда его определяет единица. Если изъять ее, всё вновь во власти неопределенной двоицы, которая всё повергает в хаос и делает неисчислимым, не знающим ни меры, ни предела. Однако эйдос, налагаясь на материю, ее отнюдь не разрушает, но только придает ей форму и порядок, а значит, и в числе с необходимостью присутствуют оба начала — отсюда возникает первое и главное из всех различий и несходств: ведь неопределенное начало — создатель четных, а другое, лучшее — нечетных чисел. Первым из четных идет двойка, и тройка — из нечетных; вместе они дают пятерку, которая в сложении своем причастна двум слагаемым, сама же по себе, внутренней силою своей является числом нечетным¹⁰⁴.

Когда имеет место, в силу необходимости природной различать, деление на несколько частей телесной, чувственно воспринимаемой природы, количество частей определяется числом ни первым четным, ни первым же нечетным, а третьим, сложенным из первых двух, чтобы вбирать в себя оба начала, виновных как за чет, так и за нечет, поскольку ни одно из них не мыслимо как таковое без другого и каждое природою и силою первоначала обладает. Итак, когда они соединились, начало лучшее, взяв верх над неопределенностью, грозящей расколоть телесный мир, склонность материи дробиться пресекая, поставило посередине единицу, препятствуя вселенной раздвоиться. И множество миров создано из инакости, различию и неопределенности попутной; сила тождественного и определения, однако, сделало нечетным это множество — в том смысле, что начало лучшее природу удержало расширяться дальше. Когда бы единица была беспри-

¹⁰⁴ Ср. *De E* 8 = *M.* 387f–388a.

месной и чистой, материя совсем не знала бы дроблений, но единица с двоицей, к делению влекущей, смешана — однако нечет, одолевши чет, ставит расколу и делению материи предел.

(36) Вот почему в обычае у древних было передавать *считать* как *пятерить*¹⁰⁵. Я полагаю также, что *вселенная* — от слова *пять*, коль скоро пятерица — сложение двух первых чисел¹⁰⁶. Произведение любого прочего числа, помноженного на какое бы то ни было другое, от этого числа отлично; пятерка же, умножившись на четное число, в произведении дает десятку, совершенное число, а на нечетное — снова саму себя¹⁰⁷. Не говорю уже о том, что пятерица — первое число, которое складывается из первых двух квадратов — квадратов единицы и четверки¹⁰⁸; что пятерица — первое число, квадрат которого равен квадрату двух предшествующих чисел, и образует вместе с ними прекраснейший прямоугольный треугольник¹⁰⁹; и что она же — первое число с полуторной пропорцией в себе¹¹⁰.

Возможно, всё это и не совсем по делу, но вот что много ближе к нашей теме. Это число по своей сути — разделитель: именно им природа отмеряет, большей частью, свои раздачи и дары. Она нам уделила, например, пять чувств, и пять частей души — растительную, чувственную часть, и вожделеющую, гневную, разумную¹¹¹, — и пальцы для обеих рук по столько же; и даже плодovитейшее семя на ту же пятерицу делится, поскольку сведений о женщине, что родила бы больше пятерых зараз, что-то не слышно. И египтяне в мифах говорят о Рее, что она — мать пятерых детей¹¹², тем самым намекая на рождение пяти миров из недр одной

¹⁰⁵ Πεντάζω ‘считать на пятерне’. Ср. *De E* 7 = *M.* 387e и *De Is. et Os.* 56 = *M.* 374a.

¹⁰⁶ Τὰ πάντα ~ πέντε. Ср. *De Is. et Os.* 56 = *M.* 374a.

¹⁰⁷ Учитывается последняя цифра произведения (о или 5). Ср. *De E* 8 = *M.* 388c–e.

¹⁰⁸ Ср. *De E* 14 = *M.* 391a.

¹⁰⁹ То есть $5^2 = 4^2 + 3^2$, где 5 представляет гипотенузу, а 4 и 3 — катеты прямоугольного треугольника.

¹¹⁰ В полуторной пропорции (ἡμιόλιος λόγος) $1\frac{1}{2} : 1$ состоят, собственно, 3 и 2, слагаемые пятерки. Ср. *De E* 10 = *M.* 389d.

¹¹¹ Ср. *De E* 11–13 = *M.* 390ab и f.

¹¹² Ср. *Quaest. Rom.* 2 = *M.* 264b, *De Is. et Os.* 12–14 = *M.* 355d–356f, а также *Arist. NA* 7.4.36, 584b33.

материи. И во вселенной всё пространство на пять разбито поясов земное, небесное — на пять кругов: по два арктических и два тропических, а в середине — экваториальный. Блуждающих светил 430a круговращений тоже пять, коль скоро Солнце, Фосфор и Стильбон ходят одним путем¹¹³. Такое положение вещей — в полной гармонии с миропорядком, так же, конечно же, как гармоничны, видим мы, пять положений тетрахордов: низших, средних, соединенных, отделенных, высших. В мелодии — опять-таки пять интервалов: диес и полутон, тон, полутон тройной и, наконец, дитон¹¹⁴. Природе, видимо, приятней делать всё с оглядкой на пятерицу, скорее чем на форму шара, как Аристотель утверждал¹¹⁵.

(37) Так почему же, спросит кто-то, Платон, соотнеся число пяти миров с пятью исходными фигурами и объявив, что пятым построением „воспользовался бог для росписи вселенной всей“, затем будит сомнения по поводу количества миров, подняв вопрос, а как на самом деле всё-таки — один ли существует мир или их пять; так почему, как это ясно видно, он думает, что здесь заходим мы уже в область догадок?¹¹⁶ b

Если пытаться объяснить его позицию правдоподобным образом, нам вот что надо бы учесть. Различия, присущие телам и их фигурам, с необходимостью и напрямую влекут различия еще и в их движениях. Он сам об этом говорит, показывая, как те- ла в ходе своей разборки или сборки одновременно с переменной

¹¹³ Φωσφόρος ‘светоносный’ (лат. *lucifer*) — другое название Венеры, Στίλβων ‘сверкающий’ — Меркурия (ср. Arist. *Mi.* 392a26–27); орбиты этих «внутренних» планет ближе к Солнцу, чем орбита Земли, и для неискушенного наблюдателя движения их как бы совмещаются с перемещением Солнца по небосклону. Ср. *De E* 4 = *M.* 386ab и *De an. procr.* 32 = *M.* 1029b.

¹¹⁴ Τετράχорδον ‘четырёхструнный’ — четырёхступенный звукоряд в диапазоне кварты, основа греческой музыкальной теории; двухоктавная «полная система» представлялась вертикальной шкалой из тетрахордов, различавшихся и называвшихся по своему положению в этой шкале. А по составу интервалов тетрахорды разбивались на три рода: диатонический (два тона и полутон), хроматический (тройной полутон и два полутона) и энгармонический (дитон и два диеса). Ср. *De E* 10 = *M.* 389e, *De an. procr.* 32 = *M.* 1029a, *De mus.* 22 = *M.* 1138f–1139b.

¹¹⁵ Ср. Arist. *Cael.* 2.4, 287b14–15: σφαίροειδής ἐστὶν ὁ κόσμος.

¹¹⁶ Ср. *Ti.* 55cd (цитата: 55c5–6), 421f–422a выше и *Quaest. Plat.* 5.1 = *M.* 1003c.

сущности, которая становится иной, меняют и свои места в пространстве¹¹⁷. К примеру, если воздух превращается в огонь, когда октаэдр распадается, дробясь на пирамиды, или, напротив, в воздух превращается огонь, в октаэдр сжавшись и сплотившись, не может быть, чтобы они, огонь и воздух эти, остались бы на том же самом месте, где находились прежде: они несутся и бегут в другое место, борясь со всем, что держит и стесняет их, и силой пробивая себе путь. Он еще лучше проясняет то, что происходит здесь, при помощи наглядного сравнения: „как в веялке или иных снарядах зерно просеивают, всяко сотрясая, чтобы его очистить“¹¹⁸, так же и первоэлементы материю всю сотрясают и ею сотрясаются, подобное к подобному всё время придвигая и постоянно двигаясь с места на место, прежде чем дать возникнуть из себя устроенной вселенной. Итак, материя была похожа на вселенную без бога, когда пять первоэlementных качеств враз понеслись врозь, каждое влекомое врожденной склонностью своей, не разделяясь, впрочем, совершенно, поскольку в этом состоянии смешения всего и вся то, что по силе уступало, всегда должно было за тем, что силою превосходило, следовать, даже и против собственной природы. Вот почему они произвели в телах, несущихся вразнос, столько частей или долей, вровень с числом разного рода тел: одна часть принимает вид огня, не будучи чистым огнем, другая — вид эфира, беспримесным эфиром не являясь, а третья — вид земли, хотя сама-то по себе она не от земли; но главным образом незамутненность пропадает у воздуха и у воды, поскольку в них, как уже было сказано, так много чужеродных примесей¹¹⁹.

Сущность не бог на самом деле разделил и разбросал врозь, но она сама себя же разделила и разнесла в разные стороны во множестве бесчинных комьев; это потом уже бог взялся за нее,

¹¹⁷ Ti. 57c.

¹¹⁸ Ti. 52e (почти дословная цитата: 52e6–8).

¹¹⁹ Начиная с $\mu\alpha\lambda\acute{\iota}\sigma\tau\alpha\ \delta\epsilon$ текст испорчен. Перевод с учетом принятой Р. Фласельером конъектуры М. Адлера $\kappa\omicron\iota\nu\omega\sigma\iota\nu\]\ \acute{\alpha}\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\eta\sigma\iota\alpha\nu$ (см. Adler 1941: 179–180); $\acute{\alpha}\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\eta\sigma\iota\alpha$ — собственно, ‘несводимость к чему-то иному’. «Как уже было сказано» — отсылка к 428d, где говорится о «нечистоте» пяти $\sigma\omega\mu\alpha\tau\acute{\iota}\kappa\omega\nu\ \sigma\tau\omicron\chi\epsilon\iota\omega\nu$.

отладил и привел в порядок с помощью меры и пропорций. Затем, поставив управителем и стражем над каждым таким комом разум, он создал столько обустроенных миров, сколько родов первичных тел существовало.

Примите всё это как дань Платону — Аммонию на радость, ну а сам я сказать определенно, что число миров ровно такое, пожалуй, не возьмусь, хотя такое мнение, которое их представляет f больше одного, но не до бесконечности, а всё же ограниченное множество, мне кажется не менее логичным, чем оба обозначенных других. На самом деле по природе материя, как можно наблюдать, склонна к рассеянию и дроблению на части, и пребывать в единстве неспособна, но вместе с тем ей разум не дает идти до бесконечности таким путем. Впрочем, давайте мы и здесь, как и когда-то, вспомнив Академию, оставим лишнюю уверенность 431a¹²⁰ и постараемся лишь удержаться на ногах на этой зыбкой почве, куда заводит нас вопрос о бесконечности».

(38) Как только я умолк, Деметрий объявил: «Всё правильно советует нам Ламприй:

По-всякому нас боги сбивают с толку¹²¹,

но не «софизмами», как утверждает Еврипид, а теми самыми глубокими вещами, которые мы, будто знаем их, дерзаем обсуждать. „Но следует вернуться к теме“ — как говорит тот же поэт¹²², — которой мы сначала занимались. Оракулы, как мы тогда сказали, после того как их оставили и удалились демоны, стали подобны музыкальным инструментам, которые лежат без дела и беззвучны¹²³. Но этот вывод нас наводит на другой вопрос, более важный, то есть: как происходит одержимость у пророков и пророчиц, какие средства и какие силы используют, чтобы видения b

¹²⁰ Ср. *De E* 7 = *M.* 387f, где Плутарх вспоминает о своем опыте в Академии, когда он решил следовать принципу μηδὲν ἄγαν ‘ничего слишком’.

¹²¹ E. fr. 972 Kannicht; точнее и полнее этот фрагмент приводится Плутархом в *De aud. poet.* 4 = *M.* 20f: «Так боги, превзошедши силою людей, / Обманывать умеют их софизмами» (пер. Л.А. Фрейберг).

¹²² E. fr. 481.11 Kannicht; приводится также в *De E* 13 = *M.* 390c.

¹²³ См. 418cd выше.

и вдохновения внушить им, демоны? Ведь чтобы их уход определять причиной того, что прорицалища умолкли, нужно сперва понять, как демоны своим присутствием их заставляют действовать и выдавать пророчества».

Аммоний перебил меня: «Ты, значит, правда думаешь, что демоны — это не души, которые скитаются, „мглою одевшись“, как у Гесиода¹²⁴, а иное что-то? На мой взгляд, разница между обычным человеком и таким, кто выступает где-то — в трагедии или комедии, дает представить себе разницу между душой как таковой и той, которая одета в тело, пригодное для жизни. И ничего невероятного или нелепого в том нет, если при встречах и общении друг с другом души способны порождать в себе некие образы грядущего, так же как мы между собой общаемся не только речью, но и при помощи письма или, случается, одним только касанием и взглядом, друг другу что-то из того, что уже было, сообщая или на то, что будет, намекая¹²⁵. Или, быть может, Ламприй, ты по-другому думаешь? Недавно слух дошел, что ты в Лебадии с какими-то гостями на этот счет вел долгие беседы, однако тот, кто рассказал об этом, чего-то точного нам сообщить не смог».

«Не удивляйся, — отвечал я, — потому что куча сторонних дел и недосуга наши беседы прерывали и делали бессвязными — они совпали с посещением оракула и жертвоприношением¹²⁶».

«Ну а теперь, — сказал Аммоний, — вот твои слушатели: есть у них досуг, как и желание вникнуть во всё и научиться, гоня страсть к всяким пререканиям и спорам, тебе предоставляя, как сам видишь, возможность говорить с полной свободой».

(39) Когда другие поддерживали эту просьбу, я, помолчав немного, продолжал: «На самом деле сам же ты, Аммоний, случайно подтолкнул и повод дал к тем пересудам. Ведь если души,

¹²⁴ Hes. *Op.* 125.

¹²⁵ Похожим образом в *De genio Socr.* 20 = *M.* 588c–f описывается Плутархом воздействие демона (δαίμων) Сократа на философа.

¹²⁶ Речь идет об оракуле Трофония в Лебадии. Hirzel 1895: 2.189, п. 3 на основании этого пассажа предполагает, что Ламприй исполнял жреческие обязанности в Лебадии (как его брат Плутарх — в Дельфах).

отделенные от тела, или же те, что вовсе с телом никогда не сочтались, суть демоны, считаешь ты, и так же Гесиод божественный:

Демоны святы, людей на земле охранители смертных¹²⁷,

то почему у душ, еще телами облеченных, мы отнимаем эту силу грядущее являть и провещать, что от природы демонам дана? Едва ли души прирастают, когда оставят свое тело, какой-то силой или стороной, которою не обладали прежде. Эти способности всегда присущи душам, однако мало на что годны, покуда души смешаны с телами: одни совсем не проявляются и скрыты, другие слабы и замутнены, нерасторопны и затруднены, как взгляд, блуждающий в тумане, или как человек, бредущий по воде; их нужно долго пестовать и врачевать, чтобы вернуть им подлинную силу, очистить их, сорвав покров над ними. Солнце не делается ярким, когда выходит из-за туч, — оно всегда такое есть, лишь нам сквозь пелену оно казалось мутным и невзрачным; вот так же и душа не обретает дар пророчества, из тела выступив как из-за тучи, — она уже им обладает, но до поры ослеплена из-за того, что смешана и сращена со смертным.

Что в этом удивительного и невероятного? Достаточно привлечь внимание к еще одной способности души в пару к пророческой — мы называем ее памятью, и посмотреть, какой безмерный труд она осуществляет, чтобы спасти и сохранить минувшее — или, сказать верней, то, чего больше нет. Ведь от того, что было в прошлом, не остается ровно ничего; всё, что возникло, сразу же обречено на гибель: дела, слова и страсти — всё, как река, уносит время прочь. Но эта сила в наших душах каким-то образом, даже не знаю — как, хватает то, чего уже нет в настоящем, и сообщает ему явь и бытие. Вот что об Арне фессалийцам возвестил оракул, им приказав растолковать:

глухого слух и зрение слепого¹²⁸;

¹²⁷ Hes. *Op.* 122–123; Плутарх по-видимому сливает эти две строки из «Трудов и дней». Ср. их передачу Платоном (*Cra.* 398a1–2 и *R.* 469a1–2).

¹²⁸ Фессалийская Арна отмечена в гомеровском перечне кораблей (*Il.* 5.507). Фукидид сообщает (1.12), что фессалийцы вытеснили оттуда предков исторических беотийцев на шестидесятом году после взятия Илиона.

именно память позволяет нам прослышать о вещах, к которым мы глухи, раскрыть глаза на то, к чему мы слепы. Поэтому, как я уже сказал, неудивительно, если душа, овладевая тем, чего уже нет, прихватывает много из того, чего еще нет; будущее ей и ближе, и родней — это к нему устремлена и тянется душа, а с тем, что миновало и свершилось, она прощается и лишь в воспоминании с ним остается связанной.

(40) Итак, способность эта душам врождена, но остается смутной и едва заметной. Однако у иных она частенько зажигается и расцветает в грезах или в предсмертный час — возможно, оттого, что тело очищается при этом, или душа приобретает вдруг какую-то особенную склонность к прорицанию; тогда прощается она с разумным, рассудительным началом и разрывает связи с настоящим, чтобы воображать грядущее за гранью разума. А Еврипид неправду говорит:

Тот лучший прорицатель, кто смекать горазд¹²⁹,

поскольку таковой вполне сознателен и подчинен уму в своей душе, и следует путем, какой проложит ему ум по вехам вероятия; но вещая способность — как неисписанная писчая табличка, которая сама, как таковая, бессмысленна и не расчерчена ничем, но принимать готова впечатления предчувствий и воображений, так что грядущее способна ухватить, помимо всяких умозаключений, тем лучше, чем сильнее она от настоящего отрешена. Тогда и происходит исступление, как следствие особенной предрасположенности тела, застигнутого неким превращением, — то исступление, которое у нас зовется вдохновением¹³⁰.

Бывает, тело и само собой способно приходить в такое состояние, но это происходит редко. В земле источники многих других

¹²⁹ E. fr. 473 Kannicht. Эта же строка приводится в *De Pyth. or.* 10 = *M.* 399a. Перевод Л.А. Фрейберг («Тот лучший предсказатель, кто добро сулит») неудачен: Плутарх подчеркивает иррациональный характер прорицания, то есть речь здесь не о «добрых посулах», а о хороших умозаключениях — ср. Цицеронов перевод: *ὅστις εἰκάζει καλῶς* = *coniecit qui bene* (*Div.* 2.12). Ср. также у того же Цицерона (со ссылками на Посидония Апамейского) *Div.* 1.30, 49, 57.

¹³⁰ Ср. *Pl. Phdr.* 244ab.

известных людям состояний — неистовых, болезненных, смертельных, но и полезных, благотворных и целебных, как ясно всякому, кому их испытать случилось; но вещей ток и дух пророческий — всего божественней, всего священной, неважно, как передается он — прямо из воздуха или через струю текучей влаги. Вникнув в тела, он в душах создает особенный настрой, из ряда вон и несусветный, чью необычность ясно описать словами трудно, но можно только угадать, смекнуть, умом раскинув так и этак. Можно предположить, что этот ток, по телу разливаясь теплою струей, какие-то в нем раскрывает поры — и образы грядущего сочатся через них; так же и винные пары, ударив в голову, в нас пробуждают множество волнений и раскрывают сокровенные, лежавшие под спудом мысли. Вот как у Еврипида:

в иступление Вакха
Пророческого духа скрыта мощь¹³¹.

Однако разогретая душа, бывает, воспылав, отринув сдержанность, внушаемую здравым смыслом смертных, от вдохновения может сама же отвернуться и погасить его¹³².

(41) Но вместе с тем есть основания предполагать, что вызванная разогревом сухость дух истончает, очищает и делает похожим на эфир: „душа сухая — наилучшая“, по слову Гераклита, а влага — та не только притупляет и зрение, и слух, но даже отнимает у зеркал их блеск и ясность, если, смешавшись с воздухом, соприкоснется с ними¹³³.

С другой же стороны, опять-таки возможно, что охлаждение, напротив, и сгущение дают пророческой части души усилиться и изощриться, как укрепляется железо при закалке. Или еще пример: как олово, сплавляясь с медью, этому пористому, рыхлому металлу вязкость и плотность придает и в то же время — блеск

¹³¹ Е. Ва. 298–299 (пер. И.Ф. Анненского).

¹³² Ср 437е ниже и *De Pyth. or.* 23 = М. 406b, где Плутарх всё же разводит вдохновение (*ἐνθουσιασμός*) пророческое и любовное и то, что вызывается опьянением. Ср. также у Платона о правильном винопитии (*Lg.* 666a–с).

¹³³ Чуть точнее принятый текст Гераклитова изречения (fr. В 118 DK) Плутарх приводит в *Rom.* 28.9, еще точнее — в *De esu* 6 = М. 995е («сухая душа — мудрейшая и лучшая»). По поводу тускнеющих зеркал ср. *Quaest. conv.* 8.10 = М. 736а.

и чистоту¹³⁴, так же и свойственный и сродный нашим душам пар пророческий вполне способен их изъязыны заполнять, налаживать и укреплять их в целом. Ведь есть такие вещи, которые другим особенно подходят и сродни: так, если в пурпур примешать бобов или же щелоку — в багрец, это на вид усиливает краску¹³⁵:

Светлый бузинный багрец мешается с цветом виссона¹³⁶,

как говорит об этом Эмпедокл. Мы слышали о Кидне, друг Деметрий, от тебя и о мече священном Аполлона в Тарсе, который очищался лишь водою Кидна — и только этого меча железо река и очищала¹³⁷. Вот и в Олимпии, на жертвенник насыпав пепел, для закрепления его со всех сторон водою из Алфея кучу поливали — пытались из других рек воду брать, но в этом случае никак не удавалось собрать и сплавить пепел в кучу¹³⁸.

(42) Поэтому не стоит удивляться, что среди стольких токов, землю испускаемых, лишь здешние располагают души к вдохновению и видению образов грядущего. И это мнение подкреплено молвою. Впервые, как передают, та сила, что овевает это место, на местном проявилась пастухе, который, как-то раз упав случайно, вдруг стал речами вдохновенными вещать; и поначалу окружающие встретили его с пренебрежением, когда же прорицания его сбылись, то уже стали восхищаться им. Самые сведущие люди в Дельфах помнят его имя и говорят, что звался он Коретой¹³⁹.

Мне представляется, что дух пророческий с душою сопряжен и связан примерно так же, как и зрение со светом, которые есте-

¹³⁴ Ср. Arist. GA 2.8, 747b (о бронзе — сплаве олова и меди).

¹³⁵ Ср. Plin. Nat. 31.110 (об укреплении пурпурной краски щелоком).

¹³⁶ Emp. fr. B 93 DK (пер. М.Л. Гаспарова). Мы принимаем отвергнутую Р. Флакселером конъектуру ἄκτις] ἄκτῆς У. фон Виламовиц-Мёллендорфа.

¹³⁷ Кидн — река в Киликии; Деметрий сам родом из Тарса, ср. 410а выше.

¹³⁸ Ср. Paus. 5.13.11.

¹³⁹ Ср. 435d ниже, а также Diod. 16.26 и Paus. 10.5.7: Диодор подробно рассказывает об обретении будущего прорицалища в некоей расщелине (χάσμα) в земле, близ которой начинали странно вести себя сначала козы, а потом и люди, Павсаний же упоминает поднимавшийся там из земли «пар» (ἄτμός), который и был источником вдохновения, — ср. веющие над Дельфами «токи» (ρέματα) у Плутарха. Имя Κορίτας зафиксировано только у нашего автора.

ственно друг друга дополняют: ведь глаз, хотя ему и свойственна способность видеть, без света применить ее никак не может¹⁴⁰. Так же и дар пророческий, который для души — как очи, нуждается в чем-то подобном, сопряженным с ним, чтобы будить его и зажигать. Поэтому и полагали многие из живших прежде, что Аполлон и солнце суть один и тот же бог. Однако те, кто понимал и чтит прекрасную и мудрую фигуру аналогии, умели угадать, что сила солнца соотносится с природой Аполлона так же, как тело связано с душой, а зрение — с умом, и с истиною — свет, так что светило наше — бога порождение и отпрыск, вечно рожаемое тем, кто существует вечно. Светило силу зрения в области чувственного будит, подстрекает, гонит, а бог всё то же самое для силы вещей делает в душе¹⁴¹.

(43) А те, кто их считал-таки одним и тем же богом, имели основания оракул здешний посвятить совместно Аполлону и Земле¹⁴²: а именно, они предполагают, что выброс вещей испарений обусловлен воздействием на землю солнца и его тепла. А что касается земли, то вот как Гесиод о ней сказал, который лучше в деле разбирался иных философов:

вселенной устоя нерушимый¹⁴³:

мы так же землю полагаем извечной и непреходящей, но силы, свойственные ей, по-видимому где-то исчезают, а где-то нарождаются опять, куда-то отливают вдруг, откуда-то вновь приливают, и так по кругу чередой, один цикл за другим, всё время, насколько можно заключить из наблюдаемых явлений. Мы видим, что озера, реки, чаще всего — горячие ключи, бывает, где-то иссякают, а то и вовсе высыхают, где-то как будто ускользают, нырнув под землю, а потом вдруг спустя время появляются опять на том месте или по соседству. Мы знаем рудники, иссякшие недавно, —

¹⁴⁰ Ср. 436d ниже, с явной отсылкой к Платону (*R.* 507d–509b).

¹⁴¹ По поводу отождествления солнца с Аполлоном см. ниже, 434f и 438d, а также *De E* 21 = *M.* 393d sqq. и *De Pyth. orac.* 12 = *M.* 400d.

¹⁴² Ср. *A. Eu.* 2, где пифия называет Землю «первовещуньей» (πρωτομάντις).

¹⁴³ *Hes. Th.* 117.

серебряные в Аттике и медный на Евбее, сырье дававший для мечей каленых — о них еще Эсхил упоминал:

Схватив евбейский меч каленый самосек¹⁴⁴.

Не так давно исчерпана и каристийская каменоломня, где добывали некогда тот мягкий, волокнистый камень, который шел на полотенца и мережи и сетки женских головных уборов — я думаю, кто-то из вас еще такие вещи повидал: в огне они не сжигались, но если загрязнялись в обиходе, достаточно их было бросить в пламя, чтобы вернуть им лоск и чистоту. Теперь уже всё это в прошлом — лишь жалкие прожилки вроде волосков едва заметны кое-где в толще пустой породы¹⁴⁵.

(44) И Аристотель со своими полагает, что все эти явления, идущие от недр земли, от испарений производны и с ними же сопряжены, с необходимостью одновременно с ними пропадают, перемещаются и расцветают с новой силой. А что до духов вещей, нужно понимать, что сила их — не вечна, не вечно молода, но превращениям подчинена всегда¹⁴⁶. Их вероятно могут ливни проливные потушить, и молнии с небес рассеять, а главное — при сотрясении земли, влекущим за собой на глубине подъем и проседание пластов, те испарения сбиваются с пути, а то и совершенно слепнут и не находят выхода. Вот и здесь у нас, как говорят, можно найти следы ужасного землетрясения, разрушившего этот город¹⁴⁷. Еще передают, что в Орхомене, после чумы, унесшей жизни множества людей, совсем зачах Тиресия оракул,

¹⁴⁴ A. fr. 356 Radt. Cp. Str. 10.1.9.447 (о местности близ евбейской Халкиды): «Здесь был также замечательный рудник, содержавший вместе медь и железо, что, говорят, нигде не встречается. В настоящее время оба металла исчерпаны, как и серебряные рудники в Афинах» (здесь и далее пер. Г.А. Стратановского).

¹⁴⁵ Речь идет об асбесте. Cp. Str. 10.1.6.446: «В Каристе добывают камень, который прядут и ткут, так что пряжа идет на полотенца; когда эти полотенца загрязняются, их бросают в огонь, и они очищаются, как полотно от стирки».

¹⁴⁶ Cp. Arist. *Mete.* 1.3, 340b28–29 (о «паре» и «испарении»); Cic. *Div.* 1.19.38 и 2.57.117 (об увядании и старении идущей от земли вещей силы).

¹⁴⁷ Мощное землетрясение 373 года до н.э., разрушившее не только храм Аполлона в Дельфах, но и ахейский город Гелику по другую сторону Коринфского залива, считается источником платоновского рассказа об Атлантиде.

да так до наших дней и остается праздным и безмолвным. А если что-либо похожее случалось также в Киликии, то кто же, как не ты, Деметрий, нас может в этом просветить»¹⁴⁸.

(45) «Да я даже не знаю, — отвечал Деметрий, — как там дела теперь, поскольку, как вы знаете, уже давным-давно в отъезде; когда же я там был в последний раз, оракул Мопса процветал вовсю, а равно и оракул Амфилоха. По первому могу вам рассказать об удивительнейшем деле, которому я стал тогда свидетелем. Правитель Киликии был маловер в том, что касается божественных вещей, хотя и не особенно в неверии своем силен (он вообще был человек дрянной и наглый), однако в окружении его были какие-то эпикурейцы, а они, красиво рассуждая с упором на науку о природе, в открытую с издевкой относились к вещам такого рода¹⁴⁹. И вот правитель к этому оракулу вольноотпущенника шлет, вроде как соглядатая в расположение врага, снабдив его дощечкой запечатанной, где записал вопрос, о содержании которого никто, кроме него, не знал. Заночевав в святилище, как было там заведено, посланец погрузился в сон и вот какое сновидение пересказал на следующий день: ему предстал какой-то человек, прекрасный обликом, и произнес одно лишь слово — „черный“, после чего сразу исчез. Нам это показалось странным и в общем-то поставило в тупик, правитель же был крайне поражен и ниц простерся, а потом, открыв дощечку, показал, что было там написано: „какого цвета, белый или черный, должен быть бык, чтобы пожертвовать тебе?“ Эпикурейцы были смущены, правитель же и эту жертву Мопсу сотворил, и почитал его до самого конца».

(46) Произнеся это, Деметрий замолчал. Я было захотел как бы итог нашей беседе подвести, но, глянув на сидевших рядом Филиппа и Аммония, пока что удержался: мне показалось, что они еще хотят что-то сказать. Заговорил Аммоний: «Слушай, Ламприй, тут у Филиппа есть ряд замечаний по поводу того, что он

¹⁴⁸ О святилище Тиресия в аркадском Орхомене больше ничего не известно. Деметрий был родом из киликийского Тарса, см. прим. 137 и 410а выше.

¹⁴⁹ Ср. Epicur. fr. 395 Usener.

нам раньше высказал¹⁵⁰. Он тоже, как и многие, считает, что Аполлон есть не другой бог, но тот же самый, что и солнце¹⁵¹. Меня же больше беспокоит другой вопрос, более важный. В нашей беседе мы совсем недавно, даже не знаю — как, пришли к тому, что сферу прорицания мы согласились у богов отнять и без зазрения ее пожертвовать каким-то демонам. Теперь же, как мне кажется, мы уже их самих из прорицалищ вытесняем и отгоняем от треног, а принцип прорицания — точнее, саму суть его и силу — сводим к каким-то испарениям, парам и веяниям духов. Но всё, о чем мы говорили здесь, — потоки воздуха, нагрев, закалка, — всё это еще дальше от богов уводит нашу мысль, навязывая нам понимание причин в духе того, что Еврипид вложил в уста Киклопа:

Ну а земля, хотя иль нет, а кормит
Мои стада до тучности...¹⁵²

Впрочем, тут есть одно различие: киклоп, по его собственным словам, не жертвует богам, но только самому себе и „величайшему из демонов — желудку“¹⁵³, а мы, значит, им жертвы и молитвы сотворяем, если хотим оракул получить. Но почему мы поступаем так, если в самих себе имеют души дар пророческий, который пробуждается под действием каких-то там воздушных токов или веяний? И в чем смысл окроплений жертвы или запрета выдавать оракул, когда животное не сотрясается всем телом с ног до головы и не дрожит при окроплении? Тут недостаточно, чтобы животное просто кивало головой¹⁵⁴, как в прочих жертвоприношениях: оно должно и трепетать, и содрогаться всеми частями тела сразу, при этом звук дрожащий издавать; если всё это не имеет места, то объявляют, что оракула не будет и к пифии войти нельзя. Так поступать и соблюдать этот устав есть смысл, если

¹⁵⁰ См. 433de выше.

¹⁵¹ Ср. *De E* 4 = *M.* 386b: «Аполлон, как считают все эллины, тождествен солнцу» (пер. Н.Б. Клячко).

¹⁵² *E.* Сус. 332–333 (пер. И.Ф. Анненского).

¹⁵³ *E.* Сус. 335.

¹⁵⁴ Ср. *Quaest. conv.* 8.8 = *M.* 729f, а также *Ag. Pax* 960. В Дельфах жертвенными животными выступали обычно козы, ср. 437b ниже.

считать причиной прорицаний бога или демона, а если как ты говоришь — то никакого, поскольку испарение, трепещет жертва или нет — неважно, своим присутствием рождает вдохновение и в это состояние не только душу пифии приводит, но и любого, кто случится рядом и чьего тела испарение коснется. Нелепо в этом случае использовать для прорицания одну лишь женщину и тяготить невинностью ее, да и себя самих, следя за тем, чтобы всю жизнь она бы оставалась чистой¹⁵⁵. Ведь тот Корета, кто, по утверждению дельфийцев, первым изведal силу места этого, когда упал, ничем, я думаю, не отличался от всех других обычных пастухов и козопасов¹⁵⁶. Если, конечно, вся эта история — не миф и не пустая выдумка, как лично я предполагаю.

Задумавшись о том, сколько добра этот оракул эллинам принес — во время войн, при основаниях городов, при эпидемиях и недородах, — мне кажется чудовищным приписывать начало и открытие его не богу и не промыслу, но случаю и произволу обстоятельств.

Вот что хочу я с Ламприем, — добавил он, — здесь обсудить подробней. Филипп, ты обождешь еще немного?» «Конечно, — отвечал тот, — да и все мы, ведь всех здесь речь твоя немало взволновала».

(47) «Что до меня, не просто взволновала, — ответил я Филиппу, — но расстроила, коль скоро стольким зрелым собеседникам кажусь я кем-то, кто кичится легкой верою в слова, это в моем-то возрасте, и норовит отвергнуть или потрясти устои святых и истинных суждений о божественном. Но попытаюсь оправдаться, призвав к себе в свидетели, в защитники Платона.

В чем упрекал Платон Анаксагора древнего? А в том, что тот излишне был сосредоточен лишь на физических причинах, вечно исследуя и изучая то, что совершается с необходимостью в телах, претерпевающих различные воздействия, а к более продвинутым началам и причинам — ради и от чего — не подступался¹⁵⁷.

¹⁵⁵ См. 438с ниже.

¹⁵⁶ См. 433с выше.

¹⁵⁷ См. *Pl. Phd.* 97b–99d. Ср. *Per.* 6 о естественнонаучном подходе Анаксагора.

Платон же первым из философов — или, по крайней мере, столь
 436a внимательно — исследовал причины этих двух родов: связав все-
 го разумного начало с богом, он вместе с тем и у материи не от-
 бирает роль необходимой зачинщицы всего, что возникает, сумев
 понять, что в чувственной вселенной, пусть так устроенной, как
 видится она, отсутствуют беспримесность и чистота, но вся она
 есть результат сплетения материи и разума.

Ведь как оно бывает, посмотри, с творениями мастеров? Тут
 сразу в голову приходит как пример та знаменитая подставка под
 кратер, тот поставец или „подчашник“, как обозначен он у Герод-
 ота¹⁵⁸: в нем налицо материальные причины — огонь, железо, да-
 лее смягчение огнем и закаление водой железа, — без которых
 никто не ухитрился бы что-либо изготовить; однако главная при-
 436b чина, которая всё это запускает в дело и выдает изделие, — в ис-
 кусстве и уме художника. Вот и у нас создатель и творец таких
 изображений и картин отмечен в подписи:

Нарисовал Полигнот, родом с Фасоса, Аглаофонтов

Сын, илионских твердынь гибель представивши нам¹⁵⁹.

И он действительно их написал, как видим. Без красок, сме-
 шанных как следует друг с другом и растертых, он, разумеется,
 ни композиции такой, ни образа запечатлеть не смог бы. Но ес-
 ли кто, желая ухватить материальную причину, станет исследо-
 вать и объяснять свойства составов и оттенков — скажем, смесь
 желтой охры и синопской киновари или смесь сажной черной
 436c краски с пепельной мелийской¹⁶⁰, — разве он славу у художника

¹⁵⁸ По Геродоту (1.25), царь Лидии Алиатт посвятил в Дельфы серебряный кра-
 тер и спаянную железную подставку (ὀλοκρατήριδιον) работы Главка Хиосского,
 изобретателя пайки железа. Во времена Павсания (II век н.э.) оставалась одна эта
 подставка; из его описания (10.16.1–2) ясно, что κόλλησις — не «инкрустация»,
 как переводит Г.А. Стратановский, а именно пайка (пластин, из которых был
 составлен «подчашник»). Серебряный кратер был переплавлен фокейцами во
 время Священной войны IV века до н.э., ср. *De Pyth. or.* 16 = *M.* 401ef и *Diod.* 16.56.

¹⁵⁹ Этим элегическим стихом Симонида (fr. 160 Bergk, пер. С.П. Кондратье-
 ва) была подписана одна из картин Полигнота — «Разрушение Илиона» (Ἰλίου
 πέρις) — на стенах Дома книдян, где устроились собеседники (см. 412d выше);
 описания этого и других творений знаменитого мастера см. Paus. 10.25–31.

¹⁶⁰ Ο σινωπῆς — она же σινωπικὴ (sc. μίλτος) — и Μηλία см. Dsc. 5.96 и 159.

отнимет? А тот, кто хочет прояснить природу отвердения и размягчения железа — то, как оно под действием огня слабеет, становится податливым и ковким, и уступает обработке, а дальше, погруженное в чистейшую, беспримесную воду, снова сжимается и уплотняется — поскольку раньше сделалось под действием огня мягким и рыхлым — и обретает крепость и упругость — „силу железа“, как говаривал Гомер¹⁶¹, — разве исследователь этот перестанет видеть причину сделанной работы в мастере? Я так не думаю. Иные ставят под сомнение силу каких-то снадобий врачебных — искусство врачевания при этом они совсем не отвергают. И то же самое Платон: доказывая, что мы видим за счет смещения луча от наших глаз со светом солнца, а слышим в силу сотрясений воздуха, он вовсе не снимает обусловленность нашего зрения и слуха верховным разумом и вышним промыслом¹⁶².

(48) Итак, я утверждаю в целом, что богословы и поэты древности склонялись обращать внимание лишь на одну из двух причин всего, что есть, на лучшую, и повторяли обо всех вещах одно:

Зевс есть начало и центр, ибо всё от Зевеса исходит¹⁶³,

к причинам же необходимым и физическим не подступались во все. А новые, так называемые физики, напротив, уклоняются от высшей, прекрасной и божественной причины, к претерпевающим воздействия телам — к их столкновениям, смещениям и превращениям — и этим объясняют всё на свете. Поэтому суждение тех и других по существу неполно: одни не знают или упускают то, благодаря чему и от чего всё есть, другие — из чего и как становится¹⁶⁴.

Но тот, кто первый ясно ухватил оба начала сразу — то, что воздействует и движет по уму, и то, что по необходимости терпит воздействие и подлежит ему, — тот и от нас все подозрения

¹⁶¹ *Od.* 9.393.

¹⁶² Ср. 433d выше, где уже была отсылка к *Pl. R.* 507d–509b.

¹⁶³ Ср. *fr.* 21a.2 Kern (с вариантами κεφαλὴ : ἀρχή и τελεῖται : πέλονται).

¹⁶⁴ Противопоставление единого и многого (τὸ δι' οὗ καὶ ὅφ' οὗ τοῖς δὲ τὸ ἐξ ὧν καὶ δι' ὧν) передаем контрэнтной оппозицией бытия и становления.

отводит и упреки. На самом деле мы не отнимаем у вещего искусства его разумной и божественной основы, когда материей его f предполагаем душу человека, а инструментом, вроде плектра, — дух или испарение, которыми дается вдохновение. Ведь для начала и земля, рождающая эти испарения, и солнце, дарящее силу всю земле на эти превращения и смеси, для нас по отчему завету боги¹⁶⁵. Затем, если мы в демонах усматриваем стражей, обходчиков и надзирателей за этой смесью, следящих за ее настройкой, 437a то приспуская ее силу, то снова делая тугой, ослабевая ее связь с безумным исступлением, при этом сообщая тем, кто пользуется ею, способность делать это безмятежно и без ущерба для себя, — в этом, мне кажется, нет ничего немыслимого или невозможного.

(49) И в том, как мы приносим предварительную жертву, увенчиваем жертвенных животных и окропляем их, нет ничего, что моему суждению противоречит. Когда жрецы и чистые, собравшись жертву принести, кропят животное и наблюдают за его движением и дрожью¹⁶⁶, они высматривают знак, который говорит им, по их словам, о чем-то о другом, а не о том, что бог готов произносить оракул. Ведь существо, отобранное в жертву, должно и телом, и душой быть чистым, целым и здоровым. С телом b понять это труда не составляет, а что касается души, то проверяют это тем, что задают бычкам крупы ячменной, кабанчикам — гороху, и если те не тронут ничего, то по здоровью не проходят; а козочек холодной водой определяют: у тех, кто при кроплении не двигаются и невозмутимы, душа считается с природою в разладе. Но даже если было бы известно твердо, что трепет — знак готовности вещать и неготовности — отсутствие его, то я не вижу, что такого, собственно, отсюда следует вразрез с моим суждением. Всякая сила вообще естественное действие свое оказывает лучше или хуже по обстоятельствам, в тот или иной момент; коль

¹⁶⁵ Ср. 433е выше.

¹⁶⁶ Ср. 435bc выше. 'Ὅσιοι' 'чистые, святые' — коллегия из пяти человек, потомков Девкалиона, помогавших в Дельфах двум жрецам Аполлона Пифийского и вместе с ними совершавших жертвоприношения (ср. *Quaest. Gr.* 9 = *M.* 292d).

скоро мы не в силах уловить их, вполне правдоподобно, что сам бог нам подает этих моментов знаки.

(50) Так вот, я думаю, что веяние это не остается одинаковым всё время, но то ослабевает несколько, то снова входит в силу. Я опираюсь на свидетельства многих гостей святилища, а также всех его слугителей. Покой, куда сажают тех, кто обратился за оракулом, нечасто и нерегулярно, но как случается, от времени до времени, весь полнится благоуханным духом, как будто из запретной кельи как из источника несется запах сладчайших и ценнейших благовоний. Возможно, это воспарение случается под действием тепла или другой какой-то силы вроде этой¹⁶⁷.

Если такое кажется вам маловероятным, вы всё же, очевидно, согласитесь, что пифия сама испытывает разные воздействия в части души своей, с которой сочетается дух вещей, и что ее расположение не сохраняется всегда и при любом стечении одним и тем же, как неизменный склад и внутренний настрой. Она ведь много чувствует напрямую и еще больше — безотчетно для себя, тяжелых беспокойств и треволнений, которые одолевают ее тело и постепенно заливают душу. Когда она заполнена всем этим, ей лучше не спускаться вниз, не отдавать богу во власть себя в таком небезупречном виде — не как настроенный и благозвучный инструмент, а сильно возбужденной и в расстройстве. Впрочем, влияние вина на винопицу бывает не всегда одним и тем же, так же как авлоса — на вдохновенного, но те же люди, упиваясь и приходя в вакхический восторг, неистовствуют больше или меньше в зависимости от того, как изменяется их внутренний настрой¹⁶⁸.

В нашей душе, кажется, более всего зависимо от изменений в теле воображение, переменяясь вместе с ним, как можно видеть на примере снов: когда-то нас во снах одолевают со всех сторон разнообразные видения, в другой раз — ничего подобного,

¹⁶⁷ Благоухание (εὐωδία) выдает присутствие бога или чего-то божественного (ср. 421b выше). Плутарх здесь четко различает святая святых — «запретную келью» (ἄδυτον), где восседала прорицательница, и «покой» (οἶκος), где ожидался ответа гости святилища, входивший в комплекс Дельфийского прорицалища (μαντεῖον, χρηστήριον). Ср. также Пиндарово εὐώδεος ἔξ ἁδύτου (*Ol.* 7.32).

¹⁶⁸ Выше (432e) уже сопоставлялись воздействия «духа» (πνεῦμα) и вина.

сплошные тишь да гладь. Нам ведь известен лично тот Клеон из Давлии, кто за всю жизнь — а прожил он уже немало лет, — по его собственным словам, ни разу снов не видел, и то же самое передают о Фрасимеде из Гереи, из старших поколений. Причина этому — телесная предрасположенность, так же как у людей меланхолического склада, наоборот, бывает множество видений, из-за чего их и считают ясносновидцами: воображение бросает их туда-сюда, всё время к разному, и получается как с тем, кто, выпуская много стрел, нет-нет, да и выстреливает в точку¹⁶⁹.

(51) Итак, когда воображение и вещь способность настроены под веяние духа как действенное зелье, то к прорицающим с необходимостью приходит вдохновение. А если дело обстоит иначе, то вдохновенье либо вовсе не приходит, либо теряет ясность и сбивается в сумбур, как нам известно на примере скончавшейся недавно пифии. Раз прибыло из-за границы к нам посольство вопрошавших и, говорят, животное, назначенное в жертву, при окроплении не шелохнулось поначалу и оставалось безучастным; жрецы, раздухарившись, взялись за дело рьяно и намочили его так, что чуть не утопили — только тогда животное сдалось.

А что же приключилось с пифией? Передают, что к месту прорицания она спустилась против воли, неохотно, и с первых же ее ответов стало ясно — из-за того, каким был грубым ее голос, — что она будто не в себе — будто она корабль, утративший кормило, и злостным духом немоты полна. И, потрясенная вконец, с невнятным и ужасным криком она рванулась к выходу и пала ниц, так что оттуда бросились бежать не только гости из посольства, но и Никандр, истолкователь, и чистые, кто был при этом. Вернувшись через несколько мгновений, они подняли пифию, в сознании еще, но прожила она спустя совсем немного дней¹⁷⁰.

Вот почему от плотского общения должна быть пифия чиста и непорочна, вот почему всю жизнь ее остерегают от всяких свя-

¹⁶⁹ Здесь особенно заметно влияние Аристотеля, даже в терминологии (μελαγχολικός, εὐθυόνειρος), ср. Arist. *Div. somn.* 2.2 sqq., 463b–464a.

¹⁷⁰ Возможно, этот «истолкователь» (προφήτης) Никандр — то же лицо, что и «жрец» (ἱερεὺς) Никандр из *De E* 5 = *M.* 386b.

зей и сношений с любым заезжим гостем¹⁷¹. И потому же знаки божьей воли стремятся воспринять, считая, что для бога ясно, когда она, достигнув должной расположенности, должного настроения, сумеет вдохновение принять, не потерпев ущерба для себя.

Ведь сила духа не воздействует на всех, ни одинаково — на тех же самых, она лишь как растопка и запал для тех, кто внутренне предрасположен в данный момент именно так претерпевать и изменяться, — об этом я уже упоминал¹⁷². Она действительно божественна и демонична, однако не свободна от упадка, старения и порчи и неспособна устоять пред беспредельным временем, что перемалывает, думается нам, всё меж землею и луной¹⁷³. Есть и такие, кто считает, что даже сферы вышние не пребывают неизменно, но устают от вечности, бескрайности своей и увлекаются потоком превращений и новых возрождений¹⁷⁴.

(52) Вот те проблемы, — заключил я, — что вам и мне необходимо рассмотреть еще не раз, поскольку здесь еще может открыться немало возражений и противоречивых мнений, а времени сейчас вникать во всё у нас не остается. Так что отложим их покамест на потом, как и вопрос, затронутый Филиппом, о связи солнца с Аполлоном¹⁷⁵».

¹⁷¹ Ср. 435cd выше.

¹⁷² Ср. 437e выше.

¹⁷³ То есть в подлунном мире. Луна — обитель многих демонов (*De facie* 29 = М. 944cd), выше нее начинается собственно небесная и божественная сфера.

¹⁷⁴ Речь о стоиках с их идеей обновляющего мир пожара (ἐκτὸρῶσις).

¹⁷⁵ См. 434f выше.

Литература

- Клячко, Н.Б., пер. (1978), “Плутарх. Об «Е» в Дельфах”, *Вестник древней истории* 1.143: 234–252.
- Трухина, Н.Н., пер. (1977), “Плутарх. Об Исиде и Осирисе”, *Вестник древней истории* 3.141: 246–268, 4.142: 230–249.
- Фрейберг, Л.А., пер. (1978), “Плутарх. О том, что пифия более не прорицает стихами”, *Вестник древней истории* 2.144: 232–253.
- Adler, M. (1941), “Vermutungen zum Texte der Plutarchischen Moralia”, *Mnemosyne* (Third Series) 9.3: 177–181.
- Flacelière, R., ed. (1974), *Plutarque. Sur la disparition des oracles*, in Id. (ed.) *Plutarque. Dialogues pythiques*, 83–165, 183–196. Paris: Les Belles Lettres.
- Hirzel, R. (1895), *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*. 2 Bde. Leipzig: Verlag von S. Hirzel.
- Sievekink, W. (1929), “De defectu oraculorum”, in W.R. Paton, M. Pohlenz et Id. (eds.), *Plutarchi Moralia*, 3.59–122. Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri.

Краткие сведения об авторах / The Authors

Афонасин Евгений Васильевич (Новосибирск) — профессор Новосибирского государственного университета, главный научный сотрудник Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук. Научные интересы: философия в поздней античности, история античной науки.

Afonasin, Eugene (Novosibirsk) — Professor at Novosibirsk State University, Chief Research Fellow at the Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences. Research interests: philosophy in Late Antiquity, history of ancient science.

Афонасина Анна Сергеевна (Новосибирск) — кандидат философских наук, доцент кафедры Истории философии Института философии и права Новосибирского государственного университета. Научные интересы: древнегреческая философия, досократики, Гиппократовская школа, Платон, Аристотель, пифагорейская философия, история и философия религии.

Afonasina, Anna (Novosibirsk) — Candidate of Sciences in Philosophy, Associate Professor of the Department of the History of Philosophy at the Institute of Philosophy and Law of Novosibirsk State University. Research interests: Ancient Greek philosophy, Pre-Socratics, the Hippocratic school, Plato, Aristotle, Pythagorean philosophy, history and philosophy of religion.

Бирюков Дмитрий Сергеевич (Санкт-Петербург) — доктор философских наук, PhD, ведущий научный сотрудник Социологического института Российской академии наук — филиала Федерального научно-исследовательского социологического центра РАН. Научные интересы: византийская философия, русская философия и богословие.

Biriukov, Dmitry (Saint Petersburg) — Doctor of Sciences in Philosophy, PhD, Leading Research Fellow at the Sociological Institute of the Russian Academy of Sciences — a Branch of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of RAS. Research interests: Byzantine philosophy, Russian philosophy and theology.

Варламова Мария Николаевна (Санкт-Петербург) — кандидат философских наук, ассоциированный научный сотрудник Института философии Российской академии наук. Научные интересы: античная физика, античная биология, учение о душе, метафизика.

Varlamova, Maria (Saint Petersburg) — Candidate of Sciences in Philosophy, Associated Researcher at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. Research interests: ancient physics, ancient biology, theory of soul, metaphysics.

Вольф Марина Николаевна (Новосибирск) — доктор философских наук, директор Института философии и права Сибирского отделения РАН. Научные интересы: элейская школа, софисты, античная эпистемология, Платон.

Volf, Marina (Novosibirsk) — Doctor of Sciences in Philosophy, Director of the Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences. Research interests: Eleatic school, Sophists, ancient epistemology, Plato.

Галанин Рустам Баевич (Санкт-Петербург) — кандидат философских наук, научный сотрудник Русской христианской гуманитарной академии. Научные интересы: античная и современная риторика, древнегреческая софистика, философия 20 в.

Galanin, Rustam (Saint Petersburg) — Candidate of Sciences in Philosophy, Research Fellow at the Russian Christian Academy for the Humanities. Research interests: ancient and contemporary rhetoric, Greek Sophistics, 20-century philosophy.

Гараджа Алексей Викторович (Москва) — переводчик, старший научный сотрудник Платоновского исследовательского научного центра (ПИНЦ) Российского государственного гуманитарного университета. Научные интересы: античность, архаические традиции, грамматология.

Garadja, Alexei (Moscow) — Translator, Senior Research Fellow at the Platonic Investigations Center (PlnC) of the Russian State University for the Humanities. Research interests: antiquity, archaic traditions, grammarology.

Гравин, Артём Андреевич (Санкт-Петербург) — кандидат технических наук, старший научный сотрудник Социологического института Российской академии наук — филиала Федерального научно-исследовательского социологического центра РАН, научный сотрудник Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН. Научные интересы: русская религиозная философия, философия языка.

Gravin, Artyom (Saint Petersburg) — Candidate of Sciences in Technology, Senior Research Fellow at the Sociological Institute of the Russian Academy of Sciences — a Branch of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences, Research Fellow at the A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences. Research interests: Russian religious philosophy, philosophy of language.

Гурьянов Илья Геннадьевич (Москва) — кандидат философских наук, доцент Института общественных наук РАНХиГС при Президенте РФ. Научные интересы: философия эпохи Возрождения, история медицины, *translatio studiorum*.

Guryanov, Ilya (Moscow) — Candidate of Sciences in Philosophy, Associate Professor at the Institute for Social Sciences, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration. Research interests: philosophy of the Renaissance, history of medicine, *translatio studiorum*.

Лызлов Алексей Васильевич (Москва) — кандидат психологических наук, доцент кафедры современных проблем философии философского факультета Российского государственного гуманитарного университета. Научные интересы: экзистенциальная философия, история философии, дазайн-анализ.

Lyzlov, Alexey (Moscow) — Candidate of Sciences in Psychology, Associate Professor of the Department of Modern Problems of Philosophy at the Faculty of Philosophy of the Russian State University for the Humanities. Research interests: existential philosophy, history of philosophy, Dasein analysis.

Макарова Ирина Владимировна (Москва) — кандидат философских наук, доцент школы философии и культурологии факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ. Научные интересы: античная философия, философия Средних веков, философия Аристотеля.

Makarova, Irina (Moscow) — Candidate of Sciences in Philosophy, Associate Professor at the School of Philosophy and Cultural Studies, Faculty of Humanities, HSE University. Research interests: ancient philosophy, medieval philosophy, Aristotle's philosophy.

Петрова Любовь Алексеевна (Санкт-Петербург) — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Социологического института Российской академии наук — филиала ФНИСЦ РАН. Научные интересы: русская философия, теология.

Petrova, Liubov (Saint Petersburg) — Candidate of Sciences in Philosophy, Senior Research Fellow at the Sociological Institute of the Russian Academy of Science — a Branch of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the RAS. Research interests: Russian philosophy, theology.

Протопопова Ирина Александровна (Москва) — кандидат культурологии, доцент, руководитель Платоновского исследовательского научного центра (ПИНЦ) Российского государственного гуманитарного университета. Научные интересы: античная философия, Платон, платоническая традиция.

Protopopova, Irina (Moscow) — Candidate of Sciences in Culturology, Associate Professor and Director at the Platonic Investigations Center (PlnC) of the Russian State University for the Humanities. Research interests: ancient philosophy, Plato, Platonic tradition.

Резвых Петр Владиславович (Москва) — кандидат философских наук, доцент Школы философии и культурологии НИУ ВШЭ. Научные интересы: Ф.В.Й. Шеллинг, немецкая классическая философия, немецкий романтизм, история гуманитарных наук.

Rezvykh, Petr (Moscow) — Candidate of Sciences in Philosophy, Associate Professor at the School of Philosophy and Cultural Studies, Faculty of Humanities, HSE University. Research interests: F.W.J. Schelling, philosophy of German idealism, German Romanticism, history of humanities.

Тащиан Андрей Артемович (Краснодар) — кандидат философских наук, доцент кафедры философии, теологии и религиоведения Кубанского государственного университета. Научные интересы: история философии, онтология, гносеология.

Tashchian, Andrey (Krasnodar) — Candidate of Sciences in Philosophy, Associate Professor at the Department of Philosophy, Theology and Religious Studies of the Kuban State University. Research interests: history of philosophy, ontology, gnoseology.

Шукин Тимур Аркадьевич (Санкт-Петербург) — ассоциированный научный сотрудник Социологического института Российской академии наук – филиала ФНИСЦ РАН. Научные интересы: Леонтий Византийский, Иоанн Филопон, Михаил Пселл.

Shchukin, Timur (Saint Petersburg) — Associate Research Fellow at the Sociological Institute of the Russian Academy of Science – a Branch of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the RAS. Research interests: Leontius of Byzantium, John Philoponus, Michael Psellus.

Аннотации / Abstracts

Рустам Галанин

Религия Сократа: боги и демоны.

В научной литературе давно идет дискуссия по поводу того, чем являлся даймоний Сократа, как его интерпретировать, как он коммуницировал с Сократом и прочее. Господствующей многие годы в науке интерпретацией был рационалистический подход, предложенный Грегори Властосом и Мартой Нуссбаум, которые полагали, что Сократ говорил о даймонии в ироническом смысле, тогда как на самом деле это был голос разума или рациональная интуиция. Кристофер Риви предложил так называемый *фундаментальный* подход, который заключался в том, что Сократ нерелексивно и мгновенно реагирует на указания даймония, потому что теоретически постулирует благость богов, а раз даймоний — посланец бога, то значит и он благ, и доверять ему — вполне рационально. Томас Бриксауз и Николас Смит предложили так называемый *эмпирицистский* подход, согласно которому о даймонии как божественной сущности смысла высказываться нет, ибо тут всё совершенно непознаваемо, но, принимая во внимание эпистемологические постулаты релятивизма, можно утверждать, что Сократ имел вполне надежные основания всегда следовать совету даймония — просто потому, что до этого последний никогда не диктовал ложных указаний. Уже в 21 веке были предложены новые подходы, акцентирующие внимание на *перспективисткой* и даже *мистической* точках зрения. Эти подходы, первый из которых выдвинул Джаред Брандт, а второй — Джон Бусанич, полагают, что мы не можем вписывать в религиозную феноменологию Сократа постулаты современного понимания рациональности — а именно этим, по мнению этих двух ученых, грешат вышеуказанные рациональные подходы. Вместо этого нам следует проделать такую интерпретацию, которая оставила бы место, во-первых, для мистического контакта с божеством и, во-вторых, — для действия, которое основывалось бы исключительно на личном религиозном опыте и убеждении и связанном с ними собственным (перспективистским) пониманием истины. Также в статье рассматривается общее отношение Сократа к божеству, его религиозные практики и ритуалы.

Ключевые слова: античная философия, древнегреческая религия, риторика, софистика, рациональная теология.

Rustam Galanin

Gods and the Demons in Socrates' Religion.

There has long been a discussion about how to interpret the *daimonion* of Socrates. One influential approach has been developed by Gregory Vlastos and Martha Nussbaum who believed that Socrates was talking about his divine sign in an ironic sense, when in fact it was the voice of reason or rational intuition. Christopher Reeve proposed a so-called *fundamental* approach, according to which Socrates reacts non-reflexively and instantly to the instructions of the *daimonion* because he postulates the goodness of the gods, and since the divine sign is a messenger of the gods, then he is also good, and it is quite rational to trust him. Thomas Brickhouse and Nicholas Smith proposed an *empirical* approach, according to which there is no point in speaking about the *daimonion* as a divine entity because that takes us beyond the domain of what is knowable, but if we take into account the epistemological postulates of reliabilism, it can be argued that Socrates had quite reliable reasons to always follow the advice of the *daimonion* because the latter had never given false advice before. In the 21st century, new approaches to the *daimonion* of Socrates were proposed. They focus on perspectivist and even mystical points of view. The *perspectivist* approach was put forward by Jared Brandt, and the *mystical* one by John Bussanich, both of whom believe that we cannot apply to Socrates' religious phenomenology the postulates of the modern understanding of rationality. The author analyzes all the above-mentioned interpretations in detail, as well as the primary sources having to do with the divine sign of Socrates. In addition to this, the article also explores Socrates' general attitude to the deity, his religious practices and rituals.

KEYWORDS: ancient philosophy, Greek religion, rhetoric, sophistry, rational theology.

Андрей Тащиан

«Независть божества»: о понятиилюбомудрия у Платона.

Понимая мудрость как конкретное единство субъекта и субстанции (и самопознание), автор утверждает, что ее понятие реально как любомудрие. Исторически первой формой постижения этого единства была античная философия, а Платон первым ввел положение о *независти божества*, выражающее это понятие. Это положение показывает, что мудрость — не абстрактное тождество, а различенная внутри себя целостность, порождающая познавательную деятельность субъекта и раскрывающаяся в любви к нему. В статье сначала анализируется мифология *божественной зависти*, логическая превратность каковой — в том, что в ней мудрость полагается как конечный объект борьбы между человеческим и божественным самосознаниями, а не как бесконечное самооткровение, проявляющееся в обретении мудрости человеком. Далее автор обнаруживает в платоновском понятии любомудрия *феноменологический* аспект, который в «Пире» символизируется сократовским Эротом и заключается в том, что

конечное сознание человека содержит в себе элемент бесконечности, обуславливающий его устремленность к божественной мудрости. Наконец, автор находит в платоновском понятии любомудрия *логический* аспект, выражающийся во внутренней процессуальности божественной (логической) субстанции — в том, что мудрость полагает себя в *беззавистном любомудрии* человека. Именно это саморазличение божественного как его самооткровение в человеческом знании премодерновое мышление называло *божественной независтью*. Как раз в платоновских диалогах «Федр», «Тимей» и «Послезаконие» этот логический феномен был впервые сформулирован и положен в качестве важнейшего принципа классической философии.

Ключевые слова: Платон, мудрость, любомудрие, независть божества.

Andrey Tashchian

“God’s Ungrudgingness”: On The Concept of the Love of Wisdom in Plato.

Viewing wisdom as a concrete unity of subject and substance, and self-cognition, the author argues that its concept is real as the love of wisdom. The initial historical form of grasping this unity was ancient philosophy, and it was Plato who introduced the statement of *God’s ungrudgingness* to declare it. This statement shows wisdom not as an abstract identity but as a totality different within itself, generating the subject’s cognitive activity and revealing itself in the relation of love to him. Firstly, the research analyzes the mythology of *divine grudgingness*. Its logical insufficiency is in the fact that here wisdom is posited as a finite object of the struggle between human and divine self-consciousnesses, and not as infinite self-revelation and love of itself resulting in man’s acquisition of wisdom. Secondly, the author exposes a *phenomenological* aspect in Plato’s concept. It is symbolized by the Socratic *Eros* in the *Symposium* and consists in the fact that man’s finite consciousness comprises the element of infinity which determines his striving towards divine wisdom. Thirdly, a *logical* aspect is unveiled. It consists in that Plato’s concept manifests itself as a process within the divine (logical) substance — in its positing itself in man’s *ungrudging love of wisdom*. It is exactly this self-differentiation of the divine as its self-revelation in human knowledge that premodern thought used to call *God’s ungrudgingness*. It is in the Platonic *Phaedrus*, *Timaeus* and *Epinomis* that this logical phenomenon was first formulated and stated as a core principle of classic philosophy.

KEYWORDS: Plato, wisdom, love of wisdom, God’s ungrudgingness.

Ирина Протопопова

«Отсутствующая река» и «невозможный пловец»:

парадоксы «объекта» и «субъекта» в первой гипотезе «Теэтета».

Статья посвящена первому кругу рассуждений в диалоге «Теэтет» с точки зрения того, какие проблемы «субъекта» и «объекта» познания обнаруживаются в гипотезе «знание есть ощущение». В начале статьи предлагается решение относительно вызывающей удивление исследователей апоретической формы

диалога, явно не принадлежащего к ранним. На наш взгляд, на уровне трех гипотез Теэтета (знание как 1) ощущение; 2) истинное мнение; 3) истинное мнение с объяснением), которым вполне точно соответствуют три первых сферы сущего как они описаны в «Государстве» (510), нельзя дать ответ на вопрос, *что такое знание*: он возможен только на уровне эйдосов; именно поэтому драматургически после беседы в «Теэтете» происходит разговор Теэтета с Чужеземцем в «Софисте», где дается своего рода *теория взаимодействия эйдосов*. Мы полагаем, что в каждом круге рассуждений в «Теэтете» есть намеки на то, что без эйдосов невозможно постичь, что такое знание. В первом круге гипотеза «знание есть ощущение» (*Th.* 151e) практически отождествляется с концепцией Протагора «человек есть мера всех вещей» (152a), и тут же к ним присоединяется концепция всеобщего непрерывного движения (152c–e). Эти взгляды подаются как поддерживающие друг друга, но на деле оказывается, что концепции «текучников» и Протагора не только не совпадают, но и противоположны. Если всё течет обоими видами движения (181b–183b), то невозможен ни субъект, ни объект изменения: нет «субстанции» изменения и «субъекта» его фиксации. Если принимается всеобщее движение, то невозможна мера, и человек не может быть «автаркичным разумом». Поэтому внезапное появление из концепции всеобщего становления некоего «Я» как меры сущего выглядит парадоксально (159–160e). Именно в силу парадоксов, до которых доводит объединяемая Сократом логика «текучников» и софистов, первый круг рассуждения в «Теэтете» завершается примерами того, как душа схватывает сущее «сама по себе»: и разницу ощущений, и их как целое, и число, и бытие-небытие и т.д. (184b–186b). Но это уже иной предмет схватывания — *умопостигаемый*, иной субъект, который может быть назван *трансцендентальным*.

Ключевые слова: Платон, «Теэтет», Протагор, знание, ощущение, мера, движение, субъект, эйдос.

Irina Protopopova

“Missing River” and “Impossible Swimmer”:

Paradoxes of “Object” and “Subject” in the *Theaetetus*’ First Hypothesis.

The article is devoted to the first round of reasoning in the *Theaetetus* from the point of view of which problems of the “subject” and “object” of cognition are found in the hypothesis “knowledge is sensation”. At the beginning of the article, a solution is proposed regarding the dialogue’s aporetic form, which is surprising for researchers given that this is clearly not one of the early dialogues. In our opinion, at the level of the three hypotheses of Theaetetus (knowledge as 1) sensation; 2) true opinion; 3) a true opinion with an explanation), which quite accurately correspond to the first three spheres of existence as they are described in the *Republic* (510), it is impossible to give an answer to the question of what knowledge is — that is only possible at the level of *eide*; that is why, dramaturgically, after a conversation in the *Theaetetus*, Theaetetus speaks with the Foreigner in the *Sophistes*, where a kind of theory of the interaction of *eide* is drawn.

We believe that in every circle of reasoning in the *Theaetetus* there are hints that it is impossible to comprehend what knowledge is without *eide*. In the first round, the hypothesis “knowledge is sensation” (*Th.* 151e) is practically identified with Protagoras’ conception that “man is the measure of all things” (152a), and immediately the concept of universal continuous movement (152c–e) joins them. These views are presented as supporting each other, but in fact it turns out that the conceptions of the adepts of flux and of Protagoras not only do not coincide, but contradict each other. If everything flows by both types of movement (181b–183b), then neither the subject nor the object of change is possible: there is no “substance” of change and no “subject” of its fixation. If a general movement is accepted, then a measure is impossible, and a person cannot be an “autarkic mind”. Therefore, the sudden appearance of a certain “I” as a measure of existence from the concept of universal becoming looks paradoxical (159–160e). It is precisely because of the paradoxes to which the logic of “fluxists” and sophists, combined by Socrates, leads, that the first round of reasoning in the *Theaetetus* ends with examples of how the soul “by itself” grasps what exists “by itself”: the difference of sensations, sensations as a whole, number, being-non-being, etc. (184b–186b). But this is a different object of comprehension — an *intelligible* one, another “subject”, which may be called *transcendental*.

Keywords: Plato’s *Theaetetus*, Protagoras, knowledge, sensation, measure, movement, subject, *eidos*.

Ирина Макарова

«Народная мудрость» в диалоге Аристотеля «О философии».

В первой книге утраченного диалога «О философии» Аристотель ставит вопрос о началах мудрости и философии. Он находит их не только в учениях предшествующих философов, но и в дофилософской анонимной устной традиции — так называемой «народной мудрости». Аристотель рассматривает гномы и пословицы не как риторические средства для придания речи изящества или убедительности, но и как самостоятельный предмет исследования. В отличие от Платона, который видел в гномах и пословицах «начатки мудрости» и древний способ философствования (*Prt.* 342a–343c), Аристотель склонен их считать «остатками» (ἐγκυκλίῃσι) былых знаний, утраченных в результате природных катаклизмов, происшедших в незапамятные времена (*Synes. Calv.* 22.1). Сохраняясь благодаря лаконичной и мнемонически удобной форме, гномы и пословицы заключают в себе мудрость, которая при правильной интерпретации может быть реконструирована. На основании этого Аристотель делает предположение, что процесс обретения знания не является непрерывным, но прерывается и возобновляется бесконечно. Таким образом, пословица является и «следом» упадка предшествующей культуры, и семенем новой.

Ключевые слова: пословицы, гномы, Семь мудрецов, Аристотель, Платон, гномология, философия.

Irina Makarova

“Popular Wisdom” in Aristotle’s Dialogue *On Philosophy*.

In the first book of the lost dialogue *On Philosophy*, Aristotle raises the question of the principles of wisdom and philosophy. He finds them not only in the teachings of previous philosophers but also in the pre-philosophical anonymous oral tradition, the so-called “popular wisdom”. Aristotle considers maxims and proverbs not as rhetorical means to give grace or persuasiveness to speech, but also as an independent object of study. Unlike Plato, who saw in gnomes and proverbs “the beginnings of wisdom” and an ancient way of philosophizing (*Prt.* 342a–343c), Aristotle is inclined to consider them “remnants” (ἐγκαταλείμματα) of past knowledge lost as a result of natural disasters that occurred in ancient times (*Synes. Calv.* 22.1). Preserved through a laconic and mnemonically convenient form, gnomes and proverbs contain wisdom that, if properly interpreted, can be reconstructed. Based on this, Aristotle makes the assumption that the process of acquiring knowledge is not continuous, but is interrupted and resumed indefinitely. Thus, the proverb is both a “trace” of the decline of the previous culture, and a seed of a new one.

KEYWORDS: proverbs, gnomes, Seven Sages, Aristotle, Plato, gnomology, philosophy.

Анна Афонасина

Как Эмпедокл становится платоником:

Симпликий, «Комментарий на *Физику*», 157.25–161.20.

Настоящее исследование посвящено рассмотрению небольшого раздела из комментария Симпликия на «Физику» Аристотеля. Этот раздел примечателен тем, что в нем Симпликий приводит очень большие цитаты из поэмы Эмпедокла и сопровождает их собственным комментарием. Именно этот комментарий и притягивает наше внимание, поскольку в нем Симпликий последовательно проводит мысль о гармонизации всей греческой философии. В статье впервые на русском языке дается перевод указанного раздела из сочинения Симпликия и уточненный перевод фрагментов Эмпедокла. Последовательно рассматривая строку за строкой, мы пытаемся проникнуть в логику Симпликия, понять, почему он выбирает тот или иной фрагмент для своей аргументации, и увидеть, как постепенно складывается его программа. Анализ выбранного раздела приводит к следующим результатам. Симпликий комментирует не Аристотеля, а взгляды самого Эмпедокла. Выбор фрагментов Эмпедокла производится таким образом, чтобы поместить его в общую неоплатоническую схему, то есть выявить в них указания на мир умопостигаемый и чувственно воспринимаемый. Длинные цитирования и вписывание взглядов Эмпедокла в общую схему осуществляются Симпликием не только с целью сохранения наследия древних философов, но и с целью создания образа непротиворечивой языческой философии, продемонстрировать, как на первый взгляд различные философские концепции участвуют в раскрытии единственно истинной (неоплатонической)

идеи. Вся эта программа направлена на то, чтобы выступить единым фронтом против набирающего силу христианства и доказать собственную жизнеспособность.

Ключевые слова: Симпликий, Эмпедокл, комментаторская традиция, Любовь, Вражда, неоплатонизм.

Anna Afonasina

How Empedocles becomes a Platonist:
Simplicius' *In Physica* 157.25–161.20.

The present study deals with a small section from Simplicius' commentary on Aristotle's *Physics*. This section is notable because here Simplicius provides very large quotations from Empedocles' poem and accompanies them with his own commentary. The commentary attracts our attention, for Simplicius consistently pursues the idea of the harmonization of all Greek philosophy. The author supplies, for the first time in Russian, a translation of the above-mentioned section along with a refined translation of the fragments of Empedocles. Line by line, she tries to penetrate into the logic of Simplicius, in order to understand why he chooses this or that fragment for his argumentation and to see how his program is gradually accomplished. The analysis of the selected section leads to the following results. Simplicius is commenting not on Aristotle, but on Empedocles' own views. The selection of Empedocles' fragments is made in such a way as to place him in the general Neoplatonic scheme, that is, to identify in his fragments indications of two worlds, the intelligible and the sensually perceived. The long citations and the fitting of Empedocles' views into the general scheme are carried out by Simplicius not only to preserve the heritage of ancient philosophers, but also to create an image of a consistent pagan philosophy, to demonstrate how seemingly different philosophical concepts participate in revealing the only true (Neoplatonic) idea. The whole program aims to present a united front against the growing power of Christianity and to prove its own viability.

KEYWORDS: Simplicius, Empedocles, commentary, Love, Strife, Neoplatonism.

Тимур Шуккин

Классификация наук по Аммонии Александрийскому
и ее рецепция в христианском богословии VII–VIII вв.:
Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин, Анастасий Синаит.

Статья посвящена проверке тезиса о зависимости интерпретации понятия «богословие» и его отношения к теоретическому знанию в целом, присутствующей в сочинениях ключевых и наиболее авторитетных восточнохристианских авторов VII–VIII веков Максима Исповедника, Анастасия Синаита и Иоанна Дамаскина, от соответствующей интерпретации, бытовавшей в александрийской школе комментаторов Аристотеля. В сочинениях всех трех авторов обнаруживается знакомство с традиционным для александрийских комментаторов делением

наук, но все они работают с систематикой школы Аммония по-своему. Максим Исповедник трансформирует схему Аммония, сохраняя лишь базовую триадическую структуру дискурсивного знания. Он отказывается от деления знания на практическое и теоретическое, делая практику частью дискурсивной триады. Также он ситуативно прибавляет к триаде дополнительные элементы, показывая их связь с до-дискурсивным знанием (вера) и после-дискурсивным знанием (созерцанием Бога и соединением с Ним). Иоанн Дамаскин буквально воспроизводит стандартную схему школы Аммония, однако в некотором смысле оказывается большим рационалистом, чем александрийский философ, поскольку в отличие от последнего для Иоанна даже богословие не является постижением форм в том модусе, в каком они содержатся в божественном уме. В связи с этим гносеологию Иоанна Дамаскина невозможно рассматривать только на материале его догматических сочинений: в литургических и гомилетических текстах Иоанн Дамаскин выступает уже как мистик. Наконец, Анастасий Синаит, стремясь совершенно отказаться от связи с античной философией, отказывается и от деления наук, предложенного александрийской традицией. Однако в его текстах всё же просматривается зависимость от этой традиции: стандартная схема предстает в крайне упрощенной и адаптированной для полемики бинарной форме.

Ключевые слова: Аммоний Александрийский, Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин, Анастасий Синаит, богословие, философия.

Timur Shchukin

Classification of Sciences according to Ammonius of Alexandria
and Its Reception in VII–VIII-Century Christian Theology:

Maximus the Confessor, John of Damascus, Anastasius of Sinai.

The author attempts to verify the thesis about the dependence of the interpretation of “theology”, and its relation to theoretical knowledge in general, found in the writings of the most authoritative Eastern Christian authors of the VII–VIII centuries Maximus the Confessor, Anastasius of Sinai and John of Damascus, on the corresponding interpretation in the Alexandrian school of Aristotelean commentators. All three reveal familiarity with the traditional division of sciences peculiar to Alexandrian commentators, but each proceeds in his own way. Maximus the Confessor transforms the scheme of Ammonius, preserving only the basic triadic structure of discursive knowledge. He refuses to divide knowledge into practical and theoretical, making practice part of the discursive triad. He also adds extra elements to the triad, connected with pre-discursive (faith) and post-discursive (contemplation of God and connection with Him) knowledge. John of Damascus literally reproduces the standard scheme of Ammonius, but in a sense proves to be a greater rationalist than the Alexandrian, because even theology for him is not a comprehension of forms in the mode in which they are contained in the divine mind. John’s epistemology cannot be considered only on the basis of his dogmatic writings, since in his liturgical and homiletic texts he already

reveals himself as a mystic. Finally, Anastasius of Sinai, striving to completely abandon the link with ancient philosophy, also rejects the division of sciences proposed by the Alexandrian tradition. Still, his texts do show a dependence on this tradition: the standard scheme appears in an extremely simplified binary form adapted for polemics. KEYWORDS: Ammonius of Alexandria, Maximus the Confessor, John of Damascus, Anastasius of Sinai, theology, philosophy.

Алексей Лызлов

Созерцание или чтение?

Ф.Г. Якоби и И.Г. Гаман о путях познания «сверхчувственного».

XVIII век — время, когда происходит активный процесс секуляризации мысли и жизни. В философии этот процесс выразился в стремлении отказаться от любого рода религиозных и метафизических предпосылок и опираться только на опыт; а также в утверждении разума в качестве не только органа познания, но и единственной инстанции, способной по праву ориентировать человека в жизни. Одной из важнейших проблем становится при этом проблема обоснования *необходимости* предлагаемых разумом познавательных моделей и регулятивов человеческой жизни. Понятно, что основания указанной необходимости, если и существуют, не могут принадлежать области «чувственных» данных, но представляют собой нечто «сверхчувственное» (*Übersinnlich*). Поэтому вопрос о возможности познания «сверхчувственного» активно обсуждался мыслителями XVIII века. Просветительски ориентированные мыслители сходятся в утверждении того, что «сверхчувственное» не может *восприниматься*, но может лишь *мыслиться*. При этом одни из них, в частности М. Мендельсон, полагают возможным *доказывать* существование сверхчувственных предметов и *познавать* их посредством рассудочных спекуляций, другие же отрицают возможность этого, как делает И. Кант, утверждающий, что сверхчувственное отвечает *потребности* разума, но не может быть предметом разумного познания. Напротив, оппоненты Просвещения сходятся в утверждении возможности *восприятия* сверхчувственного, предлагая разные варианты понимания того, как сверхчувственное может восприниматься. В статье рассматриваются и анализируются два таких варианта. Первый, принадлежащий Ф.Г. Якоби, отсылает к Платону и предполагает, что сверхчувственное *дается* нам посредством особого рода *рецептивности*, присущей разуму. Второй, разрабатываемый И.Г. Гаманом, основывается на понимании восприятия как «чтения» *книги мира и книги истории*, в которых материальная фактичность вещи или события всегда «прочитывается» и понимается в ее «сверхчувственном» смысле подобно тому, как это происходит при чтении слов книжного текста.

Ключевые слова: И.Г. Гаман, Ф.Г. Якоби, разум, сверхчувственное, восприятие, чтение.

Alexey Lyzlov

Contemplation or Reading?

F.H. Jacobi and J.G. Hamann on the Ways of Knowing the “Supersensible”.

In the 18th century, a process of secularization of thought and life took place. Philosophers expressed this through abandoning any religious and metaphysical concepts and relying solely on experience, in addition to affirming reason as the exclusive means of acquiring knowledge and the only way for a person to orientate themselves in life. Consequently, one of the most significant challenges was substantiating the compelling need for cognitive models and regulators proposed by reason. It became apparent that any possible grounds for this could not originate from “sensory” data but must rather be derived from something “supersensible” (*Übersinnlich*). Therefore, the feasibility of cognizing the “supersensible” was ardently discussed by eighteenth-century thinkers. On the one hand, Enlightenment-leaning thinkers contended that the “supersensible” can be conceptualized, but not be perceived. Some of them, like M. Mendelssohn, maintained that supersensible objects could be proven to exist and that one could cognize them through rational speculations, while others, like I. Kant, denied this possibility, arguing that the “supersensible” meets the needs of reason (*Vernunft*) but cannot be rationally understood. On the other hand, opponents of Enlightenment held strong to their belief that “supersensibles” can be perceived. In this paper, I discuss two approaches to this endeavour. F.H. Jacobi argued that the “supersensible” is passed on to us via an inherent receptivity within our reason — akin to Plato; meanwhile J.G. Hamann’s line-of-thought interpreted such perception as “reading” both the “book of creation” (*Buch der Schöpfung*) and the “book of history” (*Buch der Geschichte*) in order to “read” material factuality with its corresponding supersensible sense — as if reading words off a page.

KEYWORDS: J.G. Hamann, F.H. Jacobi, reason, supersensible, perception, reading.

Петр Резвых

Платонические аллюзии в «Мировых эпохах» Ф.В.Й. Шеллинга.

В статье предпринята попытка классификации и интерпретации платонических аллюзий и реминисценций в текстах Шеллинга 1810-х гг., относящихся к работе над трактатом «Мировые эпохи». Автор выделяет семь групп таких аллюзий, связанных с ключевыми концепциями трактата. Первая касается вопроса о соотношении диалектики и истории и тесно связана с платоновским учением об анамнесисе. Вторая модифицирует предложенное в «Тимее» представление о соотношении времени и вечности. Третья группа переосмысливает введенное в «Софисте» различия небытия и не-сущего, которое имеет основополагающее значение для обоснования Шеллингом мыслимости теогонического процесса. Четвертая связана с диалектикой предела и беспредельного, которая становится в «Мировых эпохах» главным инструментом построения спекулятивной модели теогонии и полагается в основу внутренней динамики теогонического процесса. Пятая соотносится с диалектикой нужды и избытка, которая

рассматривается Шеллингом как ключ к проблеме начала теогонии и которую он проецирует на миф о рождении Эроса из диалога «Пир». В шестой группе в связи с вопросом о соотношении между теогонией и космогонией решающее значение приобретают общие референции к платоновскому учению об идеях. Принципиальной для Шеллинга здесь является динамическая интерпретация идей как моментов раскрытия содержательного богатства первосущности в теургическом образе будущего творения. Седьмая отсылает к кантовской теории воображения, которой Шеллинг находит прямую аналогию в «Тимее». Наконец, особое место среди отсылок к платонической традиции занимает впервые идентифицированная в данной статье цитата из комментария Прокла на «Тимей» Платона, с помощью которой Шеллинг связывает теогоническую проблематику с тринитарной теологией.

Ключевые слова: Шеллинг, Прокл, диалектика, анамнесис, теория идей, теогония, космогония, теургия, воображение.

Petr Rezvykh

*Platonic Allusions in F.W.J. Schelling's *Ages of the World*.*

The paper delivers a classification and interpretation of Platonic allusions and reminiscences in various versions of F.W.J. Schelling's unfinished treatise from the 1810s titled *The Ages of the World*. The author distinguishes between several groups of allusions related to the key concepts of the treatise. The first one refers to the question of the relation between dialectics and history and is closely connected to the *anamnesis* theory. The second one modifies the concepts of eternity and time as they are formulated in Plato's *Timaeus*. The third one gives a new interpretation of the distinction between non-being and 'that which is not' from the *Sophistes*, which plays the main role in Schelling's theory of the cosmogonic process. The fourth elaborates on the dialectics of poverty and abundance as the key to the problem of the beginning of theogony in connection with the myth of Eros's birth from the *Symposium*. The fifth gives a dynamic interpretation of Plato's theory of ideas as moments of unfolding of the absolute through the theurgic image of a future world. The seventh group deals with parallels to Kant's theory of imagination discovered by Schelling in Plato's *Timaeus*. A citation from Proclus' *Commentary on Timaeus* occupies a special place amongst the different references to the Platonic tradition. It is identified for the first time and interpreted in the final part of the paper.

KEYWORDS: Schelling, Proclus, dialectics, *anamnesis*, theory of ideas, theogony, cosmogony, theurgy, imagination.

Мария Варламова

Природа разума: Александр Афродисийский и Иоанн Филопон о бессмертии и делимости разумной души.

Статья посвящена разбору и сопоставлению двух интерпретаций аристотелевского учения об уме, которые мы находим в произведениях Александра Афродисийского.

дисийского и Иоанна Филопона. При том, что оба автора имеют общее основание для своей интерпретации — учение Аристотеля об уме и душе — и во многом похожим образом рассматривают процесс мышления и, главное, — то, как именно ум в возможности переходит к уму в действительности, в их интерпретациях Аристотеля есть существенное различие: они противоположным образом интерпретируют слова Аристотеля о бессмертном и непрестанно действующем уме. Александр Афродисийский указывает, что творческий ум — это божественный ум, который отделим, несмешан и бессмертен по своей сущности, а наш ум всегда является претерпевающим умом, и потому наш ум, или разумная часть души, по бытию связан с материей и разрушим, хотя по деятельности, в сам момент мысли, может быть подобен творческому уму. Филопон же считает, что бессмертным, несмешанным и действующим Аристотель называет именно наш ум, и выделяет два типа творческого ума: творческий ум учителя, который воздействует на ученика, и божественный ум, который, подобно солнцу, является причиной мыслимости вообще, но не является непосредственной действующей причиной нашего мышления. В статье сравниваются эти две интерпретации и рассматриваются основания для столь различной трактовки аристотелевского учения.

Ключевые слова: душа, ум, тело, Аристотель, Александр Афродисийский, Иоанн Филопон.

Maria Varlamova

The Nature of Mind: The Problem of the Separability of the Human Mind in Alexander of Aphrodisias and Philoponus.

The article deals with the analysis and comparison of two interpretations of Aristotle's doctrine of mind, which we find in the works of Alexander of Aphrodisias and John Philoponus. Both authors have a common basis for their interpretation, which is Aristotle's doctrine on mind and soul, and similarly consider the process of thinking and, more importantly, the way the mind in potentiality passes to the mind in actuality. Nevertheless, there is an essential difference in their interpretations of Aristotle — they understand what Aristotle says about the immortal and uninterruptedly acting mind in opposite ways. Alexander of Aphrodisias indicates that the creative mind is the divine mind, which is separable, unmixed and immortal in its essence, while our mind or the reasonable part of the soul is connected with matter and therefore is perishable. Nonetheless, in the very moment of thought it may act like the creative mind because it is affected by the creative mind. Philoponus, on the other hand, thinks that it is our mind that Aristotle calls immortal, unmixed and active. He distinguishes two types of creative mind, the creative mind of the teacher, which influences the pupil, and the divine mind, which is the cause of thinking in general, but is not the immediate efficient cause of our thinking. In this paper the author compares these two thinkers' interpretations of and examines the reasons for their different ways of understanding Aristotle's theory.

KEYWORDS: soul, body, intellect, Aristotle, Alexander of Aphrodisias, John Philoponus.

Илья Гурьянов

Традиция и эпистемические инновации в понимании эпидемии чумы в медико-философских трактатах Марсилио Фичино.

Исследований посвящено эпидемиологическому дискурсу раннего Нового времени как одной из ключевых областей трансформации медицины и философии природы в дисциплинарном ландшафте эпохи. Показывается односторонность восходящей к Мишелю Фуко концептуализации этого дискурса исключительно в образах воображаемого беспорядка, которому всегда противопоставляется «реальный» процесс социализирующего упорядочивания повседневности. Дается краткий очерк существующих историко-научных исследований эпидемиологических взглядов флорентийского философа-платоника 15 в. Марсилио Фичино. Отмечается, что к настоящему времени в них собран значительный материал о социальном контексте его работы, а также об основных источниках его идейных и понятийных заимствований. Но в то же время остается непроясненным, как именно происходила их переработка в новый тип ренессансной «науки», которую нельзя представлять лишь как пролог к новоевропейской эпистеме, поскольку это сразу исключает из фокуса исследователей «нереализованные возможности» этого дискурса: аргументативные ходы и смыслы, объявленные впоследствии «ненаучными». Анализируется модальность рассуждений Фичино о чуме и более специально — как именно им определяется, с одной стороны, то, что подлежит «точному» знанию, а с другой — медицинское «действие» (совет, лечение), имеющее своим основанием нечто «вероятностное» и заведомо «изменчивое». Объясняется, в каком смысле можно говорить о «реальности» эпидемии как источнике трансформации господствовавшей тогда в науке перипатетической эпистемы. Доказывается, что Фичино сместил фокус интереса медицинской теории с поиска «причин» и «сущности» болезни на процессы ее распространения, которые требовали концептуализации «интенсивности» явлений. Так, например, «чума» перестает «быть» просто ядовитым паром в воздухе и, можно сказать, становится собой, только приобретая масштаб эпидемии. В приложении приводится комментированный перевод глав 3–4 «Совета, как противостоять чуме» и главы 3.25 трактата «О жизни» Фичино.

Ключевые слова: чума, эпидемии, Фичино, ренессансная медицина, *consilium*.

Ilya Guryanov

Tradition and Epistemic Innovation in Understanding the Plague in the Medical and Philosophical Treatises of Marsilio Ficino.

This study delves into the discourse of epidemiology during the early Modern period, which was a pivotal time for developments in medicine and the philosophy of nature. It highlights the unbalanced nature of Michel Foucault's interpretation of this discourse, which solely encompasses plague as an 'imagined' disorder, counterbalanced against the 'real' process of incorporating structure into everyday life. The text briefly summarises existing research on the epidemiological outlook of Marsilio Ficino, a renowned 15th century Florentine Platonist philosopher. Although extensive

evidence has been collected on the social context of his work, as well as on the main sources of his conceptual borrowings, it remains uncertain how that knowledge transformed into a new kind of Renaissance 'science'. The latter cannot be presented only as a prologue towards the New European episteme since this immediately excludes from the focus of researchers the 'unrealized potential' of this discourse: argumentative moves and meanings declared 'unscientific' later on. The modalities of Ficino's discourse regarding the plague are examined. Specifically, the study aims to discern how the discourse describes, on the one hand, that which is subject to 'exact' knowledge, and, on the other hand, the medical 'action' (including advice and treatment) based on something 'probabilistic'. It is explained in what sense an epidemic 'reality' has served as the foundation for transforming the then-accepted peripatetic episteme. The author argues that Ficino shifted the focus of medical theory from the search for the 'cause' and 'essence' of disease to the processes of its spread, which required conceptualizing the 'intensity' of the phenomena. The paper also offers a commented Russian translation of chapters 3–4 of Ficino's *Consilio contra la pestilentia* and his *De vita* 3.25.

KEYWORDS: plague, epidemics, Ficino, Renaissance medicine, *consilium*.

Любовь Петрова

Софиологический постскрипtum к сочинению об Имени Божиим в контексте философии языка С.Н. Булгакова.

Статья посвящена анализу философских оснований двух смысловых частей «Философии имени» С.Н. Булгакова: основного текста сочинения и небольшого постскриптума, добавленного о. Сергием к неопубликованному тексту значительно позже. На первый взгляд постскрипtum выглядит органичным продолжением и конкретизацией положений, сформулированных в главе об Имени Божиим основного текста сочинения. Однако в действительности однородность этих текстов представляется скорее внешней. Показано, что «постскрипtum к сочинению об Имени Божиим» является не столько продолжением и развитием концепции, содержащейся в основном тексте, сколько совершенно новым размышлением, выстроенным на собственных принципах и основаниях. Если в основном тексте «Философии имени» для объяснения соотношения имени и именуемой реальности Булгаков опирается на паламитское различие *сущности* и *энергий* в Боге, то в постскриптуме за основу принимается различие *ипостаси* и *сущности*. Указанное различие связано с существенной трансформацией софиологической концепции Булгакова, которую она претерпела за двадцать лет, отделяющих основной текст от постскриптума. Основные положения обновленной софиологической модели оказались несовместимы с прежними лингвофилософскими интуициями о. Сергия, что отразилось как на понимании Булгаковым Имени Божьего, так и на его философии языка в целом.

Ключевые слова: Булгаков, Имя Божие, божественная энергия, философия имени, паламизм.

Liubov Petrova

A Sophiological Postscript to the Essay on the Name of God
in the Context of S. Bulgakov's Philosophy of Language.

The paper deals with the philosophical foundations of the two parts of the *Philosophy of the Name* by S. Bulgakov: the main text of the work and a small postscript added to the unpublished text much later. At first glance, the postscript looks like an organic continuation and concretization of the propositions formulated in the chapter on the Name of God of the main text of the work. However, in reality, the uniformity of these texts seems rather external. It is shown that the "postscript to the essay on the Name of God" is not so much a continuation and development of the concept contained in the main text, as a completely new reflection built on its own principles and foundations. In the main text of the *Philosophy of the Name*, Bulgakov relies on the Palamite distinction of essence and energies in God to explain the relationship between the name and the named reality, whereas in the postscript the distinction of hypostasis and essence is taken as the basis. This difference is due to the significant transformation of Bulgakov's sophiological conception, which occurred over the twenty years separating the main text from the postscript. The main propositions of the updated sophiological model turned out to be incompatible with Bulgakov's previous linguistic and philosophical intuitions, which affected both his understanding of the Name of God and his philosophy of language as a whole.

KEYWORDS: Bulgakov, the Name of God, divine energy, philosophy of name, Palamism.

Дмитрий Бирюков, Артём Гравин

От потебнианства к магической интенциональности: к вопросу
о становлении лингвофилософии отца Павла Флоренского.

В статье рассмотрены особенности лингвофилософии отца Павла Флоренского, выявлены ее методологические основания и проанализирована присущая ей лингвистическая концепция магичности. Отслежены общие источники основанного на рецепции паламизма и гумбольдтианства подхода отца Павла Флоренского. Исследована осуществленная Флоренским в работах конца 1900-х гг. рецепция лингвистической схемы Гумбольдта и Потевни и подчеркнута специфика осмысления Флоренским звукового измерения слова в его связи с этимолом как внутренней формой. В данной перспективе обозначены также особенности понимания Флоренским имен, прилагаемых к Богу, в его «имяславских» работах начала 1910-х гг. Проанализировано развитие Флоренским в работах рубежа 1920-х гг. собственной языковой схемы (представление, что в основании внутренней формы слова находится интенционально заряженная семема), а также использование в его лингвофилософских построениях паламитского дискурса сущности и энергии. Показано, что изменение лингвофилософских построений Флоренского относительно структуры слова повлияло на становление концепции магичности как особого проявления действенного начала

слова. Так, концепция магичности слова проанализирована в работе с двух взаимосвязанных друг с другом позиций: автономной и интенциональной. Данный анализ позволяет утверждать, что в размышлениях Флоренского о слове в принципе интенциональности гумбольдтианско-потевнианская и магико-ориентированная линии сходятся.

Ключевые слова: магичность, интенциональность, лингвофилософия, Флоренский, Потевня, паламизм, гумбольдтианство.

Dmitry Biriukov, Artyom Gravin

From Potebnja to Magic Intentionality: On the Question
of Pavel Florensky's Linguophilosophy.

The article discusses the features of Pavel Florensky's linguophilosophy, reveals its methodological foundations and analyzes its inherent linguistic concept of magicism. The general sources of Florensky's approach based on the reception of Palamism and Humboldtianism are considered. The reception of Humboldt's and Potebnja's linguistic scheme carried out by Florensky in the works of the late 1900s is analyzed, and the specificity of Florensky's understanding of the sound dimension of the word in its connection with *etymon* as an internal form is emphasized. From this perspective, the peculiarities of Florensky's understanding of the names applied to God in his "onomatodoxy" works of the early 1910s are also indicated. The development of Florensky's own linguistic scheme in the works of the turn of the 1920s is analyzed in the sense of presenting an intentionally charged *sememe* at the base of the internal form of the word and using the Palamite discourse of essence and energy in linguo-philosophical constructions. It is shown that the change in Florensky's linguo-philosophical constructions regarding the structure of the word influenced the formation of the concept of magicism as a special manifestation of the actioning foundation of the word. Thus, the concept of the word's magicism is analyzed in the article from two interrelated positions: autonomous and intentional. This analysis makes it possible to assert that in Florensky's reflections on the word, the Humboldtian-Potebnian and magicism-oriented lines converge in the principle of intentionality.

KEYWORDS: magicism, intentionality, linguophilosophy, Florensky, Potebnja, Palamism, Humboldtianism.

Евгений Афонасин

«Люди в темные времена»:

избранные фрагменты «Философской истории» Дамаския.

В данной работе рассматривается эволюция неоплатонической школы в Александрии, иллюстрируемая избранными фрагментами из «Философской истории» Дамаския, впервые переведенными на русский язык. Эти фрагменты касаются александрийской интеллектуальной сцены второй половины пятого века, особенно обстоятельств преследования неоплатонических философов христианами властями. Дамаский ищет и, как ему кажется, находит достойный вы-

ход для честного человека, живущего в эти темные времена. Он не согласен «забиться в угол и оттуда многословно и величественно философствовать о справедливости и благоразумии», так как «речи, не подкрепленные делами, суетны и пусты» (fr. 124 Athanassiadi). С этой целью он отправляется в Афины и благодаря своим организационным талантам возрождает академическую традицию, заметно потускневшую после смерти Прокла, но теперь вновь, по словам Агафия Схоластика, переживающую расцвет и объединившую лучшие умы всего эллинского мира (*Hist.* 2.30.3).

Ключевые слова: неоплатонизм, поздняя античность, источники античной философии, свободомыслие, преследование.

Eugene Afonasin

“People in Dark Times”:

Selected Fragments of Damascius’ *Philosophical History*.

In this paper, I trace the evolution of the Neoplatonic school in Alexandria on the basis of select fragments from Damascius’ *Philosophical History*, translated into Russian for the first time. The fragments concern the Alexandrian intellectual scene of the second part of the fifth century, especially the circumstances of the prosecutions of Neoplatonic philosophers by Christian authorities. Damascius seeks and, it seems, finds a decent way out for an honest man living in these dark times. He does not agree to “crawl into a corner, and from there philosophize majestically and verbally about justice and prudence”, since “speeches unsupported by works are vain and empty” (fr. 124 Athanassiadi). For this reason, he goes to Athens and, thanks to his organizational talents, revives the Academic tradition, which has been in decline since the death of Proclus, but has subsequently, according to Agathius Scholasticus, flourished again, bringing together the best minds of the whole Greek world (*Hist.* 2.30.3).

KEYWORDS: Neoplatonism, Late Antiquity, sources of ancient philosophy, freethinking, persecution.

Марина Вольф

Шмуэль Школьников. «Парменид» Платона. Введение

(перевод, часть 2).

Публикация представляет русский перевод второй части введения Ш. Школьникова к его комментированному изданию «Парменида» Платона, которая касается непосредственно содержания и структуры диалога (в первой части Введения обсуждалась методология диалога). В соответствии с общепризнанным делением диалога на две части, автор последовательно излагает общее содержание каждой из частей. Первая часть диалога формулирует и решает проблему отношения одного-многого, причем делается это и по методу, и по содержанию в характерной элеатовской манере, и Школьников объясняет, почему такая постановка проблемы и элеатовский метод приводят всё рассуждение в тупик,

делая любые вообще рассуждения и философию как таковую невозможными. Вторая часть диалога посвящена альтернативной онтологической гипотезе, которая позволяет вывести рассуждение из тупика. Школьников анализирует базовые гипотезы, из которых исходил Платон во второй части, показывает место проблемы причастности в рассуждении, а также снабжает свое исследование наглядными таблицами и схемами, демонстрирующими внутреннюю структуру онтологий в I и II частях диалога, последовательность и структуру Теорем и Аргументов. В общих чертах рассматривается содержание самих Аргументов.

Ключевые слова: Платон, Парменид, «Парменид», Шмуэль Школьников, одно, многое, существование, причастность, глагол «быть», принцип непротиворечия, аргументы.

Marina Volf

Samuel Scolnicov. *Plato's Parmenides. Introduction*

(A Translation, Part 2).

The publication presents a Russian translation of the second part of S. Scolnicov's introduction to his edition with commentary on Plato's *Parmenides*. This part directly concerns the content and structure of the dialogue (in the first part of the Introduction he discusses the methodology of the dialogue). In accordance with the generally recognized division of the dialogue itself into two parts, the author consistently lays out the subject matter of both parts. The first part of the dialogue formulates and solves the problem of the one-to-many relation, and this is done both in terms of method and content in a specific Eleatic manner; Scolnicov explains why this approach to the problem leads all reasoning to a dead end, aporia, making philosophy as a whole impossible. The second part of the dialogue is devoted to an alternative ontological hypothesis, which allows for a way out of the aporia. Scolnicov analyzes Plato's basic hypotheses in the second part of the text, shows the place of the participation problem in the dialogue, and also supplements his commentary with tables and diagrams demonstrating the internal structure of the ontologies, respectively, in parts I and II, the sequence and structure of Theorems and Arguments. The content of the Arguments themselves is considered as well.

KEYWORDS: Plato, *Parmenides*, the *Parmenides*, Samuel Scolnicov, one, many, being, participation, the verb 'to be', principle of noncontradiction, arguments.

Алексей Гараджа

Плутарх. *Об угасании оракулов* 24–52 (перевод и комментарии).

В публикации представлен комментированный русский перевод первой части диалога Плутарха (46 – после 119) «Об угасании оракулов» (Περὶ τῶν ἐκλείοντων χρηστικῶν). Традиционный латинский перевод названия — *De defectu oraculorum*; по-русски ключевое слово чаще всего передавалось как «упадок», однако греч. ἐκλείω одновременно и сильнее, и многозначней, предполагая «оставление, прекращение, умирание», но также «затмение (о солнце и луне)»,

что активно обыгрывается в тексте. Непосредственным поводом для дискуссии представлено желание дать ответ на вопрос, почему во времена Плутарха многие греческие оракулы пришли в упадок или вовсе перестали функционировать. Отсюда участники диалога, среди которых Ламприй (авторское «я»), грамматик Деметрий, стоик Клеомброт, киник Дидим и другие, выходят на обсуждение природы демонов, посредников между богами и людьми, ответственных, как предполагается, за прорицание и прорицалища, а далее — к дискуссии о множественности миров, занимающей в тексте центральное место. Помимо прочего, диалог представляет собой богатейший источник для собирателей фрагментов несохранившихся сочинений древних мыслителей и поэтов. В Ламприевом списке сочинений Плутарха диалог числится под номером 88 (номер 26 в пятом томе классического Стефанова издания «Моралий») и относится к группе так называемых пифийских или дельфийских, наряду с давно переведенными на русский «Об Исиде и Осирисе», «Об 'Е' в Дельфах» и «О том, что пифия более не прорицает стихами». Перевод выполнен по изданию Р. Флассельера (1974).

Ключевые слова: Плутарх, оракул, пророчество, демонология.

Alexei Garadja

Plutarchus. On the Obsolescence of Oracles 24–52

(A Translation and Notes).

The publication presents the second part of a commented Russian translation of Plutarchus' (46 – after 119) *On the Obsolescence of Oracles* (Περὶ τῶν ἐκλείοντων χρηστηρίων). The traditional Latin translation of the title is *De defectu oraculorum*; in Russian, the key notion was previously rendered, most often, as 'decline', but the Greek ἐκλείω has at once a stronger and more polysemous meaning, implying 'abandoning, ceasing, dying', but also 'eclipsing (about Sun and Moon)', which connotations are actively exploited in the text. The immediate occasion for the discussion staged in the dialogue is supplied by a wish to inquire into the question why, in Plutarchus' time, most Greek oracles have declined or ceased to function altogether. From this, the persons participating in the conversation, among them Lamprias as the author's *I*, the grammarian Demetrius, the Stoic Cleombrotus, the Cynic Didymus, and some others, come to discuss the nature of *daimones*, the intermediaries between gods and humans, who are supposed to be responsible for the functioning of oracles and mantic arts on the whole, and at some point the discussion turns to the question of how many worlds, or universes, there are or plausibly may be; this argument on the multiplicity of worlds is central in the text of the dialogue. The latter also serves as a genuine treasury for the fragments of many lost works attributed to quite a number of ancient thinkers and poets. In Lamprias' list of Plutarchus' writings, the dialogue is numbered 88 (though it is 26th in the fifth volume of Stephanus's classic edition), and is grouped with three other so-called Pythic or Delphic dialogues (*Isis and Osiris*, *The E at Delphi*, *The Oracles at Delphi no Longer Given in Verse*), which have long since been translated into Russian. The translation is based on R. Flacelière's edition of the Greek text (1974).

KEYWORDS: Plutarchus, oracle, prophecy, demonology.

П37 **Платоновские исследования. Вып. XVIII (2023/1) /**
Под ред. И.А. Протопоповой, А.В. Гараджи (отв. ред.) и
др. М.–СПб.: ПФО; РГГУ; РХГА, 2023. — 408 с.
p-ISSN 2410-3047 / e-ISSN 2619-0745

Восемнадцатый выпуск «Платоновских исследований» содержит раздел «Платон и платоноведение» со статьями Р.Б. Галанина, А.А. Тациана и И.А. Протопоповой, посвященными проблемам биографии Сократа и философии Платона; рубрику «Рецепции платонизма» с работами И.В. Макаровой, А.С. Афонасиной, Т.А. Щукина, М.Н. Варламовой о различных рецепциях и реминисценциях платонизма в античности и христианстве, а также статьями А.В. Лызлова, П.В. Резвых и И.Г. Гурьянова о платонических аллюзиях в эпохи раннего Нового времени и Просвещения. Раздел «Платонизм в русской философии» содержит статьи Л.А. Петровой, а также Д.С. Бирюкова и А.А. Гравина о разных аспектах русской религиозной лингвофилософии. В рубрике переводов опубликованы: перевод Е.В. Афонасина фрагментов «Философской истории» Дамаския; вторая часть введения Ш. Школьникова к его изданию «Парменида» Платона в переводе М.Н. Вольф, а также окончание трактата Плуларха «Об упадке оракулов» в переводе А.В. Гараджи. Журнал индексируется в Scopus и РИНЦ. Электронная версия доступна на собственной странице журнала pinvestigations.ru.

УДК 1
ББК 87.3(0)

Научное издание

Платоновские исследования.

Вып. XVIII (2023 / 1)

Художник В.В. Якунов

Компьютерная верстка А.В. Гараджа

Оригинал-макет подготовлен с использованием
гарнитур Alfios, DejaVu, Linux Libertine и Ubuntu.



Подписано в печать 06.06.2023.
Бумага офсетная. Формат 60 x 90¹/₁₆.
Усл. печ. л. 21.69

Платоновское философское общество.
191023 Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15.
Тел.: (812) 310-79-29, +7 (981) 699-6595
E-mail: 9450922@gmail.com

Отпечатано в типографии «Поликона».
190020 Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 199.

