

# ПЛАТОНОВСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО



# Πλατωνικά ζητήματα

## PLATONIC INVESTIGATIONS

XII

(2020 / 1)

Plato Philosophical Society  
Russian State University for the Humanities  
Russian Christian Academy for the Humanities  
Moscow · Saint Petersburg  
2020

# Πλατωνικά ζητήματα

## ПЛАТОНОВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

XII

(2020 / 1)

Πλατωνовское философское общество  
Российский государственный гуманитарный университет  
Русская христианская гуманитарная академия  
Москва · Санкт-Петербург  
2020

*Редакционный совет*

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

*Редакционная коллегия*

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

*Соредакторы*

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

*Главный редактор*

И.А. Протопопова (Москва)

*Advisory Committee*

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

*Editorial Board*

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

*Coeditors*

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

*Editor-in-Chief*

Irina Protopopova (Moscow)

ISSN 2410-3047 (Print)

ISSN 2619-0745 (Online)

© МОО «Платоновское философское общество», 2020

© Платоновский исследовательский научный центр РГГУ, 2020

© Издательство РХГА, 2020

## Содержание

*От редакции* ..... 9

### 1. Платон и платоноведение

*С. Петерсон.* Аргумент Зенона в «Пармениде» 127e1–7 ..... 11

*М. Вольф.* Метод гипотез и обоснование  
знаков сущего у Парменида ..... 45

*А. Юнусов.* Метод гипотез «Федона»  
и «Вторая аналитика» Аристотеля: некоторые параллели ..... 68

### 2. Сократ и сократики

*И. Протопопова.* Сократ как «сущность» и «метод»:  
трансцендирование ..... 110

*Е. Алымова.* Два «Пира» ..... 125

*И. Мочалова.* Философия Сократа:  
формирование и трансформация советского канона ..... 141

### 3. Платонизм и традиция

Т. Литвин. Контингентность вечности? Парадоксы языка описания длительности в античных темпоральных моделях ...	159
М. Варламова. Диалектика начал возникновения в комментарии Михаила Пселла (?) на «Физику» Аристотеля .....	174
О. Ноговицин. «Антропологическая парадигма» и парадигматический метод: частная и общая природы в трактате Леонтия Византийского <i>Contra Nestorianos et Eutychianos</i> и школьная неплатоническая философия (I) .....	190
И. Гурьянов. Неоплатонические представления об эмбриогенезе и их рецепция в эпоху Возрождения .....	214
Н. Павлюченков. Платонизм и христианство в философско-богословском наследии П.А. Флоренского .....	236

### 4. Переводы

Д. Черноглазов, О. Гончарко. «Ксенедем, или Гласы» Феодора Продрома: русский перевод с логико-философским введением .....	259
А. Гараджа. Об именах Барбело-Пруник .....	281
Епифаний Кипрский. Панарион 1.2.25–26 (пер. А. Гараджи) .....	299

### 5. Рецензии

О. Алиева. В начале был Фалес? .....	350
Краткие сведения об авторах .....	356
Аннотации .....	360

## Contents

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

### 1. Plato and Platonic Studies

<i>S. Peterson</i> . The Argument of Zeno at <i>Parmenides</i> 127e1–7 .....	11
<i>M. Volf</i> . The Method of Hypotheses and Justification of the Signs of Being in <i>Parmenides</i> .....	45
<i>A. Iunusov</i> . The <i>Phaedo</i> 's Method of Hypothesis and Aristotle's <i>Posterior Analytics</i> : Some Parallels .....	68

### 2. Socrates and Socratics

<i>I. Protopopova</i> . Socrates as 'Essence' and 'Method': A Transcendence .....	110
<i>E. Alymova</i> . Two <i>Symposia</i> .....	125
<i>I. Mochalova</i> . The Philosophy of Socrates: Formation and Transformation of the Soviet Canon .....	141

### 3. *Platonism and Tradition*

<i>T. Litvin.</i> Die Kontingenz der Ewigkeit? Paradoxe der Sprache der Beschreibung der Dauer in antiken Modellen der Zeitlichkeit ...	159
<i>M. Varlamova.</i> The Dialectic of the Principles of Generation in Michael Psellos' (?) Commentary on Aristotle's <i>Physics</i> .....	174
<i>O. Nogovitsin.</i> 'Antropological paradigm' and paradigmatic method: particular and common nature in the treatise of Leontius of Byzantium <i>Contra Nestorianos et Eutychianos</i> and the Neoplatonic commentary tradition (I) .....	190
<i>I. Guryanov.</i> Neoplatonic Embryology and Its Reception in the Renaissance .....	214
<i>N. Pavliuchenkov.</i> Platonism and Christianity in P.A. Florensky's Philosophical and Theological Heritage .....	236

### 4. *Translations*

<i>D. Chernoglazov, O. Goncharko.</i> <i>Xenedemos, or Voices</i> by Theodore Prodromos: A Russian Translation with Logico-Philosophical Introduction .....	259
<i>A. Garadja.</i> On the Names of Barbelo-Prunicus .....	281
<i>Epiphanius of Salamis.</i> Panarion 1.2.25–26 (trans. by A. Garadja) .....	299

### 5. *Reviews*

<i>O. Alieva.</i> In the Beginning Was Thales? .....	350
<i>The authors</i> .....	356
<i>Abstracts</i> .....	360

## От редакции

Первый раздел двенадцатого выпуска «Платоновских исследований» посвящен разным типам аргументации у Платона, элятов и Аристотеля. С. Петерсон разбирает известные интерпретации фрагмента *Prm.* 127e1–7 и выдвигает свою. М. Вольф рассматривает «доказательство» Парменида как метод двойных гипотез, где любое утверждение о сущем дополняется гипотезой о не-сущем. А. Юнусов показывает, что «четвертый аргумент» из «Федона» можно рассматривать как источник аристотелевского учения «Второй аналитики» о доказательстве. Второй раздел выпуска посвящен «сократическим» вопросам. И. Протопопова продолжает тему Сократа как «сущности» и «метода». Е. Алымова представляет Сократа через «Пир» Ксенофонта, оцениваемый как своеобразный ответ Платону. И. Мочалова исследует трансформации образа Сократа в контексте советской идеологии. Третий раздел, «Платонизм и традиция», открывается статьей Т. Литвин о феноменологической интерпретации описания контингентности в учении Плотина и эсхатологии Павла. М. Варламова рассматривает диалектику начал возникновения в комментарии Михаила Пселла на I книгу «Физики» Аристотеля. О. Ноговицин предлагает развернутую интерпретацию трактата Леонтия Византийского «Против несториан и евтихиан». И. Гурьянов анализирует рецепцию неоплатонических представлений об эмбриогенезе в эпоху Возрождения. В статье Н. Павлюченкова освещается своеобразие трактовки платонизма в наследии П. Флоренского. Раздел «Переводы» открывается публикацией Д. Черноглазова и О. Гончарко, включающей перевод диалога «Ксенедем» Феодора Продрома и намечающей параллели с диалогами Платона. Публикация А. Гараджи содержит перевод фрагментов из «Панариона» Епифания Кипрского и статью об именах ключевой фигуры гностической мифологии Софии-Ахамоф — «Барбело» и «Пруник». Завершается выпуск рецензией О. Алиевой на книгу М.М. Сасси *The Beginnings of Philosophy in Greece* (2018).

## Editorial

The twelfth volume of the *Platonic Investigations* opens with a traditional section on *Plato and Platonic Studies*, this time devoted to various types of argumentation in Plato, Eleatics, and Aristotle. S. Peterson goes into the existing interpretations of *Prm.* 127e1–7 and offers her own. M. Volf focuses on Parmenides' method of double hypotheses, with every statement about being accompanied by a complementary hypothesis about non-being. A. Iunusov inspects whether the fourth argument for the soul's immortality in the *Phaedo* may have been a source for Aristotle's doctrine of syllogism in the *Prior Analytics*. The second section is devoted to *Socrates and Socratics*. I. Protopopova carries on her study of Socrates as 'essence' and 'method'. E. Alymova presents Socrates via Xenophon's *Symposium* taken as a response to its namesake written by Plato. I. Mochalova analyzes how the image of Socrates was transformed in the context of Soviet ideology. The third section, *Platonism and Tradition*, opens with T. Livin's article undertaking a phenomenological interpretation of the description of contingency in Plotinus' theory and St. Paul's eschatology. M. Varlamova considers the dialectic of generation in Michael Psellos' *Commentary* on the First book of Aristotle's *Physics*. O. Nogovitsin proposes an explicated interpretation of Leontius of Byzantium's treatise *Contra Nestorianos et Eutychianos*. I. Guryanov analyzes the reception of Neoplatonic embryological theories in Renaissance Italy (Nicolò Leonicensino). N. Pavliuchenkov highlights the peculiar reception of Platonism in P. Florensky's philosophical and theological legacy. The *Translations* opens with Theodore Prodromos' dialogue *Xenedemos* introduced and translated into Russian by D. Chernoglazov and O. Goncharko. A. Garadjja's publication includes a Russian translation of fragments from Epiphanius' *Panarion* and an article on the names *Barbelo* and *Prunicus* referring to Sophia-Achamoth, the key figure of Gnostic mythology. The volume closes with O. Alieva's review of M.M. Sassi's book *The Beginnings of Philosophy in Greece* (2018).

# 1.

## Платон и платоноведение

*Sandra Peterson*

### The Argument of Zeno at *Parmenides* 127e1–7\*

---

SANDRA PETERSON

THE ARGUMENT OF ZENO AT *PARMENIDES* 127E1–7

**ABSTRACT.** This essay offers an interpretation of *Parmenides* 127e1–7. There Socrates reports Zeno’s argument that attacks the thesis that beings are many. The essay’s goal is to understand Zeno’s argument as reported by Socrates. The author first considers the interpretations of J. Barnes, D. El Murr, and R.E. Allen. They propose that Zeno’s target for attack is the thesis that the number of beings is greater than one (“the numerical target”). El Murr also suggests the additional target that each being has many parts. Then the essay considers the interpretations of D. Lee and A. Nehamas. They maintain that Zeno’s target for attack is the thesis that a single being may be many by having multiple attributes (“the multi-attribute target”). This essay makes use of insights from all these interpretations. It also revives a suggestion of P. Curd that Zeno argued against both the numerical target and the multi-attribute target. The author proposes that Zeno argues against a disjunction of (i) the numerical target, (ii) the El Murr addition, and (iii) the multi-attribute target. That is, Zeno argued boldly that beings cannot be many in any imaginable way. This essay calls new attention to the important role in Zeno’s argument of the claim, “for unlikes cannot be likes.”

**KEYWORDS:** Socrates, Zeno, Plato, the *Parmenides*, forms.

---

#### 1. *Introduction: Socrates’ Summary of Zeno’s Argument*

Plato’s *Parmenides* (127b–d) relates that Zeno read several arguments while adolescent Socrates listened. Socrates questions Zeno

---

© S. Peterson (Minneapolis, MN). peter009@umn.edu. University of Minnesota.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 12.1 (2020)

DOI: 10.25985/PI.12.1.01

\* An earlier version of this essay was presented at the conference of the International Plato Society, Symposium Platonicum XII: “Plato’s *Parmenides*,” that was held in Paris on 15–20 July 2019. I am grateful to the organizers for the conference and to many participants for helpful interactions. I thank Irina Protopopova for her attention.

about one argument. The *Parmenides* relates Socrates' summary of Zeno's argument. Plato does not present Zeno himself speaking his argument.

The immediate goal of this essay is to understand Zeno's argument as Socrates reports it, rather than to identify precisely any argument that the historical Zeno gave.

This is Socrates' summary, given twice:

If beings (τὰ ὄντα) are many, then they must be both like and unlike, but that is impossible; for (γάρ) unlikes (τὰ ἀνόμοια) can't be likes, nor likes (τὰ ὁμοια) unlikes? Do you not say it this way? (127e1-4)<sup>1</sup>

And again:

If it is impossible both that unlikes (τὰ τε ἀνόμοια) are likes and that likes (τὰ ὁμοια) [are] unlikes, it is impossible that there be many? For if there were many, they would suffer impossibilities (πάσχοι ἂν τὰ ἀδύνατα, 127e6-8).

Zeno agrees that Socrates has grasped what Zeno said (127e5; 128a1-2; 128c1-2), though Socrates misunderstood Zeno's motives (128c-e). Zeno explains that his work speaks against (ἀντιλέγει, 128d2) critics who say that Parmenides' thesis that all is one leads to self-contradiction (ἐναντία αὐτῷ, 128d2). Zeno aims to "pay back the same things and more" by showing that the thesis of the critics has more absurd results (128d3-5).

## 2. Socrates' Immediate and Untutored Reaction to Zeno's Argument

In order to see how Socrates understands the argument he reports I consider first Socrates' spontaneous and immediate reaction (128a-130a) to the argument. By "spontaneous and immediate reaction" I mean what Socrates says before Parmenides enters the conversation. I call attention to these remarks of Socrates.

---

<sup>1</sup>I use the English translation of Gill and Ryan 1996 with my own modifications. The Greek text is that of Claudio Moreschini in Migliori, Moreschini 1994.

(1) Don't you acknowledge (οὐ νομίζεις) that there is itself by itself a form of likeness (αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἶδος ὁμοιότητος) and again another (ἀλλ' ἄλλο τι) opposite (ἐναντίον) to such, what unlike is (ὃ ἔστιν ἀνόμοιον)? (128e6–129a2)

(2) And that you and I and the other things we call many get a share of (μεταλαμβάνειν) these two beings (τούτοιιν δε δυοῖν ὄντοιιν)? (129a2–3)

(3) And that the [things] that get a share of likeness become like in that way (ταύτη) and to the extent that they get a share, and the [things getting a share] of unlikeness (τῆς ἀνομοιότητος) [become] unlike [in the way and to the extent that they share], and those getting a share] of both [become] both [in the way and to the extent that they get a share]? (129a3–6)

(4) And even if all things get a share of both contrary beings, and by having a share (τῷ μετέχειν) of both are like and unlike themselves to themselves, what's astonishing [about that]? (129a6–129b1)

(5) If someone showed the likes themselves (αὐτὰ τὰ ὅμοια) becoming unlike[s] (ἀνόμοια) or the unlikes (τὰ ἀνόμοια) like[s] (ὅμοια), that, I think, would be a marvel. (129b1–3)

(6) If someone first divides as separate (διαιρῆται χωρὶς) themselves by themselves the forms of which I was just now speaking – likeness and unlikeness and multitude and the one and rest and motion and all such, and then shows them capable of being mixed together (συγκεράνυσθαι) in themselves and distinguished (διακρίνεσθαι), I would admire it wonderfully. (129d6–e4)

(7) I would admire it much more, as I say, if someone were able to display this same impasse (ἀπορίαν) in every way woven in the forms themselves, as you [both] went through in the case of visible things, so also in the forms themselves (αὐτοῖς τοῖς εἶδεσι), the [items] grasped in reasoning (τοῖς λογισμῷ λαμβανομένοις). (129e6–130a1)

In his spontaneous response Socrates observes at (1) and (2) that Zeno's charge that plural beings would suffer *two* opposites ("would suffer impossibilities", 127e8) – likeness and unlikeness – commits Zeno to that plurality of two opposites. Socrates expects Zeno immediately to recognize ("Don't you acknowledge?") that Zeno's practice of the sport of driving an opponent to utter contraries (ἀντιλέγει, 128d2) presupposes that there are pairs of opposites.

Socrates at (1) calls each of the opposites, likeness and unlikeness, a form (εἶδος, literally “aspect”). His phrase “likeness itself by itself” refers to the form, likeness. The words “itself by itself” narrow focus to the core notion of likeness without mention of any specific type of likeness, such as likeness in age or likeness in size.<sup>2</sup>

Socrates’ phrase “what unlike is” (129a2, ὁ ἕστιν ἀνόμοιον) indicates the form contrary to the form of likeness (129a1, ἄλλο τι ἐναντίον). I emphasize that the phrase “what unlike is” is an ordinary and familiar understandable phrase. We might say, for example, “If a dragonfly and an elephant aren’t very unlike examples of life, I don’t know what unlike is.” Or we might say, “If they aren’t unlike, I don’t know what unlikes are.” This perfectly ordinary locution — “what unlike is”<sup>3</sup> — is equivalent to Socrates’ alternate locutions for that form, “unlikeness” (129a6) and “the unlikes” (129b1). To refer to the form likeness he also uses the phrase “the likes themselves” (129b1).

It is clear that his phrases “the unlikes” and “the likes themselves” that occur in his challenge at (5) also refer to the forms likeness and unlikeness mentioned in his objection at (1) and (2) because Socrates at (6) says, “the forms of which I was just now speaking — likeness and unlikeness.” To understand Socrates’ various phrases that indicate forms it is helpful to keep in mind that they all are alternatives, equivalents, to ordinary phrases of ours, such as “what unlike is.” The latter refers to what we understand when we know how to use the word “unlike.”<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> In contrast Sayre 1996: 65 says that the phrase “itself by itself” here implies that forms are separate from sensible things. I see no reason to find that implication here. Someone might object that a form of likeness cannot be “itself by itself” because likeness is a relation. That is, what is like must be like in relation to some item  $x$  in some respect  $r$ . I would reply that when we say, “what is like is like in relation to something or other in some respect or other,” we speak of likeness itself by itself because we do not mention particular *relata*. Compare largeness. To explain what it is to be large we must speak of the relation being larger than something. (See Wallace 1972.) Nevertheless, to say, “what is large is large because it is larger than items of some type with which it is being compared in respect of largeness,” shows that we grasp largeness itself by itself.

<sup>3</sup> Kahn 1981 (esp. 127–129) discusses “what  $F$  is” as a way of referring to forms.

<sup>4</sup> Kahn 1981: 109: “To know what beautiful is would be to know the full sense of the term.”

At (3) and (4) Socrates denies Zeno's premise that items both like and unlike would "suffer impossibilities." Socrates observes that the same thing can be both like in one way and unlike in another way without absurdity because it may be like in some way (or respect) and unlike in some (other) way and extent.

Items (2), (3), and (4), have the vocabulary "get a share" (μεταλαμβάνειν, 129a3, literally "together get") and "have a share" (μετέχειν, 129a8, 129b3, b5, b6, c8, d1, literally "have in company with"). Some interpreters take this vocabulary to belong to a theory. That is, they take these words to be unordinary and technical.<sup>5</sup>

I would say, in contrast, that there is no reason to think that the vocabulary here is technical. In the first place, such words have a familiar ordinary meaning that is as available to Socrates as it is to us when we say, for example, that children share athletic ability with a parent.<sup>6</sup> Second, although the word "share" has not appeared previously in the *Parmenides*, it would serve very well to convey some earlier information. Cephalus and his companions shared a journey from Clazomenae. Now they share a wish to hear some arguments. Adeimantus and Antiphon share a mother. Antiphon and his grandfather share a name. They share an interest in horse-training. Parmenides and Zeno share a thesis. They share a friendship. Zeno's several arguments share a single conclusion. Had Plato given us this information via the word "shares," we would easily have understood it in our ordinary way. Parmenides later asks Socrates whether what shares in something must get the whole or a

---

<sup>5</sup> Cornford 1939: 70 says: "It is generally agreed that the theory of Forms here put forward is... the theory as stated... in the *Phaedo*." Sayre 1996: 68 speaks of "the theory on which Socrates' attack was based", and on p. 74 speaks of Socrates as "expositor of a bold new theory." Scolnicov 2003: 48 *ad* 129a says, "This passage is a short restatement of the doctrine of forms as developed in the *Phaedo*." Allen 1997: 90 says, "The theory Socrates has outlined is substantially that of the *Phaedo* and the *Republic*." Curd 1986: 126: "Socrates proposes the Theory of Forms as a solution to the problems Zeno poses."

<sup>6</sup> See *Gorgias* 467d6–468a3 (Socrates is speaking): "By the neither good nor bad you mean such things as sometimes have a share (μετέχει) of the good, sometimes of the bad, and sometimes of neither, such as sitting and walking and running and sailing, and again such as stones and sticks and other such things." At *Charmides* 158e2–4 Socrates asks Charmides whether he shares in *sophrosunê* (σωφροσύνη μετέχειν) or lacks it.

part of the shared item (131a5–7) in it (131a9–c8): for our examples above we naturally give various answers without committing ourselves to the confusion that Parmenides’ later question elicits from Socrates (131a–131e). Likewise, Socrates’ ordinary use here of “shares” does not yet commit him to his later confused concessions.<sup>7</sup>

At (6) Socrates’ word “separate” (χωρὶς) indicates that forms are separate from one another. That is why likeness and unlikeness are two forms.<sup>8</sup>

### *3. Reasons to Distinguish the Forms Socrates Mentions in His Spontaneous Reaction to Zeno from the Forms Described in Socrates’ Concessions to Parmenides*

I sharply distinguish Socrates’ spontaneous reaction to Zeno (128a–130a) and the forms that Socrates says Zeno must acknowledge from the collection of proposals about forms to which Socrates later consents under Parmenides’ questioning (130b–135b).<sup>9</sup> Some reasons for the distinction are these. First, Zeno and Parmenides much admire Socrates’ spontaneous reaction (130ab). Second, even after Socrates displays confusion under Parmenides’ questioning about forms, Parmenides still commends Socrates at 135c for having perceived “even more” that διαλέγεσθαι requires forms. Parmenides’ “even more” perhaps indicates “even more than Zeno” or “even more than most people.” Third, when Parmenides recommends to Socrates an exercise that concerns

---

<sup>7</sup> Socrates could have dealt unconfusedly with items that share likeness, largeness, justice and beauty (131a) had he thought of sharing or partaking as does Meinwald 2014: 477, who suggests that partaking is “closely related to what we might call *satisfying* an account.”

<sup>8</sup> I disagree with Gill, who says (Gill, Ryan 1996: 16), “Socrates said in his speech that forms are separate from the things that partake of them (129d).” I believe 129d implies only that forms – items we distinguish as separate in discourse and reasoning – are separate from one another.

<sup>9</sup> Harte 2018: 67 observes that the conversation between Socrates and Zeno is worth noticing as distinct from the two other conversations (Parmenides with Socrates; Parmenides with young Aristoteles) of the *Parmenides*. Coxon 1999: 97–99 separately titles 127e–130a as “Socrates’ Dialogue with Zeno (127e–130a),” and gives his own account of the forms Socrates mentions.

forms (135de), Parmenides clearly has in mind the forms of Socrates' spontaneous reaction. They are the forms concerning which Socrates challenged Zeno to give an argument (129d–130a). Parmenides describes forms at 135e3 as “what one might most grasp in discourse” (ἃ μάλιστα τις ἂν λόγῳ λάβοι) and “would consider to be forms” (135e3–4). Parmenides there evokes Socrates' phrasing at (7), “the forms themselves, the [items] grasped in reasoning”. Zeno's practice of deducing contraries is an example of such discourse and reasoning.

Parmenides' admiration, his commendation, and his recommendation have to do with forms as Socrates describes them in Socrates' initial untutored reaction.<sup>10</sup> Those forms do not have the problematic accompaniments that Parmenides' questioning will elicit. I will call them minimal forms. Up to now all Socrates has told us of these minimal forms is that they are separate from other forms that we grasp when we reason about such items as what unlike is and its opposite, likeness.<sup>11</sup> Socrates implies that all reasoners must acknowledge these minimal forms as we make distinctions in speech.

#### *4. Impediments to Interpretation of Zeno's Argument*

One impediment to the interpretation of Zeno's argument is that Socrates' summary does not explain the inference from “Beings are many” to “they must be both like and unlike.” So Zeno's argument has a gap.<sup>12</sup> I will later discuss different ways of filling the gap.

A second impediment to interpretation is that Zeno intends his argument as a defense of Parmenides' thesis (128c–e). Zeno reports the

---

<sup>10</sup> Lee 2014: 263, n. 12 makes this useful point: “If Socrates in the *Euthyphro* can ask his interlocutor to specify ‘that form itself... by which all holy things are holy’ without asking him to think of a sense-transcendent, eternally existing universal, then it seems reasonable to suppose that the same is true of the things ‘we might consider to be forms’ in the *Parmenides*.”

<sup>11</sup> See also Peterson 2019.

<sup>12</sup> Harte, 2018: 83: “we are given no real insight into how Zeno's argument works.” Barnes, 1982: 237: “We do not know how Zeno argued.” Gill (Gill, Ryan 1996: 11): “we are missing the arguments Zeno used to show that the same things, if many, are both like and unlike.”

thesis of Parmenides variously (128b; 128d). We may take as representative the formulation “The all is one” (128b1–2). Unfortunately, Parmenides’ thesis is unclear. To the 69-year old Socrates of Plato’s *Theaetetus* (183–184) it remains so unclear that he is unwilling to discuss it:

While I would be ashamed lest we should consider in a flimsy way Melissus and the others who say that the all is one unmoved [thing], I would be less ashamed than [before] Parmenides, being one. Parmenides seems to me ([in] Homer’s [phrases]) “reverend to me” and “terrific to me.” For when I was very young, I met the very elderly man, and he seemed to me to have an altogether noble depth. So I fear lest we not understand even what he said, and much more [lest] we leave behind what he was thinking when he said it. (183e3–184a)

If Parmenides’ thesis is not perfectly clear, it then cannot be perfectly clear what is the opposed supposition that Zeno targets for refutation.<sup>13</sup>

The genre that Zeno here ascribes to his argument also impedes interpretation. Zeno wrote his work in his youth in a competitive spirit (128d6–7, “through love of victory when I was young”; also 128e2).<sup>14</sup> Zeno wanted “to thoroughly battle” (127e9) “against what is generally said” (127e9–10).<sup>15</sup> Zeno says that his writing “speaks against” (ἀντιλέ-

---

<sup>13</sup> Readers today are also uncertain of Parmenides’ meaning. Cf. Nehamas 1982: 348–349: “it is not clear what sort of monism Zeno and Parmenides are supposed to hold... Until we can be certain whether the Eleatics held that there is only one thing in the world (a thesis we might call ‘numerical’ or ‘harsh’ monism), or that there is only one of each kind of thing (‘kind’ monism), we cannot be certain about the nature of Socrates’ disagreement with them.”

<sup>14</sup> For detailed study of the likely genre of Zeno’s arguments see Marion 2014. See also Palmer 1999: 102. Barnes 1982: 237–238 says, “In the *Parmenides* Zeno presents himself, or at least his juvenile self, as an eristic debater, a sophist out to impress an audience... He wanted to startle, to amaze, to disconcert.”

<sup>15</sup> Brisson 2002: 4–6 takes “what is said” at 127e9–10 to refer not to what is generally said but to what some theoreticians of being said. Cornford 1939: 58 proposes: “Zeno is attacking a form of the original doctrine that all things are numbers. The assertion that ‘things are many’ covered the following propositions. (1) There is a plurality of concrete things, bodies in motion... (2) Each of these concrete bodies is a number, or plurality of units... (3) These units themselves are an ultimate plurality of things

γει, 128d2) people that ridiculed Parmenides' thesis that all is one.<sup>16</sup> The ridiculers aimed to show that Parmenides' thesis yielded "contraries to itself" (ἐναντία αὐτῷ, 128d2). Zeno's treatise "gives back in opposition" (128d3–4) "these same things and more" (128d4) to Parmenides' critics. Zeno's words signal the genre of contest. He aims to force an opponent to speak contraries (128d2) or to contradict himself. Professionals of this genre appear in Plato's *Euthydemus*. The opponent that speaks contraries is silenced, at least temporarily.<sup>17</sup> The youthful observers in Plato's *Euthydemus* applaud such arguments. We readers of today with much hindsight can diagnose their flaws, but the quick competition of Socrates' era grants no time for diagnosis. We therefore are uncertain whether to expect Zeno's argument here to withstand persistent logical scrutiny, or merely to be witty enough to silence a competitor momentarily.<sup>18</sup>

---

having all the reality claimed for Parmenides' One Being... Zeno's arguments become intelligible when they are taken as directed against a plurality of units having the above combination of properties."

<sup>16</sup> Proclus gives examples of arguments against Parmenides, from perhaps later than Parmenides' era. "Those who took his works in a rather irreverent sense assailed the doctrine with witticisms such as that if Being is one, then Parmenides and Zeno do not both exist at the same time." (Morrow, Dillon 1987: 21, translating Proclus' *Commentary* 619.21–25) And again: "What the ridiculous objections are that the fun-makers have brought against Parmenides' argument is clear to anyone who has listened to the Peripatetics: dog and man are the same; heaven, earth, and all things are simply one — white, black, cold, heavy, light, mortal, immortal, rational, irrational... If it is one thing with many names, again it will be many because names are a kind of thing. In general, their crude arguments were intended to show Parmenides' discourse contradicting itself and were brought up to upset their interlocutor and reduce him to apparent contradictions. These things arouse laughter, as Zeno says, but are not worthy of the purity of Parmenides' thought." (Morrow, Dillon 1987: 88, translating Proclus' *Commentary* 716–717). Palmer 1999: 105 suggests that Plato's representation of Zeno in the *Parmenides* is "a deliberate anachronism" in that Plato presents Zeno as reacting to attacks by later sophists on Parmenides.

<sup>17</sup> *Euthd.* 303a5: "I lay speechless"; 303e1–2: "You... completely stitch up men's mouths."

<sup>18</sup> At *Phlb.* 14 Socrates says the alleged difficulty that Protarchus is one by nature, but many, even contraries to one another, in that he is tall and short (14d) is "childlike" and easy (14d): this and the proposal that a person is one but his parts are many are

### 5. Interpretations of Zeno's Argument that Present Zeno's Target as the Thesis that the Count of Beings is Greater than One

A large family of interpretations of Zeno's argument understands Zeno's target for refutation as the thesis that the count of beings is greater than one.<sup>19</sup> I call the target so interpreted "the numerical target." Socrates summarizes Zeno's target supposition with πολλὰ ἔστι τὰ ὄντα (127e1–2). Zeno expresses it with πολλὰ ἔστιν (128d5–6).

I now consider examples of reconstructions of Zeno's argument that have a numerical target. I set out each reconstruction as a list of statements that are stages of the argument. Each reconstruction conjecturally supplies some unstated premises to fill the argument's gap. Some of my numbered stages incorporate what a more detailed reconstruction would represent as several steps. Nevertheless, I find that listing manageable stages of the argument even without all possible details clarifies its progression and facilitates comparison among different reconstructions.

#### *The Barnes Reconstruction*

I represent the reconstruction offered by J. Barnes 1982: 237 thus.

1. Suppose there are at least two distinct items, *a* and *b*. ("Beings are many", 127e2, the target for refutation)
2. Item *a* is distinct from item *b* and item *b* is distinct from item *a*, so they are unlike. (Barnes supplies)
3. Item *a* and item *b* are beings; so they are like. (Barnes supplies)

---

public property (14e1–5). Their childlikeness is, I take it, their suitability for adolescent verbal combat. Their being public property is their common availability.

<sup>19</sup> Cf., for example, Proclus in Morrow, Dillon 1987 quoted above (note 16); Cornford 1939 quoted above (note 15); Sayre 1996: 62–64; Gill 2012: 19, n. 4; Turnbull 1998: 14; Moravcsik 1992: 132. Sayre 1996: 315, n. 20 gives a mild criticism of Zeno's argument against a numerical target: "Although as a defender of Eleatic ontology Zeno might not admit that anything plural exists, as a speaker of 'ordinary Greek' he should be ready to acknowledge the... states of being like, being unlike, etc." I believe Socrates alludes to Zeno's practice of eliciting contraries from his opponents as well as his ordinary speech.

4. So “they must be both like and unlike.” (Stated by Socrates, 127e2)<sup>20</sup>
5. But this is impossible. (Socrates states, 127e)<sup>21</sup>

Barnes supplies the two premises 2 and 3 to fill the inferential gap that we have noticed in Zeno’s argument as Socrates reports it.

### The El Murr Reconstruction

Dimitri El Murr 2005: 27–28 offers two reconstructions. His first is similar to Barnes’s. I represent his second thus:

1. Beings are many in that beings have multiple parts. (A possible meaning of Zeno’s target, 127e1–2)<sup>22</sup>
2. One thing having multiple parts, and being divisible into those parts, is unlike itself. (El Murr 2005: 28 supplies)
3. Each being is one, so it is like to itself. (El Murr 2005: 28 supplies)
4. The same things are both like and unlike. (127e3)
5. Like things cannot be unlike. (Socrates states, 127e3–4)
6. So 1 is false. (127e7, “It is impossible that things are many”)

This reconstruction fills the inferential gap differently from the way Barnes’ reconstruction fills it. This supports the result “like and unlike”

---

<sup>20</sup> Barnes 1982: 236 holds that the historical Zeno “never makes the characteristic move of *reductio*, the inference to the falsity of the hypothesis.” Barnes holds that Plato “represents Socrates as extracting from Zeno the realization that the arguments are reductive and not as finding a reductive form in the *logoi* themselves.” So Barnes apparently does not count Zeno’s argument as a reduction to absurdity of his target but merely a demonstration of the inconsistency of the numerical theorists. Similarly Marion 2014 and Cornford 1939: 58.

<sup>21</sup> Barnes 1982: 237 says: “We do not know how Zeno argued... Perhaps: ‘If *a* and *b* are distinct existents, then they are similar (*homoios*) in so far as each exists — hence they are alike; and they are dissimilar (*anhomoios*) in so far as each is different from the other — hence they are unlike.’”

<sup>22</sup> El Murr 2005: 28 (my translation): “Indeed the paradox of Zeno can be very well understood as follows: if a thing is multiple, it has several parts and is divisible according to its parts. Consequently, it is *unlike* to itself. But in so far as it is *one* multiple thing, that thing is a whole, then *like* to itself. The same thing is then like and unlike... The problem is not here to reconstruct the argument of the historical Zeno, but at most to show how *πολλά* can designate as much a plurality of distinct things as a plurality of parts within one same thing.”

by means of the claim “one and many.” This reconstruction then usefully captures Socrates’ saying that he himself is one and many. In contrast, Socrates’ first report of Zeno’s argument at 127e did not explicitly give “both one and many” as a step toward “like and unlike.”

In the light of his two reconstructions El Murr suggests that Plato might hold “Beings are many” to include both the count of beings and the plurality of their parts.<sup>23</sup> According to El Murr Zeno’s target would then be the disjunctive claim that beings are many in that the number of them is many or beings are many in that each being has many parts.

### *Allen’s Reconstruction*

I represent the reconstruction of R.E. Allen 1997: 90–91 thus:

1. Suppose there are many things – at least two, item *a* and item *b*. (Zeno’s stated target, 127e1–2)
2. There is no distinction between things qualified by opposites and the things that qualify them.<sup>24</sup>
3. Item *a* and item *b* are like in that each is a being. (Allen supplies)<sup>25</sup>
4. Item *a* is unlike item *b* in being distinct from item *b*; whereas item *b* is unlike item *a* in being distinct from item *a*. So items *a* and *b* are unlike. (Allen supplies)<sup>26</sup>
5. Items *a* and *b* are both like and unlike. (By 3 and 4, stated by Socrates, 127e2)
6. Item *a* is likeness and item *a* is also unlikeness. (By 2 and 5).

---

<sup>23</sup> El Murr 2005: 29: “directed against the two types of plurality...?”

<sup>24</sup> See Allen 1997: 90–91: “The essence of Socrates’ reply to Zeno is that a distinction obtains between things qualified by opposites and the opposites that qualify them. There would be no point in drawing that distinction unless Socrates thought that Zeno had assumed its denial... Zeno’s paradox, then, is a special case applied to opposites of a more general failure to distinguish characters from things characterized.” Cf. below comments on this in Section 8 item C.

<sup>25</sup> Allen 1997: 90: “Assume, as the defenders of plurality must have done that the existence of a plurality implies that each of its members must be both like and unlike the others; for example, each of its members is like every other in that they all are, or have being.”

<sup>26</sup> Allen 1997: 90: “each of its members, since it is different from every other, must be different in some identifiable respect and so be unlike the things from which it differs.”

7. Hence likeness and unlikeness are identical. (Allen supplies this intermediate step including an inference)<sup>27</sup>
8. “Likes cannot be unlikes” (i.e. 7 is impossible: stated by Socrates, 127e3–4).
9. So 5 is impossible. (“They would suffer impossibilities,” 127e8)
10. So 1 is impossible. (Allen 1997: 91: “so there can be no plurality,” 127e7)

Allen’s supplied premise 2 differs from anything in Barnes’s and El Murr’s reconstructions.<sup>28</sup>

*6. Interpretations that Take Zeno’s Target to Be: “Beings Are Many in the Sense that Each Being Has Many Attributes”*

*The Multi-Attribute Target*

I now consider two reconstructions that understand Zeno’s target to be what I will call the “multi-attribute thesis.”<sup>29</sup> One is from David Lee 2014. One is from Alexander Nehamas 2016 and 2019.

---

<sup>27</sup> Allen 1997: 90–91: “Let *a* then be a member of that plurality and both like and unlike toward *b*. Likeness and unlikeness are no doubt here asserted in different respects; but it is true to say of *a* that it is both like and unlike. If then there is no distinction between things qualified by opposites and the opposites that qualify them, and likeness and unlikeness are opposites, it must follow that there is no distinction between being *a* and being like, and being *a* and being unlike. But if there is no distinction, then by transitivity of identity, to be like and to be unlike are the same... Opposites have been identified.”

<sup>28</sup> Evidence external to the *Parmenides* supports the view that Zeno targeted a numerical thesis as Barnes, El Murr, and Allen suppose. (1) One of the historical Zeno’s arguments against plurality includes the reasoning that if there are many things, there are infinitely many, because between any two there is another (DK 29 B 3). This reasoning seems clearly directed against a numerical target. If Plato knew of that argument, it is likely that he took Zeno’s target as the numerical thesis. (2) At *Sophist* 244 the Eleatic Visitor (at 216a6 associated with Parmenides and Zeno) draws from the thesis of the “Eleatic Tribe”, presumably including Parmenides, that all is one (242c) the absurdity (244c) that there are (εἰς αἰ) two names — ‘one’ and ‘being’ (244c8–9 while positing just one thing. The absurdity of that result is clearly its conflict with the numerical thesis that there is one being. Plato’s so presenting Parmenides suggests that Plato took Zeno’s opposed target to be the numerical thesis. (3) Note 16 above quotes Proclus citing arguments against Parmenides that suggest that Zeno would target a numerical thesis.

<sup>29</sup> Curd 1986: 126 holds that in the treatise referred to in Plato’s *Parmenides* “Zeno argues against two sorts of pluralities.” Referring to Zeno’s argument of Plato’s *Par-*

I first dwell on some of Lee's and Nehamas's reasons for the multi-attribute target. Then I set out each author's reconstruction.

Lee presents Zeno's target supposition thus:

εἰ πολλά ἔστι τὰ ὄντα... has most often been taken to express... that more than one thing exists. However, the Greek is equally compatible with a thesis of a different kind... It can also be used to assert that there are some plural beings: each such being is individually many. In fact this seems to be the way Socrates understands Zeno's premise: in his response he talks about "me, and you, and all the other things that we call many" (129a2–3, where "many" evidently qualifies each of the things Socrates mentions... Zeno's starting point is that 'there are beings that are many in the sense of having many properties... For example, Socrates in the dialogue is young, a philosopher... (Lee 2014: 264)

Lee holds that Socrates takes Zeno's target supposition "Beings are many" to imply, for example, that Socrates by himself is many, and Zeno by himself is many, is evidence that Zeno's target is the multi-attribute thesis. That target easily explains why Socrates would treat "each thing is many" as a consequence.

Nehamas presents the multi-attribute target in this way:

Zeno is not concerned with the number of things — "beings" — there are, but about the number of things — "beings" — that each of the things there are — also "beings" — is. He is not concerned with the multiplicity of the sensible world but with its manifoldness. He is rejecting the idea — as we, but not... the Greeks — would put it — that every sensi-

---

*menides*, she says, "it will succeed against... both (a) a plurality of entities (a 'numerical' many... and (b) a plurality of predicates in a single entity (a 'predicational' many)." I will make use with some modification of the suggestion of Curd 1986 in my conclusion. My treatment differs from Curd 1986 and Curd 1991 in that I will take Zeno's argument in the *Parmenides* to have a triple target. See also Scolnicov 2003: 46: "It is not necessary to assume that Zeno is arguing against the numerical plurality of what exists. He could as well be arguing against predicational plurality — that is against the assumption that a single thing has more than one characteristic." See also Harte 2002: 54 who cites Simplicius paraphrasing Eudemus thus: "Each perceptible thing may be called many both predicatively (κατηγορικῶς) and in virtue of having parts (μερισμῶ).

ble object has many features or properties. (Nehamas 2016: 10–11 and 2019: 129).<sup>30</sup>

Nehamas gives several reasons to believe that Zeno here had the multi-attribute target and did not have the numerical target.<sup>31</sup> I will accommodate one of his reasons below in an improved reconstruction of Zeno’s argument.

*Lee’s reconstruction*

1. Beings are many in that each being has many attributes. (127e1–2, Zeno’s stated target; Lee 2014: 264: Zeno’s starting point is that “there are beings that are many in the sense of having many properties or characteristics”)
2. Each being is both like and unlike. (127e2; Lee 2014: 259)<sup>32</sup>
3. The only things that there are are the things that common sense recognizes. (Lee perhaps finds this implicit in Socrates’ claiming the argument was restricted to “things seen”, 130a1, and his speaking at 123d3 of sticks and stones)<sup>33</sup>

---

<sup>30</sup>Nehamas 2016: 13 and 2019: 131 cautions: “Neither Zeno nor Socrates can use expressions like ‘property’ or ‘feature.’ The distinction between subject and predicate, substance and property or feature, is... missing from the logic... of early Greek philosophy. What is missing... is the very notion of predication, the operation that allows several properties... to apply to a single object without endangering its unity.” Nehamas 2016 is an online version of Nehamas 2019. I cite both the 2016 and the 2019 versions to reflect the fact that it is the 2016 version that I studied for some years while writing this essay. I am grateful to Nehamas for taking the time to give me early access to the 2019 publication.

<sup>31</sup>Nehamas 2016 and 2019 gives five reasons to favor the multi-attribute target for Zeno over the numerical target. I argue in an essay unpublished, under submission, that the other four reasons are unsuccessful.

<sup>32</sup>Lee does not speculate to fill the inferential gap between the target supposition and the intermediate result that each being is both like and unlike. Lee leaves the gap, saying: “We do not know what basis, if any, was given for the inference.” (Lee 2014: 259)

<sup>33</sup>Lee 2014: 264: “Zeno’s starting point, according to [Socrates]... is a theory of explanation... committed only to the existence of things that common sense [recognizes]... We may explain... how Socrates got to be many things... simply by pointing to Socrates himself as the embodiment of each of these things. What he is, as an individual, accounts for the presence of all these features.”

4. Unlikes cannot be likes nor likes unlikes. (127e3–4: “Neither are unlike things such as to be (οἷον τε εἶναι) like nor are like things [such as to be] unlike”; Lee 2014: 258 calls this “the incompatibility claim”)

Lee says that the incompatibility claim “is presented as something that follows uncontroversially from the way ‘the likes’ and ‘the unlikes’ are identified.”<sup>34</sup> He takes it to mean (Lee 2014: 264–265; 269) that what explains likeness must be different from what explains unlikeness.<sup>35</sup>

Lee supplies for Zeno the conclusion:

5. Proponents of the many have a puzzle.<sup>36</sup>

That is, since all we have to talk about (by 3) is like things and unlike things – which are the same, (2) conflicts with (4).<sup>37</sup>

### *Nehamas’s Reconstruction*

I find this reconstruction in Nehamas 2016 and 2019.

---

<sup>34</sup> Lee 2014: 263.

<sup>35</sup> Lee 2014: 265: “It is difficult to understand how the same thing, or pair of things, could combine the roles of explaining both features [i.e. the opposites likeness and unlikeness]. It is this conclusion that Socrates summarizes on Zeno’s behalf as being ‘impossible.’” Compare Panagiotou 1982: 49, n. 3 on explanation. He says that Parmenides’ dilemma of participation at 131a–e “operates at the ‘explanatory’ level, i.e., how can one account for the ‘largeness’ of sensibles by using, as a principle of explanation, only part of the concept of largeness (Form of largeness)?”

<sup>36</sup> Lee 2014: 264–265 says: “When pressed for an explanation of... facts... about the likeness and unlikeness of Socrates and Zeno, the straightforward view of explanation will be unable to point to anything beyond Socrates and Zeno themselves... The puzzle does not get its force by fallaciously deriving a logical contradiction from the compresence of likeness and unlikeness in the same individual or pair of individuals. Instead, Zeno’s puzzle is an *aporia* concerning explanation... The *aporia* centers on the idea that on one... plausible... theory of explanation, it will be one and the same entity or pair of entities that must be invoked to explain the presence of both likeness and unlikeness. This seems strongly counter-intuitive.”

<sup>37</sup> Lee 2014: 269: “By replying [to Zeno] that there must be some distinct things that play the role of accounting for likeness and unlikeness, we may concede to Zeno that something further is required without thereby being committed to endorsing one particular theory as the right answer... Zeno’s puzzle... raises a difficulty for any theory of explanation that makes a single entity fill a multiplicity of explanatory roles.”

1. Sensible<sup>38</sup> beings are many. (127e1–2: that is, they are each many in that they each have many attributes; e.g., Charmides is beautiful, for a human being, and Charmides is ugly, for a god. Zeno’s target for refutation)
2. The only way for any item to be *F* is to be exactly what it is to be *F*. (Premise supplied by Nehamas as implicit in Zeno’s argument reported by Socrates)<sup>39</sup>
3. Since Charmides is beautiful and ugly, Charmides is both what it is to be beautiful and what it is to be ugly. (From 1 and 2)<sup>40</sup>
4. Charmides is like himself. (Nehamas draws this statement from Socrates’ objections to Zeno at 129a8–b1, “like and unlike to themselves”: ὁμοία τε και ἀνόμοια αὐτὰ αὐτοῖς)
5. Charmides is unlike himself. (Again from “like and unlike to themselves” at 129a8–b1)<sup>41</sup>

Nehamas I believe would explain the inference to 5 by the following reasoning. Opposites are obviously different from (and hence unlike) each other. Charmides’ being identical with opposites (step 3 above)

---

<sup>38</sup> “Sensible” reflects Nehamas 2016: 7 and 2019: 125: “Socrates... counters that this argument... applies only to those things that ‘in fact we call many’... (129a3): Zeno has shown... merely that if such things – sensible objects – are many, then they must be both like and unlike.”

<sup>39</sup> Nehamas 2016: 19 and 2019: 135: “Early and classical Greek thought... took every sentence of the form ‘*X* is *F*’ to be equivalent to ‘*X* is what it is to be *F*’, to assert, that is, that *F* is the very nature of *X*.”

<sup>40</sup> Nehamas 2016: 19 and 2019: 135: “Early and classical Greek thought operated with an extraordinarily restrictive notion of what it is to be something. Lacking... the notion of predication, it had serious trouble understanding a sentence like ‘Charmides is beautiful’... ‘Charmides is beautiful’ could not assert that Charmides is characterized by beauty (that would be its predicative understanding) but rather that Charmides is *what it is to be beautiful*.” Nehamas 2016: 18 and 2019: 134 proposes that Plato’s “middle theory of Forms” maintained, “participation is an alternative to, a second-best way, of being. Only... virtue itself is virtuous and never its opposite or anything else.”

<sup>41</sup> Nehamas 2016: 9 and 2019: 128: “Socrates... says that... nothing prevents sensible objects from being ‘both like and unlike’ (129a6–9)... But he does not claim that these objects are like and unlike other distinct and independent objects. Rather, he makes it clear that sensible objects... are like and unlike themselves (129a8–b1)... and being both like and unlike oneself is not at all the same as being like one thing and unlike another.”

therefore makes him unlike himself.<sup>42</sup> That reasoning would give a role in the argument to the “Early Greek” notion of being.<sup>43</sup>

6. Charmides is like and unlike himself. (129ab; from 4 and 5)
7. It is impossible that Charmides is like and unlike himself. (Nehamas 2016: 10 and 2019: 128: “an inference that really does lead to a contradiction”)
8. So 1 is impossible.

These are some comments on Nehamas’ reconstruction.

A. *The phrase “to themselves.”* Nehamas uniquely concerns himself to explain the phrase “like and unlike to themselves” (αὐτὰ αὐτοῖς, 129a8–b1, most literally, “themselves to themselves”) in Socrates’ objection and challenge. Socrates says:

And even if all things get a share of both contrary beings and are by having a share of both like and unlike themselves to themselves (αὐτὰ αὐτοῖς) what is wonderful [about that]? (129a6–b1).

This phrase “themselves to themselves” is not within Socrates’ initial two summaries of Zeno’s argument (127e1–8), but since it is part of his spontaneous reaction, it is relevant to consider it to understand how Socrates sees Zeno’s argument. It is a merit of Nehamas’s interpretation to consider the phrase.

---

<sup>42</sup> See Nehamas 2016: 16 and 2019: 133: “Being a beautiful woman is... for Plato both beautiful and ugly — and, to connect this discussion with the *Parmenides*, since it is both beautiful and ugly it is therefore like and unlike itself.” Nehamas 2016: 19 and 2019: 135: “Plato would argue [that] Charmides, who is a beautiful man, is also ugly when compared to a god... Given this understanding of ‘is’, ‘Charmides is ugly’ seems to assert that Charmides is what it is to be ugly. Charmides, therefore... would be both what it is to be beautiful and what it is to be ugly... It follows that what it is to be beautiful is what it is to be ugly, that Beauty is Ugliness. And that is impossible.” This argument resembles the main thread of Allen’s argument. But Nehamas’s reconstruction of Zeno’s argument as represented above, uses this thread as a step toward the conclusion “unlike itself” rather than taking it to present the final absurdity that impales Zeno’s target.

<sup>43</sup> It would be an interesting project, different from my task here, to compare Nehamas’s premise 2 to Allen’s premise 2 that likeness is not distinct from each like thing. Both use their premise to yield the result that likeness and unlikeness are identical.

Nehamas describes step 6 as a contradiction:

[Socrates] says that any sensible object can participate in two opposite Forms at the same time: nothing prevents sensible objects from being “both like and unlike”... But he does not claim that these objects are like and unlike other distinct and independent objects... Rather, he makes it clear that sensible objects that participate in both likeness and unlikeness are like and unlike *themselves* (αὐτὰ ἀυτοῖς)... and being both like and unlike oneself is not at all the same as being like one thing and unlike another. If Socrates takes Zeno to think that plurality somehow makes things both like and unlike themselves, he is attributing to him an inference that really does lead to a contradiction,<sup>44</sup> not the considerably more innocuous claim we usually attribute to [him]. (Nehamas 2016: 10 and 2019: 128)

B. A “*real contradiction*”? Nehamas’s phrasing, “really does lead to a contradiction,” implies, I gather, that we cannot resolve the apparent impossibility in the common-sense way by qualifying with “like in respect *R1* and unlike in respect *R2*.” I gather that Nehamas implies that there is no respect in which something can be unlike itself.

C. *The implications of the plural, “to themselves.”* The phrase “unlike to themselves” at 128a8–b1 is plural. Nehamas (2016: 10; 2019: 128) takes it to mean that each item of the plurality is unlike to itself. That meaning is possible. But it is not necessary. Often when you say that a collection of items stands in some relation “to themselves,” you do not mean that each member stands in that relation to itself. For example, if I say of a political group, “They are fighting with themselves,” I usually do not mean that each person in the group is fighting with himself. Rather I mean that some members of the group are fighting with others. Similarly, when Socrates suggests that Zeno has argued to the result that sensibles are “unlike themselves” he might not mean,

---

<sup>44</sup>I would not use the word “contradiction,” for the statement, “they are like and unlike themselves.” I would reserve “contradiction” for statements exhibiting the pattern: “*P* and not-*P*.” I will say instead that 6 is an impossibility of some other form than contradictory. (Nehamas apparently locates the impossibility in “Charmides is unlike himself,” so I will dwell on that.)

as Nehamas believes, “each is unlike to itself.” Rather, Socrates might mean: “Some members of the group are unlike some other members of the group”. Thus Cornford 1939 translates “at once like and unlike one another”.<sup>45</sup>

If we give this natural interpretation of “unlike to themselves” Nehamas’s point that it is impossible for a single item to be unlike to itself does not arise.

*D. How does the proponent of a numerical target explain “unlike to themselves”?* If, nevertheless, we accept Nehamas’s view that “unlike to themselves” intends to imply “each is unlike to itself”, then there is an advantage to Nehamas’s reconstruction of Zeno’s argument. The advantage is that it is immediately clear how “each is unlike itself” would follow from the multi-attribute supposition plus Nehamas’s supplied premise 2 — the “early and classical Greek” failure to make the distinction between the predicative *is* and the stronger *is* that signals what it is to be something. The argument (proposed at step 5 above) would be that if Charmides is both beautiful and ugly, he is what-it-is-to-be beautiful (i.e., beauty), and he is what-it-is-to-be ugly (ugliness). But beauty and ugliness are opposites that are not identical. So Charmides is unlike himself in being not self-identical.

In comparison, for a proponent of a numerical target for Zeno, the question arises: how, from the numerical target, “There are two or more things” does there follow: “each being is unlike itself”? The proponent of the numerical target then owes us an answer to the new question: what would be the *argument* by which the assumption that the count of beings is greater than one would lead to the conclusion that each being is unlike itself?

---

<sup>45</sup> Morrow and Dillon 1987 translate Proclus’ citation of 129a3–b1 at Proclus 748 with “unlike one another.” Brisson 1994 has “toutes sont à la fois mutuellement semblables et dissemblables”. Coxon 1999: 39: “like and unlike one another”. Lee 2014: 267: “they are like and unlike each other”. Gill and Ryan 1996 translate with “themselves.” Diès 1956 similarly with “à elles mêmes”. The translation of Jowett 1937 (“both like and unlike”) apparently omits anything corresponding to ἀὐτὰ αὐτοῖς: “May not all things partake of both opposites and be both like and unlike, by reason of this participation? — Where is the wonder?”

I suggest that the proponent of the numerical target for Zeno might offer these answers to the new question.

i. El Murr's reconstruction (El Murr 2005: 28) offers plausibly that something is unlike itself if some part of it is unlike another part of it.

ii. When there are beings in number greater than one, say beings *a* and *b*, *a* is the same as *a*, but *a* is different from *b*, *a* is then both the same and different. Being the same is opposite to and hence unlike being different. So *a* considered as different is unlike itself considered as the same. That is, item *a* insofar as it is different is unlike itself insofar as it is the same.<sup>46</sup>

These two arguments reasonably draw from the numerical supposition the result that each being would be like and unlike itself.

---

<sup>46</sup> See also Curd 1986: 127, apparently taking “unlike to themselves” to imply “each is unlike to itself”: “Zeno’s arguments also rule out a further ‘predicational’ plurality: a plurality of predicates... attaching to a single entity. Consider Simmias alone... We may say that he is like insofar as he is self-identical; but he is also unlike insofar as he is beautiful as well as just.” The argument that Curd proposes is similar to the argument at (ii) above in making use of the adverbial phrase “insofar as.” But Curd’s argument differs in not proceeding from the premise that there is more than one being. A close relative of the pattern of argument at (ii) above occurs at *Parmenides* 148a4–c2: “Insofar as the one has the property of being different from the others (ἢ δὴ τὸ ἐν ἕτερον τῶν ἄλλων πέπονθεν εἶναι)... owing to that property it would be altogether like them all... Yet, on the other hand, the like is opposite to the unlike... Isn’t the different also opposite to the same? ...But this was shown as well, that the one is the same as the others... And being the same as the others is the property opposite to being different from the others... Insofar as the one is different, it was shown to be like... So insofar as it is the same, it will be unlike, owing to the property opposite to that which makes it like... Therefore the one will be like and unlike the others, insofar as it is different, like, and insofar as it is the same, unlike.” Some commentators (Gill, Ryan 1996: 83; Cornford 1939: 165) consider the argument at 148a4–c2 questionable. Others do not: see Sayre 1996: 195–198; Rickless 2007: 159–160; and Peterson 2000: 48–49. Here I note only in 148a4–c2 the final inference from “insofar as it is the same [as the others]” to “unlike the others.” Parmenides comments shortly thereafter at 148d1 (“in the same way to itself”) that a similar argument can show that because the one is the same as itself, it is unlike itself. That would be a closer parallel to the argument I suggest at (ii) above. I stress the role of “insofar as” (ἢ) in this passage, as Scolnicov 2007: 117 does.

8. *Remarks Preliminary to the Presentation  
of My Improved Reconstruction*<sup>47</sup>

A. The place of “Unlikes are not such as to be likes” (or “the unlikes cannot be likes”, 127e3–4) in the sequence of Zeno’s reasoning. I will follow Lee 2014: 258 in giving the label “the incompatibility claim,” to the statement in Zeno’s argument, “Unlikes are not such as to be likes.” It occurs in Socrates’ first summary of the argument.

Are you saying this? If beings are many, then it must be that they are both like and unlike, but this is impossible; *for* (γὰρ) neither are the unlikes (τὰ ἀνόμοια) such as to be (οἷόν τε εἶναι) likes (ὅμοια) nor the likes (τὰ ὅμοια) unlikes (ἀνόμοια)? Are you not saying it this way? (127e1–4)

All the interpretations so far considered have as a step in their reconstruction of Zeno’s argument something corresponding to Socrates’ / Zeno’s statement, “This is impossible” (127e3). “This” refers back to the statement that ordinary things are both like and unlike at 127e2.

I call new attention to the sequence of reasoning. The clause consisting of the statement, “This is impossible,” is followed by a clause with Socrates’ question, “*for* neither are the unlikes such as to be likes nor the likes [such as to be] unlikes?” (οὔτε γὰρ τὰ ἀνόμοια ὅμοια οὔτε τε

---

<sup>47</sup> Allen 1997: 83–84 says that Zeno’s argument was entirely general, effective against any plurality: “Socrates in the *Parmenides* treats Zeno as attacking not merely the position of some distinct philosophical school... but the ordinary common-sense belief in the reality of the physical world and its attendant pluralism (see 129cd, 130a). So far as the *Parmenides* is concerned, even this is too narrow. Zeno’s paradox of likeness is stated with absolute generality. It is directed not against this sort of plurality or that, but against any sort of plurality at all. If it were valid, it would condemn not only the plurality of the sensible world, but also the plurality of the world of Ideas by which Socrates will undertake to vindicate the plurality of the sensible world.” I agree with Allen that the argument, if effective, is effective against any plurality. But I disagree if Allen means that Zeno, as Socrates reports him, intended the wider argument. Socrates implies that Zeno raised difficulties only for visibles; Socrates’ only examples of items from among the posited plurality are Socrates (129e4) and “stones and sticks and such things” (129d3–4). See also 130a and 135de.

τὰ ὅμοια ἀμόμοια οἷόν εἶναι, 127e3–4). I emphasize the connective “for” (γάρ, 127e3) that governs the clause that contains it in Socrates’ question.

The connective “for” of the crucial questioning clause indicates that “Unlikes are not such as to be (i.e., cannot be) likes nor the likes unlikes” is a *reason* that explains the preceding statement “This is impossible.” The impossibility is that the many are both like and unlike.<sup>48</sup> Zeno, in assenting to Socrates’ question, agrees that the incompatibility claim is the reason he gave for that impossibility.

I stress that Zeno gave the incompatibility claim, “Unlikes cannot be likes” as a *reason or explanation* why it is impossible that the many (visible ordinary objects of our experience) are both like and unlike. To offer a reason or explanation is to intend the reason or explanation as something distinct from and prior to that for which it is a reason. Zeno intends the incompatibility claim as more convincing than, more credible than, and more obvious than the result that “it is impossible” that ordinary objects be both like and unlike.<sup>49</sup>

If, instead, Zeno did not offer the incompatibility claim as a prior and distinct reason, then the incompatibility claim simply reiterates what precedes it.<sup>50</sup> Zeno’s reasoning would be: “This (that ordinary things are both like and unlike) is impossible. *For* ordinary unlike things cannot be

---

<sup>48</sup> See Denniston 1991: 58–98 on the complexities of γάρ. Pp. 58–68 most suggest the explanatory role here. Gill, Ryan 1996 confirm my understanding of the logical sequence by translating γάρ as “because.” Similarly Diès with “vu que”.

<sup>49</sup> Lee 2014: 259 observes that it is “crucial for any successful interpretation” to explain why Socrates says it is impossible for beings to be both like and unlike. I agree. I will give an explanation different from Lee’s.

<sup>50</sup> Gill and Ryan perhaps understand Zeno to be repeating himself. They translate the sequence of reasoning at 127e1–34 as: “if things are many, they must be both like and unlike, but that is impossible, because unlike things can’t be like or like things unlike?” Their phrases “Unlike things” and “like things” clearly refer to the ordinary objects of the plurality of beings that Zeno is arguing against. Similarly, Cornford 1939: 66: “unlike things cannot be like, nor like things unlike.” Fowler in the Loeb does not supply “things”. Lee 2014: 256 does supply “things”: “for neither are unlike things such as to be like nor like things [such as to be] unlike”. To me that makes the presumably explanatory clause seem a mere repetition of its *explanandum*.

like and vice versa.” I find it improbable that Plato would represent Zeno (as reported by Socrates) as having offered such clumsy repetition.

Because this point is important, I repeat it: I emphasize that unless Zeno as reported is simply repeating himself, he gives “the unlikes cannot be like(s)” as a *distinct and prior explanation* of his preceding claim that it is impossible that the many are both like and unlike. I now ask what that explanation means.<sup>51</sup>

*B. The meaning of the incompatibility claim, “Unlikes are not such as to be likes.”* The incompatibility claim says:

neither are the unlikes such as to be likes nor the likes unlikes (οὔτε γὰρ τὰ ἀνόμοια ὅμοια οὔτε τὰ ὅμοια ἀνόμοια οἷόν τε εἶναι, 127e3–4).<sup>52</sup>

---

<sup>51</sup>I note that Socrates in his next question reiterates in different phrasing the sequence of reasoning. Socrates asks for confirmation of Zeno’s argument in a second summary of the argument. This time he speaks the incompatibility claim first: “Then if it is impossible both for the unlikes to be likes and the likes unlikes, it is indeed impossible that the many are? For if many were, they would suffer impossibilities.” (127e 6–8) Here the sequence of reasoning is: It is impossible for the unlikes to be like and the likes unlikes. — Suppose there were many. — Then the many are like and unlike. — So the many would suffer impossibilities. The incompatibility of the two opposite forms is given as a prior reason why the many instances cannot suffer (πάσχει, have as attributes) both of them. The “impossibilities” that they would suffer are the two opposite forms.

<sup>52</sup>Lee 2014: 261 usefully asks what τὰ ὅμοια and τὰ ἀνόμοια refer to in the incompatibility claim. Lee summarizes “a standard account” that answers this question. The standard account has two parts: (a) such expressions are ambiguous between “individuals that have certain characters and... the characters themselves”; (b) the context here makes clear that “the likes” and “the unlikes” in Socrates’ answer [i.e. his challenge at 129b3] are “meant in some completely different way” from their occurrences in Zeno’s argument (127e3–4). In contrast to this “standard account” Lee offers an improved account of the meaning of τὰ ὅμοια and τὰ ἀνόμοια. Lee 2014: 272 proposes that the expression τὰ ὅμοια is not ambiguous. Rather, it is more like an indexical such as “I”. “I” always has the same role of picking out the speaker in its context. Similarly, an expression such as ‘the likes’ “is meant to pick out whatever it is that plays the role of explaining likeness in a given context.” Lee 2014: 268 says: “Socrates introduces the ‘forms’ (εἶδη) as a way of responding to the difficulty Zeno has raised... Yet Socrates clearly regards the ‘form’ analysis of sharing in one and many as compatible with, rather than competing with, a straightforward analysis of multitude in terms of having many parts and of oneness in terms of being one man in a group of men.

I have previously observed that Socrates uses the key phrases τὰ ὅμοια and τὰ ἀνόμοια to refer to the minimal – and so far unproblematic – forms likeness and unlikeness. Likeness = what like is. Unlikeness = what unlike is. Socrates infers Zeno’s commitment to those opposite forms when Zeno says that unlikes cannot be likes. As Socrates reports the incompatibility claim (127e3–4), he speaks of what unlike is, and what like is. He speaks of what we grasp in reasoning (130a) when we understand what like is and what unlike is. It is what we grasp when we assert that they are opposites.<sup>53</sup>

I have argued that the connective “for” signals that the incompatibility claim – “The unlikes cannot be likes” – is Zeno’s *reason for* the result, “It is impossible that the many like things (i.e., ordinary things that are many) are unlike.” That is, the incompatibility claim is *more primitive and more believable* than the result it supports.

I explain further: Zeno’s incompatibility claim reflects how speakers understand the words “unlike” and “like.” That is to say: we do not first notice that objects that are like (in some respect) cannot be unlike (in that respect) and then infer that likeness cannot be the same as unlikeness. To understand the words “like” and “unlike” is to grasp that the εἶδος likeness itself is the opposite of and hence incompatible with the εἶδος unlikeness itself.<sup>54</sup> We get an understanding of the words “like”

---

We are in search of a middle ground between the minimally and maximally theoretical interpretations currently put forward in the literature.” By “minimally theoretical” Lee apparently indicates the account of the one / many problem that does not mention forms but only parts. “Maximally theoretical” indicates the account that invokes the Theory of Forms of the secondary literature. My view is rather that the expressions τὰ ὅμοια and τὰ ἀνόμοια whether in Socrates’ report of Zeno’s argument (at 127e) or in Socrates’ challenge (at 129b) refer to the same items, what I call minimal forms.

<sup>53</sup>I refer again as in note 4 above to Kahn 1981: 109: “To know what beautiful is would be to know the full sense of the term.”

<sup>54</sup>Lee draws this point from the incompatibility claim. “An alternative theory of reference for those expressions, not appealing to ambiguity, would provide some unitary account of meaning for ‘the likes’ and ‘the unlikes’ that allows them to vary across contexts in the same way as [expressions such as ‘I’ and ‘this’]. We can find a clue for this new theory in the fact that in both cases, the entities referred to are identified... by means of their connection with likeness and unlikeness. That unlike things are not “such as to be... like and vice versa is important here, since it is presented as something

and “unlike” as we learn a language. (To speak of likeness by itself or unlikeness by itself is not to forget that like or unlike things must be like in some respect or other. Rather, it is to say that we grasp a nucleus of meaning of “like” and of “unlike.”<sup>55</sup>)

Consider a different example to illustrate the direction of thought. Squareness and circularity are incompatible. When we understand what a square is and what a circle is, then we have the reason for our conviction that squares cannot be circles. The account of what a square is excludes circles from falling under it. We do not *first* notice that no squares are circles and vice versa and *then* decide that what a square is (the εἶδος square, square itself) is incompatible with what a circle is (circularity itself).

*C. Our expectations about the quality of Zeno’s argument.* Allen 1997 maintains that if Zeno’s argument were subject to the objection that his allegedly impossible result (“They will be both like and unlike”) is easily rendered harmless by adding the qualifications “like in respect *R1* and unlike in respect *R2*,” then the argument would be too weak to elicit Socrates’ response that mentions forms. Allen 1997: 85 says:

To deny that the same things cannot be like and unlike, one and many... one need only appeal to the facts of daily life. Had Plato supposed that common-sense examples could refute the paradox, he would surely have used them.

---

that follows uncontroversially from the way in which ‘the likes’ and ‘the unlikes’ are identified.” (Lee 2014: 263) I am not entirely certain what Lee’s “follows uncontroversially from the way in which ‘the likes’ and ‘the unlikes’ are identified” means. Lee’s previous statement that “in both cases the entities referred to are identified... by means of their connection with likeness and unlikeness” suggests to me that Lee thinks it follows from the meaning of “like” and “unlike” that unlikes are not such as to be like, and vice versa: that is, anyone who understands those bits of language understands that what it is to be unlike is different from what it is to be like. If that is what Lee intends to say, I agree.

<sup>55</sup> See also note 2 above. Evans 1994: 248 makes a related point, if I understand him: “Plato supposes that even where a predicate normally requires complementation from the surrounding context in order to have meaning, this does not entail that the predicate’s meaning is... in all cases relative... Moreover the meaning of the word in non-absolute contexts is partly derived from its absolute meaning.”

And also:

It is to be remembered that Socrates will reply to it [Zeno's argument] with the theory of Ideas, and no man trundles in artillery to shoot fleas. The paradox that initiates the dialectic of the *Parmenides* is of considerable importance to its interpretation. (Allen 1997: 76)

Socrates in reply to Zeno will claim that the same things can be like and unlike, one and many. But he will claim this only on a condition, and the condition is metaphysical: if Ideas of Likeness and Unlikeness, Unity and Plurality... exist, then the same things may be both like and unlike, one and many. (Allen 1997: 85)

I disagree on both counts. First, Socrates does in fact make the common-sense correction or diagnosis when he says that things may be like and unlike “in this way and to this extent” (129a). Second, Socrates does not bring in a “metaphysical” theory of Ideas. (The word “metaphysical” I find unhelpful in Allen’s admirable commentary. The word is not in Plato’s vocabulary. I find similarly unhelpful the capitalization of the word “Ideas.”) Socrates brings in only minimal and ordinary forms quite relevantly when he poses his question, “Do you not acknowledge that there is a form itself by itself of likeness?” (128e6–129a1).<sup>56</sup> Socrates’ question is a good move in the dialectical game because he expects Zeno’s ready assent to such minimal forms.<sup>57</sup> His

---

<sup>56</sup> Allen, 1997: 90 says: “The essence of Socrates’ reply... is that a distinction obtains between things qualified by opposites and the opposites that qualify them. There would have been no point in drawing that distinction unless Socrates thought Zeno had assumed its denial.” Contrary to Allen I believe that Socrates asks his question, not to draw a distinction that Zeno denies, but rather, as a move in the dialectical game, to point out what Zeno obviously assumes.

<sup>57</sup> Harte 2002: 57, like Allen, believes Socrates’ objection speaks of forms of a technical theory of forms. She says: “Socrates responds to Zeno’s argument by bringing in a metaphysical hypothesis about forms: that they exist and that they stand in certain relations to the things around us... Socrates finds the (apparent) contradiction of his being one (in one respect) and many (in a different respect) sufficiently philosophically worrying to require the involvement of forms... Socrates is one because he has a share of the form One and he is many because he has a share of the form Many.” I would object on two counts. First, Socrates does not think that his being one and many is a contradiction. He thinks it is a plain fact. And second, he does not mention forms to solve a worry. He does not have that worry. He mentions forms to point out a pre-

question would be a bad move if he were attempting to impose a novel technical Theory of Forms on Zeno.

Barnes locates the argument's flaw in its claim that it is impossible that things are like and unlike. Once we acknowledge that some qualifications are implicit, Zeno's results "do not together amount to anything of the damning form ' $Q$  and not- $Q$ '".<sup>58</sup> Barnes, in contrast to Allen, does not think an adequate interpretation must avoid ascribing to Zeno a weak argument.<sup>59</sup> Barnes would apparently call the failure to acknowledge the qualifications "a trifling fallacy." I disagree. The fallacy is extremely important because it provokes the diagnosis that uncompleted apparently incompatible expressions, when properly completed, can be rendered understandable and true. That sort of diagnosis is one

---

supposition of Zeno's. Lee 2014: 268 says: "Socrates introduces the 'forms' as a way of responding to the difficulty Zeno has raised. This prevents us from understanding him as simply denying that Zeno's puzzle is a puzzle at all. Moreover, the conversation subsequently takes a strongly theoretical turn in which Socrates' own notions of separation, forms, and sharing come in for detailed scrutiny." Again I would object for the same two reasons. Socrates does "simply deny" Zeno's alleged puzzle by pointing out how relational expressions behave. Second, Socrates mentions two forms that Zeno must acknowledge to convey that Zeno is incoherent in attacking plurality. Moreover, the "strongly theoretical turn" that the conversation subsequently takes is what Parmenides, a veteran of *dialegesthai*, elicits from the competitive adolescent Socrates by questioning. The difficulties in which Socrates gets ensnared are new temporary commitments that his spontaneous reaction to Zeno's argument did not imply. Lee 2014: 258 comments in his note 5: "Peterson 2008, 384... argues that Socrates' response rests on a simple appeal to common sense, rather than any philosophical position." I would not sharply contrast common sense and "any philosophical position."

<sup>58</sup> Similarly Evans 1994: 245.

<sup>59</sup> Barnes 1982: 236 says: "Many men had mocked Parmenides: Zeno mocked the mockers. His *logoi* were designed to reveal the inanities and ineptitudes inherent in the ordinary belief in a plural world... He did not have the serious... purpose of supporting an Eleatic monism; and he did not adopt a ponderous logical precision in his method. That conclusion has some slight importance. Many modern interpreters of Zeno have argued that such and such an account of a paradox is wrong because it attributes a silly fallacy to a profound mind. Zeno was not profound: he was clever. Some profundities did fall from his pen; but so too did some trifling fallacies. And that is what we should expect from an eristic disputant. If we meet a deep argument, we may rejoice; if we are dazzled by a superficial glitter, we are not bound to search for a nugget of philosophical gold."

of the minor glories of logical analysis.<sup>60</sup> Such diagnosis can very usefully clarify — though not necessarily settle — disputes. The youthful Socrates makes that diagnosis here.

*D. Again, Zeno's target supposition.* Both Lee 2014: 264 and Nehamas 2016: 9–13 (2019: 128–130) observe that Socrates' explanation that he is unproblematically many in having many parts indicates that Zeno's target supposition implies that the individual Socrates is many. However, Socrates' statement that his having many parts implies his being many fits ill the view that Zeno's target supposition is the Lee / Nehamas multi-attribute supposition. To defuse the multi-attribute supposition we should rather expect Socrates to explain how he unproblematically has many attributes. The fact that Socrates mentions that it is unproblematic that he has many parts suggests rather, as El Murr 2005: 28 proposes, that Zeno's target is or includes as a disjunct the proposal that beings have many parts.

Once we have El Murr's two disjuncts — either (i) beings are many in number or (ii) beings have many parts — there naturally occurs the thought that we might also include the Lee / Nehamas multi-attribute target as a third disjunct: (iii) beings are many in that beings have many attributes. Including the third disjunct would accommodate the fact that “Beings are many” is ambiguous enough to mean “Beings have many attributes.”<sup>61</sup>

We would then take Zeno's target as:

Suppose that beings are many in that  
either (i) there is more than one being;  
or (ii) beings have many parts;  
or (iii) beings have many attributes.

---

<sup>60</sup> My phrase “one of the minor glories of logical analysis” echoes Wallace 1972: 773, who takes notice of “one of the glories of quantification theory — minor perhaps.”

<sup>61</sup> As noted above (note 29), Curd 1986: 126–127 takes Zeno's target to include both numerical plurality and predicational plurality (our “multi-attribute” target). She observes that Zeno's argument “will succeed” against both. I assume she means “will succeed equally,” which allows that the argument will fail against both, given the flaw of its false premise. See my note 46 above for Curd's sketch of Zeno's argument and see Section 10 below for assessment of Zeno's argument.

Zeno would then have the newly ambitious goal of proving that of the many available ways in which someone might think that beings could be many, beings cannot be many in any of them. Such a maximally bold target for Zeno would fit well with the spirit of youthful combativeness that Zeno claims for his argument.

The skeleton of Zeno's reasoning from the bolder disjunctive target would then be this:

Suppose beings are many in that either (i) or (ii) or (iii).  
Now if (i), beings *a* and *b* are both like and unlike;  
and if (ii), beings are like and unlike;  
and if (iii) beings are like and unlike.  
But unlikes cannot be likes.  
So this — i.e., either (i) or (ii) or (iii) — is impossible.

### 9. *The Improved Reconstruction*

The skeleton fleshed out is my improved reconstruction of Zeno's argument as Socrates understands it.

1. Suppose beings are many (127e1–2), that is:
  - (i) either there are at least two beings, say *x* and *y*;
  - (ii) or some being has many parts;
  - (iii) or some being has many attributes, that is, there is some being *x* such that *x* is *F* and *x* is *G*, and what *F* is is distinct from what *G* is.
2. Suppose case (i). There are at least two beings, *x* and *y*. Then *x* and *y* would be alike in being both beings, but unlike in that *x* is distinct from *y* while *y* is distinct from *x*. Hence *x* and *y* would be like and unlike. (127e2: “they must be both like and unlike”) Hence, moreover, each would be “unlike itself” in that e.g. when *y* exists along with *x*, *x* is then unlike *x*-entirely-by-itself. (128ab: “unlike themselves to themselves”)
3. Suppose case (ii). Some being *x* has many parts. But then one part of *x* is different from some other part of *x*, so *x* is both like itself and unlike itself. (127e2, 128ab)
4. Suppose case (iii). Then some being *x* is such that *x* is *F* and *x* is *G* and what *F* is is different from what *G* is; *x* insofar as it is *F* is like itself insofar as it is *F*; *x* insofar as it is *F* is unlike itself insofar as it is *G*.<sup>62</sup>

---

<sup>62</sup>I note that my reasoning and the similar reasoning of Curd 1986: 127 for case

5. Unlikeness cannot be likeness. (This comes from “*For unlikes cannot be like(s)*”, 127e3–4, as explained above)
6. Hence it is impossible for like things to be unlike. (“This is impossible”, 127e3; the word “this” refers back to 127e2: “They [the many beings] must be both like and unlike”) That is, the results of case (i), case (ii), and case (iii) are impossible.
7. So case (i), case (ii), and case (iii) are impossible.
8. So 1 is impossible. (127e7: ἀδύνατον δὴ καὶ πολλὰ εἶναι)

#### 10. *Assessment of the Improved Reconstruction*

The improved reconstruction has the advantage that it accommodates the fact that “Beings are many” could mean any of the disjuncts (i), (ii), and (iii) above, as Curd, El Murr, Scolnicov, Lee and Nehamas have variously observed.

The improved reconstruction takes notice of Nehamas’s suggested (and possible) interpretation of the phrase, “unlike themselves” to which Nehamas calls attention.

The improved reconstruction has the advantage that it does not supply the premises unstated in the text that Allen and Nehamas supply. (Allen supplies the mistaken identification of e.g. likeness with like things in order that Zeno’s argument merits the Theory of Forms as a response. Nehamas supplies the “Classical Greek” assumption that a being can be only that one thing which is exactly what it is for it to be.) The improved reconstruction is thus closer to the text in not supplying one unstated premise. And it absolves Zeno of the error the supplied premise contains.

The improved reconstruction shares with the other reconstructions that I have considered a familiar defect: it contains the falsehood (step 6 in the improved reconstruction) that an item  $x$  cannot be both like and

---

(iii) is simpler than the reasoning that Nehamas 2016 and 2019 supplies to generate the result “like and unlike” from his multi-attribute supposition. Nehamas uses as a premise of his reconstruction the “Classical Greek” assumption that the only way to be  $F$  is to be exactly what  $F$  is. The reasoning for the improved reconstruction’s treatment of case (iii) is similar to some reasoning in the gymnastic portion of the *Parmenides* in making the same use of “insofar as.” (See note 46 above.)

unlike.<sup>63</sup> However, the improved reconstruction supplies a basis for that false premise in the incompatibility claim (its premise 5). The improved reconstruction has Zeno giving explicit — though inadequate — support for a false step instead of just repeating himself.

A defect of the improved reconstruction, as an interpretation of Zeno, that troubles me at least as much as its dubious inferential transition from step 5 to step 6 is that the detailed reconstruction seems rather ugly. The explicit disjunctive target supposition gives it too many threads. I would expect any argument that Plato would assign to Zeno to be rather elegant. Perhaps even someone that considers Zeno to be merely clever, but not profound, would expect that Zeno's argument would not be ugly.

The inelegance of the argument exposed in the greater detail of the reconstruction I propose might explain why Zeno (as reported by Socrates) gave the severely abbreviated argument to his audience.

I conclude that the improved reconstruction, despite its ugliness, is a more likely interpretation of Zeno's argument in the *Parmenides* than the other reconstructions.

---

---

<sup>63</sup> This is the flaw that Socrates points out at 129a. According to Vlastos 1975: 149, the historical Zeno would not have been aware of it, though the Socrates depicted here is aware of it. Vlastos says, "Zeno and his public *would* undoubtedly have reckoned [it]... a contradiction... and Plato is not here concerned to challenge that assumption: in this context he is willing to indulge it."

References

- Allen, R.E., tr. (1997), *Plato's Parmenides*. Revised edition. New Haven: Yale University Press.
- Barnes, J. (1982), *The Presocratic Philosophers*. New York: Routledge.
- Brisson, L., tr. (1994), *Platon. Parménide*. Paris: Flammarion.
- Brisson, L. (2002), "Is the World One? A New Interpretation of Plato's *Parmenides*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 22: 1–20.
- Cornford, F.M., tr. (1939), *Plato and Parmenides*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Coxon, A.H. (1999), *The Philosophy of Forms. An Analytical and Historical Commentary on Plato's Parmenides*. Assen: Van Gorcum.
- Curd, P.K. (1986), "Parmenides 131c–132b: Unity and Participation", *History of Philosophy Quarterly* 3.2: 125–136.
- Curd, P.K. (1991), "Parmenidean Monism", *Phronesis* 36: 241–264.
- Denniston, J.D. (1991), *The Greek Particles*. Second Edition. Revised by K.J. Dover. Indianapolis: Hackett.
- Diès, A., ed. (1956), *Platon. Parménide. Œuvres Complètes* 8.1. Paris: Les Belles Lettres.
- El Murr, D. (2005), "La critique de la participation en *Parménide*, 131a–132b: unité, unicité et le paradoxe de Zénon", in A. Havlíček and F. Karfík (eds.), *Plato's Parmenides: Proceedings of the Fourth Symposium Platonicum Pragense*, 21–57. Praha: OIKOYMENH.
- Evans, D. (1994), "Socrates and Zeno: Plato, *Parmenides* 129", *International Journal of Philosophical Studies* 2.2: 243–255.
- Gill, M.L.; Ryan, P., trs. (1996), *Plato. Parmenides*. Indianapolis: Hackett.
- Gill, M.L. (2012), *Philosophos. Plato's Missing Dialogue*. Oxford University Press.
- Harte, V. (2002), *Plato on Parts and Wholes*. Oxford University Press.
- Harte, V. (2018), "Aporia in Plato's *Parmenides*", in G. Karamanolis and V. Politis (eds.), *The Aporetic Tradition in Ancient Philosophy*, 67–90. Cambridge University Press.
- Jowett, B. (1937), *The Dialogues of Plato*. New York: Random House.
- Kahn, C. (1981), "Some Philosophical Uses of 'To Be' in Plato", *Phronesis* 26.2: 105–134.
- Lee, D. (2014), "Zeno's Puzzle in Plato's *Parmenides*", *Ancient Philosophy* 34.2: 255–273.
- Marion, M. (2014), "Les arguments de Zenon d'après le *Parménide* de Platon", *Dialogue* 53.3: 393–434.

- Meinwald, C. (1991), *Plato. Parmenides*. Oxford University Press.
- Meinwald, C. (2014), “How Does Plato’s Exercise Work?” *Dialogue* 53.3: 465–494.
- Migliori, M.; Moreschini, C., eds. (1994), *Platone. Parmenide*. Milano: Rusconi.
- Moravcsik, J. (1992), *Plato and Platonism*. Oxford. Blackwell.
- Morrow, G.; Dillon, J., trs. (1987), *Proclus. Commentary on Plato’s Parmenides*. Princeton University Press.
- Nehamas, A. (1982), “Participation and Predication in Plato’s Later Thought”, *Review of Metaphysics* 36.2: 343–373.
- Nehamas, A. (2016), “The Academy at Work: the Target of Dialectic in Plato’s *Parmenides*”, URL: [www.academia.edu/31354987/The\\_Academy\\_at\\_Work](http://www.academia.edu/31354987/The_Academy_at_Work)
- Nehamas, A. (2019), “The Academy at Work: The Target of Dialectic in Plato’s *Parmenides*”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 57: 121–152.
- Palmer, J. (1999), *Plato’s Reception of Parmenides*. Oxford University Press.
- Panagiotou, S. (1982), “The Consequences of the Divisibility of Forms in Plato’s *Parmenides*”, *Phoenix* 36.1: 45–52.
- Peterson, S. (2000), “The Language Game in Plato’s *Parmenides*”, *Ancient Philosophy* 20.1: 19–51.
- Peterson, S. (2008), “The *Parmenides*”, in G. Fine (ed.), *Oxford Handbook of Plato*, 383–410. Oxford University Press.
- Peterson, S. (2019), “The *Parmenides*”, A Reconsideration of Forms”, in G. Fine (ed.), *Oxford Handbook of Plato*. Second Edition, 231–260. Oxford University Press.
- Rickless, S. (2007), *Plato’s Forms in Transition*. Cambridge University Press.
- Sayre, Kenneth, tr. (1996) *Parmenides’ Lesson: Translation and Explication of Plato’s Parmenides*. University of Notre Dame Press.
- Scolnicov, S., tr. (2003), *Plato’s Parmenides*. University of California Press.
- Turnbull, R. (1998), *The Parmenides and Plato’s Late Philosophy*. University of Toronto Press.
- Vlastos, G., (1975), “Plato’s Testimony Concerning Zeno of Elea”, *Journal of Hellenic Studies* 95: 136–62.
- Wallace, J. (1972), “Positive, Comparative, Superlative”, *The Journal of Philosophy* 69.21: 773–782.

Марина Вольф

## Метод гипотез и обоснование знаков сущего у Парменида\*

---

MARINA VOLF  
THE METHOD OF HYPOTHESES AND JUSTIFICATION  
OF THE SIGNS OF BEING IN PARMENIDES

ABSTRACT. In B 8.1–5 DK, Parmenides lists the signs of being that should be considered as premises for his reasoning, which unfolds in B 8.6–52 DK. As a result of this procedure, the subject and predicate in B 2.3 and B 2.5 DK will be restored. However, at the beginning of the reasoning we have got two unknowns — *what* is it that exists (the subject) and *how* does it exist (the predicate), and also there is a problem — the subject of this inquiry either exists or does not exist. It is known that Plato when dealing with cases of this kind — when it comes to knowing something unknown, cases which are accompanied by a problem to which a solution is formulated which itself relies on a hypothesis that is unprovable, unverifiable and not self-evident — used the method of hypotheses. I believe that the Parmenidean reasoning can be understood as the method of hypotheses. So the whole structure in the *Truth* of Parmenides' poem could be conceived as the method of hypotheses with the following three of them: 1. The first hypothesis states that what can be spoken and thought — *is*. 2. The second hypothesis concerns 'signs of being'. 3. The third hypothesis rejects the possibility of what-is-not. All of these hypotheses should be considered as double — each Parmenidean statement about being is accompanied by a complementary, clarifying hypothesis about non-being. The suggested interpretation allows to refute accusations of tautology in B 2.3 and B 2.5 DK, clarifies the structure of reasoning in the whole poem, and also provides reasons for clarifying the origins of the method of hypotheses in Plato.

KEYWORDS: the method of hypotheses, Parmenides, Plato, signs of being.

---

Вопрос об уместности и осмысленности раздела *Доксы* в поэме Парменида давно занимает его читателей, начиная с Аристотеля (*Metaph.* 986b20–35, *Ph.* 1.5, 188a19–25). По мнению Аристотеля,

---

© М.Н. Вольф (Новосибирск). rina.volf@gmail.com. Институт философии и права Сибирского отделения Российской академии наук.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 12.1 (2020)

DOI: 10.25985/PI.12.1.02

\* Статья написана при поддержке Российского научного фонда в рамках проекта № 19-18-00128 «Античная эпистемология: элеаты, софисты, Платон в новых интерпретациях».

Парменид, показав в *Пути Истины* недостоверность чувственных восприятий и ложность физического мира, задав правильный способ понимания того, что же именно существует, затем неожиданно возвращается к тому, что так основательно несколькими строками выше опровергал, и тем самым как будто опровергает уже и само опровержение. Куда более отдаленной от Парменида оказывается отсылка к нему у Платона. В отличие от своего ученика, Платон не собирается убеждать нас в том, что Парменид в своей поэме пытается перехитрить самого себя, но и его версия парменидовского подхода — если таковой считать диалог «Парменид» — крайне запутана и на первый взгляд мало что предлагает для понимания *Доксы*. Тем не менее, именно у Платона, в его гипотетическом методе, мы можем найти некоторые подсказки для лучшего понимания поэмы Парменида.

Стремясь объяснить, что же существует на самом деле, Парменид выстраивает целое доказательство, которое приводится в самом пространном из сохранившихся фрагментов (В 8 DK), и в его же составе дошли строки, где Парменид призывает учить мнения *смертных* и отчасти приводится изложение космологии смертных, той самой, которая так неуместно смотрелась после стройного, хотя и «многоспорного» довода в пользу парменидовского понимания сущего. Природа этого доказательства многократно обсуждалась исследователями, и многие увидели в ней доказательство от противного, близкое по структуре геометрическому<sup>1</sup>.

Фрагмент В 8 DK начинается с перечисления так называемых «знаков сущего» (σῆματα) (В 8.1–5 DK), далее разворачивается доказательство (В 8.6–52 DK), где каждый из его шагов обосновывает один из знаков, восстанавливая и уточняя свойства сущего. Суть учения Парменида в его популярном варианте можно изложить в четырех словах: «Сущее существует, не-сущего нет», и спорить с этим, на первый взгляд, очевидным утверждением, трудно. Однако Парменид более изощренно подходит к задаче формулировки своих взглядов на существование. Начиная с хрестоматийной

---

<sup>1</sup> Ср. Szabó 1969.

статьи Г. Оуэна<sup>2</sup>, все, кто касался в своих исследованиях элейского вопроса, согласятся, что ответить на него крайне непросто: Парменид, используя в В 2.3 и В 2.5 ДК бессубъектное «существует» (ἔστιν), попросту не артикулировал, что в этом случае является субъектом существования. Ответ на вопрос, что же именно существует, казалось бы, снова очевиден и напрашивается сам собой — это может быть только сущее/бытие, и именно его и подставляли в качестве пропущенного субъекта высказывания в В 2.3 и В 2.5, начиная с Г. Дильса и Ф. Корнфорда<sup>3</sup>. Однако и сам пропущенный субъект глагола «быть», и способ рассуждения, и обоснования этого положения показывают, что Парменид не хочет делать поспешных выводов и предлагает принять некоторые утверждения о том, что может существовать, только на основании процедуры доказательства.

Нестандартность используемой Парменидом в вышеуказанных строках конструкции вряд ли может быть истолкована как свидетельство о желании говорить о простом сложно; за этой конструкцией скрывается целая методологическая установка, которая решает не только задачи онтологического плана, но и тестирует возможности нового способа философского поиска. Имеются также основания полагать, что «существует» в строках В 2.3 и В 2.5 ДК используется не только без субъекта, но и без предиката, и более перспективным с точки зрения понимания философских претензий Парменида вариантом интерпретации поэмы следует признать тот, при котором отсутствие и субъекта, и предиката для «существует», равно как и для «не существует» (οὐκ ἔστιν) — это не следствие плохого владения эпическим жанром и поэтическим слогом (хотя среди сторонников «литературного» прочтения Парменида мало кто не упрекал его в плохой поэзии), а стартовая точка для хорошо продуманной структуры,

---

<sup>2</sup> См. Owen 1960.

<sup>3</sup> См., например, Cornford 1939: 33–34. Прочитывая фрагмент как «то, что есть, есть», Корнфорд вставлял в перевод пропущенный субъект и замечал, что то, что имеет здесь в виду Парменид, в действительности является логической тавтологией, хотя сам греческий текст никакой тавтологии не содержит.

задающей тон всему дальнейшему элеатовскому философскому поиску. В результате последующего далее в В 8 доказательства будут восстановлены и субъект, и предикаты в загадочных строках В 2.3 и В 2.5 ДК, и показано не только то, что именно существует, но и то, каким образом оно *тем самым* существует.

Вместе с тем, к парменидовскому доказательству могут возникнуть вопросы, поскольку оно не является таковым в строгом и привычном смысле слова, особенно в контексте его соотнесения с геометрическим доказательством. Фактически Парменид в В 2 ДК задает нам условие с двумя неизвестными: *что* существует (субъект) и *как* (каким образом) (предикат). Хотя прежде чем приступить к доказательству, в В 6 и В 7 ДК Парменид принимает в качестве постулата, что сущее — есть, ничто — не есть (ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ'οὐκ ἔστιν), однако непосредственно перед В 8 ДК вся последующая конструкция заявлена как «многоспорный довод» (πολύδηρις ἔλεγχος), в результате которого предполагается доказать тезис «*то-что-есть* существует». Становится ясно, что то, что сначала воспринималось как постулат, на деле оказалось некоторой гипотезой о существовании, которая сопровождается проблемой: субъект поиска либо существует, либо не существует. В результате доказательства предполагается обосновать эту гипотезу, и тем самым решить указанную проблему.

Обычно от доказательства ожидают, что оно будет опираться на некоторый набор аксиом. Однако вместо аксиом в В 8.1–5 ДК представлен ряд сомнительных и неочевидных свойств, которые выступают в качестве вех, подсказок для поиска на пути «есть», именуются «знаками [сущего]», совершенно неизвестно каким образом «усмотрены» и из чего «выведены», равно как и сами исходные условия для поиска, изложенные в В 2 ДК. Но здесь следует сделать поправку на то, как воспринималось доказательство в античности. Требование опираться в доказательстве на аксиомы как на очевидные положения приходит намного позднее времени Парменида, а уже в картезианской модели философского доказательства ясное и очевидное используется как критерий ис-

тины. В таком доказательстве истинность аксиомы должна быть настолько очевидна для любого, кто с ней сталкивается, что с ней невозможно спорить, невозможно ее отрицать, и на этом основании она не нуждается и в доказательстве. Понятно, что ни одно из предложенных Парменидом положений, включая знаки сущего, не является аксиомой и само нуждается в доказательстве. Однако ни античная геометрия, ни философия не знают такого критерия истины, как очевидность, а вместо него истинность чаще всего устанавливается через общепризнанность. Мы видим, как требование общепризнанности достигается, например, у Платона в сократическом методе *эленхоса* — методе, где в рассуждении на протяжении нескольких шагов обнаруживаются и устраняются противоречия, а непротиворечивым утверждением признается то, которое принимается всеми участниками дискуссии как приемлемое, общее для всех, и которое затем можно использовать как отправную точку для дальнейших рассуждений. У Аристотеля аксиомы понимаются как общие понятия (*Metaph.* 997a10–15: καθόλου γὰρ μάλιστα καὶ πάντων ἀρχαὶ τὰ ἀξιώματα ἐστίν), и они принимаются без доказательства не потому, что они очевидны, а потому, что с ними все согласны. В геометрии Евклида то, что именуется в последующем изложении «Начал» аксиомами, названо общими понятиями (κοινὰ ἔννοιαι), а некоторые положения у Евклида, которые впоследствии приобретут свойство аксиом, именуется требованиями (αἰτήματα) (Еус. 1) и задаются как допущения (постулаты), а некоторые из них впоследствии будут доказываться.

В любом случае предложенные Парменидом положения не только не очевидны, но и не являются общепринятыми, скорее, они ближе по своему характеру к Евклидовым требованиям — что нужно принять, чтобы проведенное на этом основании доказательство состоялось, т.е. по сути — это допущения или гипотезы. Таким образом, суть парменидовского доказательства — это познание неизвестного, а вернее сказать, двух неизвестных, которое сопровождается некоторой проблемой, и для ее решения

формулируется гипотеза, которая обладает рядом особенностей. Она недоказуема, поскольку имеющегося набора данных недостаточно для ее доказательства. Она непроверяема, поскольку не опирается на эмпирический материал. Она не самоочевидна, по крайней мере в части того, что касается не сущего, а также в силу неопределенности исходных понятий существования и несуществования. Например, стоит ли признать существующими только вещи физического мира, а несуществующими — ментальные объекты или непосредственно отсутствующие перед воспринимающим в момент их обсуждения, содержание мифов и фантазий и т.д. Наконец, на этих же основаниях, гипотеза не является и общим мнением, с которым согласится любой. Единственный способ что-то сделать с такой гипотезой — это либо проверить ее истинность, исходя из нее самой (для этого могут потребоваться какие-нибудь дополнительные условия — например, ввести противоположный тезис и через сведение к абсурду или противоречию либо опровергнуть, либо подтвердить исходный), либо выдвинуть еще одну гипотезу, обосновывающую предыдущую.

Фактически все перечисленные выше условия характерны для метода гипотез, который активно использовался в античной геометрии, а также у Платона<sup>4</sup>. На этом основании мы полагаем, что доказательство Парменида можно представить как метод гипотез. У такого подхода будут два философских приложения. Во-первых, он помогает прояснить некоторые моменты, касающиеся структуры парменидовой поэмы и ее композиции, в первую очередь вопроса о необходимости включения раздела *Доксы*, уместность которого в поэме вызывала и вызывает больше всего вопросов. В данной статье мы будем касаться именно этого момента. Во-вторых, нам кажется, он позволит прояснить некоторые вопросы, касающиеся метода гипотез в «Пармениде», поскольку имеются определенные дискуссии в академической среде относительно того, что за метод используется в этом диалоге и

---

<sup>4</sup>О методе гипотез см. Robinson 1953; Karasmanis 1987; Scolnikov 2018; Вольф 2020.

можно ли его вообще относить к семейству гипотетических методов Платона (наиболее часто обсуждаемые его примеры — *Men.* 86e, *Phd.* 100a и 101d1–e1 и *R.* 437a, и «Парменид» в этом списке почти никогда не фигурирует). Нам кажется, что то, что предлагает Парменид Элеец в своей поэме, имеет прямые пересечения с той процедурой, которую демонстрирует платоновский Парменид. Данный вопрос требует отдельного рассмотрения, поэтому в предлагаемой статье к нему мы будем обращаться только косвенно.

Гипотезе обычно приписывают две функции: или гипотеза должна что-то опровергать / быть опровергнутой — таковыми признают гипотезы в ранней философии, в частности гипотезы Зенона, которые построены на принципе сведения к противоречию опровергаемого тезиса, и по умолчанию исследователями принимается, что он не предлагал ничего нового по сравнению с Парменидом, просто проделал ту же самую процедуру, что и его учитель, разве что более технично; или гипотеза должна быть доказанной / доказать что-то другое — и обычно предполагают, что так работает *эленхос* у Платона — гипотеза или проходит процедуру *эленхоса*, или это некоторое предположение в ходе процедуры *эленхоса*, которое помогает доказать или опровергнуть очередную его посылку<sup>5</sup>. Ниже мы увидим, что доказательство у Парменида равно отличается от того, что мы видим и у Зенона, и у Платона в *эленхосе*. Парменид Элеец одновременно использует и негативный, и позитивный путь, который в равной степени реализуется и платоновским Парменидом. Формулировка метода

---

<sup>5</sup> Понятно, что в ходе доказательства тезис может быть как доказан, так и опровергнут, и в таком случае разницы в этих двух функциях как будто нет. Но мы должны понимать, что гипотеза — это не случайное предположение в ненароком брошенной фразе, она всегда есть результат некоторых предварительных процедур, и как правило сформулирована таким образом, что ее автору уже известен исход, ясно, к каким результатам и каким образом она приведет. Поэтому, будет ли гипотеза «позитивной» или «негативной», т.е. будет ли она доказывать или опровергать, полностью зависит от поставленных задач и замысла рассуждающего.

в последнем случае выглядит следующим образом:

если желаешь поупражняться получше, то следует, кроме того, делать вот что: не только предполагая что-нибудь существующим, если оно существует, рассматривать выводы из этого предположения, но также предполагая то же самое несуществующим (*Prm.* 135e–136a)<sup>6</sup>.

В ответ на недоумение Сократа, вызванное этими словами, Парменид поясняет:

допусти, что существует многое, и посмотри, что должно из этого вытекать как для многого самого по себе в отношении к самому себе и к единому, так и для единого в отношении к самому себе и ко многому (*Prm.* 136a).

То, что мы увидим ниже в обсуждении знаков сущего, полностью согласуется со схемой, предлагаемой Парменидом в диалоге:

Парменид Платона

Одно			
Сущее		Не-сущее	
по отношению к самому себе	по отношению к его противоположному	по отношению к самому себе	по отношению к его противоположному

Парменид Элейский

существует			
Сущее		Не-сущее	
по отношению к самому себе	по отношению к его противоположному	по отношению к самому себе	по отношению к его противоположному
нерожденное	родилось	нерожденное	родилось
негибнущее	погибнет	негибнущее	погибнет
целое	больше/меньше	целое	больше/меньше
однородное	прерывное	однородное	прерывное
бездрожное	подвижное	бездрожное	подвижное
и т.д.	и т.д.	и т.д.	и т.д.

<sup>6</sup> Здесь и далее пер. Н.Н. Томасова.

Однако, помимо опровергающей / доказывающей гипотезы, которую в рамках гипотетического метода можно называть высшей и которая на основании знаков сущего позволяет установить субъект высказывания о существовании, не менее интересны в рассуждении Парменида те гипотезы, которые играют роль предпосылочных гипотез для этой высшей, доказывающей гипотезы. Схема рассуждения Парменида такова, что собственно доказательство «двух сторон» о сущем и не-сущем он целиком собирает именно в доказательстве третьей гипотезы. Все остальные доказательства для Гипотезы 1 и Гипотезы 2 не слишком убедительны и скорее носят характер настраивающих и предварительных, сеющих сомнения в отношении тех самых общепринятых положений, от которых следует отталкиваться при построении доказательства. По сути, они представляют собой крайне «слабый логос», мало аргументированный, но без них «сильный логос», собственно высшая гипотеза, уже не будет настолько убедительной. Ниже мы реконструируем 3 гипотезы Парменида по схеме, соответствующей той, что используется в «Меноне» и «Федоне», демонстрирующей переход от низших гипотез к высшей, и посмотрим, какой функционал это несет для всего парменидовского рассуждения. Напомним, как условно выглядит схема гипотетического рассуждения у Платона. Оно предполагает доказательство в обе стороны: «путь вверх», или гипотетический путь, позволяет находить такие суждения, которые могли бы играть роль предпосылок для каждого его шага; «путь вниз», или дедуктивный путь, позволяет двигаться в классическом направлении от посылок к следствию. При этом все рассуждение строится не на первых принципах, а наоборот, идет к ним: эти первые принципы обнаруживаются в процессе доказательства.

Мен. 86е

Гипотетический путь	Гипотезы	Дедуктивный путь
↑	Добродетель есть благо Добродетель есть знание Добродетели можно научить	↓

Phd. 100ab

Гипотетический путь	Гипотезы	Дедуктивный путь
↑	Есть причины бессмертия души Эйдосы суть причины вещей Эйдосы существуют	↓

Итак, на наш взгляд всю структуру рассуждения в *Пути Истины* Парменида можно представить как реализацию гипотетического метода, где В 2.3 и В 2.5 ДК дается формулировка проблемы, В 6.1–2 Гипотеза 1, В 8.1–52 — доказательство *a contrario* (также специфическое для этого метода), с последовательным введением еще двух дополнительных обосновывающих гипотез. Развертывание метода в рассуждении Парменида представляется следующим образом.

*Формулировка проблемы*

В В 2.3–В 2.5 ДК Парменид пишет о двух возможных путях познания:

Один — как существует и как не возможно, чтобы не существовало (ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὥς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι), это есть дорога убеждения (поскольку с истиной идет по одному пути). Другой — как не существует да и как должно не существовать (ὥς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὥς χρεὼν ἔστι μὴ εἶναι). Эта тропа, говорю, полностью неопостижима.

Предлагается обосновать, что что-то существует, а что-то не существует<sup>7</sup>. Нужно сделать какое-то приемлемое допущение, которое бы сразу не вызвало отторжения у слушателей и не по-

<sup>7</sup> В греческом тексте, как видно, глагол «существует» (стоящий в тексте в 3 л., ед. числе) используется бессубъектно, и мы не будем здесь повторять все имеющиеся дискуссии насчет возможных трактовок такого использования. Для наших целей достаточно того, что Парменид опускает субъект высказывания для глаголов «существует» и «не существует», данная грамматическая форма крайне необычна для древнегреческого языка, и сложившийся на сегодняшний день консенсус в отношении такого использования глагола у Парменида отмечает, что эти строки показывают, что до того, как приступить к доказательству,

ставило того, кто его высказывает, в смешное положение, иными словами, соответствовало бы критерию общепризнанности (вспомним, какую бурю протестов и насмешек породил зеноновский тезис элейской программы «движения нет»). Та структура рассуждения, которую мы увидим ниже, вполне соответствует требованиям корректности утверждений (и рассуждений), позже сформулированным Аристотелем:

утверждение следует не только высказывать, но и указывать для него определенную причину; надо не просто полагать что-нибудь и устанавливать необоснованную аксиому, но давать обоснование — либо путем рассмотрения частных случаев, либо же путем доказательства... (*Ph.* 252a20–25)<sup>8</sup>.

Гипотезы 1 и 2 будут играть у Парменида роль причин, а Гипотеза 3 будет обосновывать высказанное выше утверждение через доказательство.

*Гипотеза 1 (В 6.1–2, В 7) о существовании только того, что высказывается и мыслится*

Формулировка гипотезы: «Необходимо существует такое сущее, которое высказывается и мыслится, а ничто не существует»<sup>9</sup>.

Несамоочевидность и необщепризнанность этой гипотезы понятна, например, исходя из последующей традиции. В частности, Горгий, включаясь в обсуждение элейской проблемы существования / не существования, поднимает вопрос о возможности ложных высказываний или абсурдных мыслей («колесницы состязаются на море»<sup>10</sup>), и утверждает, что если некто мыслит или высказывает нечто абсурдное, это еще не значит, что он верит, что

---

у нас нет окончательной и достоверной убежденности в том, что же именно существует и не существует, и этот субъект будет восстановлен только в последующем рассуждении.

<sup>8</sup> Пер. В.П. Карпова.

<sup>9</sup> Соответствующий ей греческий текст В 6.1–2:  $\chi\rho\eta\ \tau\acute{o}\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\upsilon\iota\ \tau\epsilon\ \nu\omicron\epsilon\iota\upsilon\ \tau'\ \acute{\epsilon}\delta\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\mu\epsilon\nu\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\ \gamma\alpha\rho\ \acute{\epsilon}\iota\nu\alpha\iota\ \mu\eta\delta\acute{\epsilon}\nu\ \delta'\ \omicron\upsilon\kappa\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu.$

<sup>10</sup> Ps.-Arist. *De Melisso Xenophane Gorgia* (MXG) 980a11–12 = S.E. M. 7.79.

это так. То же самое касается вопросов сна, фантазий и тому подобного — многие согласятся признать существование кентавров и других фантазий, любых ложных утверждений на том основании, что они существуют в некотором относительном смысле, не «на самом деле». Однако Парменид абсолютизирует существование, не допуская для него никакого релятивистского понимания; это же справедливо и для принципа противоречия, в каком виде его использует Парменид, о чем мы скажем ниже. Парменид, вероятно, ожидает такого рода возражения, и потому сразу стремится снять вопросы об отсутствующих в непосредственном наблюдении или мышлении объектах, которые мы бы привычно маркировали как несуществующие непосредственно и в данный конкретный момент «в поле зрения», в духе привычных фраз в различных объявлениях «Билетов нет», «Интернета нет», в высказываниях типа «ума нет», «голова на плечах нет», «жизни нет» и т.д. Несколькими строками ранее он пишет:

Пристально смотрите на вещи, хотя бы они и отсутствуют, так же непоколебимо, как на прочно присутствующие в уме; ибо ты не отсецешь сущее от крепкого примыкания к сущему (В 4.1–2 DK).

Парменид подразумевает, что даже если нечто непосредственно и кажущимся образом отсутствует, это еще не значит, что оно отсеклось от сущего, и ниже перечисляет гипотетические условия, при в которых такое могло бы произойти, но не произойдет: даже если сущее рассеется по космосу, и в том случае, если все соберется вместе (В 4.3–4).

Итак, при некотором размышлении (что собственно и предлагает сделать Парменид — не отбрасывать это предположение сразу, а «обдумать его»: τὰ σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα, В 6.2), и при ряде оговорок, например, что мы пока не будем касаться вопросов истинности или ложности высказываний или мыслей (вроде бы очевидно, что взятая в абсолютном смысле мысль о существовании кентавров ложна), что любое сущее *хоть как-то* существует, пусть даже в виде произнесенных звуков, данный тезис представ-

ляется приемлемым. При этом конечная цель гипотезы — показать, что главная задача этого этапа заключается в том, чтобы научиться не смешивать существующее и несуществующее и очень четко отличать одно от другого (даже если кому-то говорят, что у него «нет ума», это не значит, что его нет вообще и он перешел в разряд ничто).

Параллельно этой Гипотезе 1 в В7 ДК вводится противоположная ей гипотеза: «То, что познается с помощью чувств (видимое, слышимое и т.д.), не существует». Этот тезис, будь он выдвинут прежде «позитивной» гипотезы, вызвал бы бурю негодования, однако предложенный в пару к ней как негативная гипотеза по принципу противоположения, такого эффекта уже не производит. Аргумент от противоположения — часто используемый в античности аргумент, который основан на корреляции контрарных понятий, которые не мыслятся друг без друга, и только в паре дают полное представление об обоих членах пары. Однако и у Парменида, и позже у Горгия в речи «О не-сущем» этот аргумент в равной степени применяется к противоречивым сущему и не-сущему (ср. *MXG* 979a25–33). Можно провести аналогию противоположения ( $\tau\acute{o}$   $\acute{\alpha}\nu\tau\iota\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ ) с тем, как оно использовалось в античной геометрии, когда углы по двум сторонам от перпендикуляра понимались как  $\acute{\alpha}\nu\tau\iota\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\iota$ , лежащие напротив, или даже смежные. Для Парменида сущее и не-сущее отнюдь не являются чем-то смежным, однако в обычной практике людей — смешивать контрарные день и ночь, свет и тьму с противоречивыми существует и не существует, получая что-то вроде «когда есть день, нет ночи», и на этом основании строить свои рассуждения. В то же время такое использование сущего и не-сущего в аргументе от противоположения удобно для аргумента, поскольку вполне отвечает требованию общепризнанности, а также позволяет применить к ним закон контрапозиции. Действительно, если мыслимое и высказываемое с необходимостью существует, то противоположное ему, чувственно данное, *вероятно* — поскольку это гипотеза — должно не существовать, или на основании закона

контрапозиции, если мыслимое существует, тогда не существующее не мыслится, но, тем самым, воспринимается чувствами. Итак, предполагает Парменид, на ложный путь «не существует» познание направляют органы чувств (В 7.3–5 DK), и люди придерживаются некорректного способа познания, следуя привычке доверять чувственным восприятиям. Однако все эти допущения предстоит обосновать в последующих гипотезах.

Как мы отметили выше, первая гипотеза чувствительна к принципу противоречия. Абсолютизируя существование, Парменид вынужден использовать для обоснования своей позиции и абсолютный принцип противоречия. Его формулировкой служит В 7.1 DK: «ибо никогда не принудить к тому, чтобы быть не существующим». Этот принцип непротиворечия предельно строгий, он предполагает только одну формулировку «невозможно, чтобы  $A$  было не- $A$ » и не допускает каких-либо ограничений, привычных по платоновской и в большей мере аристотелевской формулировкам — в одном и том же отношении, месте, времени и т.д. Разумеется, такой принцип непротиворечия никаким образом не согласуется с вещами феноменального мира, потому что, будучи многими, они будут одновременно и большими и малыми, и конечными и бесконечными и т.д. На разборе именно этого момента — понимании работы абсолютного и ограниченного принципов противоречия — будет сосредоточен платоновский Парменид. Однако историческому Пармениду, как верно замечает С. Скольников<sup>11</sup>, бессмысленно указывать на то, что принцип непротиворечия не работает в отношении феноменальных вещей по той причине, что противоречивые свойства в них рассматриваются в *разных отношениях*. Это было бы полным нарушением общего замысла Парменида, *ignoratio elenchi*: в его понимании в отношении чего бы то ни было существующего невозможно никакое его релятивистское истолкование. Это базовый принцип, без принятия которого все остальное построение обрушится.

Наконец (что справедливо как для данного шага рассужде-

---

<sup>11</sup> Scolnikov 2003: 13–14.

ния, так и для каждой последующей гипотезы, выдвигаемой Парменидом), гипотезы следует рассматривать как двойные — любое его утверждение о сущем сопровождается комплементарной, уточняющей гипотезой о не-сущем, что обусловлено обозначенной выше проблемой.

### *Гипотеза 2 (В 8.1–5 ДК) о «знаках сущего»*

Формулировка гипотезы: «Имеется только ментальный способ познания сущего, а подтверждением его ментальной природы служат некоторые знаки».

Эта вторая гипотеза является «высшей» и обосновывающей для Гипотезы 1. На том основании, что существует только то, что высказывается и мыслится, легко допустить — при условии, что к этому случаю применим закон коммутативности и оба высказывания будут эквивалентными, — что мыслится и высказывается только сущее. Парменид в В 3 ДК уже ввел постулат «ибо то же самое мыслимым быть и существовать» (τὸ ὑάρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι), который дает нам основание признать эквивалентность этих двух высказываний. В таком случае, если всякое взаимодействие с сущим опосредуется умом, то познание сущего тоже осуществляется исключительно ментально, все остальные когнитивные способности доступа к сущему не имеют. Но как обосновать, что речь идет именно о мыслимом сущем? Для этого Пармениду понадобились некоторые особые признаки, которые неочевидны, и мы уже признали выше, что требование очевидности не характерно и не обязательно для античных доказательств, но по-прежнему остается открытым вопрос, каким образом Парменид пришел к выводу, что именно эти знаки указывают на мыслимое сущее.

Понять это можно, воссоздав комплементарную «негативную гипотезу» и допустив противоположное, а именно, что чувствами познается не-сущее, и тогда все свойства, характерные для феноменальных объектов, такие как рождаться, умирать, состоять из частей и обладать множественностью и т.д., взятые в их про-

тивоположном качестве, как обратные к феноменальным, могут быть приписаны мыслимому существу. Что же касается свойств феноменального мира, то вопросы становления, возникновения и уничтожения, несвойственные началу (*αρχή*), но характерные для вещей, до Парменида многократно обсуждались в натурфилософской традиции, начиная с милетцев, и в этом Парменид, как и полагается, опирается на общепризнанные положения.

*Гипотеза 3 (В 8.6 и далее), устраняющая возможность не-есть*

Формулировка гипотезы: «Знаки сущего, или его свойства, не допускают противоположного и тем самым демонстрируют невозможность не сущего».

Негативная гипотеза: «Знаки не-сущего, являясь противоположными формами, противоречивы, опровергают сами себя, и тем самым делают не-существование невозможным».

Обоснование знаков сущего оказывается наиболее важной задачей Поэмы, поскольку именно знаки являются тем инструментом, который позволяет Пармениду решить исходную проблему. Рассмотрению знаков посвящена значительная часть второго раздела поэмы, *Пути Истины*<sup>12</sup>. Парменид рассматривает знаки сущего, также применяя к ним доказательство «двух сторон» — что они такое каждый по отношению к самому себе и по отношению к иному (здесь эту роль берет на себя «многое» и его «знаки не-сущего»).

*Фактически знаки сущего* берут на себя роль его предикатов и позволяют уточнить, *какое именно* сущее подразумевал Парменид. Иными словами, даже если мы *уже* допустили, что из двух возможностей существует именно сущее, наше знание об этом

---

<sup>12</sup> В этом разделе мы не будем разбирать подробно все знаки и их значение, это многократно делалось: ср. *Cordero* 2004: 170–179; *Mourelatos* 1970: 94–129. Также в Вольф 2012: 305–322 мы подробно разбирали наиболее устоявшиеся интерпретации знаков, изложили и обосновали значение каждого из них в поэме с нашей точки зрения. Здесь мы только в общих чертах изложим те моменты, которые непосредственно касаются понимания того, как работает Гипотеза 3.

не будет достоверным до тех пор, пока мы не убедимся, что наше искомое сущее обладает именно этими характеристиками, и что они присущи ему в полной мере. На наш взгляд, в обсуждении знаков сущего у Парменида уже проявляет себя та проблематика, которая займет ведущее место у Платона в проблеме части и целого (ср. *Мен.* 79с, 79е): знаем ли мы сущее на основе его предикатов, или только зная сущее, мы способны установить его предикаты. Парменидовское решение аналогичной проблемы могло быть следующим: с одной стороны, мы как будто знаем то, с чем имеем дело, но чтобы удостовериться, что оно именно таково, мы должны знать его характеристики. Все «знаки сущего», а по сути — его предикаты, существенные характеристики, специфически приложимы только к такому объекту, который не имеет ни временных, ни пространственных измерений. Таковы были изначальные условия, выставленные богиней для постижения на единственном оставшемся пути «есть»: полный отказ от привычки опираться в познании на чувства (В 7 DK), и таковы же условия выведения знаков и приложения их к сущему.

Исходным положением для сформулированной выше гипотезы будет тезис, установленный в предыдущей гипотезе, что судить о сущем следует как об обратном феноменальном. Феноменальное, воспринимаемое чувствами, и тем самым, как мы предположили, не существующее, описывается как обладающие противоположными свойствами, тогда как мыслимое сущее, на основании аргумента по противоположению, не должно обладать противоположными качествами. Данное требование лежит в основе всего рассуждения о знаках сущего (В 8.6–49 DK). Парменид постоянно соотносит то или иное свойство (знак) сущего с теми знаками, которые смертные установили для вещей, ложно именуя их посредством противоположных качеств и не допуская даже мысли о неприемлемости противоречивых свойств. Он убежден, что нельзя ни помыслить, ни высказаться о не-сущем самом по себе, но зато можно высказать противоречие, противоположные признаки, которые в свою очередь служат своеобразным

знаком не-сущего. Переходя к изложению *Доксы* в В 8.55 DK, он объясняет механику появления этих «знаков не-сущего» в космологии: смертные люди установили противоположности, различив их по телу и по знакам, т.е. признали, что есть два тела, огонь и ночь, которые обладают противоположными знаками (легкий – тяжелый, разреженный – плотный). Парменид отмечает, что в космологии смертных эти два тела существуют сами по себе (κατ' αὐτό), себе тождественные, не переходя одно в другое. При этом мысль не может удержать противоположные качества, они приводят мышление к противоречию, тем самым нейтрализуя друг друга, превращаясь в ничто. Можно сказать, что смертные, высказываясь, не высказывают ничего. В свою очередь, это может служить еще одним доводом и в пользу утверждения, что только то, что высказывается, — существует<sup>13</sup>.

Парменид использует знаки сущего по отдельности или блоками, соотнося их с различными противоположными качествами, и демонстрирует, что ни один из этих наборов противоположностей не согласуется с сущим. Важная предпосылка для этого утверждения кроется в значении глагола «быть», независимо от того, в каком смысле глагол используется — связочном, экзистенциальном, предикационном и т.д. Главное, что он, в отличие от глаголов действия (которые и отражают феноменальную природу), выражает значение статичности, фиксированности, локализации, состояния, противопоставленных процессам, что очень хорошо видно на знаках сущего и не-сущего: все первые выражают статичность, вторые — процессуальность, собственно действие.

Первые два знака «нерожденное» и «неподверженное гибели» очевидно противопоставляются рождению и гибели. Сами по се-

---

<sup>13</sup> Есть определенное затруднение, связанное с природой имен у Парменида. Если следовать логике Парменида, то все имена, данные смертными, — пустые, они установлены в языке и отсутствуют в мышлении. Вопрос, имеет ли дело мышление с именами или только с одним именем (сущим), или только с субстанцией (ср. τὸ ἕκτὸς ὑλοκεῖμενον у Секста Эмпирика (М. 7.84–87)), требует отдельного рассмотрения.

бе эти знаки не-сущего уже являются противоречивыми, но они вмещают в себя дополнительный набор противоположных качеств, таких как, например, «позже» или «раньше». Для сущего, в свою очередь, характерным было бы существовать «всегда» или «никогда», и из этой пары мы, разумеется, выберем только одно значение; невозможно представить себе ситуацию, что существующее существовало бы никогда. Такие состояния как «сейчас или потом», «сейчас или в прошлом», «было – стало», «было – будет ~ предстоит стать» также подразумевают динамику, изменчивость, складываются из противоположных и противоречивых свойств, явно не приложимых к сущему. На этом основании Парменид делает свой знаменитый вывод: «рождение угасло, и гибель пропала без вести» (В 8.21 DK).

Следующие знаки складываются в набор, который отражает некоторые отдельные аспекты свойств сущего, однако имеет одно общее значение: целокупное, однородное (моногоенное), бездрожное и законченное. Речь идет об отсутствии у сущего частей и отсутствии у него делимости. Признать сущее лишенным частей означает согласиться с тем, что оно неделимое, везде одинаковое, т.е. однородное, целое, и соответственно не принимает такие свойства, как «там больше – тут меньше», «такое и иное», «там и тут», разные направления в пространстве и т.д., а также нельзя установить для него начало деления и исчерпание (прекращение) деления. По большому счету, начало деления и исчерпание деления оказываются просто частным случаем рождения и смерти.

Следующий набор знаков сообщает нечто удивительное о движении и как перемещении, и как изменении: сущее не обладает свойством движения, сущее не вовлечено ни в какие процессы, действия и пр. Оно, будучи себе тождественным, законченным, и пребывая в том же месте, «остается стойко», неподвижно покоится, не изменяется, не пересекает собственных границ. Тогда как не-сущему приписываются знаки, указывающие на степени законченности: недо- или пере- (недоначатое – переделан-

ное), нужда – избыток, больше здесь – меньше там. Таким образом, сущее представляется равным себе самому со всех сторон и однородным внутри своих границ, подобное сфере.

Мы помним, что противоположные тела, день и ночь, установленные смертными, Парменид охарактеризовал как себе тождественное и само по себе (κατ' αὐτό). На первый взгляд, это делает их сопоставимыми с сущим, которое также сохраняет свою самость и тождество. Однако среди знаков сущего таких предикатов мы не находим. Как кажется, для элеатов более важным признаком оказывается не самость, а отсутствие противоречия. Даже будучи самим по себе, каждое из тел в установленной людьми космологии обладает своим противоположным. Действительно, самость не позволит телам смешиваться или перетекать в другую форму, они будут сохранять свои знаки или свойства, но они при этом будут либо самопротиворечивы, либо будут вступать в противоречие с другим телом. Отсутствие противоречия в таком случае оказывается важной особенностью сущего и его основным свойством мыслимости.

Итак, если все феноменальное рассматривается через противоположное, включая и сами противоположные космологические формы, то у мыслимого сущего противоположного быть не может. Иными словами, вновь используя аргумент по противоположению, из Гипотезы 3 можно вывести важное следствие.

*Следствие из Гипотезы 3:* сущее есть то, что не обладает противоположным; а если у сущего не должно быть противоположного, то «не должно не-сущему быть».

Видно, что именно *Следствие из Гипотезы 3* позволяет поставить окончательную точку в решении проблемы, что именно существует – сущее или не-сущее. Но и оно же подчеркивает необходимость введения Парменидом раздела *Доксы*, а именно, если не установить все характерные «противоположные формы», не обнаружить все противоречивые феноменальные предикаты, то можно пропустить и иной в отношении них знак сущего. Попытки мыслить о не-сущем приводят либо к абсурду, либо к проти-

воречию, и наоборот, наличие противоречий ведет только к ничто. Фактически у нас нет возможности мыслить непротиворечиво о феноменальном мире, и поэтому мышление будет всегда уходить в какую-то иную, отличную от феноменальной, непротиворечивую область, но именно там и пребывает подлинное сущее.

Таким образом, предложенный Парменидом метод, реализованный им в поэме, вполне соответствует гипотетическому методу. Парменид в несколько этапов обосновывает несколько гипотетических тезисов, которые не соответствуют какой-то установившейся общепринятой норме или какому-то положению дел, где каждый последующий шаг рассуждения обосновывает предыдущий. Итогом такого рассуждения, когда в структуре доказательства мы пройдем как по «пути вверх», от гипотез к поиску их предпосылок, и обратно, по «пути вниз», от предпосылок к следствиям, окажется действительно незыблемый для всей последующей философии фундаменталистский принцип, позволяющий ввести альтернативную онтологию, подразумевающую существование объекта (объектов), чье познание осуществляется исключительно интеллигибельно, и назвать только эти объекты *существующими*. Иными словами, в результате сформулирован первый принцип, который в дальнейшем ляжет в основу практически любого философского рассуждения. Этот тип познания опирается на достаточно жесткий абсолютный принцип непротиворечия, который также надолго установит доминанту бивалентной логики в практически любом философском рассуждении. В то же время каждая гипотеза у Парменида построена таким образом, что оказывается автономной в той мере, что способна обосновать и сама себя за счет введения комплементарной ей негативной гипотезы. Используя такие принципы доказательства как противоположение, сведение к противоречию, Парменид подтверждает достоверность одной (позитивной) гипотезы и несостоятельность другой. Фактически каждая гипотеза полу-

чает 2 степени обоснования — самообоснование и обоснование высшей гипотезой.

Такая трактовка рассуждения Парменида, на наш взгляд, позволяет еще раз опровергнуть заявление о тавтологии у Парменида в В.2.3 и В.2.5, уточнить суть и структуру доказательства в поэме, а также дает основания показать, что, возможно, истоки гипотетического метода Платона следует искать у Парменида, чьи принципы рассуждения были переосмыслены Платоном. При этом особенности гипотетического метода в «Пармениде», который имеет серьезные расхождения с аналогичным методом в «Меноне» и «Федоне», вызваны тем, что Платон старался держаться исходного элейского варианта, и даже в его более ранней и оригинальной трактовке, чем классическое *a contrario* Зенона, — вполне точно передавая особенности рассуждения в поэме Парменида.

---

Литература

- Вольф, М.Н. (2020), “Гипотетический метод Платона: стоит ли возобновлять дискуссию?”, *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 14.1: 246–256.
- Вольф, М.Н. (2012), *Философский поиск: Гераклит и Парменид*. СПб: РХГА.
- Cordero, N.-L. (2004), *By Being, It Is. The Thesis of Parmenides*. Trans. by D. Livingstone. Las Vegas: Parmenides Publishing.
- Cornford, F.M. (1939), *Plato and Parmenides: Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Karasmanis, V. (1987), *The Hypothetical Method in Plato's Middle Dialogues*. Oxford University Press.
- Mourelatos, A.P.D. (2008), *The Route of Parmenides: A New Revised Edition with a New Introduction, Three Additional Essays and a Previously Unpublished Paper by Gregory Vlastos*. Las Vegas: Parmenides Publishing.
- Owen, G.E.L. (1960), “Eleatic Question”, *Classical Quarterly* 10: 84–102.
- Robinson, R. (1953), *Plato's Earlier Dialectic*. Oxford: Clarendon Press.
- Scolnikov, S. (2003), *Plato's Parmenides*. Translated with Introduction and Commentary. University of California Press.
- Scolnikov, S. (2018) *Plato's Method of Hypothesis in the Middle Dialogues*. Edited by Harold Tarrant. Baden-Baden: Academia-Verlag.
- Szabó, Á. (1969), *Anfänge der griechischen Mathematik*. Budapest: Akadémiai Kiadó; München; Wien: Oldenbourg Verlag.
- Volf, M. (2020), “The Hypothetical Method in Plato: Is a Discussion Useful?”, *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 14.1: 246–256. (In Russian.)
- Volf, M. (2012), *Philosophic Inquiry: Heraclitus and Parmenides*. Saint Petersburg: RHGA. (In Russian.)

Артем Юнусов

Метод гипотез «Федона» и «Вторая аналитика»  
Аристотеля: некоторые параллели

---

ARTEM IUNUSOV  
THE *PHAEDO*'S METHOD OF HYPOTHESIS  
AND ARISTOTLE'S *POSTERIOR ANALYTICS*: SOME PARALLELS

ABSTRACT. In his 1924 paper, Paul Shorey has quite convincingly demonstrated that the fourth argument for the soul's immortality in the *Phaedo* (95e–107b) had probably been a source for Aristotle's *Prior Analytics*' doctrine of syllogism. In what follows I would like in turn to show that one can establish an even stronger thesis – that the *Phaedo*'s method of hypothesis (in its two versions), which is described and used in 95e–107b, had been a source not only (and perhaps not mainly) of the *Prior Analytics*' doctrine of syllogism *simpliciter*, but also (and perhaps chiefly) of the *Posterior Analytics*' doctrine of demonstrative syllogism. Apart from numerous thematic and lexical parallels between the two texts, this is evidenced by the fact that a series of deductive arguments in *Ph.* 105a–106e in which Shorey was right to recognise valid syllogisms according to the standards of the *Prior Analytics*, satisfies almost all of the complex technical conditions that syllogisms have to satisfy to count as *demonstrative* syllogisms according to the standards of the *Posterior Analytics*; furthermore, the syllogisms in the *Phaedo* have certain traits, which although highly unusual and even idiosyncratic considered by themselves, are precisely characteristic of demonstrations in the *Posterior Analytics*.

KEYWORDS: Plato, the *Phaedo*, method of hypothesis, Aristotle, the *Posterior Analytics*, syllogism, demonstration.

---

Тезис о влиянии мысли Платона на формирование философии Аристотеля может вызывать у кого-то удивление разве что в том смысле, что удивительно, что кто-то опять взялся его повторять. Число исследований, посвященных этому влиянию, не поддается исчислению. Не была обойдена в попытке связать мысль Аристотеля с философией его учителя и «Вторая аналитика». Большая

---

© А.Т. Юнусов (Москва). forty-two@mail.ru. Институт философии РАН.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 12.1 (2020)

DOI: 10.25985/PI.12.1.03

часть исследователей ищет истоки учения трактата Аристотеля о доказательстве в «Софисте», VII книге «Государства»<sup>1</sup> и — особенно в последнее время — в «Меноне»<sup>2</sup>. При этом один из наиболее, на мой взгляд, важных в этом смысле диалогов Платона — «Федон» — насколько мне известно, полностью обойден вниманием коллег. В этой статье я попробую показать, что в рассуждениях, которые ведет Сократ в рамках четвертого доказательства бессмертия души (*Phd.* 95e–107b), обнаруживается целый ряд удивительных параллелей с учением о доказательстве «Второй аналитики» и что, учитывая количество и характер этих параллелей, наиболее разумным объяснением их наличия является тезис о том, что учение о доказательстве «Второй аналитики» попросту родилось из анализа и попытки формализации рассуждений Платона о так называемом «методе гипотез» в «Федоне».

\*\*\*

Пол Шори в своей статье 1924 года<sup>3</sup> первым указал на весьма любопытную черту ряда рассуждений в 105b–107b «Федона»: а именно, что все они выполнены по описанному в «Первой ана-

---

<sup>1</sup> См. прежде всего Solmsen 1929: 82–107.

<sup>2</sup> Самую последовательную попытку связать «Вторую аналитику» с «Меноном» можно обнаружить в Bronstein 2016, где вся интерпретация «Второй аналитики» выстраивается вокруг тезиса о том, что этот трактат представляет собой развернутый ответ на парадокс Менона. На русском языке см. также Орлов 2013: 273–293. Следует заметить, что при всем интересе исследователей «Второй аналитики» к «Менону», по крайней мере одно чрезвычайно важное в смысле сравнения с аристотелевским трактатом о доказательном знании место из этого диалога укрылось от их внимания. А именно, речь о *Men.* 97c–98a, где Сократ уподобляет истинные мнения Дедаловым статуям. Как последние, только будучи связаны цепями, остаются на месте и не убегают от своего владельца, так и истинные мнения, только будучи связаны рассуждениями о причинах своей истинности (*αἰτίας λογισμῶ*), обосновываются в душе прочно и становятся устойчивыми знаниями (*ἐπιστήμαι*). Это в своей основе именно то самое представление о знании, которое развивает во «Второй аналитике» Аристотель, пусть и набросанное в самых общих чертах (см. ниже разделы 2.5 и 3.4).

<sup>3</sup> Shorey 1924.

литике» Аристотеля правильным модусам первой фигуры силлогизма.

В указанном месте Платон начинает разворачивать свой четвертый аргумент в пользу бессмертия души. Ход мысли таков. После небольшого отступления, в котором Сократ критикует те типы причин, с помощью которых предшествующие философы<sup>4</sup> пытались объяснять окружающий мир, Сократ предлагает иной, более надежный и несомненный способ объяснений причин вещей:

Просто, без затей, может быть даже слишком бесхитростно, я держусь единственного объяснения [причин того, что та или иная вещь прекрасна — А.Ю.]: ничто иное не делает вещь прекрасною, кроме присутствия прекрасного самого по себе или общности с ним, как бы она ни возникла (100d)<sup>5</sup>.

Иными словами, причиной наличия некоего качества в вещи является ее причастность соответствующей этому качеству идее. Мы называем нечто большим, благим, сильным, так как оно принадлежит к большому, благому или сильному самому по себе, т.е. соответствующим идеям — величины, блага, силы. Это своеобразная формализация хорошо знакомого любому читателю диалогов Платона способа рассуждения. Однако далее Платон вводит дополнительный способ объяснения присущности некоторых свойств вещам, встречающийся в его текстах куда реже. В некоторых случаях две идеи не только связаны с вещью, которой они сообщают свои свойства, но и необходимым образом связаны между собой — так что если мы обнаруживаем, что вещь причастна одной из идей, то она необходимо причастна и другой. Таким образом соотносятся идеи «теплого» и «огня»; «троичности» и «нечетности»; «болезни» и «горячки»; наконец, «души» и «жизни»: так, если некоторых предметов три, то их с необходимостью также нечетное число; и так же в других случаях. С другой стороны, некоторые идеи являются противоположными друг другу

---

<sup>4</sup> Прежде всего, видимо, ионийские натурфилософы.

<sup>5</sup> Пер. С.П. Маркиша.

и, наоборот, никогда не могут одновременно быть присущи одной и той же вещи: таковы «теплое» и «холодное»; «четное» и «нечетное»; «живое» и «мертвое». В этом случае мы можем заключить, что, если идеи жизни и души необходимо сопутствуют друг другу, а идеи живого и мертвого, наоборот, никогда не могут быть одновременно присущи одной и той же вещи, то душа не приемлет смерти и, значит, никогда не умрет. Что и требовалось доказать.

Шори замечает, что несмотря на то, что Платон, разумеется, не говорит ничего подобного эксплицитно, отмеченные им связи между тройками терминов фактически эквивалентны формулировке первого модуса первой фигуры силлогизма — знаменитому Barbara. А именно, предложенные Платоном рассуждения легко переформулировать примерно в следующем виде:

Тепло находится в огне	Наличие огня есть наличие тепла
<u>Огонь находится в этом теле</u>	<u>Огонь наличествует в этом теле</u>
Тепло находится в этом теле	Тепло наличествует в этом теле
Болезнь находится в горячке	Все люди в горячке больны
<u>Горячка находится в этом теле</u>	<u>Этот человек в горячке</u>
Болезнь находится в этом теле	Этот человек болен
Нечетность находится в тройке	Все группы из трех предметов нечетны
<u>Тройка находится в этой группе книг</u>	<u>Эти книги — группа из трех предметов</u>
Нечетность находится в этой группе книг	Эти книги нечетны по количеству

Слева перед нами формулировки в терминах Платона и Аристотеля, а справа — в более-менее современных. Могут предположить, что на взгляд большинства читателей даже «осовремененные» формулировки могут выглядеть довольно странно и даже в целом быть мало похожими на то, что мы сегодня понимаем под силлогизмом. Однако факт в том (и Шори довольно развернуто это показывает), что они действительно довольно точно отражают те способы выражения, которые использует Аристотель при разговоре о силлогизмах.

На основании всего сказанного Шори заключает, что именно изложенный в этом отрывке «Федона», как он его называет, «простой метод идей» (а не метод деления, как то считали другие исследователи Аристотеля) лег в основу теории силлогизма Аристотеля, описанной в «Первой аналитике». Ниже я буду обозначать то, что Шори зовет «простым методом идей» — т.е. тот способ объяснения, который Сократ описывает в 102b–107b — «вторым методом гипотез», отличая его от «первого метода гипотез», о котором Сократ рассказывает в 95e–102b (см. подробнее ниже разделы 2.5 и 3).

Вывод о происхождении учения о силлогизме Аристотеля из указанного места «Федона» кажется мне в первом приближении верным. При этом удивительно, что от исследователей — причем не только от самого Шори, но и в том числе, например, от Дэвида Росса, который не только пропагандировал описанное наблюдение Шори<sup>6</sup>, но и был близко знаком с учением обеих «Аналитик», будучи автором последнего на сегодняшний день их критического издания<sup>7</sup>, укрылось, что в «Федоне» мы видим не только формально правильный силлогизм, согласно стандартам «Первой аналитики», но нечто большее — доказательный силлогизм, согласно стандартам «Второй аналитики», и, таким образом, здесь перед нами возможный источник учения не только «Первой», но и «Второй аналитики».

Доказательство (*ἀπόδειξις*), или доказательный силлогизм, согласно Аристотелю, представляет собой единственный способ получения «знания в собственном смысле» (*ἐπιστήμη ἀπλῶς*, ср. *APo.* 1.2, 71a9–17) — того специфического вида знания, поиск способов получения которого является основной целью «Второй аналитики». В этом смысле теория доказательства является основным сюжетом «Второй аналитики» подобно тому, как теория умозаключения (которое Аристотель отождествляет с тем видом

---

<sup>6</sup> См., например, Ross 1951: 33–34.

<sup>7</sup> Ross 1949.

умозаключения, который мы сегодня называем силлогизмом<sup>8</sup>), является основным сюжетом «Первой аналитики». Доказательство относится к силлогизму как вид к роду (*APr.* 1.4, 25b24–31): всякое доказательство представляет собой силлогизм, но не всякий силлогизм является доказательством. Для того чтобы силлогизм можно было считать доказательством, на него должны быть наложены некоторые дополнительные условия, прежде всего — хотя и не исключительно — касающиеся характера его посылок (*APo.* 1.2, 71b19–23). Ниже я покажу, что значительное число тех условий, которым должно удовлетворять рассуждение, чтобы быть в глазах Аристотеля доказательством, весьма точно выполняются замеченными Шори рассуждениями «Федона».

1. *Доказательством можно считать только рассуждение по одной из фигур силлогизма. Предпочтительно, чтобы доказательство осуществлялось по модусам первой фигуры; преимуществом среди всех модусов первой фигуры обладают первые два, Barbara и Celarent.*

Начать стоит с базового *conditio sine qua non* доказательства — его силлогистической формы, точнее — с того факта, что именно ее демонстрирует рассуждение «Федона». Несмотря на то, что главное здесь уже сказано Шори, я полагаю важным добавить несколько замечаний.

Отмеченные Шори рассуждения «Федона» не просто имеют силлогистическую форму, но представляют собой умозаключения по первому модусу первой фигуры силлогизма — модусу, получившему в схоластической нотации название *Barbara*. Следует

---

<sup>8</sup> Джонатан Барнс вполне убедительно показал (Barnes 1981: 21–27), что слово «συλλογισμός» у Аристотеля не означает «силлогизм» в современном смысле по умолчанию, но, скорее, имеет более широкое значение вроде «дедуктивное рассуждение» (я предпочитаю говорить «умозаключение»); Аристотель обозначает то, что мы привыкли называть силлогизмом, формулировками вроде «διὰ τῶν σθημάτων συλλογισμός» (умозаключение по фигурам) и посвящает отдельную главу (*APr.* 1.23) специально обоснованию (в современной перспективе ошибочному) того тезиса, что всякое умозаключение является умозаключением по фигурам, т.е. силлогизмом в современном смысле.

отметить, что этот модус в глазах Аристотеля обладает особенной ценностью. В логическом учении Аристотеля этот модус наряду с еще одним общим модусом первой фигуры — модусом Celarent — является базовым, и Аристотель рассматривает все остальные модусы как сводимые к этим двум, т.е. в определенном смысле несамостоятельные, получающие свою логическую силу посредством этих двух «совершенных» модусов (APr. 1.23, 40b17–41b5). В рамках же учения о доказательстве Аристотель специально отмечает, что для доказательного знания в наибольшей степени подходит именно первая фигура силлогизма, к которой принадлежат эти два модуса (APo. 1.14, 79a17–32).

Стоит также отметить, что, хотя Шори реконструирует из четвертого аргумента «Федона» только рассуждения по модусу Barbara, фактически там также очевидно присутствует и рассуждение по второму из упомянутых наиболее ценных в глазах Аристотеля модусов — Celarent. А именно, первый шаг доказательства бессмертия души представляет собой умозаключение именно по этому модусу:

Смерть не присуща никакой жизни  
Жизнь присуща всякой душе  
Смерть не присуща никакой душе

2. *Посылки доказательства являются так называемыми началами (πρώται ἀρχαί) доказательства и сами не доказываются, а постулируются иным, чем доказательство, образом.*

Основным содержательным требованием, предъявляемым к силлогизму для того, чтобы он мог считаться доказательством, является требование того, чтобы посылки этого силлогизма были «началами» его заключения. Само это требование, в свою очередь, имеет множество составляющих: чтобы быть началами, посылки должны быть *истинными, первыми, непосредственными* (ἄμεσοι), *более ясными* (ὑνωρσιώτεροι), чем заключение, *предшествующими* ему (πρότεροι), а также его *причинами* (αίτια) (APo. 1.2, 71b16–29).

Полагаю, что если мы присмотримся внимательно, то сможем заметить, что значительная часть списка этих условий не только выполняется силлогизмами «Федона», но также эксплицитно обсуждается в рамках предварительного методологического отступления Сократа в 95e–102b, где тот описывает свой «первый» метод гипотез.

Я начну с указания на три отрывка из речи Сократа. Объясняя собеседникам суть своего метода, Сократ говорит:

Ἄλλ' οὖν δὴ ταύτῃ γε ὄρμησα, καὶ ὑποθέμενος ἐκάστοτε λόγον ὃν ἄν κρινῶ ἐρρωμενέστατον εἶναι, ἃ μὲν ἄν μοι δοκῆ τοῦτῳ συμφωνεῖν τίθημι ὡς ἀληθῆ ὄντα <...>, ἃ δ' ἄν μὴ, ὡς οὐκ ἀληθῆ (100a3–7).

Итак, я двинулся именно по этому пути: я каждый раз стал брать в качестве гипотезы ту мысль, которая казалась мне самой надежной, и [все] то, что, как мне кажется, согласуется с этой мыслью, я полагаю истинным <...>, а все, что не согласуется, — не истинным<sup>9</sup>.

Чуть далее он замечает, что это лишь иное описание уже хорошо знакомой его собеседникам (и читателям Платона) практики:

εἴμι πάλιν ἐπ' ἐκεῖνα τὰ πολυθρόλυτα καὶ ἄρχομαι ἀπ' ἐκείνων, ὑποθέμενος εἶναί τι καλὸν αὐτὸ καὶ ἀγαθόν καὶ μέγα καὶ τᾶλλα πάντα... (100b4–7).

я снова возвращаюсь к тому самому, о чем мы постоянно говорим, и начинаю именно с него: я беру в качестве гипотезы, что существует некое прекрасное само по себе, а также [само по себе] доброе, большое и так далее...

Ниже он возвращается к более теоретическому описанию своего метода и дает наставления тому, кто решит ему следовать:

σὺ δὲ <...> ἐχόμενος ἐκείνου τοῦ ἀσφαλοῦς τῆς ὑποθέσεως, οὕτως ἀποκρίναιο ἄν. εἰ δὲ τις αὐτῆς τῆς ὑποθέσεως ἔχοιτο, χαίρειν ἐφῆς ἄν καὶ οὐκ ἀποκρίναιο ἕως ἄν τὰ ἀπ' ἐκείνης ὀρμηθέντα σκέψαιο εἴ σοι ἀλλήλοισι συμφωνεῖ ἢ διαφωνεῖ: ἐπειδὴ δὲ ἐκείνης αὐτῆς δέοι σε διδόναι

<sup>9</sup> Здесь и далее текст Платона по Бернету, Аристотеля — по Россу; курсив, перевод и [пояснения] мои.

λόγον, ὡσαύτως ἂν διδοίης, ἄλλην αὖ ὑπόθεσιν ὑποθέμενος ἥτις τῶν ἄνωθεν βελτίστη φαίνοιτο, ἕως ἐπὶ τι ἰκανὸν ἔλθοις, ἅμα δὲ οὐκ ἂν φύροιο <...> περί τε τῆς ἀρχῆς διαλεγόμενος καὶ τῶν ἐξ ἐκείνης ὠρημένων... (101c9–e3).

ты же <...> держись за *достоверность* твоей *гипотезы* и отвечай так [как мы говорили выше]. А если кто-то уцепится за саму *гипотезу*, то не обращай на это внимания и не торопись с ответом, пока не рассмотришь вытекающие из нее следствия: согласуются они с друг с другом, или нет. Если же от тебя потребуют объяснить саму *гипотезу*, то ты объяснишь ее точно таким же образом: взяв в качестве *гипотезы* для нее в свою очередь другую *гипотезу* — любую из тех находящихся *сверху*, которая покажется тебе наилучшей. И так далее, пока не дойдешь до чего-то достаточного [т.е. не нуждающегося в дальнейшем объяснении]. Но ты не станешь все валить в одну кучу, ведя рассуждения одновременно и о *начале*, и о следствиях из этого начала....

Я полагаю, что в указанных отрывках мы можем при определенной благожелательности разглядеть рассуждение о том, что в терминах Аристотеля будет называться требованием к посылкам доказательства быть «истинными», «более ясными», «первыми» и, возможно, также «неопосредованными».

2.1. Я не буду останавливаться подробно на требовании *истинности*. Во-первых, оно слишком тривиально, чтобы его наличие можно было считать каким-то важным свидетельством преемственности мысли. Во-вторых, строго говоря, истинность в тексте приписывается даже не посылкам, а «согласующимся» с ними следствиям. Последнее не исключает того, что для Платона это просто иной способ выразить ту же мысль о связи истинности посылок с истинностью заключения, которая позже будет важна для Аристотеля, однако и вычитать с уверенностью это отсюда нельзя. Однако на общем фоне эта небольшая в общем-то лексическая деталь достойна того, чтобы быть по крайней мере отмеченной.

2.2. Требование «*большей ясности*» тоже едва ли заслуживает того, чтобы делать на него особенный упор. Во-первых, опять же в силу своей тривиальности, пусть и несколько меньшей по

сравнению с требованием истинности. Во-вторых, поскольку лексика, используемая здесь Платоном, не совпадает с лексикой, которую при обсуждении этой темы предпочитает Аристотель: последний говорит о том, что начала должны быть «более ясными», или «более знакомыми» (γνωριμώτεροι); Сократ у Платона — что он в качестве основоположения выбирает самую надежную (ἔρρωμενέστατον) мысль; ниже он также будет характеризовать свое рассуждение в терминах наивысшей достоверности (ἀσφάλεια, 100e, 101c, 105b). И все же очевидная общность направления мысли Платона и Аристотеля опять же заслуживает по крайней мере указания на нее на общем фоне.

2.3. Но вот на требовании «первичности» начал я хотел бы остановиться подробнее, поскольку тут, я полагаю, мы находимся на чуть более твердой почве. Требование быть «первыми», по существу, эквивалентно требованию недоказуемости (A<sub>PO</sub>. 1.2, 71b26–27) посылок: первые посылки, используемые в доказательстве, сами должны быть получены не через доказательство, но некоторым иным способом. Хотя в целом вопрос о том, что именно это за способ, составляет отдельный и довольно сложный сюжет<sup>10</sup>, Аристотель нередко говорит о том, что начала должны быть постулированы, или приняты в качестве предпосылок, или гипотез (напр., A<sub>PO</sub>. 2.9, 93b21–25, *Metaph.* E.1, 1025b7–13) — т.е. использует именно ту характерную лексику, которую использует в указанном месте «Федона» Платон (ὑποθέμενος, ὑπόθεσις). Дополнительный вес сходству лексики в данном случае сообщает тот факт, что Аристотель, выделяя во «Второй аналитике» несколько видов «начал» доказательства, предлагает для того вида начал, который он сам называет «гипотезами» (ὑποθέσεις), описание, в высшей степени сходное с тем, какое имеет «мысль», которую Сократ «берет в качестве гипотезы» (ὑποθέμενος). А именно, Аристотель говорит, что гипотезы — это тот вид начал, с помощью которых мы постулируем, что нечто имеет место, существует (A<sub>PO</sub>.

---

<sup>10</sup> В качестве отправной точки для ознакомления с ним подойдет McKirahan 1992: 235–268.

1.2, 72a18–24)<sup>11</sup>. Но именно такой вид имеет «гипотеза» Сократа: «что существует некое прекрасное само по себе...».

Разговор о гипотезах, или предпосылках, — не единственная лексическая параллель; другой такой параллелью является лексика «начала». Аристотель называет свои недоказуемые базовые посылки «первыми началами» (πρῶται ἀρχαί); Сократ же в «Федоне» не только говорит (100b4), что он начинает (ἄρχομαι) с гипотезы (которая в терминологии Аристотеля была бы как раз «началом»), но и называет, пусть и несколько походя, «началом», судя по контексту, именно то, что выше описывал как «гипотезу» в 101e2, а также в заключающем аргумент методологическом отступлении говорит о «первых гипотезах» (ὑποθέσεις πρώται, 107b).

2.4. Стоит отметить, что то, о чем идет речь в 101c–e, в некотором смысле вступает в противоречие с моим утверждением о том, что мы можем увидеть в рассуждении «Федона» аналог «первым», т.е. недоказуемым посылкам. В самом деле, описанная Сократом процедура хотя и подразумевает, что мы постулируем надежнейшую, на наш взгляд, гипотезу, но также допускает возможность обоснования (т.е. в терминах Аристотеля доказательства) в свою очередь этой гипотезы впоследствии — с помощью иной, более надежной гипотезы, и так далее, пока мы не достигнем самого надежного тезиса, который в обосновании уже не нуждается. Так что может показаться, что те гипотезы, о которых говорит Платон, вовсе не оказываются первыми, или недоказуемыми. Однако вес этого соображения весьма мал. Во-первых, последние гипотезы, к которым в результате такой процедуры предполагается прийти, все же являются недоказуемыми и, более того, прямо называются в тексте «Федона» «первыми» (107b). Во-вторых, предложенная здесь Сократом процедура «восхождения» ко все более общим началам, кажется, весьма близка процедуре «уплотнения», описываемой Аристотелем

---

<sup>11</sup> По крайней мере, это одна из интерпретаций существа «гипотез». Другую см. в Юнусов 2018.

в *APo.* 1.23, 31–36. Стоит заметить, что процедура уплотнения — это для Аристотеля способ гарантировать еще одно обязательное свойство посылок доказательства как начал — их «неопосредованность», так что сходство в этом аспекте еще немного сближает рассуждение «Федона» с теорией «Второй аналитики». Однако я не чувствую возможности подробнее говорить об их сходстве в этом довольно сложном и техническом аспекте. Замечу только, что это сходство дополнительно подтверждается специфической технической терминологией: Сократ говорит о том, что для обоснования имеющейся предпосылки следующему его методу следует взять другую предпосылку, а именно «одну из тех, что находится *сверху*» (ἥτις τῶν ἄνωθεν); терминология «верха» (ἄνω) и «низа» (κάτω) — это в высшей степени характерный для словаря Аристотеля способ обсуждать построение рядов силлогистических рассуждений, где более универсальные термины (или посылки) мыслятся как находящиеся «сверху», а более частные — «снизу» (см. *APo.* 1.19–22, особенно 82a23–24)<sup>12</sup>.

2.5. По существу, из всех условий, которым должны удовлетворять посылки, чтобы силлогизм из них мог считаться доказательным, именно условия их бытия *причинами* заключения является в контексте «Второй аналитики» центральным и именно ему посвящено больше всего ее страниц. Само определение знания, прояснению условий приобретения которого посвящена «Вторая аналитика», включает в себя отсылку к знанию причины:

Ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθ' ἕκαστον ἀπλῶς, ἀλλὰ μὴ τὸν σοφιστικὸν τρόπον τὸν κατὰ συμβεβηκός, ὅταν τὴν τ' αἰτίαν οἰώμεθα γινώσκειν δι' ἣν τὸ πρᾶγμα ἐστίν... (*APo.* 1.2, 71b9–11)

---

<sup>12</sup> Можно обратить внимание, что сами обозначения субъекта и предиката высказывания, судя по всему, построены Аристотелем исходя из этого же представления: ὑποκείμενον, под-лежащее в парадигмальном случае менее универсально и таким образом находится «снизу», «под» сказуемым; κατηγορούμενον, сказуемое (где первым словарным значением приставки «κατα-» является «движение сверху вниз») в том же случае является более универсальным и таким образом предикцируется подлежащему «сверху вниз».

Мы считаем, что знаем каждую из вещей в собственном смысле (в отличие от знания софистическим, акцидентальным образом), когда мы считаем, что нам известна причина, по которой вещь имеет место...

Это вполне естественное для обыденного, теоретически ненагруженного представления о знании требование знания причины. Аристотель технически переосмысливает в приложении к своей теории умозаключения. Поскольку, с его точки зрения, единственный способ получить знание в собственном смысле — это доказательство, и всякое доказательство представляет собой умозаключение, а всякое умозаключение в конечном счете является силлогизмом, то требование знания причины инкорпорируется в эту теорию в качестве требования специфического соотношения посылок и заключения силлогизма: посылки должны быть причинами заключения (*APo.* 1.2, 71b22), точнее — средний термин силлогизма должен указывать на причину взаимной связи двух его крайних терминов (*APo.* 2.12, 94a20–23). Важно подчеркнуть, что это содержательное, а не формальное требование: посылки будут причинами в нужном Аристотелю смысле, только если они указывают на реальные причины отраженного в заключении факта, т.е. если нам в нашем доказательстве удалось ухватить и отразить реальную связь вещей в мире (ср. *APo.* 1.13).

Если мы теперь обратимся к «Федону», то обнаружим, что одной из главных тем интересующего нас отрывка также является именно понятие причины и то, как оно используется в доказательстве. Сократ критикует те представления о причине, которые использовали в своих объяснениях его предшественники, и предлагает в качестве альтернативы им один за другим два иных способа причинного объяснения. Сначала следует «простое» объяснение на основании идеи (первый метод гипотез): вещь прекрасна, потому что присуща идее прекрасного, причина прекрасности — идея прекрасного. Затем Сократ предлагает «более тонкое» (*κοιψοτέρη*, 105c) объяснение — на основании необходимой связи

идей (второй метод гипотез): вещь является теплой, поскольку в ней присутствует огонь, огонь является причиной теплоты вещи.

Понятие причины и его правильное использование в рассуждении, таким образом, лежит в самом центре интереса Платона в этом отрывке «Федона». Более того, в некотором смысле демонстрируемое им здесь внимание именно к понятию причины по своему беспрецедентно: на отрезке 95e–101c слово «причина» (*αἰτία*) и его производные встречаются 38 раз — в корпусе Платона нет другого текста, в котором это понятие обсуждалось бы столь же целенаправленно и подробно. «Вторая аналитика» Аристотеля в этом смысле является безусловным аналогом этого места из «Федона» в плане целенаправленного осмысления даже не столько понятия причины, сколько той роли, которую оно должно играть в построении наших рассуждений.

2.6. Требование «Второй аналитики» к посылкам доказательства «быть *предшествующими*» по существу, как говорит сам Аристотель (*АРо.* 1.2, 71b31), эквивалентно требованию быть причинами; поскольку последнее уже рассмотрено, первое не нуждается в отдельном рассмотрении. Это покрывает все базовые требования, которые предъявляются в (*АРо.* 1.2) к посылкам доказательства: для всех них в «Федоне» можно найти те или иные параллели.

В завершение этого раздела я хотел бы указать на то, как я сам понимаю силу приведенных в нем аргументов. Должен подчеркнуть, что их стоит рассматривать скорее как дополнительные и вспомогательные свидетельства в пользу тезиса о связи метода гипотез «Федона» с учением о доказательстве «Второй аналитики». Во-первых, поскольку обозначенные в этом разделе свидетельства представляют собой во многом чисто лексические или тематические параллели. Во-вторых, поскольку эти параллели относятся к обсуждению первого (*Phd.* 95e–102b), а не второго (102b–107b) метода гипотез, тогда как основное осязаемое и подверженное последовательной демонстрации сходство в способе построения рассуждения обнаруживается именно между моде-

лью доказательства «Второй аналитики» и вторым методом гипотез (см. раздел 3).

Вместе с тем ни первый, ни последний факт не являются таким недостатком этих наблюдений, который мог бы их полностью дисквалифицировать в качестве свидетельств. С одной стороны, лексические и тематические параллели, не будучи сильным способом аргументации сами по себе, добавляют тезису убедительности при наличии других, более весомых свидетельств (на которых я сосредоточусь в разделе 3). С другой, хотя второй метод гипотез вводит существенно новые по сравнению с первым способы рассуждения, кажется, ничто в речи Сократа не указывает на то, что все сказанное выше о первом методе не применимо также в общих чертах и ко второму: в его рамках мы все еще должны принимать истинные гипотезы, в которых у нас нет сомнения; эти гипотезы также должны сами быть недоказуемыми, или, по крайней мере, мы должны в итоге прийти до недоказуемых гипотез (см. 107b), и мы все еще рассматриваем наше рассуждение как поиск причины того, что некоторое свойство присуще некоторому предмету.

Более того, на примере обсуждения в рамках первого и второго методов гипотез причин, мы можем особенно ясно показать, что, хотя Платон при рассуждении о втором методе и перестает употреблять характерную лексику, которую он использовал при описании первого, он не отказывается от тех центральных тем, которые находились в его поле зрения при разговоре о первом методе, и лишь — там, где это возможно, — по-новому развивает их. В особенности важно, что в случае обсуждения причин в рамках второго метода гипотез та новая трактовка, которая им дается, полностью — и даже в мельчайших деталях — совпадает с трактовкой «Второй аналитики» (см. раздел 3.4). Но чтобы увидеть это, нам потребуется для начала рассмотреть другое важное сходство предлагаемых в этих текстах учений, а именно то, какого рода *термины* используются в силлогизмах в том и другом случае.

3. Доказательство заключается в обосновании принадлежности (или отсутствия принадлежности) так называемых субстанциальных свойств (καθ' αὐτὰ πάθη) предметам того рода, о котором ведется доказательство. При этом в доказательном силлогизме больший термин будет субстанциальным свойством, меньший — предметом, свойства которого мы рассматриваем, а средний — должен указывать на причину того, что больший присущ меньшему.

Одно из основных требований, предъявляемых Аристотелем к силлогизмам для того, чтобы они могли считаться доказательствами, заключается в том, что термины в посылках (и, соответственно, в заключении) этих силлогизмов должны быть связаны между собой «сами по себе», или «субстанциальным образом» (καθ' αὐτό), а не акцидентально (κατὰ συμβεβηκός).

Аристотель эксплицитно обсуждает понятие присущего субстанциальным образом в *APo.* 1.4. Здесь он специально замечает, что не всякий предикат, сказывающийся обо всем объеме субъекта (κατὰ παντός), сказывается о нем субстанциальным образом (καθ' αὐτό) — т.е. не всякая общеутвердительная посылка может быть использована в доказательном силлогизме — и выделяет четыре смысла, в которых можно говорить о «субстанциальной» связи предиката с субъектом. Среди исследователей существует широкий консенсус, что основными смыслами, которые реально интересуют здесь Аристотеля, являются первые два (73a34–b5)<sup>13</sup>. Свойство субстанциально-1 присуще некоему предмету, если оно входит в его определение: так, например, «множество» и «делимое» субстанциально-1 присуще «числу» (*APo.* 1.22, 84a16–17). Свойство субстанциально-2 присуще субъекту, если сам этот субъект входит в определение этого свойства: так, на-

---

<sup>13</sup> Из всех исследователей не считает основными видами «субстанциального» первые два только Ферджон, который полагает, что основным во «Второй аналитике» для Аристотеля является четвертый из перечисленных смыслов (Ferejohn 1991: 119–125). Он, однако, явно не учитывает свидетельства *APo.* 1.22, 84a6–28), где Аристотель, говоря о «субстанциальном» уже непосредственно в контексте доказательства, ограничивается только двумя его первыми видами.

пример, «четное» и «нечетное» субстанциально-2 присуще «числу» (*АРо*. 1.4, 73a37–40; 1.22, 84a16–17), поскольку определение, например, «нечетного» будет, вероятно, включать в себя выраженные вроде «свойство числа...» или «такое число, что...». Соответственно, для нужд данной статьи мы можем считать, что субстанциальные свойства предмета — это предикаты, присущие ему субстанциальным-1 или субстанциальным-2 образом, т.е. такие, которые входят в определение предмета, или же такие, в определение которых входит сам этот предмет.

Совершив это небольшой экскурс в учение «Второй аналитики», вернемся к Платону для того, чтобы несколько подробнее описать ту часть «Федона», которая будет нас в первую очередь интересовать ниже — второй метод гипотез. Основным смысл рассуждения Платона об этом способе аргументации можно свести к тому, что некоторые универсалии связаны друг с другом необходимым образом (см. особенно 103e; ср. *АРо*. 1.6), причем одним из двух: а) наличие одной из них в предмете необходимо свидетельствуют о наличии другой, т.е. они всегда даны вместе; б) наличие одной из них в предмете необходимым образом свидетельствует об отсутствии другой, т.е. они не могут быть даны в предмете вместе никогда.

Способом (а) связаны: холодное и снег (103cd); теплое и огонь (103cd, 105c); нечетное и тройка (104ab, d); четное и двойка (104b); дробное и треть (105b); болезнь и горячка (105c); нечетное и наличие единицы (105c); жизнь и душа (105cd); неуничтожимое и бессмертное (106b).

Способом (б) связаны: холодное и теплое (103cd); нечетное и четное (104d); дробное и целое (105b); жизнь и смерть (105d).

Некоторые из этих сочетаний терминов Платон использует в чисто иллюстративных целях — чтобы прояснить описываемый им характер связи универсалий для читателя; другие он использует для построения рассуждений, по своей природе, как это показал Шори, являющихся силлогистическими. Он последователь-

но предлагает ряд рассуждений по модусам Barbara и Celarent со следующими наборами терминов.

Barbara: [теплое, огонь, тело] (105bc); [болезнь, горячка, тело] (105c); [нечетное, наличие единицы, число] (105c); [жизнь, душа, тело] (105cd); [неуничтожимое, нечетное, три] (105e); [неуничтожимое, холодное, снег] (106a); [неуничтожимое, теплое, огонь] (106a); [неуничтожимое, бессмертное, душа] (106b).

Celarent: [смерть, жизнь, душа] (105d).

Среди этих силлогизмов, в свою очередь, значительная часть также носит чисто иллюстративный характер. Собственно, для обоснования своего тезиса о бессмертии души Платону нужны только два силлогизма. Для начала Платон заключает по модусу Celarent, что смерть не присуща никакой душе (105d); затем он вводит посылку о том, что «то, чему не присуща смерть», есть то же самое, что «бессмертное» (и значит, душа бессмертна); наконец он завершает свое доказательство умозаключением по модусу Barbara о том, что поскольку все бессмертное неуничтожимо, и душа бессмертна, то душа неуничтожима.

В разделах 3.1–3.5 я попробую показать, что используемые в этих рассуждениях Платона термины связаны между собой именно так, как, согласно предписаниям «Второй аналитики», должны быть связаны между собой термины в доказательстве.

*3.1. Термины в доказательстве должны быть связаны субстанциальным образом.*

Уже из простого перечисления используемых Платоном примеров терминов видно определенное пересечение между теми универсалиями, которые обсуждает Платон, и субстанциальными свойствами Аристотеля: четность и нечетность для чисел прямо фигурируют в обоих списках. Но этим дело не ограничивается: в случае почти всех прочих примеров свойств, о которых рассуждает Платон, мы также можем для начала довольно надежно показать, что они относятся к ближайшим терминам, о которых они сказываются, именно субстанциальным образом, т.е. так, что

либо 1) свойство входит в определение субъекта, либо 2) субъект входит в определение свойства.

3.1.1. «Душа» для Аристотеля и Платона очевидно связана с «жизнью» указанным образом — вопрос только в том, в смысле (1) или (2). У Аристотеля понятие жизни входит в определение души (*De An.* 2.1, 412a27–28), что делает их связанными субстанциально-1; насчет Платона сказать несколько сложнее в силу отсутствия эксплицитного определения в его собственных имеющихся в нашем распоряжении текстах. Если ориентироваться на псевдоплатоновские (но определенным образом, судя по всему, все же отражающие интеллектуальную жизнь Академии) «Определения» (*Def.* 411c7), то жизнь опять же входит в определение души (звучащее как αἰτία κινήσεως ζωτικῆς ζώων, «причина жизненного движения живых существ») и, значит, является субстанциальным-1 свойством души; то же самое выходит и если ориентироваться на свидетельства первой книги «О душе» (*De An.* 1.2, 404b7–27), где Аристотель, обсуждая взгляды Платона на душу, фактически отождествляет между собой «душу» и «само по себе живое существо»<sup>14</sup>, кажется, свидетельствуя тем самым, что для Платона между ними нет разницы.

3.1.2. Похожим образом обстоит дело с «огнем» и «теплом». Для Аристотеля теплота должна быть присуща огню субстанциально-1, поскольку огонь определяется им как сочетание сухого и теплого (*CG* 2.3, 330b3, 25–30); в случае с Платоном все опять же менее однозначно. Поскольку для Платона определяющими характеристиками огня являются его геометрические, а не качественные свойства (*Ti.* 53c–57c), то вряд ли (по крайней мере, в его поздней мысли) теплота и огонь связаны для него субстанциально-1. В то же время теплота объясняется Платоном через специ-

<sup>14</sup> «Αὐτὸ τὸ ζῶον» здесь может быть также переведено как «само по себе животное»; но судя по замечанию Платона «πᾶν ὃ τι περ ἄν μετὰσχῃ τοῦ ζῆν ζῶον ἄν λέγοιτο» («все, что причастно жизни, можно, конечно, называть животным», *Ti.* 77b), мы можем игнорировать в данном случае разницу между «живым существом» и «животным».

фическую геометрическую форму огня: будучи наиболее «острым» из элементов (пирамидой), он обладает способностью к разрезанию и расщеплению тел, которая и является теплотой (*Ti.* 61d–62a). И хотя Платон не делает здесь этого эксплицитно (поскольку очевидно, что в «Тимее» перед ним не стоит такой задачи), в свете сказанного кажется вероятным, что Платон должен был бы определить тепло через огонь (как специфическое «разрезающее» воздействие огня на другие тела), что подразумевало бы, что тепло является субстанциальным-2 свойством огня.

3.1.3. С «болезнью» и «горячкой» вновь все довольно просто в случае Аристотеля и чуть сложнее (хотя и надежнее, чем с теплом) в случае Платона. У Аристотеля мы можем найти более-менее прямое указание на то, что горячка (или лихорадка, *πυρετός*) — это вид болезни (*Top.* 4.3, 123b35–36), что говорит нам о том, что болезнь является субстанциальным-1 свойством горячки (поскольку означает, что болезнь является родом для горячки и как таковая входит в ее определение). Что касается Платона, то не совсем ясно, придерживается ли он в данном случае такого же, как Аристотель (вполне естественного) взгляда на соотношение болезни и горячки, или же развиваемого в «Тимее» более сложного взгляда, согласно которому болезни в теле в конечном счете возникают из-за недостатка, избытка или неправильного смещения четырех материальных элементов (*Ti.* 82ab), но горячка (пусть и отличающаяся периодичностью) при этом сопровождает любое заболевание тела (а не только то, которое вызвано избытком огня, 86a) — в последнем случае болезнь может быть также и субстанциальным-2 свойством горячки, поскольку первая может определяться при помощи последней (нечто вроде «сопровождаемый горячкой избыток или недостаток одного из элементов тела»).

3.1.4. В отношении «холодного» и «снега» свидетельства имеющих у нас текстов достаточно скудны, чтобы строить текстуально обоснованные предположения; вполне правдоподобно, од-

нако, что снег должен определяться с участием холодного, и значит, холодное должно быть присуще снегу субстанциально-1.

Немногим больше свидетельств и в отношении связи «неуничтожимого» (ἀνώλεθρον) и «бессмертного» (ἀθάνατον). Чисто умозрительно можно предположить, что «неуничтожимое» должно являться чем-то вроде рода для «бессмертного» (бессмертными, кажется, разумно было бы называть живые или одушевленные неуничтожимые сущности) и, значит, быть его субстанциальным-1 свойством, но прямых свидетельств этому опять же нет.

3.2. *Доказательство в эталонном случае производится при помощи определения, которое играет в нем роль среднего термина.*

Важной чертой неочевидного сходства «Федона» со «Второй аналитикой» является наличие выделяющегося на общем фоне и не сразу понятного примера в 105bc, где Сократ среди прочего говорит:

εἰ γὰρ ἔροίό με <...> ᾧ ἄν ἀριθμῶ τί ἐγγένηται περὶ τὸς ἕσται, οὐκ ἐρῶ  
ᾧ ἄν περὶ τὸότης, ἀλλ' ᾧ ἄν μόνας.

если ты спросишь меня, <...> в силу присущности чего числу оно будет нечетным, то я отвечу, что не в силу нечетности, но в силу единицы.

Тот факт, что числу (под которым, вероятно, имеется в виду некое конкретное число — например, тройка) присуще свойство «нечетности», таким образом должен объясняться через тот факт, что ему присуща некая «единица». На фоне остальных примеров это может вызывать некоторое недоумение: во-первых, неподготовленному читателю, полагаю, не сразу понятно, что бы это могло значить; во-вторых, судя по всему, единица не может быть предикатом для тройки, что создает определенные трудности для предложенной Шори и разделяемой мной интерпретации рассуждений «Федона» как силлогизмов<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Замечу, что сам Шори умалчивает об этом примере, полностью исключая

В действительности для всех этих трудностей есть решение, которое не просто позволяет отстоять понимание этого рассуждения как силлогистического, но дает основание считать сам этот пример одним из важнейших свидетельств связи второго метода гипотез «Федона» с учением о доказательстве «Второй аналитики». Именно обратившись к учению «Второй аналитики», мы можем понять, что имеет здесь в виду Платон. Последнее утверждает, что средними терминами в доказательных силлогизмах (а «единица» у Платона занимает положение именно среднего термина) должны в эталонном случае служить определения (АРо. 2.11, 94a35–36; 17, 99a21–29 и т.д.); причем определения больших терминов силлогизма<sup>16</sup>, т.е. доказываемых субстанциальных свойств, в нашем случае — нечетности. Сам термин «единица» явно не является определением для нечетности, но стоит нам посмотреть на определение нечетности из VII книги «Начал» Евклида (содержание которой, по общему признанию, восходит к куда более древним, чем сам Евклид, математикам — вероятнее всего, пифагорейцам<sup>17</sup>, — и значит, должно было быть известно Платону и Аристотелю): «нечетное же [число] — это [число], не делящееся пополам или *отличающееся на единицу от четного числа*» (Еис. 7, def. 7). Другими словами, «единица» в тексте Платона является своеобразной аббревиацией развернутого определения; развернув эту аббревиатуру, мы получим вполне верный силлогизм:

«Нечетное» принадлежит «[числу] отличающемуся на единицу от четного»  
«Отличающееся на единицу от четного» принадлежит «тройке»  
«Нечетное» принадлежит «тройке»

Или, иначе говоря, отличающееся на единицу от четного есть нечетное; тройка есть отличающееся на единицу от четного; сле-

---

его из своего рассмотрения и заменяя его искусственным примером с «тройкой книг», которой присуща нечетность, потому что она является тройкой.

<sup>16</sup> Последнее не является общепризнанным, но я специально доказываю это в Юнусов 2017.

<sup>17</sup> См., например, Heath 1921: 397–399.

довательно, тройка есть нечетное. Внимательный читатель мог заметить, что большая посылка в этом рассуждении выглядит несколько странно: она представляет собой определение, в котором определяемая и определяющая части поменялись местами по сравнению с тем, как они обычно даются в определениях. А именно, обычно определение имеет вид «нечетное — это число, отличающееся от четного на единицу», а не «число, отличающееся от четного на единицу — это нечетное». Однако, во-первых, поскольку в определении определяемая и определяющая части равны по объему, такая перестановка вполне возможна, а во-вторых, что гораздо важнее для нас, именно такой эксцентричный вид Аристотель прямо предписывает используемым в доказательствах определениям (*APo.* 2.17, 99a21–29), утверждая, что «средний [термин] — это формулировка первого [термина], поскольку все знания получают посредством определения»<sup>18</sup>, а также прямо приводя пример рассуждения, которое в более формальном виде выглядит следующим образом:

«Опадание листьев» принадлежит «затвердеванию сока семени у черенка листа»  
«Затвердевание сока семени у черенка листа» принадлежит «широколиственному»  
 «Опадание листьев» принадлежит «широколиственному»

Следует заметить, что «затвердевание сока семени у черенка листа» (τὸ πηγνυσθαι τὸν ἐν τῇ συνάψει τοῦ σπέρματος ὀβόν) эксплицитно указывается Аристотелем здесь в качестве определения для «опадания листьев» (τὸ φυλλορεῖν) — и при этом очень похоже на то, что в собственном смысле определением эта формулировка быть не может. При всей свободе обращения с формулировками, которую себе позволяет (особенно в рамках «Второй аналитики») Аристотель, а также при всей широте значения субстантивированного инфинитива «τὸ φυλλορεῖν», едва ли «затвердевание» может быть родовым термином для процесса сбрасыва-

<sup>18</sup> ἔστι δὲ τὸ μέσον λόγος τοῦ πρώτου ἀκροῦ, διὸ πᾶσαι αἱ ἐπιστήμαι δι' ὀρίσμου γίγνονται.

ния листвы. И тут нам следует вернуться обратно к «Федону» и его определению «нечетности» через «единицу»: выглядит чрезвычайно вероятным, что, подобно тому, как там для указания на «полное» определение («[число] отличающееся на единицу от четного») была использована только некоторая его значимая часть («единица»), так же и здесь «затвердевание сока семени у черенка листа» используется в качестве аббревиации для более полного определения, которое Аристотель оставляет за скобками рассуждения. У Аристотеля даже есть эксплицитное обсуждение подобной практики. В «Первой аналитике» (*APr.* 1.39, 1.43) он прямо рекомендует сокращать в силлогизмах развернутые выражения и заменять полные определения их частями (например, определение воды «жидкость, пригодная для питья» (ὕγρὸν πότην) на «пригодное для питья» (πότην)). А во «Второй аналитике» мы, возможно, можем найти теоретическое осмысление подобного обращения с определением. Так, в *APo.* 2.8–10 Аристотель различает несколько смыслов, в которых можно говорить об определениях; его примером при этом служит определение грома. Наряду с (1) полным определением («шум вследствие затухания огня в тучах») и (2) определением, указывающим только крайние элементы полного («шум в тучах»), Аристотель выделяет также третий вид, для которого он не приводит примера и который он характеризует как «недоказуемое положение о сути [вещи]» (*APo.* 2.10, 94a9–10)<sup>19</sup>. Среди исследователей нет полного согласия насчет того, что именно имеется в виду под этим последним, однако один из возможных вариантов здесь заключается в том, что под этим Аристотель подразумевает ту часть, которой определение (1) отличается от определения (2); т.е. «средний термин» определения — «затухание огня». Именно он прежде всего раскрывает ту причину, которую должно указывать определение в структуре доказательства (*APo.* 2.8, 93b8–10), и поэтому, возможно, подобного рода определениями вполне можно ограничиться при построении доказательных силлогизмов, так же как Платон

<sup>19</sup> θέσις <...> τοῦ τί ἐστὶν ἀναπόδεικτος.

ограничивается термином «единица» для указания на самое важное в подразумеваемом им определении.

Таким образом, сразу ряд весьма эксцентричных особенностей нотации «Второй аналитики» — ссылка на определение только через его значимую часть; обратный порядок определяющей и определяемой части; использование определения в качестве среднего термина — находит свои параллели в рассуждении Платона о нечетности и единице, что, как мне кажется, служит достаточно хорошим аргументом в пользу связи второго метода гипотез «Федона» и «Второй аналитики».

*3.3. Доказательство представляет собой доказательство принадлежности субстанциальных свойств так называемым «субъектам» доказательства.*

Ориентируясь исключительно на частоту, с которой Платон обращается к тем или иным примерам, легко заметить, что главными примерами необходимого отношения между двумя универсалиями, с которыми работает Платон, являются отношения между 1) «теплым» и «огнем»; 2) «нечетным»/«четным» и рядом соответствующих чисел; и 3) «жизнью» и «душой». Они доминируют в дискуссии настолько, что, например, Шори в своей статье почти целиком концентрируется только на них, обсуждая кроме этих трех только еще один пример Платона — а именно, пример «болезни» и «горячки». Мне кажется важным заметить, что ни один из этих трех примеров не является примером связи между терминами, представляющими собой род и вид. Во всех этих случаях перед нами примеры не родо-видовой связи, но связи некоего субстанциального свойства (теплота, нечетность, жизнь) с неким термином, в котором легко увидеть скорее предмет, чем свойство (огонь, тройка, душа). Это значимо в контексте сравнения со «Второй аналитикой» — в центре описываемой в этом трактате структуры доказательства лежит связь субстанциальных свойств ( $\kappa\alpha\theta' \alpha\upsilon\tau\acute{\alpha} \upsilon\lambda\acute{\alpha}\rho\chi\omicron\tau\alpha$ , или  $\kappa\alpha\theta' \alpha\upsilon\tau\acute{\alpha} \lambda\acute{\alpha}\theta\eta$ , или  $\kappa\alpha\theta' \alpha\upsilon\tau\acute{\alpha} \sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\beta\eta\kappa\omicron\tau\alpha$ <sup>20</sup>) и так называемых «субъектов» доказатель-

<sup>20</sup> Есть ли между этими тремя формулировками (а также очевидно близкой

ства (см., напр., *АРо.* 1.7, 75a42–b1; 1.10, 76b22; *Metaph.* В.2, 997a8, 22–23), при этом а) ни один из приводимых Аристотелем примеров субстанциальных свойств не является примером родового термина<sup>21</sup> (большая их часть похожа скорее на «нечетность», которая служит для Аристотеля одним из наиболее частых примеров субстанциального свойства (*АРо.* 1.4, 73a39, b20; 1.10, 76b8; 1.22, 84a14–15; см. также 2.13, 96a24 ff.); б) последние «субъекты» доказательства представляют собой то ли неделимые виды общего рода, то ли индивидов, на которые эти виды распадаются, — в любом случае большая часть приводимых Аристотелем примеров (см. *АРо.* 1.7; 1.10, 76a34–36, 40–b22; 2.13, 96b15–21) носит характер скорее «предметов», чем «свойств», и двойка с тройкой опять же фигурируют в числе этих примеров (2.13, 96b17).

Заслуживающим в этой связи внимания мне кажется также тот факт, что примеры общеутвердительных посылок (т.е. таких, в которых предикат присущ всему объему субъекта), которыми Аристотель оперирует в «Первой аналитике», отличаются от примеров «Второй аналитики», в случае которой последовательно

---

к ним ἴδια λάθη, 2.13, 96b20) значимая разница — отдельный непростой вопрос, останавливаться на котором я здесь не могу (см., напр., Bronstein 2016: 46–48).

<sup>21</sup> Вопреки частым утверждениям об обратном: см., напр., Solmsen 1929: 83–84 (ср. параллельную ошибку в отношении силлогизмов «Федона» в Ross 1951: 33–34). Исключением может показаться место (*АРо.* 1.22, 83a36–b8), где Аристотель в ходе обоснования тезиса о том, что доказательство не может быть бесконечным и количество посылок и терминов в нем всегда ограничено, приводит для иллюстрации ряд терминов, среди которых фигурируют «животное» и «человек», причем явно подразумевается, что речь идет о рассуждении, где первый термин сказывается о втором. Однако стоит обратить внимание, что этот единичный случай встречается в ходе рассуждения, которое сам Аристотель характеризует как чисто «словесное» (λογικῶς (...) λεχθέντος, 84a7–8), т.е. предварительное, не относящееся к собственно в строгом смысле рассматриваемому в данном случае предмету, не исходящее из собственных начал той дисциплины, в границах которой Аристотель намерен впоследствии строго рассуждать — т.е. не отражающее собственной специфики учения о доказательстве (о котором Аристотель далее будет рассуждать «аналитически» (ἀναλυτικῶς, 84a8 ff.) — не в смысле, разумеется, современного «анализа», но в смысле точного согласия с учением его «Аналитик» о доказательстве.

приводимым образцом служит свойство, а) связанное с субъектом субстанциальным образом и при этом б) не относящееся к субъекту как род к виду. В «Первой аналитике» общеутвердительные посылки в основном представляют собой как раз либо а) примеры отношения типа род-вид (животное и человек (1.4, 26b7; 1.5, 27a22, b38 и т.д.); сущность и животное (1.5, 27a20); знание и медицина (1.4, 26a11–12) и т.д.), либо б) если речь все же идет не о родовом термине, а о свойстве, — то это свойство, судя по всему, не является субстанциальным для субъекта. Хорошими примерами последнего случая будет «белое» для «лебедя» и «снега» (1.4, 26a38; 1.5, 27b26–27, 33, 34; 1.6, 29a3 и т.д.): хотя, например, «белое» сказывается обо всяком (κατὰ παντός) «лебедю», но оно не сказывается о нем как его субстанциальное свойство (καθ' αὐτό, ср. *APo.* 1.4, 73a27 ff.) — поскольку, судя по всему, ни «белое» не входит в определение «лебедя», ни «лебедь» в определение «белого»<sup>22</sup>. Основные примеры «Федона», таким образом, имеют сходство именно с примерами «Второй», а не «Первой аналитики».

3.4. В доказательстве средний термин указывает на причину принадлежности большего термина меньшему.

Учитывая все сказанное выше, стоит вернуться к понятию «причины» и тому, как оно функционирует в «Федоне» и «Второй аналитике».

Характерной чертой учения «Второй аналитики» об использовании «причин» в доказательствах является утверждение о том, что на причину должен указывать средний термин доказательства силлогизма (*APo.* 1.13, 2.2). Аристотель понимает доказательство как своеобразный ответ на вопрос «почему?», адресованный заключению этого доказательства. Доказательство (которое, на-

<sup>22</sup> Следует заметить, что в (*Cat.* 10, 12b26–13a3) Аристотель говорит, что белизна присуща снегу «по природе» (φύσει) и даже сближает связь белизны и снега со связью, существующей между теплом и огнем. Однако я не думаю, что мы можем из этого заключить, что связь белизны со снегом является субстанциальной; предметом интереса Аристотеля в указанном месте является необходимая (ἀναγκαῖον), а не субстанциальная (καθ' αὐτό) связь.

помню, должно в эталонном случае осуществляться по модусу Barbara первой фигуры силлогизма) обычно имеет вид:

А принадлежит В

В принадлежит Г

А принадлежит Г

В таком случае средний термин, термин В, для Аристотеля является ответом на вопрос «почему А принадлежит Г». Например, почему опадают листья (А) у широколиственных растений (Г)? — В силу затвердевания сока семени у черенка их листа (В) (см. раздел 4.2).

Нетрудно заметить, что второй метод гипотез «Федона» оперирует в сущности точно таким же пониманием причины и ее места в доказательстве и объяснении. Сократ, указывая, как следует отвечать на вопросы о том, почему некоторое свойство присуще некоторому предмету, указывает на некий третий термин — который во всех случаях представляет собой именно *средний* термин силлогизма — который дает объяснение их связи и является ее причиной. Почему теплота (А) присуща этому телу (Г)? Потому что ему присущ огонь (В). Почему жизнь (А) присуща этому живому существу (Г)? Потому что у него есть душа (А). Почему является нечетным (А) данное число (Г)? Потому что ему присуща единица, т.е. оно отличается на единицу от четного (В). И так во всех случаях<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> В некотором смысле у Аристотеля посылки всякого правильного (а не только доказательного) силлогизма являются причинами его заключения, а именно, как говорит Аристотель (напр., *АРо*. 2.11, 94a20 ff.), его «материальными» причинами (см. Crubellier, Pellegrin 2002: 56–57). В случае доказательства, однако, речь явно идет о причинах в более сильном смысле. Шори в своей работе также подчеркивал связь метода гипотез «Федона» и учения о силлогизме Аристотеля на основании, с одной стороны, связи обоих с исследованием причинности (Shorey 1924: 6, 8–9), а с другой — наличия в силлогизмах «Федона» явного среднего термина, играющего ровно ту роль, которую он играет в силлогизмах Аристотеля (Shorey 1924: 16). Но его обсуждение этой темы, на мой взгляд, неполно и непоследовательно. Во-первых, он не связывает эти две

Можно задаться вопросом: есть ли у нас в действительности основания говорить, что в указанном отрывке «Федона» (105b ff.) речь у Платона именно о причинах? Ведь начиная с 101c само слово «причина» перестает употребляться в тексте, и в 105bc его уже совсем нет. И хотя это действительно так, сомнения в том, что Платон говорит здесь именно о причинах, быть не может. При обсуждении первого метода гипотез в 100a–101e Сократ описывал именно свой способ объяснения причин того, что свойство при- сущее некоему предмету: причиной того, что нечто прекрасно, является прекрасное само-по-себе (100c). В 105c он явно отсылает к этому способу объяснения причин, одновременно предлагая вза- мен его «более тонкое» объяснение:

Εἰ γὰρ ἔροίό με ᾧ ἂν τί ἐν τῷ σώματι ἐγγένηται θερμὸν ἔσται, οὐ τὴν ἀσφαλῆ σοι ἐρῶ ἀπόκρισιν ἐκείνην τὴν ἀμαθῆ, ὅτι ᾧ ἂν θερμότης, ἀλλὰ κομψοτέραν ἐκ τῶν νῦν, ὅτι ᾧ ἂν πῦρ.

вещи — причинность и средний термин — упуская основополагающую черту «Второй аналитики», явно находящую параллель в «Федоне». Во-вторых, при обсуждении причинности он, хотя и дает понять, что ему знакомо различие между причинностью в слабом смысле, демонстрируемой любым правильным силлогизмом, и причинностью в сильном смысле, демонстрируемой только до- казательными силлогизмами «Второй аналитики», уклоняется от ясного отве- та на вопрос, причинность в каком из этих смыслов он видит в «Федоне». То, что он прямо отказывается подробно обсуждать «научные» (т.е. доказательные) силлогизмы, кажется, должно указывать на то, что он готов ограничиться при- чинностью в слабом смысле — в этом случае его подход неудовлетворителен, поскольку в «Федоне» явно содержится больше. С другой стороны, львиная до- ля его рассуждения построена на том, что речь Сократа в «Федоне» представля- ет собой обсуждение различия между объяснением чего-то с помощью указа- ния на его основание (reason; так делали критикуемые Сократом физики) и на его причину (cause; так предписывает делать Сократ); и то же самое различие между основанием (= причинность в слабом смысле) и причиной (= причин- ность в сильном смысле) он находит в *APo.* 1.13, что должно говорить о том, что Шори связывает учение Аристотеля с методом гипотез «Федона» именно в аспекте сильной причинности. Но тогда он не может заявить в целом, что «аристотелевский силлогизм... представляет собой формулировку, или способ поиска, причины (cause)» (Shorey 1924: 9); сказанное будет верно не обо всяком силлогизме, но только о доказательном.

Итак, если бы ты спросил меня, в силу ( $\zeta$ ) присущности чего телу оно будет теплым, то я бы уже не дал тебе прежнего достоверного, но невежественного ответа, что в силу ( $\zeta$ ) присущности тепла; теперь я ответил бы более тонко: в силу ( $\zeta$ ) присущности огня.

Важно, что поскольку этот способ «ответа» предлагается вместо «прежнего», т.е. рассмотренного выше (который состоял бы в том, что нечто является теплым за счет причастности теплу), а этот прежний способ, как явно указывал Сократ, являлся способом объяснения *причин* вещей, то и этот новый способ также есть именно способ объяснения причин. В греческом тексте это хорошо заметно: хотя слово «причина» действительно не встречается в тексте 105bc, Платон в этом отрывке чрезвычайно активно (10 раз) употребляет местоимение « $\zeta$ », явно имеющее в данном контексте причинный смысл («за счет чего?» или «в силу чего?»). Таким образом, мы находим в «Федоне» не только эксплицитное обсуждение понятия причины и причинности (см. раздел 2.5), но и в точности тот способ функционирования «причин» в рассуждениях, который предписывает «Вторая аналитика».

3.5. *Модель доказательства подразумевает построение рядов силлогизмов, или сорита, где заключения одних силлогизмов служат посылками следующих, и итогом сорита служит заключение о присущности субстанциального свойства субъекту доказательства.*

Далее я хотел бы указать на ряд менее весомых параллелей между примерами второго метода гипотез «Федона» и учением о доказательстве Аристотеля. Одна из них (3.5.1), подобно наблюдениям из раздела 2, представляет собой не очень глубокое указание на некоторые лексические и смысловые пересечения, тогда как другая (3.5.2) требует от нас принять небесспорную предпосылку. Тем не менее, я полагаю, что при должном предостережении читателя насчет их шаткости, я все же могу позволить себе для полноты картины привести и эти соображения.

3.5.1. В ряде произведений Аристотеля мы можем обнаружить любопытное воспроизведение ряда тех примеров, которые дает Сократ при обсуждении второго метода гипотез в «Федоне».

В 10 главе «Категорий», посвященной разбору того, в каком смысле вещи могут противоложаться друг другу, в тех разделах, которые посвящены обсуждению противоположностей ( $\tau\acute{\alpha}$  ἐναντία, 11b39–12a9, 12b26–41), мы можем найти перечисление ряда предметов и их свойств, которые упоминаются в «Федоне»: болезнь (и здоровье) для тела; четное и нечетное для числа; теплое для огня; и даже снег упомянут здесь — правда, свойством, которое обсуждается в его отношении, является не холодное, а белизна. Возможно, мы можем видеть в этом косвенное указание на то, что этот платоновский ряд свойств и предметов занимает в мысли Аристотеля важное место, являясь в своем роде образцовым набором универсалий, связанных между собой необходимым образом; впрочем, едва ли стоит делать из него какие-то веские выводы. Гораздо более любопытно тематическое пересечение с примерами «Федона» отрывков из Z «Метафизики». В 7-й (1032b2–31) и 9-й (1034a21–32) главах этой книги Аристотель не просто перечисляет знакомый нам ряд терминов тело-здоровье/болезнь-теплота, но и говорит об упорядочивании их в ряд как терминов «умозаключений», т.е. делает их элементами подразумеваемого силлогистического рассуждения, состоящего из ряда силлогизмов<sup>24</sup>. При этом, поскольку речь об умозаключениях, началом в которых является суть ( $\tau\acute{o}$  τί ἐστὶ) вещей (т.е. определение) и которые указывают на причины, речь явно именно о доказательных силлогизмах «Второй аналитики». Даже если эти пересечения случайны в том смысле, что они не носят характера намеренной отсылки к «Федону», они являются дополнительным, пусть и не очень весомым, свидетельством в пользу того, что тип обсуждаемых в «Федоне» рассуждений принципиально родственен доказательствам «Второй аналитики».

3.5.2. Следующее соображение требует от нас чуть более воль-

---

<sup>24</sup> Хотя в 7-й главе, в отличие от 9-й, нет эксплицитного упоминания силлогизмов, в описываемом в 1032b2–31 безошибочно угадывается делиберация практического силлогизма «Никомаховой этики» (ср. EN 7.3, 1147a25 ff.; De An. 3.11, 434a15–20; MA 7).

ного, чем обычно, интерпретационного усилия, и поэтому, хотя я и предлагаю его вниманию читателя, я должен заметить, что к нему следует относиться с повышенной настороженностью.

Вернемся к следующим один за другим в «Федоне» (105bc) двум силлогизмам: имеющим термины [теплое, огонь, тело] и [болезнь, горячка, тело]. Допустим теперь, что Платон понимает горячку так, как она понимается в псевдоаристотелевских «Проблемах» — как избыток тепла в теле (*Pr.* 1.20, 862a1). Мне нечем подтвердить это предположение, но оно не выглядит невозможным: это вполне похоже на стандартное для античной медицины понимание горячки, или лихорадки. Если мы согласимся с этим, то мы можем предположить, что перед нами здесь не пара отдельных силлогизмов, но серия из двух силлогизмов, являющихся звеньями общего рассуждения, так называемого «сорита», в котором в ряду терминов болезнь-горячка-тепло-огонь-тело каждый следующий является субъектом предикации предыдущего.

Здесь необходима важная оговорка. Очевидно, что такой ряд терминов в строгом смысле не дает правильного сорита согласно стандартам современной силлогистики: сбой происходит на термине «тепло», поскольку «тепло», судя по всему, будет фигурировать в рассуждении в качестве двух разных терминов: с одной стороны, «избыток тепла в теле» (определение горячки), а с другой — просто «тепло» (необходимое свойство огня). Однако это обстоятельство не является фатальным для предложенной интерпретации. Действительно, Аристотель эксплицитно разбирает и «узаконивает» подобные случаи в *APr.* 1.36–37). В 1.37 он кратко говорит, что используемая в формулировке силлогизмов связка «принадлежать» (ὕλαρχεῖν) употребляется в стольких же смыслах, сколько есть категорий. В 1.36 он более подробно разбирает такие случаи, как наш:

Τὸ δὲ ὑλάρχεῖν τὸ πρῶτον τῷ μέσῳ καὶ τοῦτο τῷ ἄκρῳ οὐ δεῖ λαμβάνειν ὡς αἰεὶ κατηγορηθησομένων ἀλλήλων ἢ ὁμοίως τὸ τε πρῶτον τοῦ μέσου καὶ τοῦτο τοῦ ἐσχάτου (*APr.* 1.36, 48a40–b1).

То, что первый [термин] 'принадлежит' среднему, а средний —

третьему, не надо понимать в том смысле, что они всегда будут высказываться друг о друге или же что первый всегда [принадлежит] среднему так же, как средний крайнему.

Чуть ниже следует пример:

οἷον εἰ οὐ ἐπιστήμη ἔστιν, ἔστι τούτου γένος, τοῦ δ' ἀγαθοῦ ἔστιν ἐπιστήμη, συμπέρασμα ὅτι τοῦ ἀγαθοῦ ἔστι γένος· κατηγορεῖται δ' οὐδὲν κατ' οὐδενός. εἰ δ' οὐ ἔστιν ἐπιστήμη, γένος ἔστι τούτο, τοῦ δ' ἀγαθοῦ ἔστιν ἐπιστήμη, συμπέρασμα ὅτι τὰγαθόν ἔστι γένος... (APr. 1.36, 48b22–26).

если у всего, о чем есть знание, есть род, а о благе есть знание, то заключением будет [высказывание о том], что у блага есть род; [а из этих терминов] ни один не высказывается ни об одном другом. А если бы было так, что, о чем есть знание, есть род, а о благе есть знание [т.е. термины именно бы высказывались друг о друге, а не были связаны иными отношениями], то заключением было бы, что благо есть род...

Именно подобным образом выглядит наш гипотетический сорит: А принадлежит В («болезнь» принадлежит «горячке»; всякая горячка — болезнь); В принадлежит Г («горячка» принадлежит «теплу»; горячка есть избыток тепла); Г принадлежит Δ («тепло» принадлежит «огню»; избыток тепла есть избыток огня); Δ принадлежит Е («огонь» принадлежит «телу»; в этом теле — избыток огня); следовательно А принадлежит Е («болезнь» принадлежит «телу»; это тело — больное). А это в свою очередь весьма напоминает именно то построение «цепей» силлогизмов, которое лежит в самом основании модели доказательства «Второй аналитики» (APo. 1.19–23): в такой цепи меньшим термином служит «субъект» доказательства (тело), а остальные термины могут представлять собой а) его свойства (горячка); б) свойства этих свойств, по транзитивности являющиеся и свойствами субъекта (болезнь); в) определения тех или других (избыток тепла в теле).

4. Наконец, следует обсудить некоторые бросающиеся в глаза отличия между рассуждениями Сократа в «Федоне» и стандартным аристотелевским пониманием доказательства.

Основные отличия такого рода связаны с некоторыми из меньших терминов силлогизма: а именно, с их природой, а также связью с остальными терминами силлогизма. Здесь можно выделить следующие проблемы.

а) Для Аристотеля в классическом случае меньшие термины представляют собой последние неделимые виды некоторого рода; при этом ряд используемых Платоном меньших терминов скорее представляют собой термины для индивидов; б) отношение субстанциальной связи должно сохраняться между всеми терминами доказательного силлогизма; применительно к обсуждаемому сюжету это значит, что меньший термин должен быть связан с другими двумя субстанциальным образом; для некоторых из примеров Платона это, кажется, не так; в) в некоторых из силлогизмов Платона мы обнаруживаем причудливое, не похожее на предикацию отношение между средним и меньшим термином, что может заставить нас усомниться, что мы вообще можем говорить в данном случае о силлогизме; г) сам средний термин у Платона в некоторых случаях оказывается похож скорее на сущность (причем индивидуальную), чем на свойство.

Используемые Платоном примеры силлогистических рассуждений страдают от этих проблем в разной мере.

4.1. Самый простой случай — с силлогизмами, касающимися чисел; в их случае, кажется, ни одной из указанных проблем не возникает.

4.2. Сложнее дело обстоит в случае силлогизмов о душе. С одной стороны, с терминами [жизнь-душа-тело] вполне можно построить силлогизм, в котором «тело» было бы универсалией: в этом случае под ним будет пониматься живое тело, т.е. животное. Тогда перед нами сочетание терминов [жизнь-душа-животное], что дает верный в понимании, например, Аристотеля, силлогизм: жизнь действительно присуща всякому животному, поскольку ему присуща душа<sup>25</sup>. Но для целей Платона подобного рассуждения явно недостаточно; ему нужно, чтобы душа была отдель-

---

<sup>25</sup> Отсюда не будет следовать, что всякое животное бессмертно: животным,

ной сущностью, присущей телу как другой сущности, т.е. чтобы соотношение души и тела было соотношением одного предмета, находящегося в другом. Таким образом, и душа, и тело в данном случае выступают скорее как термины для обозначения индивидов. Одновременно это значит, что между душой и телом явно нет отношения субстанциальной присущности, хотя бы по той простой причине, что всякая субстанциальная связь является необходимой и, значит, неразрывной, а для аргументации Платона является принципиальным, чтобы душа и тело могли существовать по отдельности друг от друга (если бы это было не так, то либо любое тело было бы бессмертным, либо душа уничтожалась бы вместе с телом, как у Аристотеля). Все вместе это дает нам весь спектр проблем от (а) до (г).

Однако в некотором смысле все сказанное не так страшно для сравнения рассуждения «Федона» о душе с учением о доказательстве Аристотеля. В конце концов, силлогизм с терминами [жизнь-душа-тело] играет исключительно вспомогательную для рассуждения Платона роль; по-настоящему его интересуют другие умозаключения, а именно силлогизм по Celarent с терминами [жизнь-смерть-душа] и следующий за ним силлогизм по Barbara с терминами [неуничтожимость-бессмертие-душа]. Т.е. в итоге субъектом доказательства выступает именно душа, и она в этом доказательстве имеет ровно такой, лишенный проблем (а)–(г) вид, какой должен иметь субъект доказательства во «Второй аналитике» в классическом случае. Кроме того, ряд этих проблем имеет и другое решение, которое, однако, удобнее показать на примере следующего рассуждения Платона — в конце концов, оно точно так же демонстрирует их все.

4.3. Действительно, аналогичные проблемы возникают и с силлогизмом с терминами [тепло-огонь-тело]: а) и огонь, и тело в меньшей посылке скорее представляют собой индивидуальные термины; б) между меньшим термином («тело») и прочими, су-

---

если мы обратимся к типичному взгляду Аристотеля на этот вопрос, тело может считаться только до тех пор, пока оно живое.

дя по всему, нет отношения субстанциональной присущности: ни тепло, ни огонь, кажется, не являются необходимо присущими телу<sup>26</sup>, поскольку тело может быть и холодным (и, значит, лишённым огня); в) огонь здесь, кажется, скорее представляет собой индивидуальную сущность, чем свойство; г) огонь «находится» в «теле», а не предидируется ему (неверно сказать, что тело — это огонь). Однако я полагаю, что и в данном случае эти проблемы можно отчасти смягчить.

Если мы примем предложенную в разделе 3.5.2 (повторю, весьма проблематичную) интерпретацию рассуждений о присущности телу теплоты и болезни не как двух отдельных силлогизмов, но как сорита, то это отчасти решает проблему следующим образом. Болезнь, по крайней мере для Аристотеля, является субстанциональным свойством тела — это видно как по определениям, которые мы можем найти в аристотелевском корпусе (*Pr.* 19.38, 921a1; *Rh.* 1.5, 1361b3), так и по эксплицитному уравниванию свойств здоровья и болезни для тела с парадигматическим для теории доказательства Аристотеля примером субстанциональных свойств четного и нечетного для числа: как любому числу с необходимостью присуща четность или нечетность, но не обе сразу, так и любому телу с необходимостью присуще здоровье или болезнь, но не то и другое сразу (*Cat.* 10, 12b26 ff.). При этом за терминами «тепло» и «огонь» сорита при такой интерпретации, как мы видели, скрывается «избыток тепла в теле» (определение горячки) и «избыток огня в теле» соответственно; эти термины также будут присущи «телу» субстанциональным образом, поскольку в сами эти выражения входит термин «тело».

Это решает проблему (б). Проблему (а) также можно по крайней мере смягчить. Хотя эталонными для Аристотеля действительно, судя по всему, являются примеры доказательств, в которых меньшим термином служит неделимый вид, в реальности

---

<sup>26</sup> Если только мы не понимаем в данном случае это в том слабом смысле, что в любом теле есть какая-то доля огня, и, значит, тепла; это, однако, явно не тот смысл, который интересует здесь Платона.

мы обнаруживаем во «Второй аналитике» в том числе примеры доказательства, где в качестве меньшего термина выступает индивид: такую природу явно имеют доказательства затмения Луны (*APo.* 2.1, 89b26; 1.13, 78b4–13; 2.2, 90a3, 12, 17, 26; 2.8, 93a30–b7; 2.16, 98b17–23) и грома в тучах (*APo.* 2.8, 93b7–14; 2.10, 94a2–10). Этими же примерами, видимо, по крайней мере отчасти снимаются проблемы (в) и (г): вне всякого сомнения, отношение, в котором состоят, например, термины «огонь» и «тело», не является в классическом смысле отношением предикации (В есть А), но представляет собой более экзотическое для логики отношение (что-то вроде «А находится в В», где оба термина отсылают к индивидам); но *в точности такой же* характер имеет отношение между громом (который Аристотель понимает как «шум, происходящий вследствие затухания огня в тучах») и тучами, а для описания этих двух терминов Аристотель использует свое стандартное обозначение для выражения предикации: гром «принадлежит» (ὑπάρχει) тучам. Таким образом, как и в значительном числе других случаев, указанная проблема является проблемой для нашего современного понимания силлогистики, но не для учения «Второй аналитики», с которым мы должны сравнивать «Федона» (более того, судя по уже упоминавшимся в разделе 3.3 замечаниям Аристотеля в *APr.* 1.36–37, она не является проблемой даже для учения «Первой аналитики»).

В целом, можно заметить, что несмотря на то, что некоторые из силлогизмов Платона несколько отклоняются от эталонных предписаний учения о доказательстве «Второй аналитики», они, судя по всему, делают это не в большей мере, чем сами примеры «Второй аналитики».

\*\*\*

На этом я закончу обзор параллелей между вторым методом гипотез «Федона» и учением о доказательстве «Второй аналитики». Я полагаю, что сделал достаточно, чтобы показать, что рассуждения, которые обнаруживаются в «Федоне», весьма похо-

жи на доказательные силлогизмы «Второй аналитики»: сходство между ними простирается от общей логической формы до особенностей используемых в них специфического рода посылок и терминов.

Далее, разумеется, уместным было бы задаться вопросом о причинах этого сходства. Этот вопрос, мне кажется, может быть предметом отдельного подробного исследования; никак не претендуя, таким образом, дать на него окончательный ответ, я могу, тем не менее, предварительно заметить следующее.

Прежде всего, учитывая характер и детальность сходства, оно, на мой взгляд, едва ли может быть случайным: между вторым методом гипотез «Федона» и доказательными умозаключениями «Второй аналитики» существует реальная связь. Каков характер этой связи? Чисто теоретически, видимо, они могут быть связаны одним из трех образов: 1) метод гипотез «Федона» является (в той или иной мере) источником учения о доказательстве Аристотеля; 2) учение о доказательстве Аристотеля является (в той или иной мере) источником для метода гипотез «Федона»; 3) и метод гипотез, и учение о доказательстве Аристотеля имеют некий третий общий источник. Двигаясь в обратном направлении от наименее правдоподобной гипотезы к наиболее вероятной, мы можем попытаться представить каждую из них в самом выгодном из возможных для нее варианте.

Наиболее разумным вариантом гипотезы (3) было бы, видимо, утверждение, что и Аристотель, и Платон апеллируют к некой распространенной в Академии практике рассуждения, каждый по-своему пытаясь ее формализовать. Подобное утверждение, однако, будет являться чисто умозрительным, не имея основания ни в каких имеющихся в нашем распоряжении источниках.

Самым удачным, на мой взгляд, способом отстаивать гипотезу (2) было бы утверждение, что во втором методе гипотез «Федона» мы имеем дело со своеобразной игрой интеллектуальными мускулами, столь свойственной Платону. Подобно тому, как «Тимей» в значительной степени представляет собой попытку

Платона продемонстрировать, что он может выступить в жанре космогонии ничуть не хуже натурфилософов, а «Федр» показывает, что и в жанре совещательной речи он легко превзойдет профессиональных риториков, так и здесь мы имеем дело с одним из тех многочисленных мест в платоновском корпусе, где тот показывает свое знакомство с окружающей его интеллектуальной культурой и умение мастерски выступить в некотором (в данном случае новомодном) жанре, блестяще приспособив его для своих целей. Это могло бы также служить своеобразным объяснением того, почему в других местах платоновского корпуса рассуждения, подобные тем, что мы находим в рамках описания второго метода гипотез, кажется, не встречаются: для Платона прием апроприации чужих способов рассуждения служит, как правило, способом показать свои компетентность и превосходство во владении некоторой техникой или некоторым жанром с тем, чтобы потом от этих жанра или техники с полным правом отказаться. Однако подобное предположение, помимо всего прочего, видимо, предполагало бы, что к четвертому аргументу бессмертия души «Федона» следует относиться *cum grano salis*, поскольку он представляет собой скорее демонстрацию интеллектуальной силы Платона, чем вполне добросовестное и основательное доказательство. Тогда как у нас, кажется, нет никаких причин всерьез сомневаться, что Платон предлагает этот аргумент со всей серьезностью. Кроме того, имеющиеся в нашем распоряжении источники не дают нам независимых свидетельств знакомства Платона с текстом «Второй аналитики»; предполагать же его исключительно на описанных выше основаниях было бы опрометчивым.

Наиболее разумной мне представляется самая очевидная гипотеза — гипотеза (1). Она предполагает, что Аристотель при разработке своей теории доказательства находился под влиянием метода гипотез «Федона». Вполне вероятно, что факт столь точного соответствия мельчайших и часто эксцентричных деталей тех рассуждений, которые мы находим в «Федоне», и доказательств «Второй аналитики» — типа использования одного тер-

мина для обозначения определения (раздел 3.2) или необычных, отличных от предикации отношений между терминами силлогизма (раздел 4.3) — объясняется тем, что при продумывании своей теории доказательства Аристотель ориентировался прежде всего на те конкретные примеры рассуждений, которые обнаруживаются при описании второго метода гипотез «Федона», и далее — на рассуждения, производные от этих примеров по их модели. Опять же, знакомство Аристотеля с платоновским «Федоном» (в отличие от знакомства Платона со «Второй аналитикой») хорошо засвидетельствовано в аристотелевском корпусе текстов — более того, из четырех эксплицитных отсылок Аристотеля к «Федону» три (*Metaph.* А.9, 991b3; М.5, 1080a2; *GC* 2.9, 335b10) отсылают именно к обсуждению Сократом метода гипотез.

Следующий вопрос, который следует затронуть, касается меры продуманности самым Платоном того способа рассуждения, примеры которого мы обнаруживаем в рамках второго метода гипотез «Федона». Скрывается ли за достаточно лапидарным наброском из «Федона» продуманная в деталях теория самого Платона, подобная той, которую мы находим во «Второй аналитике», или же это исключительно Аристотель переосмысляет и насыщает деталями некий довольно общий и минимально теоретически оформленный способ рассуждения? Уже исходя из одного моего ответа на предыдущий вопрос можно заключить, что я склоняюсь скорее к последнему. Вряд ли мы можем с уверенностью приписать Платону в «Федоне» ту тщательную разборчивость в типах рассматриваемых универсалий и способах связи между ними, которая является столь характерной чертой мысли Аристотеля. Но для наличия генетической связи между «Федоном» и «Второй аналитикой», разумеется, вовсе не обязательно, чтобы Платон ясно видел в обсуждаемых им видах идей те различия, которые там будет обнаруживать Аристотель, — точно так же, как для утверждения о том, что учение Аристотеля о силлогизме родилось из указанного места «Федона», вовсе не обязательно, чтобы Платон отчетливо осознавал имплицитно содержащуюся в его

рассуждении ценнейшую логическую идею. Важен сам факт того, что в своем учении о доказательном знании Аристотель мыслит в качестве эталонного случая доказательного силлогизма такой силлогизм, в котором субъект и предикат не только формально (т.е. логически) связаны так, как это изображено в «Федоне», но и имеют точно такую же, как термины в «Федоне», содержательную природу.

Наконец, последний вопрос. Допустим, что мы согласились с тезисом о наличии генетической связи между «Федоном» и «Второй аналитикой». Но поможет ли это каким-то образом нашему пониманию этих текстов? И если да, то каким и какого именно — платоновского или аристотелевского?

Я не думаю, что, связав второй метод гипотез с аристотелевским учением о доказательстве, мы сможем существенно лучше понять текст «Федона». Во-первых, поскольку на отрезке 95e–107b он, по-моему, — при всех возможных оговорках — и так относительно ясен. Во-вторых, поскольку, если верно, что вектор влияния здесь направлен от «Федона» ко «Второй аналитике», заключать от устройства учения последней к устройству рассуждения первого было бы опрометчиво: Аристотель мог обнаружить в тексте Платона куда больше, чем туда вкладывал сам Платон.

С другой стороны, для понимания «Второй аналитики» отмеченная в этой статье связь может, мне кажется, нам кое-что дать. Текст «Второй аналитики» одновременно ужасающе запутан и достаточно скуп на примеры. Если мы можем дополнить его рядом примеров рассуждений, формализация которых предположительно была задачей Аристотеля, т.е. с расчетом на объяснение которых он пытался сконструировать свою теорию доказательства, — это даст нам весьма немало для понимания его общего замысла, т.е. ровно того, что чаще всего ускользает от нас при попытке интерпретации «Второй аналитики».

---

Литература

- Орлов, Е.В. (2013), *Аристотель о началах человеческого разума*. Новосибирск: Издательство Сибирского отделения Российской академии наук.
- Юнусов, А.Т. (2017), “Определения в доказательствах «Второй аналитики»: большие или меньшие термины?”, *Вопросы философии* 8: 166–179.
- Юнусов, А.Т. (2018), “Гипотезы как предикативные начала доказательства знания во «Второй аналитике» Аристотеля”, *Историко-философский альманах* 6: 81–97.
- Barnes, J. (1981), “Proof and the Syllogism”, in E. Berti (ed.), *Aristotle on Science, the “Posterior Analytics”*: Proceedings of the Eighth Symposium Aristotelicum, 17–60. Padova: Editrice Antenore.
- Bronstein, D. (2016), *Aristotle on Knowledge and Learning: The Posterior Analytics*. Oxford University Press.
- Crubellier, M.; Pellegrin, P. (2002), *Aristote: Le philosophe et les savoirs*. Paris: Seuil.
- Ferejohn, M.T. (1991), *The origins of Aristotelian science*. Yale University Press.
- Heath, T.L. (1921), *A History of Greek Mathematics*. Oxford: Clarendon Press.
- Iunusov, A.T. (2017), “Definitions of *Posterior Analytics*’ Demonstrations: Major or Minor Terms?”, *Voprosy filosofii* 8: 166–179. (In Russian.)
- Iunusov, A.T. (2018), “Hypotheses as Predicative Principles of Demonstrative Knowledge in Aristotle’s *Posterior Analytics*”, *Istoriko-filosofskiy al'manakh* 6: 81–97. (In Russian.)
- McKirahan, R.D. (1992), *Principles and Proofs: Aristotle’s Theory of Demonstrative Science*. Princeton University Press.
- Orlov, E.V. (2013), *Aristotle on Principles of Human Understanding*. Novosibirsk: Izdatel'stvo Sibirskogo otdeleniya RAN. (In Russian.)
- Ross, W.D., ed. (1949), *Aristotle’s Prior and Posterior Analytics: a Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford: Clarendon Press.
- Ross, W.D. (1951), *Plato’s Theory of Ideas*. Oxford: Clarendon Press.
- Shorey, P. (1924), “The Origin of the Syllogism”, *Classical Philology* 19.1: 1–19.
- Solmsen, F. (1929), *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*. Berlin: Weidmann.

## 2.

# Сократ и сократики

Ирина Протопопова

## Сократ как «сущность» и «метод»: трансцендирование

---

IRINA PROTOPOPOVA

SOCRATES AS 'ESSENCE' AND 'METHOD': A TRANSCENDENCE

**ABSTRACT.** The article carries on my study of Socrates as 'essence' and 'method', where Plato's Socrates is considered not as a character, but as a method by which Plato indicates the progress of consciousness through the stages described, in particular, in the 'divided Line' (R. 509–511). In the first part, it was shown how *elenchos* and *aporia* are realized through the figure of Socrates: thanks to *elenchos*, the interlocutors, including Socrates himself, get into an *aporia* that relates not only to the subject of the question, but also to the questioners themselves. The negativity, which requires further research, leads to the need to go beyond any images and opinions about both the object and the perceiving agent: this is a transcendence, a transition to *ἐπέκεινα*. In this second part of the work, I show that the paradoxical description of the 'itself' (*Smp.* 211–212, *Phdr.* 247) is, on the one hand, a kind of analogue of 'nothing', and on the other, it is capable of being perceived in a way. I connect this with the two genera, 'in themselves' (τὰ αὐτὰ καθ' αὐτά) and 'to others' (τὰ πρὸς ἄλλα) (*Sph.* 255c), and analyze their role in several dialogues (*Phaedo*, *Phaedrus*, *Symposium*). By referring it to these two genera, I interpret the image of Socrates in these dialogues as either 'transcendent', associated with τὰ αὐτὰ καθ' αὐτά, or 'transcending', associated with τὰ πρὸς ἄλλα, and demonstrate the philosophical function of his 'irony' and 'hybris' (e.g., Socrates as Eros and as 'nothing' in the *Symposium*). In my opinion, Socrates in his conflicting roles is a figurative realization of a philosophical concept in which 'itself' and 'other' are justified as a necessary unity of opposites, as different modes of mind and being.

**KEYWORDS:** Socrates, image, method, *elenchos*, *aporia*, transcendence.

---

© И.А. Протопопова (Москва). plotinus70@gmail.com. Платоновский исследовательский научный центр, Российский государственный гуманитарный ун-т.  
Платоновские исследования / Platonic Investigations 12.1 (2020) DOI: 10.25985/Pl.12.1.04

В платоноведении давно замечено, что в поздних диалогах Платона «Софист» и «Политик» Сократ отодвигается в тень, а на первый план выходит Чужеземец, который, завершая беседы, не оставляет всех в недоумении, но предлагает определенные выводы. В то же время «ранние» диалоги, как правило, заканчиваются апориями, а в «средних» («Федон», «Федр», «Пир»), хоть и присутствуют мощные философские рассуждения, можно обнаружить много проблематичного и неоднозначного и в плане содержания, и в образе Сократа. Наиболее «догматичен» Сократ в «Государстве» — но этот догматизм противоречит сам себе, поскольку в частях, связанных с воспитанием стражей, Сократ и его «доктрина» совсем не похожи на образ Сократа и его высказывания в частях, связанных с воспитанием философов<sup>1</sup>.

В 80-х годах прошлого столетия завоевала популярность концепция Г. Властоса<sup>2</sup>, считавшего, что ранние диалоги описывали взгляды «исторического» Сократа, которые, в соответствии с разделяемой ранее многими учеными точке зрения, представлены скорее у Ксенофонта<sup>3</sup>. Однако Сократ у Ксенофонта мало совпадает с описанием его в «ранних» платоновских диалогах: у Ксенофонта нет ни иронии, ни противоречивости, ни апории, а эленхос в качестве испытания ведет прежде всего к моральным выводам<sup>4</sup>.

При этом Властос полагает, что в «средних» диалогах Сократ используется как «рупор» взглядов самого Платона, то есть на этом этапе Платон переходит к собственной доктрине. Но остаются вопросы: если признать, что в «средних» диалогах Сократ для Платона не более чем персонаж, то почему нельзя предположить то же самое для «ранних»? И еще: если в поздних диалогах Сократ вообще уходит на второй план, то с «эволюционистской» точки зрения это должно маркировать очередную «концептуальную трансформацию» Платона — но то, что мы видим в «Софи-

---

<sup>1</sup> См. Протопопова 2016; Протопопова, Гараджа 2017.

<sup>2</sup> См. Vlastos 1991.

<sup>3</sup> См. Dorion 2011.

<sup>4</sup> См. Danzig, Johnson, Morrison 2018.

сте» и «Политике», никак нельзя назвать резко отличающимся от взглядов, которые можно обнаружить в «Федре», «Федоне», «Пире», «Государстве», разве что меняется акцентуация; при этом участие Сократа здесь тонко обыгрывается (Теэтет в «Софисте» похож на Сократа внешне и по качествам, а Сократ младший в «Политике» носит такое же имя).

Я полагаю, что разное использование образа Сократа в платоновских диалогах становится яснее, если рассматривать его не как отражение реальных взглядов «исторического» философа, и не как «медиума», проводящего взгляды Платона «среднего» периода, а как некоторый прием, позволяющий через персонажа реализовывать динамическую схему развертывания сознания по «ступеням», или сферам, сущего. Это даст возможность объяснить, как уже говорилось в первой части, вкрапления поздних тем Платона в ранние диалоги и наоборот — присутствие апории и эленхоса в поздних. Это означает, что такую трактовку можно обозначить как «унитарную», рассматривающую корпус Платона как некий целостный проект<sup>5</sup>.

В первой части работы было показано, как Сократ в качестве «испытующего ниспровергателя» заводит собеседников в тупик относительно предмета и «себя самого»: и первое, и второе оказываются противоречивым и не поддающимся простому определению. «Следующая логическая ступень — выход за пределы образов и мнений как о предмете, так и о «я», трансцендирование, переход к ἐπέκεινθαι. Здесь Сократ играет роль мистагога, сопровождающего своих спутников в философском анабасисе и катабасисе»<sup>6</sup>. Попробуем взглянуть, как Сократ играет эту роль в так называемых «средних» диалогах («Федон», «Пир», «Федр»). Нас интересует прежде всего трансцендирование как выход «за пределы» — оно присутствует во всех названных диалогах, хотя и с вариациями.

---

<sup>5</sup> Об «унитарных» трактовках см. Shory 1903 и Kahn 1996.

<sup>6</sup> Протопопова 2019: 97.

«Федон»: трансцендирование  
как смерть и философское освобождение

В «Федоне» такое трансцендирование маркируется самой темой смерти//бессмертия души и «сюжетом»: Сократ уходит из жизни, а перед этим рассказывает миф о «впадинах» и «подлинной Земле», что близко мифу о пещере в «Государстве». Однако тема смерти здесь важнее в контексте философского освобождения. Разговор идет о том, что философу надо уже при жизни пытаться выйти за пределы чувственного восприятия:

как можно тщательнее отрешать душу от тела, приучать ее собираться из всех его частей, сосредоточиваться самой по себе и жить, насколько возможно, — и сейчас и в будущем — наедине с собою, освободившись от тела, как от оков (*Phd.* 67c6–d2)<sup>7</sup>.

Дальше повторяется, что философия убеждает душу

собираться и сосредоточиваться в себе самой, не верить ничему другому, как только самой себе, когда она в уме схватывает сама по себе то, что существует само по себе, — и не считать истинным ничего из того, что она в другом с помощью другого рассматривает как другое, то есть осязаемое и видимое, потому что то, что видит сама душа, умопостигаемо и безвидно (*Phd.* 83a7–b4)<sup>8</sup>.

Обратим здесь внимание на выражения «сама по себе само по себе» (αὐτὴ καθ' αὐτήν αὐτὸ καθ' αὐτὸ) и «через другое в другом другое» (δι' ἄλλων ἐν ἄλλοις ὄν ἄλλο); это чеканно формулируется в «Софисте» как два рода сущего: то, что существует «само по себе» (τὰ αὐτὰ καθ' αὐτά) и то, что существует только «относительно другого» (τὰ δὲ πρὸς ἄλλα) (*Sph.* 255c). В «Софисте»

---

<sup>7</sup> τὸ χωρίζειν ὅτι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν καὶ ἐθίσει αὐτὴν καθ' αὐτήν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος συναγείρεσθαι τε καὶ ἀθροίζεσθαι, καὶ οἰκεῖν κατὰ τὸ δυνατόν καὶ ἐν τῷ νῦν παρόντι καὶ ἐν τῷ ἔπειτα μόνῃν καθ' αὐτήν, ἐκλυομένην ὡσπερ [ἐκ] δεσμῶν ἐκ τοῦ σώματος; пер. С.П. Маркиша.

<sup>8</sup> αὐτὴν δὲ εἰς αὐτὴν συλλέγεσθαι καὶ ἀθροίζεσθαι παρακελευομένη, πιστεύειν δὲ μηδενὶ ἄλλῳ ἄλλ' ἢ αὐτὴν αὐτῇ, ὅτι ἂν νοήσῃ αὐτὴ καθ' αὐτήν αὐτὸ καθ' αὐτὸ τῶν ὄντων· ὅτι δ' ἂν δι' ἄλλων σκοπῇ ἐν ἄλλοις ὄν ἄλλο, μηδὲν ἠγείσθαι ἀληθές· εἶναι δὲ τὸ μὲν τοιοῦτον αἰσθητὸν τε καὶ ὄρατόν, ὃ δὲ αὐτῇ ὄρα νοητὸν τε καὶ αἰδέξ. Там, где не отмечен переводчик, перевод мой — И.П.

эти два рода появляются в контексте взаимодействия «великой пятерницы» при введении рода «иного», и они возникают здесь как нечто само собой разумеющееся, то, с чем собеседники давно знакомы и согласны. На мой взгляд, эту «формулу» можно рассматривать как то, что имеет единый смысл во всех названных трех диалогах, даже если слова несколько отличаются. Кроме того, я полагаю, что с помощью этих двух родов можно интерпретировать образ Сократа с его многоликостью и множеством противоречий. Если сформулировать это схематично, то Сократ-гибрист, Сократ-Эрот, Сократ-притворщик и обманщик, о котором Алкивиад в «Пире» говорит, что все его слова нужно понимать наоборот, — это Сократ «иной относительно иного». А вот Сократ-мистагог, ведущий к прекрасному самому по себе, к занебесной области и Блугу, — это Сократ, возводящий к «самому по себе». Эти ипостаси не противоречат друг другу, поскольку оба названных основных рода друг без друга не существуют<sup>9</sup>.

Возвращаясь к трансцендированию, подчеркнем, что любой переход с одной «ступени» сущего и способа его восприятия на другую, как это выражено в описании «разделенной линии» в «Государстве» и в рассказе о «лестнице прекрасного» в «Пире», можно назвать трансцендированием в широком смысле перехода границы между разнородными областями. Но важнейшим для Платона уровнем трансцендирования является переход от восприятия чувственного и преходящего, от уровня мнений и даже «научного» познания на уровень ноэсиса, где душа движется «эдосами через эйдосы» к беспредпосылочному началу, то есть к способности «созерцать умопостигаемое», вне-образное, как саму деятельность ума, в котором эйдосы «схватывают» сами себя (R. 510). Такое «эйдетическое схватывание» и есть умозрение эйдоса как того, что существует «καθ' αὐτά», являясь при этом «причиной» существования преходящих впечатков, и об этих эйдосах Сократ говорит в «Федоне» как о «первых основаниях» (τάς γε ὑλοθέσεις τὰς πρώτας):

---

<sup>9</sup> См. Протопопова 2020.

я хочу показать тебе тот вид причины, который я исследовал, и вот я снова возвращаюсь к уже сто раз слышанному и с него начинаю, полагая в основу, что существует прекрасное само по себе, и благое, и великое, и все прочее (*Phd.* 100b)<sup>10</sup>.

Однако эти эйдосы в качестве гипотез-оснований тоже могут быть поставлены под вопрос. В финале «Федона» Симмий все же сомневается в аргументации относительно бессмертия души, а Сократ говорит, что эти сомнения надо отнести и к «самым первым основаниям»:

хоть вы им и верите, все же надо рассмотреть их яснее. И если вы пройдете их достаточно, думаю я, и, следуя логосу, проследуете настолько, насколько возможно человеку, и если это станет ясно, то дальше (περαιτέρω) искать вам будет нечего (*Phd.* 107b4–9)<sup>11</sup>.

То, к чему относится предельная ясность, τοῦτο αὐτὸ, двусмысленно. Как отмечает Д. Гэллоп, ссылаясь на разных издателей диалога, это можно понимать и как уверенность в том, что рассуждение дошло до самого предела человеческих возможностей (Бернет), и как то, что гипотезы и исследование выявили свою истинность (Арчер-Хинд)<sup>12</sup>. Мы хотим здесь подчеркнуть περαιτέρω, поскольку λέρῶς — это «край, предел, высшая точка», то есть дальше начинается то, что «по ту сторону», «запредельное». Слова Сократа можно понять как «методическое» указание на то, каким образом надо идти — до того места, где мышление как рефлексивная процедура завершается и возникает «трансцендентное» уже другого уровня, то, что невозможно выразить аргументированной речью. И действительно, сразу после этого следуют рассказ о посмертной участи души, миф об «истинной Земле» и, наконец, описание ухода Сократа, то есть предыдущий намек на «запредельное» реализуется нарративом.

<sup>10</sup> τὰ πολυθρύλητα καὶ ἄρχομαι ἀπ' ἐκείνων, ὑποθέμενος εἶναι τι καλὸν αὐτὸ καθ' αὐτὸ καὶ ἀγαθὸν καὶ μέγα καὶ τᾶλλα πάντα; пер. С.П. Маркиша.

<sup>11</sup> καὶ εἰ πισταὶ ὑμῖν εἰσιν, ὅμως ἐπισκεπτέαι σαφέστερον· καὶ ἐὰν αὐτὰς ἰκανῶς διέλγητε, ὡς ἐγὼμαί, ἀκολουθήσετε τῷ λόγῳ, καθ' ὅσον δυνατὸν μάλιστα ἄνθρώπῳ ἐπακολουθήσαι· κἂν τοῦτο αὐτὸ σαφὲς γένηται, οὐδὲν ζητήσετε περαιτέρω.

<sup>12</sup> Gallop 1975: 237.

Однако не случайно Сократ просит посвятить Асклепию петуха в честь выздоровления — это знак того, что его душа в момент отделения от тела исцеляется и освобождается, и это же происходит с душой настоящего философа еще при жизни:

когда же она ведет исследование сама по себе, она направляется туда, где все чисто, вечно, бессмертно и неизменно, и так как она близка и сродни всему этому, то всегда оказывается вместе с ним, как только остается наедине с собою и не встречает препятствий. Здесь наступает конец ее блужданиям, и, в непрерывном соприкосновении с постоянным и неизменным, она и сама обнаряживает те же свойства (*Phd.* 79d)<sup>13</sup>.

То есть душа теперь всегда «сама по себе» (αὐτὴ καθ' αὐτήν), прекращает блуждания (πέλαυταί τε τοῦ πλάνου) и, постоянно соприкасаясь с вечным и неизменным, сама становится такой же. Это уже такой уровень трансцендирования, который может быть выражен только метафорически через описание своего рода «ничто», и это мы видим в кульминационных точках «Федра» и «Пира». В «Федоне» же род τὰ αὐτὰ καθ' αὐτά является лейтмотивом, поскольку Сократ сам подходит здесь к «последнему пределу».

#### *«Федр»: трансцендирование как мания*

В «Федре» трансцендентное очевидным образом связано с созерцанием «занебесной области» (ὑπερουράνιον τόπον) душой в ее «чистом» состоянии: это

бесцветная, без очертаний, бесплотная, подлинно сущая сущность, зримая лишь кормчим души — умом, и к ней относится род истинного знания (*Phdr.* 247c3–d1)<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> Ὅταν δὲ γε αὐτὴ καθ' αὐτήν σκοπῆ, ἐκεῖσε οἴχεται εἰς τὸ καθαρὸν τε καὶ αἰεὶ ὄν καὶ ἀθάνατον καὶ ὡσαύτως ἔχον, καὶ ὡς συγγενῆς οὕσα αὐτοῦ αἰεὶ μετ' ἐκείνου τε γίγνεται, ὅταν περ αὐτὴ καθ' αὐτήν γένηται καὶ ἐξῆ αὐτῆ, καὶ πέλαυταί τε τοῦ πλάνου καὶ περὶ ἐκεῖνα αἰεὶ κατὰ ταῦτ' ὡσαύτως ἔχει, ἅτε τοιοῦτων ἐφαπτομένη; пер. С.П. Маркиша.

<sup>14</sup> ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφῆς οὐσία ὄντως οὕσα, ψυχῆς κυβερνήτη μόνῃ θεατῆ νῶ, περὶ ἣν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος, τοῦτον ἔχει τὸν τόπον.

Такое подлинное бытие душа созерцает, когда достигает вершины небесного свода:

Души, называемые бессмертными, когда достигнут вершины, выходят наружу и останавливаются на небесном хребте; они стоят, небесный свод несет их в круговом движении, и они созерцают то, что за пределами неба (*Phdr.* 247b6–c2)<sup>15</sup>.

Как видим, речь идет о круговом движении, и это один из двух видов движения космической души, описанных в «Тимее». Это движение внешнее, единообразное, постоянное и равномерное, относящееся к природе тождественного (τῆς ταύτου φύσεως); это тот вид движения, которым космическая душа вращается вокруг себя самой (αὐτῆτε ἀνακυκλοῦμένη πρὸς αὐτήν, *Ti.* 37a5), и этим круговоротом по необходимости осуществляются ум и знание (νοῦς ἐπιστήμη τε ἐξ ἀνάγκης ἀποτελεῖται, *Ti.* 37c2–3).

В «Федре» души, созерцающие в круговом движении запретельную область неба, «питаются» истиной и подлинным знанием, и это

не то знание, которому присуще возникновение и которое как иное находится в ином, называемом нами сейчас существующим, но подлинное знание, содержащееся в подлинном бытии (*Phdr.* 247d1–e2)<sup>16</sup>.

Как видим, здесь противопоставлено то, что относится к истине и связано с кругообразным движением природы «тождественного», и то, что связано с возникновением и существует как «иное в ином» (ἐτέρα ἐν ἐτέρῳ οὔσα): в «Тимее» последнему присущ второй вид движения космической души, «внутренний», относящийся к «природе иного» (τὴν δ' ἐντὸς τῆς θατέρου, *Ti.* 36c5),

<sup>15</sup> αἱ μὲν γὰρ ἀθάνατοι καλοῦμεναι, ἡνίκ' ἂν πρὸς ἄκρῳ γένωνται, ἔξω πορευθεῖσαι ἔστησαν ἐπὶ τῷ τοῦ οὐρανοῦ νότῳ, στάσας δὲ αὐτὰς περιάγει ἡ περιφορά, αἱ δὲ θεωροῦσι τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ; пер. А.Н. Егунова.

<sup>16</sup> καθορᾶ δὲ ἐπιστήμην, οὐχ ἢ γένεσις πρόσεστιν, οὐδ' ἡ ἐστίν που ἐτέρα ἐν ἐτέρῳ οὔσα ὧν ἡμεῖς νῦν ὄντων καλοῦμεν, ἀλλὰ τὴν ἐν ἐν ἐτέρῳ οὔσα ὧν ἡμεῖς νῦν ὄντων καλοῦμεν, ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ ὃ ἐστίν ὄν ὄντως ἐπιστήμην οὔσαν; пер. А.Н. Егунова

возвещающий не истину и знание, а мнение и веру (δόξαι καὶ πίστεις, *Ti.* 37b6–8). В «Федре» душа реализует это движение, когда, насытившись созерцанием истины, «снова спускается во внутреннюю область неба (εἰς τὸ εἶσω τοῦ οὐρανοῦ) и приходит домой» (*Phdr.* 247e2–4)<sup>17</sup>.

Итак, мы видим в «Федре» парафраз описания двух видов движения космической души, которые в «Тимее» относятся к природам «тождественного» и «иноного» и, соответственно, к двум сферам сущего — с одной стороны, истины и неизменяемого подлинного бытия, с другой — мира возникновения, связанного с мнением. К ним можно применить формулировку, данную выше для двух важнейших родов сущего: первый — «само по себе» (τὰ αὐτὰ καθ' αὐτά), второй — «относительно иноного» (τὰ πρὸς ἄλλα). Подъем и выход душ «за пределы неба», вонне, к тому, что описано в качестве некоего «ничто» — это трансцендирование за пределы чувственного восприятия и мнения, к которым души возвращаются, спускаясь во внутренние части неба.

Как же эти два рода претворяются в диалоге в образе Сократа?

Во-первых, нужно сказать о двух видах эроса, один из которых возводит к «трансцендентному», а другой «тянет вниз», к чувственному, то есть они, обрисованные одновременно в образах белого и черного коней, соотносятся с двумя обсуждаемыми родами сущего.

Во-вторых, и это для трактовки образа Сократа здесь более важно, такое описание видов эроса обосновано неистовством, состоянием *μανии*, в которое впадает Сократ и которое он сам же и описывает. Эрос, ведущий к анабасису, к трансцендированию, он объявляет четвертым видом мании, наилучшим для того, кто к нему приобщен (*Phdr.* 249e). При этом главную роль в диалоге играет другой вид неистовства, который Сократ называет третьим, мусическим, благодаря которому душа выражает вакхический восторг в песнопениях и другом творчестве; важно, что творчество неистовых превосходит творчество благоразумных (ἡ τοί-

---

<sup>17</sup> Пер. А.Н. Егунова.

ησις ὑπὸ τῆς τῶν μαινομένων ἢ τοῦ σωφρονοῦντος ἠφανίσθη, *Phdr.* 245a).

Именно этой манией одержим Сократ, когда «выходит из себя» и произносит вторую речь. Не случайно он говорит о том, что никто из здешних поэтов не воспел и не сможет воспеть по достоинству занебесную область, а сам он «воспевает»: «она же вот какова — ведь надо дерзнуть сказать истину, особенно говоря об истине» (ἔχει δὲ ὧδε — τολμητέον γὰρ οὖν τό γε ἀληθὲς εἰπεῖν, ἄλλως τε καὶ περὶ ἀληθείας λέγοντα, *Phdr.* 247c3-6). То есть он возвысился до описания трансцендентного, где совпадают «предмет» и его «выражение», *истина и логос об истине*: философский логос в данном случае превосходит поэтический — но только потому, что произносится в состоянии мании. Здесь философско-мусическая мания восходит к «самому по себе» (τὰ αὐτὰ καθ' αὐτά), а вот первая речь Сократа, как и речь Лисия, — к тому, что «относительно иного» (τὰ πρὸς ἄλλα). Это выглядит парадоксальным, поскольку обе речи построены на голом расчете — тем не менее такой расчет (прежде всего на получение благосклонности юноши-слушателя речи) основан прежде всего на *доксе* и чувственном вожделении и относится к переходящему, изменчивому.

Первую речь Сократ произносит в «нормальном» состоянии, но эта норма — лишь *докса*, это не «подлинное» состояние души. Однако «нормальный» Сократ, пародирующий речь софиста и ритора, — это гибрист, надевший личину «нормального» доксического человека. Эта личина нужна здесь для контраста, для перехода из одной области сущего и, соответственно, состояния сознания, на другой уровень, для выхода за пределы «нормы», то есть *доксы*, для демонстрации трансцендирования. Обратим внимание на такую деталь: первую свою речь Сократ произносит, прикрыв лицо плащом, как бы в маске (*Phdr.* 237a), а вторую говорит с непокрытой головой, открыв лицо (*Phdr.* 243b): от личины, от «иного», он переходит к истине, к «самому по себе».

Таким образом, в «Федре» главным способом трансцендирования, возведения к «самому по себе», оказываются мусическая

мания и философский логос, а проявлением «относительного» становятся логосы «благоразумные» и риторические. И обе роли Сократа демонстрируют эти разные роды сущего и разные состояния сознания.

*«Пир»: трансцендирование как эрос*

В «Пире» трансцендентное отчетливо выделяется в описании Диотимой «прекрасного само по себе», причем описание это очевидно близко описанию «занебесной области» в «Федре»: оно «прозрачно, чисто, беспримесно, не обременено человеческой плотью, красками и всяким другим бранным вздором» (*Smp.* 211e). При этом здесь явно противопоставлены обсуждаемые нами два рода сущего (τὰ αὐτὰ καθ' αὐτά и τὰ πρὸς ἄλλα):

прекрасное это предстанет ему не в виде какого-то лица, рук или иной части тела, не в виде какой-то речи или знания, не в чем-то другом, будь то животное, Земля, небо или еще что-нибудь, а само по себе, всегда в самом себе единообразное (ἢ ἔν τῳ ἄλλῳ, ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς αἰεὶ ὄν); все же другие разновидности прекрасного причастны к нему таким образом, что они возникают и гибнут, а его не становится ни больше, ни меньше, и никаких воздействий оно не испытывает (*Smp.* 211a5–b5)<sup>18</sup>.

Однако подчеркнем, что так описанное «прекрасное само по себе», не обладающее вообще никакими свойствами и которому больше всего подходит наименование «ничто», все же парадоксальным образом воспринимается тем, кто поднялся по «эротической лестнице» вверх, совершив философский анабасис, восхождение к трансцендентному по ступеням «телá»//«нравы»//«науки»//«знание о прекрасном»//«прекрасное само по себе». Такое восприятие и созерцание «тем, чем и следует его созерцать», означает не чувственное восприятие, не мнение о прекрасном и не наука о нем, а некое новое состояние ума, которое в «Федоне» описано как философское освобождение, то есть сосредото-

---

<sup>18</sup> Пер. С.К. Апта.

точение души в себе самой: «здесь наступает конец ее блужданиям, и, в непрерывном соприкосновении с постоянным и неизменным, она и сама обнаруживает те же свойства» (*Phd.* 79d). Однако в «Пире» важнейший акцент делается на том, благодаря чему душа приходит к трансцендентному, — это Эрот.

Разные виды эроса были описаны и в «Федре», но там в качестве главного способа трансцендирования рассматривалась мусическая мания. В «Пире» же главное — это сам Эрот, предмет восхвалений на пиру. И вот здесь Сократ производит важнейшую инверсию: если все ораторы (в некоторой степени исключая Аристофана) описывали Эрота как *объект* желания и стремления, то Сократ рассматривает его, наоборот, как само *стремление*, само движение к чему-то, обусловленное нехваткой и всегда не самодостаточное. Сократ показывает, что Эрот — это относительное понятие, как, например, отец и сын, это всегда вожделение по отношению к чему-то (*Smp.* 199d–201a).

В «Государстве» схожим образом говорится о вожделении как об относительном и получающем названия того, на что оно направлено (*R.* 437c–437b). Так же обстоит и со знаниями:

знание не становится тем же, что его предмет, оно соотносится со свойствами предмета... и это свойство его определяет. Это и заставляет называть такое знание не просто знанием, но искусством врачевания — по его привходящему свойству (*R.* 438de)<sup>19</sup>.

И Диотима говорит в «Пире», что разновидностей эроса много в зависимости от предмета, на который направлено желание (корыстолюбие, любовь к гимнастике, философия, *Smp.* 205), и в том же «Пире» видим, что эрос различается в зависимости от устремленности (в речи Павсания это Эрот «низкий», сын Афродиты Пандемос, и Эрот «небесный», сын Афродиты Урании). В «Государстве» Эрот-тиран сопровождает тирана в его стремлении вниз, к запредельным ложным удовольствиям, но философский эрос помогает человеку в восхождении по «лестнице красоты».

---

<sup>19</sup> Пер. А.Н. Егунова.

Итак, Эрот как вожделие всегда относится к чему-то, он никогда не возможен «сам по себе», что подчеркнуто рассказом о его происхождении от Пороса («полноты») и Пеннии («нехватки»). Эрот всегда отнесен к чему-то и никогда не может окончательно наполниться, поэтому он то расцветает, то увядает, и вновь воскресает. Потому он и описан в «Пире» не как бог, обладающий полнотой и завершенностью, а как даймон, проводник между смертными и бессмертными: это и есть метафорическое отношение двух важнейших родов: «само по себе» (τὰ αὐτὰ καθ' αὐτά) и «относительно иного» (τὰ πρὸς ἄλλα). Эрот существует всегда «по отношению к иному», всегда τὰ πρὸς ἄλλα, потому Сократ и объявляет, что это не объект стремления, а само стремление.

Поскольку он может быть направлен в разные стороны — и «вниз», и «вверх», главное — это правильная трансформация эроса: если правильно идти с наставником по пути эротического, то в итоге можно увидеть «прекрасное само по себе» (*Smp.* 210e2–5), то есть эрос как τὰ πρὸς ἄλλα становится способом трансцендирования и выхода к тому, что «само по себе», τὰ αὐτὰ καθ' αὐτά.

Здесь эти два рода показаны как необходимые друг другу: стремление к прекрасному открывает его для нас, без такого стремления мы о нем ничего не знали бы, хотя оно существует и без нас, «само по себе».

Возвращаясь к образу Сократа, мы видим, что здесь он исполняет обе эти роли — и Эрота, то есть того, что «относительно иного», и «ничто», то есть того, что «само по себе». В диалоге много намеков разного рода, сближающих и даже отождествляющих Сократа с Эротом: характеристики поведения того и другого; параллелизм похвал Эроту в первой части диалога и Сократу в речи Алкивиада; описание «эротических походов» Сократа, то есть его отношения с прекрасными юношами; слова Сократа о том, что он не знает ничего, кроме эротического, и т.д. При этом Сократ выступает как гибрист, слова которого, как говорит Алкивиад, нужно воспринимать «наоборот» (*Smp.* 214d), как при-

творщик, который вводит юношей в недоумение, «соблазняя» их. Сначала им кажется, что Сократ — эраст, то есть тот, кто добивается расположения, а потом все переворачивается, и он становится эроменом, то есть объектом стремления; именно это происходит с Алкивиадом, и не только с ним (*Smp.* 222ab)<sup>20</sup>.

Таким образом, с Сократом происходит зеркальное отражение того, что он сам проделывает в своей речи по отношению к Эроту: если тот превращается из объекта в стремление, то Сократ из вожделеющего — в объект любви.

В этой второй роли «объекта» Алкивиад описывает Сократа в своем рассказе о «соблазнении», что структурно и лексически является парафразом рассказа Диотимы о восхождении по «эротической лестнице», только на чувственном уровне. Сократ тут оказывается аналогом «прекрасного самого по себе», отрешенного от всего «бренного вздора», и, разумеется, не соблазняется «красотой» Алкивиада, называя себя при этом «ничто» (οὐδὲν ὄν, *Smp.* 219a)<sup>21</sup>. Здесь он показывает свою абсолютную самодостаточность и воплощает собой «само по себе», τὰ αὐτὰ καθ' αὐτά.

Эти две ипостаси, то есть Сократ как «ничто» (τὰ αὐτὰ καθ' αὐτά) и как Эрот (τὰ πρὸς ἄλλα), образуют неразрывное единство, объясняющее многоликость и «противоречивость» образа Сократа. Можно сказать, что он, вовлекая собеседников с помощью эленхоса и апории в свою философскую эротическую педагогику, по пути трансцендирования постепенно превращается из «всегда иного» в «само по себе». Именно поэтому по достижении «трансцендентного», описанного в соответствующих диалогах, Сократ может уступить свое место Чужеземцу, который беседует в «Софисте» с Теэтетом как с «заместителем» Сократа, уже прошедшим «великое очищение» (*Sph.* 230de) и готовым к ноэтической рефлексии. Но это, как и «превращения» Сократа в «Государстве» в свете двух рассмотренных родов, — тема отдельной статьи.

<sup>20</sup> См. Протопопова 2016.

<sup>21</sup> О Сократе как Эроте и «ничто» и о параллелизме рассказов Диотимы и Алкивиада см. Протопопова 2016.

---

Литература

- Протопопова, И.А. (2015), “Υβρις как инверсия «объекта» и «метода» в «Пире» Платона”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 9.2: 373–379.
- Протопопова, И.А. (2016), “Сократ-гибрист и «философия кротких»: «Пир» и «мусический логос» в «Государстве» (376c–403c)”, *Платоновские исследования* 5.2: 137–153.
- Протопопова, И.А.; Гараджа, А.В. (2017), “Собаки-философы, или Киники-спартанцы”, *Платоновские исследования* 6.1: 295–317.
- Протопопова, И.А. (2019), “Сократ как «сущность» и «метод»: эленхос и апория”, *Платоновские исследования* 11.2: 83–98.
- Протопопова, И.А. (2020), “«Иное»: ноэсис и онтология («Софист» 255c8–d7)”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 14.2: 693–701.
- Danzig, G.; Johnson, D.; Morrison, D., eds. (2018), *Plato and Xenophon: Comparative Studies*. Leiden; Boston: Brill.
- Dorion, L.-A. (2011), “The Rise and Fall of the Socratic Problem”, in Donald R. Morrison (ed.), *The Cambridge Companion to Socrates*, 1–23. Cambridge University Press.
- Gallop, D., tr. (1975), *Plato. Phaedo*. Translated with Notes. Oxford: Clarendon Press.
- Kahn, C.H. (1996), *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge University Press.
- Protopopova, I. (2015), “Hybris as Inversion of ‘Object’ and ‘Method’ in Plato’s *Symposium*”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 9.2: 373–379. (In Russian.)
- Protopopova, I. (2016), “Socrates the Hybrist and the Philosophy of the Gentle: The *Symposium* and ‘Musical Logos’ of the *Republic* (376c–403c)”, *Platonic Investigations* 5.2: 137–153. (In Russian.)
- Protopopova, I.; Garadja, A. (2017), “Dogs-philosophers, or the Spartiate Cy-nics”, *Platonic Investigations* 6.1: 295–317. (In Russian.)
- Protopopova, I. (2019), “Socrates as ‘Essence’ and ‘Method’: *elenchos* and *aporia*”, *Platonic Investigations* 11.2: 83–98. (In Russian.)
- Protopopova, I. (2020), “The ‘Other’: Noesis and Ontology (*Sophist* 255c8–d7)”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 14.2: 693–701. (In Russian.)
- Shory, P. (1903), *The Unity of Plato’s Thought*. University of Chicago Press.
- Vlastos, G. (1991), *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca: Cornell University Press.

Елена Алымова

## Два «Пира»\*

---

ELENA ALYMOVA  
TWO SYMPOSIA

**ABSTRACT.** The paper follows the line of research that has recently gained actuality and concerns the so-called “Socratic question”. Socrates is philosopher *par excellence*, at least he is treated as such in the classical tradition, which the author is not going to disavow. She would rather consider this enigmatic figure within the context, which is rarely taken into philosophical account, the context of the *Socratic writings* of Xenophon. The author does not intend to look for a “historical” Socrates, believing that such a project is sure to fail. It seems extremely intriguing to consider the fictional *Socrateses*, let them go on stage and get involved in a dialogue with each other. So the article deals with another *literary* Socrates, Xenophon’s one. The author intentionally ignores the traditional judgement of Xenophon as a less potent — to be more precise, one of the most impotent — thinkers, a dull nerd, who propagates trite, commonsensical ideas. Plato’s dialogue *Symposium* has always been the focus of attention as a philosophical masterpiece, and it has recently attracted a special interest because of its intricate dramatic structure, which provides a new perspective on Plato’s philosophy. Xenophon the Socratic always remained in the shadow of the chief pupil of Socrates, Plato. His *Socratic writings*, though considered important for reconstructing Socrates’ identity, were traditionally read as texts extremely unphilosophical, whose author was not capable of understanding either the ideas of his teacher or those of Plato. The author focuses precisely on Xenophon’s *Symposium*. This work is being considered as a response to Plato, an response that is obviously polemical. What did Xenophon mean when he decided to represent Socrates? To give an answer to this question, an attentive and unprejudiced approach is called for.

**KEYWORDS:** Xenophon, Plato, dialogue, Socratics.

---

© Е.В. Алымова (Санкт-Петербург). ealymova@yandex.ru. Санкт-Петербургский государственный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 12.1 (2020)

DOI: 10.25985/PI.12.1.05

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского Фонда Фундаментальных Исследований по проекту № 17-03-00616 «Сократические школы как явление античной философии и культуры».

Один из интригующих вопросов в области античной философии — вопрос об «историческом Сократе». Этот вопрос имеет значение потому, что с Сократом связывают «поворот» в истории античной (а значит, и европейской) мысли. А посему неизбежно должен был возникнуть вопрос о том, *что* такое Сократ и *каков* он. По аналогии с «гомеровским вопросом», возможен и «сократовский»: поиски ответа на него продуктивны сами по себе безотносительно к результату, точнее — безотносительно к *окончательному* результату. Сократ — «открытая структура»: открытая различным интерпретациям. Не оставивший письменных следов своего существования, преломившийся в призме интерпретаций, хотя бы и близких людей — учеников, Сократ «исторический» скрывается (или, напротив, раскрывается) как литературный персонаж, то есть как философская *фигура*, или *философский топос*.

Ситуация видится так, будто в пространстве некоторого времени никого, кроме Платона, не существовало. А если в это сакральное пространство и допускался кто-либо, то только на правах кого-то «не дотянувшего» до платоновского гения. К таким относятся снисходительно. Однако занятия представителями круга Сократа и современниками Платона позволяют иначе посмотреть на некоторые проблемы и персоны. Даже на самого Платона.

В частности, более пристально рассмотреть ближайший круг Сократа имеет смысл и в аспекте того проблемного поля, в котором пребывали интеллектуалы V–IV веков, чье присутствие в истории философии засвидетельствовано текстами, хотя бы и фрагментарными. Речь идет о так называемых *сократиках*. Они, впрочем, могут быть интересны для нас и как самостоятельные фигуры, в своих сочинениях представлявшие определенные философские позиции<sup>1</sup>.

Один из «литературных» Сократов — Сократ Платона — утвердился в качестве исторического и узурпировал эту роль. Мы не предполагаем низложить *этого* Сократа — мы предлагаем перенастроить оптику, что позволит не просто (и не только) рассмат-

---

<sup>1</sup> См. Алымова 2017; Караваева 2017.

ривать самого Сократа, но иначе, чем мы привыкли как (по)читатели Платона, взглянуть на проблемы, известные как проблемы сократовские.

Итак, Сократ не один: кроме Сократа Платона, есть Сократ Аристофана (который заслуживает того, чтобы быть переосмысленным, в частности, в связи с оценкой роли Аристофана в «Пире» Платона), есть Сократ так называемых *сократиков*, о котором мы узнаем на основании их сочинений, большая часть которых дошла до нас лишь фрагментарно, — например, на основании фрагментов Эсхина из Сфетта<sup>2</sup>. Но сейчас мы поведем речь о Сократе Ксенофонта.

Следует задать вопрос: насколько мы можем положиться на свидетельства Ксенофонта? Кому следует доверять больше: Платону или Ксенофонт? Традиционный взгляд очевиден: Сократ-философ — это Сократ Платона, а Ксенофонт либо не понял учителя, либо не сумел воспроизвести его мысли.

Попробуем посмотреть на Ксенофонтова Сократа под другим углом зрения, а именно — Ксенофонт сказал ровно то, что намеревался сказать, и его Сократ, хотя тоже литературный персонаж, но персонаж его драмы, драмы Ксенофонта, говорит нам что-то такое, что, конечно, может быть отнесено к «историческому» Сократу, но скорее свидетельствует о восприятии учения Сократа одним из его почитателей. Под «учением» мы понимаем не доктрину — таковой у Сократа, конечно, не было. Учение — это то, чему и как учил Сократ. В конечном итоге, с учением связан вопрос о *научении*, вопрос о том, можно ли вообще научить. Научить чему? Самому главному: тому, что позволит быть счастливым, — добродетели.

В связи с проблемой Сократа — философа-учителя мы рассмотрим один текст Ксенофонта, интересный еще и потому, что имеет

---

<sup>2</sup> Примечательно, что в диалоге Эсхина «Аспазия» Ксенофонт и Сократ встречаются как два персонажа: Сократ приводит Ксенофонта и его жену к мудрой Аспазии, которая должна побудить их к заботе о добродетели ради сохранения взаимной любви (см. Алымова 2017).

то же название, что и знаменитый (можно сказать — программный) диалог Платона, — «Пир».

Уже нет никаких сомнений, что «Пир» Ксенофонта написан позже одноименного платоновского сочинения<sup>3</sup>, в обоих произведениях Сократ — центральный персонаж. Важно, что и Платон, и Ксенофонт пишут свои произведения *post factum*, после смерти Сократа. Прижизненный Сократ — только у Аристофана.

Все сочинения Ксенофонта написаны практически в конце его долгой жизни — между 368 и 354 гг. Платоновский «Пир» написан между 385/4 и 378 гг., «Пир» Ксенофонта — в 360-е гг. Возникает вопрос: какую цель преследовал Ксенофонт? Ведь «Пир» Платона — совершенство. Не напиши он ничего больше, его величие не умалилось бы. А Ксенофонт — «Аттическая Муза» (D.L. 2.6.57–58), — кажется, занимался литературным творчеством для того, чтобы студенты, освоив элементарную грамматику, начинали именно с его произведений знакомство с греческой словесностью в ее оригинальном виде.

Позволим себе предположить: простота Ксенофонта обманчива. Предлагаем такую стратегию: на чтение сочинений Ксенофонта нужно настроиться и к ним нужно проявить должную меру внимания. Посмотрим на его тексты как на *странные*. Сам Ксенофонт дает повод усомниться в своей наивности: свидетельство тому — ряд зашифрованных указаний на самого себя (и это не считая 249 прямых упоминаний в «Анабасисе» и 8 — в «Воспоминаниях»). Ксенофонт — сам персонаж своих произведений, речь о себе самом в третьем лице обеспечивает взгляд на себя самого со стороны, но не только — еще и иронию по отношению к самому себе. Чтение сочинений Ксенофонта требует привлечения интертекстов и поиска «подтекстов»<sup>4</sup>, это ученый писатель, его тексты — своего рода палимпсесты, из-под которых проглядывают разные конфигурации смыслов, придать форму которым стремились не только мыслители старших поколений, но, что суще-

---

<sup>3</sup> Huss 2010: 258, 279, n. 65.

<sup>4</sup> Тарановский 2000: 13–33.

ственно, слушатели и последователи Сократа. Тексты Ксенофонта — сплетение, видимо, самых животрепещущих проблем и дискуссий, в которые были вовлечены все известные «ученики» Сократа, — прежде всего, это проблема воспитания: можно ли научить добродетели, что имеет значение не само по себе, но в связи с проблемой *эвдемонии*. Тема совершенно платоновская, заявленная в диалоге «Протагор»: можно ли быть счастливым, не будучи разумным, или — гарантирует ли разумность счастье?

Итак, прямые указания Ксенофонта на самого себя оставим в стороне, а ряд зашифрованных рассмотрим.

«Пир» Ксенофонта начинается так: Ἄλλ' ἐμοὶ δοκεῖ (1.1–2.1) («Но, как мне кажется»<sup>5</sup>). Этот зачин очень скоро получает продолжение и обоснование: οἷς δὲ παραχθένμενος ταῦτα γινώσκω δηλῶσαι βούλομαι (1.1–2, 3–4) («я хочу обнародовать то, что знаю, поскольку присутствовал при этом»<sup>6</sup>). Обращает на себя внимание первое лицо местоимения: рассказ ведется от первого лица, что обеспечивает доверие к рассказанному, это *я* — инстанция авторитета и достоверности, кто бы ни был рассказчиком. С одной стороны, *я* может совпадать с самим автором, с другой — может быть *я* нарратора, которое, в свою очередь, может совпадать с *я* персонажа. Забегая вперед, укажем, что наш случай, как представляется, именно таков: *я* нарратора совпадает с *я* персонажа, тем более что Ксенофонт уже был замечен в использовании подобного приема<sup>7</sup>.

Впрочем, не только местоимение ἐμοὶ заслуживает внимания — противительный союз ἀλλά заслуживает его не меньше: им вводится повествование, очевидно, противопоставляемое какому-то другому, находящееся в полемическом диалоге с ним. С.И. Соболевский, переводчик Ксенофонта «Пира», полагает, что союз «но» противопоставляет рассказ о легкомысленном вре-

---

<sup>5</sup> «Пир» Ксенофонта цитируется в переводе С.И. Соболевского, кроме особо оговоренных случаев.

<sup>6</sup> Перевод наш — Е.А.

<sup>7</sup> См. Bradley 2010: 520–552.

мяпрепровождении достойных людей рассказам о серьезных занятиях и разговорах, как они представлены, скажем, в «Воспоминаниях о Сократе», «Домострое» и др.<sup>8</sup> Мы, однако, позволим себе предположить, что «Пир» Ксенофонта — ответ на «Пир» Платона, а стало быть, «но» противопоставляет сочинение первого сочинению второго.

Платоновский «Пир» начинается похожим образом: Δοκῶ μοι («Мне кажется») (172a1). Но у Платона очень быстро выясняется, кто скрывается за этим первым лицом — это Аполлодор, который вступает в диалог с Главконом — а так звали, мы помним, брата Платона: фактически Платон, отсутствуя, присутствует — как автор и как субнарратор<sup>9</sup>. «Пир» Ксенофонта — начинается с ἀλλά, что, очевидно, как мы сказали, отсылает к началу «Пира» Платона. В таком вступлении мы видим скрытую полемику с Платоном вопреки толкованию Соболевского, которое мы привели выше.

Два сходных зачина, но разные эффекты присутствия авторов: «мне кажется» Ксенофонта означает «я там был», «мне кажется» Платона — «меня там не было».

Повод в обоих случаях заставляет обратить на себя внимание: Агафон в платоновском «Пире» — сам победитель и организатор симпозиа, у Ксенофонта пир и симпосий организует Каллий по случаю победы юного Автолика в панкратии. Оба имени говорящие: Агафон — о благе, Каллий — о красоте.

Рассказчик Ксенофонта «Пира» собирается представить τῶν καλῶν κάγαθῶν ἀνδρῶν ἔργα οὐ μόνον τὰ μετὰ σπουδῆς πραττόμενα ἀξιωμαγιμόνευτα εἶναι, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐν ταῖς παιδιαῖς (1.1–2) («все, что делают люди совершенные — не только при занятиях серьезных, но и во время *забав* (курсив наш — Е.А.)). Между тем, инициатор платоновского пира — *трагический* поэт Агафон. Место действия — дом Каллия в Пирее (см. «Государство» Платона). В

<sup>8</sup> Ср. Соболевский 1935: 201–202.

<sup>9</sup> Платон мастерски включает себя в диалоги, оставаясь при этом за их пределами: то через братьев — Главкона и Адиманта, то обращением «сын Аристо-на» (R. 580b9), то прибегая к созвучию: Федр и Сократ («Федр») расположились под платаном: πλάτανος — Πλάτων.

связи с хронологией написания одноименных диалогов Платоном и Ксенофонтom интересно отметить следующее: описываемые события отнесены Ксенофонтom к 422 году, в то время как чествование Агафона имело место в 416 году<sup>10</sup>.

Каллий собирает гостей, чтобы чествовать своего любимца Автолика — победителя в панкратии, состязании очень жестоком, что, кстати, контрастирует с миловидным и кротким обликом Автолика, как он описан Ксенофонтom. По дороге в Пирей Каллий с Автоликом, его отцом Ликоном и Никератом встречают Сократа и его компанию: Критобула, Гермогена, Антисфена и Хармида. Каллий приглашает Сократа и его спутников на пир. Уже во время пира, который проходил в молчании, в дверь стучат, и появляется незваный гость.

«Пир» Ксенофонта, если быть точным, имеет два начала: 1) проходившая в молчании трапеза, прерываемая неожиданным появлением незваного гостя — шута Филиппа в сопровождении слуги; 2) собственно симпосий: столы унесены, появляются новые персонажи — сиракузянин с флейгисткой, танцовщицей и мальчиком, игравшим на кифаре и танцевавшим. На этом мы пока прервем изложение сюжета: самое время представить персонажей-участников действия:

- Сократ, он еще вполне молод, его возраст — возраст акме — 47 лет;
- Каллий (примерно 455–371 гг.) — сын Гиппоника, ученик софистов (Протагора, Горгия и Продика);
- Никерат — сын полководца Никия, который стал персонажем платоновского «Лахета»; Никерат был казнен в 404 г. в период правления Тридцати тиранов;
- Автолик — воплощение кротости и красоты, в разговорах участия не принимает, молча сидит рядом с отцом, он олицетворяет саму красоту, которая влечет к себе всех и вся; и его постигла участь Никерата: он был казнен в период правления Тридцати;
- Ликон — отец Автолика, гордится своим сыном; вместе с Анитом

---

<sup>10</sup> При этом, как было отмечено выше, сочинение Ксенофонта написано позже сочинения Платона.

*и Мелетом был обвинителем Сократа, но это его не спасло: он был изгнан из Афин;*

- Антисфен (444/434–370/360 гг.) — философ круга Сократа, антагонист Платона, традиционно считается основателем кинической традиции<sup>11</sup>, активный участник в Ксенофоновом «Пире»;
- Хармид (445–403 гг.) — близок Сократу, был *одним из архонтов в правление Тридцати*;
- Критобул (?) — сын Критона, принадлежал ближайшему кругу Сократа;
- Гермоген (?) — брат Каллия, близок Сократу, присутствовал при казни Сократа;
- шут Филипп;
- сиракузянин и его труп.

Сюжетно «Пир» Ксенофонта представляет собой череду речей. Выступления участников пира организованы в два раунда: в первом каждый из симпосиастов называет то, чем он особенно может гордиться, во втором — предлагает обоснование своего первоначального тезиса и развивает тему. За этими речами следуют диалоги между Сократом и Критобулом о красоте, между Сократом и Гермогеном о том, как следует себя вести (в частности, на пиру), и между Сократом и сиракузянином. Далее Сократ рассуждает о превосходстве любви, в основе которой любовь к душе. Заканчивается все театрализованным представлением: бракосочетанием Диониса и Ариадны.

Разговор Сократа с Критобулом о красоте заслуживает отдельного внимания: Критобул гордится своей красотой, речь, конечно, идет о красоте телесной, Сократ же, подчеркивая уродливость своей телесности, настаивает на целесообразности такого ее устройства. Спор о том, кто красивее, предлагается разрешить присутствующим, и вопреки нашим ожиданиям побеждает Критобул: за него проголосовали все участники пира.

Стоит обратить внимание на то, что участники симпосия в доме Каллия в тот год, когда предположительно это событие состо-

---

<sup>11</sup> В последнее время эту роль Антисфена не без основания ставят под вопрос (см. Kennedy 2017; Prince 2015; Караваева 2017).

ялось, дружны и разделяют трапезу, вино и беседу, но в то время, когда Ксенофонт пишет свой «Пир», многих из его участников не просто не было среди живых — некоторые из них в период правления Тридцати тиранов (404–403 гг.) оказались антагонистами. Ксенофонт, описывая идиллию пира в честь Автолика, уже знает историю каждого из его участников.

У Ксенофонта и Платона диалоги по большей части связаны с Сократом... Там и тут Сократ представляет за Эроса. У Ксенофонта ряд черт еще древнее, чем у Платона: обстановка балаганных представлений, пантомима, шутство, явная шутовская роль Сократа... и все же платоновский «Пир» гораздо архаичнее в целом ксенофоновского. В нем все действующие лица... — реальные исторические лица. Однако есть у них одна особенность. Все они умершие... В «Пире» Платона события нарративно отодвинуты в далекое прошлое и отнесены к покойникам<sup>12</sup>.

Эти соображения О.М. Фрейденберг скорее можно отнести как раз к «Пиру» Ксенофонта, где тема смерти неявно, но действительно присутствует<sup>13</sup>. Платон помещает события в прошлое, намекаясь, как кажется, не только подчеркнуть, что симпозиум состоялся давно и его участников уже нет в живых (да, эта «земная» смерть важна, поскольку контрастирует с фундаментальной интенцией Платона, которая выражена в речах Аристофана и Сократа-Диотимы, а именно — человеческая природа принадлежит вечности), но и сюжетно отодвинуть Диотиму подальше<sup>14</sup>, чтобы, с одной стороны, зафиксировать нашу удаленность от истины, с другой — «закольцевать» время, соединив то, что позади,

---

<sup>12</sup> Фрейденберг 2007: 384.

<sup>13</sup> Тема смерти в Ксенофоновом «Пире» дает о себе знать, в частности, в фигуре шута и в конской теме (подробнее о роли этой загадочной фигуры, появившейся на пиру в доме Каллия, мы пишем особо в статье «Шут на пиру (к вопросу о функции шута в сюжете *Пира* Ксенофонта)», которая ожидает публикации); ср. предсказание гибели Ахиллу его конем Ксанфом (*Ил.* 19.408–417); кроме того, см. Зайцев 2003: 55–69.

<sup>14</sup> Этот прием лежит в основе «Пира» Платона: о пире в доме Агафона мы узнаем не от непосредственного свидетеля, а через череду пересказов.

с тем, что впереди: произнесенное некогда много лет тому назад слово Диотимы — слово не просто о будущем — оно о вечном.

Стоит заметить, что будь действующие лица Ксенофонта «Пира» сколь угодно историческими, в контексте художественного текста они превращаются в персонажей настолько, что сюжетно значимыми становятся их социальные роли, а также их имена.

Обращает на себя внимание устойчивое присутствие «конской» темы: Каллий — сын Гиппоника (победителя в конских состязаниях, укротителя коней) — повел своего любимца Автолика на конские бега, которые как раз проводились во время Великих Панафинеи<sup>15</sup>; гиппархи (предводитель конницы) на пир не званы; загадочная фигура шута Филиппа с говорящим именем Φίλιππος, Любитель коней; замечание Сократа (2.10–11) о том, что желающий стать хорошим наездником выбирает самых строптивых коней, полагая, что, научившись справляться с ними, сможет обуздать любого другого; это замечание Сократа встраивается как нельзя лучше в «конскую» тему: таким образом он отреагировал на слова Антисфена, критически высказавшегося о способности Сократа воспитать Ксантиппу (Ξανθίππη, Буланая кобылица); далее — острота Филиппа (2.27) о том, что виночерпиям следует брать пример с хороших возниц; в финале диалога женатые участники пира вскочили на коней и «поехали к своим женам, чтобы насладиться ими» (9.7); и, наконец, Сократ отождествляется, как, впрочем, и у Платона, с силеном, то есть с существом конской природы, связанным к тому же с водной стихией (с Посейдоном); кроме того, силены — постоянные участники симпосиев:

---

<sup>15</sup> Великие Панафинеи, согласно преданию, учредил Эрехтей (Ἐρεχθεύς), легендарный царь Афин. Еврипид, в частности, в трагедии «Ион» (282) рассказывает историю, согласно которой Эрехтей принял смерть от Посейдона, один из эпитетов которого, Ἐρεχθεύς, происходит от глагола ἐρέχθω 'разрывать'. В этой связи вспомним Ипполита — героя одноименной трагедии Еврипида, — разорванного конями, о чем свидетельствует и само имя — Ἴππόλυτος (от ἵπλος 'конь' и λύω 'распускать, уничтожать').

их изображения неизменно присутствуют на вазах и различных симпозиальных чашах<sup>16</sup>.

Молчаливую трапезу прерывает появление Филиппа — шута (γελωτολοῖος). Он пришел, по его утверждению, незванным (ἄκλητος), в сопровождении слуги, который обременен тем, чего у него нет: его слуга «очень отягощен, оттого что ничего не несет и оттого что не завтракал» (1. 11–12). Правда, вызывает серьезные сомнения утверждение Филиппа о том, что он пришел на пир к Каллию незванным. Скорее всего, он был зван, как и на другие пиры. Появление Филиппа как ἄκλητος — театрализованная сцена. При этом он говорит, что «смешнее прийти на обед незванным, чем званным» (1.13–14). Дело шута — вызывать смех. Шутки же Филиппа неудачны, все, кроме одной — пародии на танец (2.21–24)<sup>17</sup>, они не вызвали смеха — ожидаемой реакции на шутки, а выступает он неоднократно: 1.14–15; 2.14–15; 2.20–21; 2.27; 3.11–12; 4.50–51; 4.55–56; 6.8–10. Заявляя, что прийти незванным смешнее, чем званным, Филипп фактически декларирует, что на самом-то деле он был зван.

«Театральное» появление Филиппа напоминает появление Аристодема и Алкивиада на пиру в доме Агафона. Не званный на пир самим его организатором Аристодем (Агафон, впрочем, замечает, что собирался позвать его, но не смог нигде найти) был приглашен Сократом, но на пороге жилища Агафона оказался раньше Сократа, и с ним приключилось нечто забавное (γελοῖον)<sup>18</sup>: его встретили так, будто ждали, будто это не он пришел с Сократом, а Сократ — с ним. Кроме того, Аристодем — верный спутник Сократа, и, в конце концов, он единственный, кроме Сократа, Агафона и Аристофана, кто присутствует в финальной сцене диалога.

И Алкивиад появляется незванным. Его функция в сюжете «Пира» очень важна: ему отпущена роль того, кто представляет Со-

<sup>16</sup> См. Лиссага 2008.

<sup>17</sup> Впрочем, Филипп вызывает смех еще раз: когда (делает вид, что) плачет, и его все начинают утешать, хотя и тут, вероятно, смешным был не сам шут, а сцена в целом.

<sup>18</sup> Pl. *Smp.* 174e2.

крата, причем в этом случае нарушено привычное распределение ролей и функций<sup>19</sup>. Действительно, пришедший как Дионис в сопровождении комоса Алкивиад провозносит дифирамб Силену-Сократу, между тем именно Дионису пристало быть адресатом дифирамбов, а силенам — составлять его свиту и служить ему.

В связи с фигурой шута стоит сделать еще несколько замечаний. Филипп у Ксенофонта появляется в доме Каллия так, как Сократ в доме Агафона (175c): в середине ужина. Автор же комментария на «Пир» Ксенофонта голландский ученый Геррит Ян Волдинга, замечает, что Филипп похож на Аристофана из платоновского «Пира»<sup>20</sup>; правда, дело ограничивается одной констатацией, но и в таком виде это замечание весьма существенно. Как мы помним, Филипп появляется во время обеда, проходившего в полном молчании:

В это время в дверь постучался шут Филипп и велел привратнику доложить, кто он и почему желает, чтоб его впустили; он пришел, прибавил он, собравши все нужное для того, чтобы обедать на чужой счет; да и слуга его очень отягощен, оттого что ничего не несет и оттого что не завтракал (1.11–12).

Филипп и его слуга (даже если Филипп имеет в виду свой собственный желудок) появляются, как Дионис со слугой в «Лягушках» Аристофана<sup>21</sup>. Причем собираются они совершить спуск (κατάβασις) в Аид, местопребывание теней. И герои «Пира» Ксенофонта (как и «Пира» Платона) совершают своего рода κατάβασις: ведь направляются они в дом Каллия, что располагался в Пирее —

---

<sup>19</sup> Приведем еще один пример заявленной перемены ролей: Агафон обращается к слугам: «Считайте, что и я, и все остальные приглашены вами на обед, и ублажайте нас так, чтобы мы не могли на вас нахвалиться» (175bc, пер. С.К. Апта).

<sup>20</sup> Woldinga 1938: 51. Также голландский исследователь обращает внимание на параллели между Филиппом и героями платоновского «Пира»: Аристодемом, Сократом и Алкивиадом (ibid. 51, 141).

<sup>21</sup> Аристофан — сын Филиппа: совпадение, но примечательное, не можем его не отметить.

афинской гавани (совершать путь в направлении берега — совершать *κατάβασις*, то есть спускаться вниз — в пещеру, в Аид). Сократ тоже в пещере. Филипп в каком-то смысле — двойник Сократа<sup>22</sup>. Более того, они функционально меняются ролями: если шутки Филиппа не смешны — все, кроме пародии на танец, — то некоторые реплики Сократа как раз вызывают смех симпосиастов, в особенности же они смеются, представив себе танцующего Сократа<sup>23</sup>, именно пародия Филиппа на танец, исполненный актерами сиракузской труппы, наблюдая за которым Сократ сообщил, что собирается научиться танцевать, и выступил с небольшой речью о пользе танцев, рассмешила публику: шут наглядно представил, насколько нелепо выглядел бы танцующий Сократ. Кроме того, Филипп на пиру оказывается чужим, неуместным, ведь его шутки не показались публике смешными, как неуместным, в конечном счете, оказывается и Сократ — неуместным, потому что непонятным.

Если уж кто и явился на пир незванным, то сам Ксенофонт<sup>24</sup>. На то, что Ксенофонт пришел в дом Каллия незванным, намекает Лео Штраус: «He presented himself in the Symposium as an invisible and inaudible participant who did not partake of food and drink and *who was not invited*» (курсив наш — Е.А.)<sup>25</sup>. Что спровоцировало такую интуицию Лео Штрауса, мы не знаем — разве что примем за данность, что он однозначно отождествляет автора Ксенофонта с нарратором, усматривая в первом лице совпадение обоих, что, видимо, должно свидетельствовать о том, что автор-нарратор присутствовал во время описанных им событий, а раз

---

<sup>22</sup> Подробнее об этом в нашей статье «Шут на пиру (к вопросу о функции шута в сюжете *Пира* Ксенофонта)» (см. прим. 13).

<sup>23</sup> Ср. Huss 2010.

<sup>24</sup> Интересно отметить, что Ксенофонт-автор в своих произведениях претерпевает метаморфозы, превращаясь в Ксенофонта-нарратора и Ксенофонта-персонажа.

<sup>25</sup> Strauss 1972: 144 («Он изобразил себя в *Пире* как невидимый и не проронивший ни слова участник, который не ел и не пил и который *не был приглашен*»).

так, то возникает вопрос, почему он не принимает участия. Ответ: не был приглашен. Однако мы, всецело разделяя эту интуицию Штрауса, видим ее подтверждение в том, что Каллий, приглашая в свой дом Сократа и его спутников, замечает, что в этот день он предпочитает украсить свой дом «людьми с вычищенной душой, как вы (*sc.* Сократ и его друзья), чем *стратегами* и *гиппархами*» (1.4–5). «Стратеги» и «гиппархи», как нам кажется, относятся к самому Ксенофону — стратегу, любителю коней и автору сочинения «Гиппарх». А если мы учтем еще одно замечание Штрауса — Ксенофонт, выступая как персонаж собственного сочинения «Воспоминания о Сократе», весьма уничижительно характеризует себя (1.3.8–13): его Сократ обращается к Ксенофону «ὦ τλήμων» (о, несчастный), «ὦ μῶρε» (о, глупец), поскольку он, Ксенофонт, не понимает, насколько губительны поцелуи<sup>26</sup>, — мы вынуждены будем признать, что Ксенофонт (как автор и нарратор) весьма иронично относится к самому себе (в лице Ксенофонта-персонажа). Мы добавим еще одно скрытое указание Ксенофонта на самого себя: Сократ в цитируемом пассаже из «Воспоминаний» сравнивает поцелуй с укусом некоего насекомого, которое по-гречески называется φαλάγγιον ('фаланга')<sup>27</sup> — слово, в котором энтомологическая терминология созвучна военной — φάλαγξ ('фаланга' — боевой порядок греческого войска), близкой Ксенофону-военачальнику.

Итак, мы отметили ряд скрытых аллюзий — намеков на самого себя, что, как нам кажется, позволяет говорить о Ксенофоне как об авторе, который способен быть ироничным. Обнаружив самоиронию как фундаментальное отношение Ксенофонта к себе, возможно, не только как автору, но и некогда слушателю Сократа<sup>28</sup>, мы должны иначе взглянуть на его тексты.

<sup>26</sup> См. Strauss 1972: 144, 156.

<sup>27</sup> *Mem.* 1.3.12–13.

<sup>28</sup> Известно, что Ксенофонт весьма недолго пребывал среди учеников Сократа. В молодости он предпочел карьеру военного. Можно предположить, что самоиронию Ксенофонта объясняется еще и этим обстоятельством: когда-то он не понял Сократа и теперь таким образом признает это.

У двух «Пиров» разные интонации: в конечном итоге, «Пир» Платона — о вечности (смерти нет, смерть — это бессмертие) человеческой природы и о воспитательной (философской) силе эроса, «Пир» Ксенофонта — о смерти и тщетности усилий по воспитанию. Рассуждения Сократа о превосходстве духовной любви не оказали такого воздействия, как пантомима — сцена любви между Ариадной и Дионисом, разыгранная актерами: «Наконец, когда гости увидели, что они обнялись и как будто пошли на ложе, то неженатые клялись жениться, а женатые сели на лошадей и поехали к своим женам, чтобы насладиться ими» (9.7). К этому ли призывал их Сократ? По сути, Ксенофонт не просто помещает своего Сократа в пещеру и заставляет его разговаривать с «пещерными» людьми, но, как показывает финал, вообще настроен весьма пессимистично к перспективе выйти из пещеры. Вспомним, чем закончился диалог Сократа с Критобулом о красоте (см. выше). Платоновский «Пир» тоже начинается в декорациях пещеры, но «Пир» — путь (πόρος) (недаром Эрос — дитя Пороса, не только богатства, но и пути), который ведет наверх. «Пир» Ксенофонта представляет печальную *апорию*.

Мы начали с того, что обозначили «исторического» Сократа как проблему, но в ходе наших рассуждений как будто подменили «сократовский вопрос» другим вопросом — как читать и понимать свидетельства Ксенофонта о Сократе. Однако это только как *будто* — если мы откажемся от предвзятых оценок Ксенофонта, то сможем увидеть *его* Сократа: учителя, который, находясь в пещере, тщетно пытается научить, но не потому, что не может. «Пир» Ксенофонта — не столько про Сократа, сколько про круг Сократа, про тех, кто был рядом, но его не понял. Не просто персонажи диалога, несмотря на единение в ситуации симпозиа, оказались в конце концов врагами, но и некоторые ученики Сократа.

### Литература

- Алымова, Е.В. (2017), “Эсхин из Сфетта и традиция сократического диалога”, *Платоновские исследования* 7.2: 97–116.
- Зайцев, А.И. (2003), “Конь предсказывает гибель хозяину (опыт сравнительно-типологического исследования)”, in Id. *Избранные статьи* (ред. Н.А. Алмазова и Л.Я. Жмудь), 2: 55–69. СПб.: Филологический факультет Санкт-Петербургского государственного университета.
- Караваева, С.В. (2017), “Ἀρετῆ воина: Одиссей и Аякс Антисфена и воин-страж Платона”, *Платоновские исследования* 7.2: 117–126.
- Лиссараг, Ф. (2008), *Вино в потоке образов. Эстетика древнегреческого пира*. Пер. Е. Решетниковой. М.: Новое Литературное Обозрение.
- Соболевский, С.И., пер. (1935), “Введение”, in *Ксенофонт Афинский. Сократические сочинения*, 201–206. М.; Л.: Academia.
- Тарановский, К. (2000), “Очерки о поэзии О. Манделъштама”, in Id., *О поэзии и поэтике*. М.: Языки русской культуры.
- Фрейденберг, О.М. (2007), *Образ и понятие. Немые лекции*. Екатеринбург: У-Фактория.
- Alymova, E.V. (2017), “Aeschines of Sphettus and Tradition of Socratic Dialogue”, *Platonic Investigations* 7.2: 97–116. (In Russian.)
- Bradley, P.J. (2010), “Irony and Narrator in Xenophon’s *Anabasis*”, in Vivienne J. Gray (ed.), *Xenophon. Oxford Readings in Classical Studies*. Oxford University Press.
- Huss, B. (2010), “The Dancing Socrates and Laughing Xenophon”, in Vivienne J. Gray (ed.), *Xenophon. Readings in Classical Studies*. Oxford University Press.
- Karavayeva, S.V. (2017), “Ἀρετῆ of a Warrior: Antisthenes’ *Odysseus* and *Ajax* and Plato’s Guardian Warrior”, *Platonic Investigations* 7.2: 117–126. (In Russian.)
- Kennedy, W.J., ed. (2017), *Antisthenes’ Literary Fragments*. Edited with Introduction, Translation, and Commentary. University of Sydney.
- Prince, S., ed. (2015), *Antisthenes of Athens. Texts, Translations, and Commentary*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Strauss, L. (1972), *Xenophon’s Socrates*. Cornell University Press.
- Woldinga, G.J. (1938), *Xenophons Symposium. Prolegomena en commentaar*. Hilversum: J. Schipper Jr.

*Ирина Мочалова*

Философия Сократа:  
формирование и трансформация советского канона\*

---

IRINA MOCHALOVA  
THE PHILOSOPHY OF SOCRATES:  
FORMATION AND TRANSFORMATION OF THE SOVIET CANON

**ABSTRACT.** The article analyzes how the image of Socrates was transformed in the context of Soviet ideology. The figure of Socrates is considered here as a kind of marker for the change of ideological paradigms. At the same time, it is demonstrated how the canon of the history of philosophy was transformed under the influence of ideological changes. The author distinguishes three periods of Soviet reception of Socrates' image and teaching: 1) the 20s; 2) 30–50s, and 3) 60–80s years of the XXth century. The first period is represented by the works of S.A. Zhebelev (1923), K.I. Sotonin (1925), and V.K. Serezhnikov (1929). The lack of prescribed ideological framework allows each of these authors to realize their own interpretation of the image of Soviet Socrates. In the second period, the image of Socrates is transformed into the figure of a class and ideological enemy in the works of V.K. Serezhnikov, M.A. Dynnik and others. It is claimed that Socrates' teaching serves to protect bourgeois values and to morally justify the exploitation and oppression of the people. Since the mid-60s we can talk about the rehabilitation of Socrates' image thanks to the change in the research paradigm (V.F. Asmus, M.A. Dynnik). The new canon of Socrates as a paragon of moral personality arises in the context of the degradation of Soviet values in the late Soviet ("stagnant") period. Numerous editions of Socrates' biographies written by V.S. Nersesyants and F.Kh. Kessidi made the figure of Socrates most famous among ancient philosophers and determined his place in the mass consciousness as the wisest thinker.

**KEYWORDS:** Socrates, Soviet historico-philosophical canon, Soviet ideology.

---

© И.Н. Мочалова (Санкт-Петербург). mochalova@yandex.ru. Санкт-Петербургский государственный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 12.1 (2020)

DOI: 10.25985/PI.12.1.06

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований по проекту № 18-011-00968 «Сократ: pro et contra. Миф о Сократе в отечественной и мировой культуре».

История философии, как и любая другая история, пишется победителями.

Р. Рорти<sup>1</sup>

В истории европейской культуры Сократу принадлежит особое место: им восхищались и восхищаются как «героем, гением и святым», его презирали и презирают как пустого болтуна, ненавидели и ненавидят как безнравственного богохульникоязычника. Отечественная культура не является исключением. Со второй половины XVIII века многоликий Сократ уже «участвует» в разнообразных философских движениях, в том числе появляясь в «русских одеждах»<sup>2</sup> в качестве выразителя самобытной философии, заявляющей о себе как о подлинной наследнице греческого любомудрия.

В российском интеллектуальном пространстве значимой фигурой Сократ становится в конце 80-х годов XIX века. Это время духовных исканий и напряженной борьбы за интеллектуальное лидерство: еще нет победителей и нет общепризнанного философского канона<sup>3</sup>. Главным популяризатором Сократа-философа выступает богословско-философский журнал «Вера и разум», издающийся с 1884 года Харьковской епархией<sup>4</sup>. На страницах журнала публикуется шесть статей, специально посвященных древ-

---

<sup>1</sup> Рорти 2017: 99.

<sup>2</sup> В отечественной традиции многие мыслители получили имя «русского Сократа», но первым и наиболее известным стал Григорий Саввич Сковорода (1722–1794); русским Сократом называли и Н.Ф. Федорова, и К.М. Мамардашвили; А.А. Козлов создал образ «Петербургского Сократа».

<sup>3</sup> По мнению Р. Рорти, канон складывается из переплетения «трансцендированных культурных потребностей и запросов, с одной стороны, и устаревшей интеллектуальной истории, с другой» (Рорти 2017: 100–101). В случае с Сократом до середины XIX в. трудно говорить о сложившейся отечественной традиции осмысления его философии; скорее, в этот период Сократ предстает лишь в качестве культурного героя-мудреца.

<sup>4</sup> Журнал «Вера и разум» можно считать первым специальным философским журналом («Вопросы философии и психологии» начали выходить с 1889 года). Инициатором издания стал преосвященный Амвросий (А.И. Ключарев), назначенный в 1882 году епископом Харьковским и Ахтырским. Выпускник

негреческому мыслителю. Не просто исследователем взглядов Сократа, но фактически его сторонником выступает на страницах журнала выпускник, а затем и преподаватель Московской духовной академии Алексей Иванович Введенский. В «Вере и разуме» он публикует объемное исследование «Демонион Сократа» (Введенский 1891) и очерк «Сократ (общая характеристика)» (Введенский 1892). В этих публикациях он представляет Сократа как человека, своими усилиями сделавшего себя мудрецом, разумеющим жизнь, «ее последние основы и верховные идеалы». По мысли Введенского, авторитет Сократа — это авторитет божественного посланника, мистическая связь которого с Богом позволяет вести «самоотверженно-деятельную жизнь», пробуждая соотечественников от умственной и нравственной спячки, способствуя «истинному просвещению и совершенствованию человечества» и подготавливая языческий мир к приятию христианства. Алексей Введенский был уверен, что России необходим именно такой философ: не европейский философ-ученый, пропагандирующий «философию разума», а русский Сократ, подлинный «мыслитель-философ», который сможет преодолеть разрыв между теоретической истиной и фактами жизни, между верой и знанием; утверждая правильное жизнепонимание, «русский Сократ» сможет построить философию будущего и обустроить Россию.

Совсем иначе представляют Сократа русские неокантинцы, в частности Александр Иванович Введенский, по инициативе которого в 1893 году был осуществлен перевод на русский язык «Истории древней философии» В. Виндельбанда. Для Виндельбанда, как и для Александра Введенского, Сократ — это прежде всего мыслитель, открывший разум и научное знание. Как пишет в докладе «О Сократе» Виндельбанд, «значение Сократа в том, что

---

Московской духовной академии, ученик Ф.А. Голубинского, он был убежден, что журнал, девизом которого стали слова ап. Павла «Верую разумеваем», сможет помочь выработке основ русского религиозного мирозерцания, философски образовать общество, научить философии. Подробней см. Ермичев 2008.

он установил идею знания», «он первым провозглашает с полным сознанием, что должно существовать нечто значимое для всех людей и что знание существует только там, где это признается»<sup>5</sup>.

Первой попыткой предложить некий универсальный образ Сократа и вписать его в складывающийся к началу XX века академический историко-философский канон можно считать статью Э.Л. Радлова в словаре Брокгауза и Эфрона (Радлов 1900). Но бурные события первого десятилетия нового века актуализируют старые мировоззренческие споры, особенно обострившиеся в 1910 году в связи с выходом первого номера журнала «Логос». И Сократ вновь становится незримым участником идеологической борьбы, борьбы за «русский Логос», развернувшейся вокруг вопроса о природе национальной философии. Однако наибольшую популярность в России на рубеже веков приобретает другой Сократ — мудрец-нравовчитель и воспитатель юношества. Такой Сократ близок Л.Н. Толстому, таким он предстает на страницах исторического очерка «Сократ и его время», принадлежащего перу педагога и общественного деятеля В.Д. Сиповского. Простым языком пересказанные беседы Сократа, выбранные из текстов Платона и Ксенофонта, пользуются неизменной популярностью. Впервые опубликованные в журнале «Мир Божий» в 1892–1894 гг., они выдерживают за короткое время пять изданий, последнее из которых выходит в 1914 году (Сиповский 1914). Именно с именем Сократа, а не Платона непрофессиональный читатель связывает образ философа, Сократ и в русской культуре начала XX века занимает место философа *par excellence*.

### *Советский Сократ: 20-е годы*

Октябрьская революция 1917 года принципиально изменяет мировоззренческие ориентиры, однако Сократ сохраняет свое уникальное место выразителя духа времени, становясь одним

---

<sup>5</sup> Виндельбанд 2017: 67.

из главных персонажей формирующейся советской философской сцены. В формах описания личности Сократа и в интерпретациях его учения как в фокусе оказываются представлены способы саморефлексии советской философии.

Первый советский труд, посвященный Сократу, его жизни и учению, выходит в 1923 году<sup>6</sup>. Его автор — Сергей Александрович Жебелёв, глубокий знаток древнегреческого языка и античной истории. Обращение Жебелёва к образу Сократа не было случайным. Первые десятилетия XX века вместе с Э.Л. Радловым он работает над переводами диалогов Платона для задуманного 15-томного издания полного собрания творений философа. В 1923 году выходит в свет первый том, представляющий первую тетралогию (по Фрасиллу) и включающий диалоги «Евтифрон», «Апология», «Критон», «Федон» и комментарии к ним переводчика. Созданный в этих диалогах гением Платона драматический образ Сократа не мог не привлечь внимания исследователя, стремящегося не только понять великого и загадочного древнегреческого мыслителя, но и показать его значение для рождающейся советской культуры. Можно предположить, что с этим был связан выбор Жебелёвым формы работы о Сократе: это популярный очерк, не имеющий необходимых атрибутов учености, т.е. ссылок на исследовательскую литературу, научную полемику, греческие тексты и пр., что существенно расширяло круг читателей. Как пишет Жебелёв в своем «автонекрологе»,

ученая работа составляется не для ее автора, а для ее читателя; она должна быть изложена удобочитаемо, по возможности с опущением всего, прямо не идущего к делу: нужно уметь беречь время читателя<sup>7</sup>.

Образ Сократа, нарисованный Жебелёвым, — это образ гениального творца, совмещающего «в себе ряд противоположностей», но приводящего их «к высшему единству». Это и объясняет, по мнению Жебелёва, столь разнообразные и противоречивые

---

<sup>6</sup> Жебелёв 1923.

<sup>7</sup> Жебелёв 1993: 181.

его оценки: он «в одно и то же время и революционер, и реакционер», «глубоко религиозный человек, крепко держится за старую религию и, однако, ей же наносит смертельный удар. Он признает лишь ту мораль, которая считается с пользой отдельного человека, но эта польза, вместе с тем, есть общее благо». Жебелёв уверен, и сам не пытается это сделать, что невозможно подвести личность Сократа под тот или иной трафарет, под ту или иную «шаблонную кличку», все такие попытки окажутся безуспешными и, в конце концов, бессельными.

Вдумчивый анализ всей сохранившейся античной традиции приводит Жебелёва к выделению четырех принципов, определение и утверждение которых он связывает с именем Сократа: 1) добродетель есть истинное знание, приводящее в результате к правильности действий; 2) установлению положительных понятий должно предшествовать преодоление ложных представлений и признание собственного незнания; 3) добродетель и счастье тождественны, 4) нравственное усовершенствование должно исходить от индивида, а не являться в результате стремлений государства или общества. С точки зрения Жебелёва, реализация последнего принципа составляет главную черту исключительной личности Сократа, «сократовский дух» — он индивидуалист, т.е. человек, во всех жизненных ситуациях сохраняющий свою самодостаточность и знающий себя, ибо умеет давать отчет о себе, человек, не подчиняющийся чужой воле, идущей вразрез с его собственной. Это качество было значимым для самого Сергея Александровича, который старался жить, как Сократ, отдавая себе отчет. В составленном по случаю собственного 65-летия в 1932 году «автонекрологе», этом итоговом отчете, Жебелёв пишет:

Мне всегда хотелось дать *отчет*, прежде всего самому себе, о прожитой мною жизни. И дать ту оценку ей, и положительную, и отрицательную, которую я составил о ней сам. <...> человек... не только вправе, но и обязан «отчитаться» в своем прошлом, отчитаться прежде всего перед самим собою, а затем и перед обще-

ственной средою, в которой протекала и протекает его деятельность<sup>8</sup>.

Причину процесса над Сократом Жебелёв видит в характере «нравственно ослабленной и развращенной ожесточенной гражданской войной» афинской демократии конца V века. Он полагает, что афинская демократия времен Перикла не допустила бы такого исхода, ибо «поддерживая взаимное доверие, покоящееся на свободе, она давала возможность каждому человеку, как говорил Перикл у Фукидида, „добиться для себя самодовлеющего состояния“»<sup>9</sup>. В роковом суде над Сократом психология массы одержала несомненную победу над человеческой индивидуальностью. Жебелёв пишет:

Сократ с его ярко и определенно выраженным индивидуализмом не подходил к демократическому строю. В демократиях, особенно тех, которые стремятся довести провозглашаемый ими принцип «свободы, равенства и братства» до крайних пределов, уничтожающих в корне всякую свободу, всякое равенство и всякое братство, личное начало заменяется началом коллективным, индивидуальность приносится в жертву якобы общему благу всего народа<sup>10</sup>.

Эти слова, написанные в 1923 году, звучат как пророчество. Пример Сократа показывает, что победа в таком противостоянии может оплачиваться не только изгнанием, как в случае, например, с Н.А. Бердяевым, С.Л. Франком или Л.П. Карсавиным в 1922 году, но и смертью — как это будет позднее с П.А. Флоренским и многими другими<sup>11</sup>.

Завершает Жебелёв свой очерк сравнением Сократа и Христа. В отличие от многих дореволюционных авторов, видящих в Со-

---

<sup>8</sup> Жебелёв 1993: 175–178.

<sup>9</sup> Жебелёв 1923:163–165.

<sup>10</sup> Жебелёв 1923: 166.

<sup>11</sup> С.А. Жебелёв сам вскоре станет участником такого столкновения: в 1927 г. он будет изгнан из Ленинградского университета, в 1928 будет сфабриковано «дело» Жебелёва. См. Тункина 2000.

крате Христа до христианства, Жебелёв считает возможным говорить о «Сократовском евангелии» как мощной культурной силе, противостоящей христианству.

И кто знает, быть может, в недалекое время опять умы человеческие будет занимать старый, много и на разные лады обсуждавшийся вопрос: Сократ или Христос? Как бы этот вопрос ни был решен, можно утверждать одно: Сократовское евангелие и для теперешнего и для будущих поколений будет всегда служить источником жизни, нравственной силы и свободы<sup>12</sup>.

Спустя два года, в 1925 году, в Казани выходит еще одна книга о Сократе «Сократ. Введение в косметику» (Сотонин 1925). Ее автор — блестящий выпускник историко-филологического факультета Казанского университета, Константин Иванович Сотонин (1893–1944)<sup>13</sup>. В своем описании Сократа Сотонин отказывается и от сложившейся западноевропейской историко-философской традиции, и от отечественных стереотипов истолкования образа и учения Сократа. Сотонин не только не критикует вслед за Платоном софистов, как это было принято у отечественных авторов; напротив, он реабилитирует софистов, раскрывая значение их антропоцентризма и утилитаризма, и признает Сократа «типичным софистом, но софистом не рядовым, а одним из главарей софистики, даже, может быть, гениальнейшим ее представителем наряду с Протагором»<sup>14</sup>. Для Сотонина усмотрение в Сократе софиста — лишь фундамент, на котором он возводит фигуру Сократа как величайшего в мире философа. Главное не то, что Сократ — софист, а то, в чем он превосходит софистов. Это скептицизм и цинизм Сократа. Сократ-скептик — это «проповедник исканий», исканий пользы и счастья «сегодняшнего дня»<sup>15</sup>, исканий

---

<sup>12</sup> Жебелёв 1923: 190.

<sup>13</sup> В студенческие годы древнегреческая философия — предмет интенсивных занятий Сотонина. Он принимает активное участие в подготовке А. Маковельским издания «Досократиков»; его курсовые работы удостоиваются золотой медали университета. О Сотонине см. Демин 2020.

<sup>14</sup> Сотонин 2020: 133.

<sup>15</sup> Сотонин 2020: 144.

блага не всеобщего, но индивидуального, блага здесь и сейчас. Сократ Сотонина — абсолютный индивидуалист, уверенный в благом существовании только отдельного, частного человека, который таковым может сделаться только сам, в результате трудной самостоятельной работы. Сам Сократ такой работой занимается всю жизнь, и она успешна потому, что занимается он ею в шутку, с веселым смехом, несерьезно, как и должен это делать циник. Для Сотонина главное в Сократе — его цинизм, который он понимает как признак зрелости культуры, позволяющей человеку не быть слишком серьезными, т.е. стать самостоятельным — подчинить своему уму инстинкты и не признавать ничто безусловно ценным. Такой циник, по мысли Сотонина, и есть культурный человек, понимающий, что «жизнь и всё в ней — только стеклянные бусы; серьезных ценностей, бриллиантов не существует»<sup>16</sup>. Циник не может быть мучеником, и потому главная ошибка пишущих о Сократе, от Платона и Ксенофонта до современных авторов, в том числе и Жебелёва, — видеть в смерти Сократа трагедию и представлять его в ореоле мученичества. Сотонин уверен, что Сократ не хотел выиграть процесс. Эффектная смерть — вот чего хотел Сократ-циник, обеспечивая себе посмертную славу за отлично сыгранную трагическую роль в собственном спектакле.

Однако, как полагал Сотонин, роковая ошибка все же была допущена гениальным Сократом: он хотел свою «индивидуальную философию» сделать «философией масс», но массовый человек не был готов к этому, культуре будут необходимы века, чтобы повзрослеть и стать культурой несерьезных смеющихся людей. Поэтому реализация замысла Сократа — дело будущего, — не сомневается Сотонин, уверенный в том, что именно циник-Сократ — «провозвестник мировоззрения XXI века».

Между воззрениями авторов двух первых советских Сократов много различий, как их много и между эпатажным, или, как его называют сегодня, маргинальным<sup>17</sup>, Сократом Сотонина

---

<sup>16</sup> Сотонин 2020: 171.

<sup>17</sup> Черняховская 2011.

и вполне академичным Сократом Жебелёва, но есть и общее — оба автора не скрывают своего восхищения Сократом и видят в образе древнегреческого мыслителя идеал будущего человека — личности самостоятельной и самодостаточной, свободной в своих мыслях и оценках.

Однако уже во второй половине 20-х годов восхищение Сократом сменяется его игнорированием, а затем и все более усиливающейся враждебностью по отношению к независимому древнегреческому мудрецу. Ни Сократу-индивидуалисту Жебелёва, ни Сократу-скептику и цинику Сотонина не найдется места в формирующемся в конце 20-х годов каноне советской истории античной философии. Один из его создателей — Виктор Константинович Серёжников (1873–1944), автор подготовленных на основе ряда прочитанных им лекционных курсов по истории античной философии «Очерков по истории философии» (Серёжников 1929). Большею частью посвященные античной философии, «Очерки» становятся первым и некоторое время единственным советским учебником по истории античной философии. В своих лекциях, а затем и в «Очерках» Серёжников, хорошо знакомый с европейской, в частности немецкой историко-философской традицией<sup>18</sup>, уже ясно обозначает контуры нового образа Сократа. В новых условиях Сократ не только не святой, он перестает быть и героем, и гением. Суд над Сократом Серёжников понимает как процесс политический, подготовленный «афинской торговой буржуазией»; смертный приговор, вынесенный Сократу, пока еще не оправдывается, но и не осуждается как несправедливый. Серёжников считает своим долгом оправдать лишь афинский народ, подчеркнув, что к приговору народ не имел отношения, ибо был лишен возможности участвовать в политической жизни. И ответственность за это, по мысли Серёжникова, лежит на Сократе как «враге демократии и всего демократиче-

---

<sup>18</sup> Параграфы учебника заканчиваются вопросами для повторения и литературой. Среди рекомендованных исследований преобладают немецкие работы начала XX века, к которым, вероятнее всего, обращался и сам Серёжников.

ского строя»<sup>19</sup>. Получается, что в определенной мере сам Сократ выковал против себя оружие, выступая против демократии. Трудно точно сказать, кто первым оценил Сократа как врага (пока еще лишь врага демократии), но именно такая оценка Сократа на несколько десятилетий станет определяющей.

### *Сократ как враг: 30–50-е годы*

К середине 30-х годов из языка описаний жизни и творчества древних философов исчезают все полутона: интерпретационной стратегией, позволявшей правильно прочесть любой античный текст и понять взгляды любого античного мыслителя, становится стратегия «двух линий» — «линии Демокрита», линии прогрессивной, материалистической, представлявшей интересы рабовладельческой демократии, и «линии Платона» — реакционной, идеалистической и аристократической. Использование лишь двух красок, определяемых решением основного вопроса философии, позволяет достаточно легко осуществить классификацию историко-философского материала и однозначно оценить предложенные философские решения. В этой черно-белой картине Сократу отводится роль мощного врага, врага не только классового, но и идеологического. В очерке В.К. Серёжникова «Сократ» (Серёжников 1937) философ вновь оказывается на скамье подсудимых и вновь обвиняется по двум пунктам. Во-первых, Сократ — «принципиальный враг изучения природы». Он выступает против науки, полагая не нужным изучать астрономию, геометрию и другие науки, ибо человеку не дано знать природу, являющуюся творением богов. Следовательно, по мнению Серёжникова, Сократ низводит человека «до положения свиньи, которой не дано смотреть на небо». А это — «подлинная проповедь мракобесия»<sup>20</sup>. Второй пункт обвинения касается политической позиции Сократа. Серёжников фактически воспроизводит оценку, данную в 1929 году, но придает ей более резкую,

---

<sup>19</sup> Серёжников 1929: 121.

<sup>20</sup> Серёжников 1937: 18.

агрессивную форму: Сократ — враг демократии (а значит, и враг народа) и сторонник аристократии, причем он не просто противник «старого политического строя», но активный пропагандист, ведущий пропаганду среди народных масс и подготавливающий восстановление политического господства аристократии. Последнее в интерпретации Серёжникова означало сохранение рабства, отстранение народа от управления государством, признание во главе государства олигархов<sup>21</sup>. Осуждение Сократа не спасло самого Виктора Константиновича, вскоре объявленного врагом<sup>22</sup>. Очерк «Сократ» стал его последней публикацией. Текст был изъят из уже собранного сборника «Трудов МИИФЛИ» и напечатан в качестве отдельного оттиска вместе с другой работой Серёжникова «Основные проблемы философии Платона».

Надо сказать, что попытки отказаться от упрощенной бинарной методологии и использовать более сложный язык описания античных учений предпринимаются, например, Г.Ф. Александровым и в его «Истории западноевропейской философии», выдержавшей два издания (1939, 1946), и в первой книге первого тома «Истории философии», почти 400 страниц которого посвящаются античной философии<sup>23</sup>. О Сократе говорится почти на 10 страницах, что немало, учитывая его статус «врага». Содержательно текст повторяет основные положения, сформулированные Серёжниковым. На фоне негативных оценок удивляет начало главы: «Выдающимся афинским философом второй половины V в. до н.э. был Сократ». И уже это могло дать основание для критики. В ходе развернутой в 1947 году дискуссии<sup>24</sup> Александров обвиняется в аполитичности, безыдейности и стремлении к академизму, и античная философия продолжает изображаться с использованием лишь черно-белых красок.

Реставрационные тенденции второй половины 50-х гг. приве-

---

<sup>21</sup> Серёжников 1937: 23.

<sup>22</sup> О судьбе Серёжникова см. Корсаков 2015.

<sup>23</sup> Александров 1941.

<sup>24</sup> О дискуссии 1947 года см. Есаков 1993.

дут к возвращению в историко-философскую практику риторики начала 30-х. Еще десятилетие Сократ будет носить одежды врага, а популярные издания продолжают тиражировать этот официально одобренный образ. М.А. Дынник, автор полуторастраничного текста в «Истории философии» 1957 года, посчитает возможным оправдать даже вынесенный Сократу смертный приговор как наказание «за деятельность, направленную против афинской рабовладельческой демократии»<sup>25</sup>. Общим местом станет противопоставление реакционера-идеалиста Сократа прогрессивному материалисту Демокриту. Главная задача таких идеологизированных текстов — найти как можно больше красок для портрета главного антигероя, на роль которого Сократ подходил очень хорошо; в отличие от Платона, у него не было текстов, способных служить ему оправданием. Популярность Сократа на протяжении веков и почетное место философа в истории западноевропейской мысли, которое трудно было игнорировать, Дынник связывает с разработанной Сократом «аристократической теорией морали». Как утверждает Дынник, именно ее идеалистический характер привлекал «все последующие эпохи и привлекает и теперь идеологов реакционных кругов общества, пытающихся придать моральную санкцию строю эксплуатации и угнетения»<sup>26</sup>. Таким образом, и в конце 50-х – начале 60-х годов Сократ по-прежнему оставался в стане врагов советского народа, в одном ряду с Б. Пастернаком, И. Бродским и др.

#### *Реабилитация Сократа: 60–80-е годы*

Реабилитация Сократа начинается с середины 60-х годов. Одним из первых свидетельств этого можно считать небольшой параграф, посвященный Сократу в «Истории античной философии» В.Ф. Асмуса<sup>27</sup>. Изложение Асмуса лишено каких-либо идеологических оценок, Сократ перестает быть врагом, реакционе-

---

<sup>25</sup> Дынник 1957: 104.

<sup>26</sup> Дынник 1957: 105.

<sup>27</sup> Асмус 1965: 83–85.

ром и даже философом-идеалистом. В целом Асмус возвращается к неокантианской версии интерпретации фигуры Сократа, акцентируя внимание на его концепции знания и рационалистической тенденции в этике.

Однако ключевым событием, определившим советскую реабилитацию Сократа, становится выход в 1968 году первого тома сочинений Платона, безусловно открывшего новую страницу отечественного платоноведения. На ней рядом с именем великого древнегреческого мыслителя стояло имя его главного отечественного читателя и толкователя — Алексея Федоровича Лосева. Вопреки античной традиции, «советский Платон» начинается «Апологией Сократа»: Платон в прямом и переносном смысле становится благородным защитником своего учителя. В 1969 году выходит очередной том «Истории античной эстетики» А.Ф. Лосева (Лосев 1969). Яркими красками, обильно цитируя Платона и Ксенофонта, Лосев пишет оригинальный портрет своего Сократа, полагая, что «Сократ — это, может быть, самая волнующая, самая беспокойная проблема из всей истории античной философии». Лишенный идеологических одеяний Сократ Лосева предстает перед читателем как «жуткий человек», человек, в котором «холод разума и декадентская возбужденность ощущений сливались... в одно великое, поражающее, захватывающее, даже величественное и трагическое, но и в смешное, комическое, легкомысленное, порхающее и софистическое»<sup>28</sup>. Такой радикально переписанный образ Сократа совсем не вписывается в формирующуюся позднесоветскую традицию 70–80-х годов и пополняет галерею «маргинальных» Сократов.

Сохранить верность марксистско-ленинской традиции и преодолеть очевидные недостатки старого подхода позволяет обращение к диалектике как универсальному методу. Авторы «Истории античной диалектики» (1972), среди которых В.В. Соколов, Ф.Х. Кессиди, В.Ф. Асмус и др., не только пишут во многом новую историю античной философии, но и создают родословную ново-

---

<sup>28</sup> Лосев 1969: 82.

му подходу, укореняя его не только в гегелевско-марксистской традиции, но и обнаруживая его в собственных работах 20-х годов. Признание различных форм диалектики позволяет значительно расширить и круг рассматриваемых персоналий и тем, и спектр оценок. Поиски диалектики открывают новые возможности освоения наследия идеалиста Платона как А.Ф. Лосеву, видящему в его диалогах живую «диалектику мифологии», так и В.Ф. Асмусу, раскрывавшему идеалистическую диалектику гениального греческого мыслителя как «предшественницу идеалистической диалектики Гегеля». Такое понимание философии Платона определяет и место его учителя, Сократа, как внесшего ценный вклад в разработку «диалектического мышления». Отцом Сократа-диалектика можно назвать Валентина Фердинандовича Асмуса (1894–1975). Родившийся на страницах «Истории античной диалектики», Сократ-диалектик занимает достойное место и в главном учебнике СССР по истории античной философии: вышедшее в 1976 г. второе дополненное издание «Античной философии» В.Ф. Асмуса, допущенное Министерством высшего и среднего специального образования СССР в качестве учебного пособия для студентов и аспирантов философских факультетов и отделений университетов, в отличие от первого издания учебника содержит объемный очерк философии Сократа (Асмус 1976). Это изложение, как и статья А.Ф. Лосева, помещенная в пятый том «Философской энциклопедии» (1970), задают новый стандарт толкования взглядов древнегреческого мыслителя, определивший на четверть века образ Сократа.

Однако место Сократа в советском интеллектуальном пространстве, в конечном счете, определяют не учебник для философских факультетов и не статья в «Философской энциклопедии», а массовые издания, рассчитанные на широкий круг читателей. Реабилитированный Сократ получает право на «научную биографию». Ее автором становится специалист по философии права Гегеля, в то время старший научный сотрудник Института государства и права АН СССР Владик Сумбатович Нер-

сесянц (1938–2005). Биографический очерк «Сократ», изданный впервые в 1977 году в книжной серии «Научные биографии» Академии наук СССР стопятидесяти тысячным тиражом (Нерсесянц 1977), выдерживает при жизни автора три издания, сделав Сократа одним из самых известных в Советском Союзе античных философов. Другим популяризатором Сократа выступит грек по происхождению, известный советский историк античной философии, Феохарий Харлампиевич Кессиди (1920–2009). Четыре издания его очерка «Сократ» — первое выходит в 1976 году в удобном для чтения карманном формате популярной серии «Мыслители прошлого» (Кессиди 1976), последнее увидит свет уже в другом формате в 2001 году (Кессиди 2001) — поставят Сократа в один ряд с крупнейшими философами мира как создателя философского метода диалектики и оригинального этического учения.

Единственным, кто попытается поставить под сомнение новый канонический образ Сократа, созданный трудами Нерсесянца и Кессиди, будет Иван Дмитриевич Рожанский (1913–1994), опубликовавший в 1972 г. революционную для того времени статью «Загадка Сократа» (Рожанский 1972). Во многом следуя за Олофом Жигоном, он сформулирует и приведет доказательства «еретического» тезиса: у Сократа не было философского учения, а все, что мы знаем о Сократе, — это знание о литературном персонаже так называемой сократической литературы, ставшей особенно популярной в Афинах в первой половине IV в. до н.э. Возмущенные таким отношением к дорогому им Сократу, Кессиди и Нерсесянц подвергают позицию Рожанского решительной критике и сохраняют свое монопольное право решать — каким быть Сократу, крупнейшему древнегреческому философу. Так, в условиях деградации советских ценностей в позднесоветский («застойный») период Сократ оказывается канонизированным в качестве образцовой нравственной личности. Апофеозом позднесоветского Сократа можно считать книгу В.И. Толстых «Сократ и мы» (Толстых 1981). Изданная в серии «Личность. Мораль. Вос-

питание» тиражом двести тысяч экземпляров, книга открывается очерком, давшим ей общее название, — «Сократ и мы».

Именно Сократ является основоположником традиции такого философствования, когда в центре размышлений оказывается человек, его сознание и нравственность, общественное и личное поведение. Как бы далеко ни уносилась и высоко ни парила философская мысль, она никогда не должна забывать о том, ради кого она бьется над разгадкой сложных, хитроумных вопросов бытия, — о человеке, реальном, земном, сегодняшнем (Толстых 1981: 13).

Словно реализуя пророческие слова С.А. Жебелёва о «Сократовском евангелии», на закате советской культуры автор не сомневается — придет время Сократа.

---

### Литература

- Александров, Г.Ф., ред. (1941) *История философии. Т. 1: Философия античного и феодального общества*. М.: Политиздат.
- Асмус, В.Ф. (1965), *История античной философии*. М.: «Высшая школа».
- Асмус, В.Ф. (1976), *История античной философии*. Учебное пособие. Издание 2-е, дополненное. М.: «Высшая школа».
- Введенский, А.И. (1891), “Демонион Сократа”, *Вера и Разум* 1: 483–516.
- Введенский, А.И. (1892), “Сократ (характеристика)”. *Вера и Разум* 2: 175–192.
- Виндельбанд, В. (2017), “О Сократе”, in В. Виндельбанд, *Прелюдии. Философские статьи и речи*. Пер. С. Франка, 53–80. М.: «Гиперборея»; «Кучково поле».
- Демин, Р.Н. (2020), “Предисловие”, in К.И. Сотонин, *Сократ. Введение в косметику*, 5–26. М.: Изд-во книжного магазина «Циолковский».
- Дынник, М.А., ред. (1957), *История философии*. В 4-х томах. Т. 1. М.: Изд-во Академии наук СССР.
- Дынник, М.А., ред. (1972), *История античной диалектики*. М.: «Мысль».
- Ермичев, А.А. (2008), “История русской философии в журнале «Вера и разум»”, *Вестник Русской христианской гуманитарной академии* 9.2: 143–152.

- Есаков, В.Д. (1993), “К истории философской дискуссии 1947 г.”, *Вопросы философии* 3: 83–106.
- Жебелёв, С.А. (1923), *Сократ*. Берлин: Государственное издательство Р.С.Ф.С.Р.
- Кессиди, Ф.Х. (1976), *Сократ*. М.: «Мысль».
- Кессиди, Ф.Х. (2001), *Сократ*. СПб.: Алетейя.
- Корсаков, С.Н. (2015), “Виктор Константинович Серёжников: биографический очерк”, *Философский журнал* 8.3: 144–157.
- Лосев, А.Ф. (1969), *История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон*. М.: «Высшая школа».
- Нерсесянц, В.С. (1977), *Сократ*. М.: «Наука».
- Радлов, Э.Л. (1900), “Сократ”, in *Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона*, 30а: 739–742. СПб.: Типография АО «Издательское Дело», Брокгауз-Ефрон.
- Рожанский, И.Д. (1972), “Загадка Сократа”, *Прометей. Историко-биографический альманах серии «Жизнь замечательных людей»* 9: 77–95.
- Рорти, Р. (2017), *Историография философии: четыре жанра*. Пер. И. Джоухадзе. М.: Издательство «Канон+»; РООИ «Реабилитация».
- Серёжников, В.К. (1929), *Очерки по истории философии*. М.; Л.: Госиздат.
- Серёжников, В.К. (1937), “Сократ”, in *Труды Московского института истории, философии и литературы*. Философский факультет. Т. 1 (оттиски из «Трудов МИИФЛИ»), 1–23. М.: МИИФЛИ.
- Сиповский, В.Д. (1914), *Сократ и его время*. Петроград: Издание Я. Башкакова и К.
- Сотонин, К.И. (1925), *Сократ. Введение в косметику*. Казань: Тип. комб. изд. и печати «Восток».
- Сотонин, К.И. (2020), *Сократ. Введение в косметику*. М.: Издательство книжного магазина «Циолковский».
- Толстых, В.И. (1981), *Сократ и мы*. М.: Издательство политической литературы.
- Тункина, И.В. (2000), “«Дело» академика Жебелёва”, in *Древний мир и мы: Классическое наследие в Европе и России: Альманах*, 2: 116–161. СПб.: Алетейя.
- Черняховская, О.М. (2011), “Маргинальный Сократ: теория К.И. Сотонина”, *Логос* 4.83: 140–154.

### 3.

## Платонизм и традиция

*Tatiana Litvin*

### Die Kontingenz der Ewigkeit? Paradoxe der Sprache der Beschreibung der Dauer in antiken Modellen der Zeitlichkeit\*

---

TATIANA LITVIN

THE CONTINGENCY OF ETERNITY? PARADOXES OF THE LANGUAGE  
OF DESCRIPTION OF THE DURATION IN ANCIENT MODELS OF TEMPORALITY

ABSTRACT. The article undertakes a phenomenological interpretation of the description of contingency in two late-antique models of the relationship of time and eternity – in the theory of Plotinus, and in the eschatology of Paul on the basis of the First Epistle to the Thessalonians. Contingency as a possible property not of time, but of eternity, the presence of the supertemporal in the physical world – this hypothesis promotes a new view of the relationship between time and eternity and a new view of the properties of time. Time remains as immeasurable as eternity, inheriting its character as a phenomenon of consciousness. The article also compares the ideas of H. Bergson and E. Husserl on duration and memory, on the coincidence of moments and the measurability of the movement of time. A turn to Ptolemaic cosmology proposed by Q. Meillassoux seems relevant, an appeal to ancient mathematics and ontology through the optics of post-metaphysical criticism. The search for a new correlationism is significant for the philosophy of time, and contingency, like any coincidence of thought and object, the world and the subject, the signifier and the signified, leads to new forms of manifestation, new phenomena of presence, a new fullness of being in history.

KEYWORDS: contingency, Late Antiquity, duration, the *Timaeus*, Plotinus, E. Husserl, H. Bergson, Q. Meillassoux, eschatology, memory.

---

© Т.В. Литвин (Санкт-Петербург). littatiana@gmail.com. Русская христианская гуманитарная академия.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 12.1 (2020)

DOI: 10.25985/PI.12.1.07

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-00-00727 (18-00-00628).

In der sozialen Analyse der Eigenschaften der Stabilität von Entscheidungen, die in dynamischen Spielen Anwendung finden können, besteht oft die Notwendigkeit, die Dauer der Prozesse, ihre Beschaffenheiten zu definieren. Selbst wenn man von einem bestimmten objektiven, in der Newtonschen Physik etablierten Zeitbegriff ausgeht und die Übertragung dieses Begriffs in den Bereich der sozialen Interaktionen nicht in Frage stellt, bleibt die Frage der Dauer bestehen und kann als systembildend angesehen werden. Das Thema dieses Artikels ist die Eigenschaft der Kontingenz in alten Vorstellungen von Zeitlichkeit in der phänomenologischen Interpretation.

### 1. Zufall der Linealität oder Kontingenz der Stetigkeit

Wesentlich für die soziokulturelle Kommunikation bleibt der Übergang von der Kosmologie zur Ethik, der vom Monotheismus heidnischer Kulte geerbt wird. Wenn jedoch im Heidentum die Grenze zwischen dem Heiligen und dem Profanen ganz klar war, dann führt die universelle „Zugänglichkeit“ der Erlösung im Monotheismus zu einer Verwirrung der Skalen des Historismus, der Unsicherheit und der Kontingenz als unveräußerliche Eigenschaften des diskursiven Feldes. Mit anderen Worten, die bereits willkürliche Zeitlichkeit des Signifikanten wird noch mobiler. Diese Unsicherheit verschwindet nicht mit der kopernikanischen Wende, bleibt ein Teil der Kultur des rationalen Denkens und erzeugt nicht nur externe, interkulturelle, sondern auch interne, interreligiöse, soziale Widersprüche. Das Bild des Anderen und des „Außerirdischen“, das erst im 20. Jahrhundert thematisiert wurde, erbt auch die Symptome der inneren Entfremdung eines der Historizität beraubten Subjekts.

Max Scheler verweist auf die Kontingenz als ein notwendiges Konzept in der Philosophie des Subjekts und im Allgemeinen jeder Anthropologie – eine Person muss die Kontingenz als eine Tatsache der Existenz der Welt und sich selbst „entdecken“<sup>1</sup>. Chaos ist für die menschliche Natur selbstverständlich, und die „Überraschung“ der Tatsache

---

<sup>1</sup> Siehe Scheler 2007.

eines „glücklichen Ereignisses“ der eigenen Existenz ermöglicht es einem, sich zur Selbstverwirklichung zu erheben, die Welt und Gott zu verwirklichen und darüber hinaus zu akzeptieren, in seiner Entstehung zu sein, sich mit „der Welt als Geschichte“ auseinanderzusetzen. Es besteht kein Zweifel, dass in der Handlungstheorie und möglicherweise in der Theorie des Systems das Ziel darin besteht, die Kontingenz zu „zähmen“, solange sie bereits die soziale Interaktion unterstützt. N. Luhmann, der nach T. Parsons den Satz der „doppelten Kontingenz“ verwendete, demonstriert vielleicht am offensten die Konsequenzen der Kontingenz als aktive Ursache in einem Ereignis sozialer Kommunikation<sup>2</sup>.

Q. Meillassoux thematisiert die Notwendigkeit der Kontingenz im Kontext des „prähistorischen Problems“, des Problems des Status einer wissenschaftlichen Beurteilung eines Ereignisses einer prähistorischen Ära, beispielsweise eines Ereignisses des menschlichen Ursprungs<sup>3</sup>. Die Korrelation zwischen dem Urteil und dem Gegenstand des Urteils kann in diesem Fall durch das Prisma verschiedener Methoden (sowohl spekulativ als auch transzendental-phänomenologisch) gedacht werden, aber die Frage selbst bleibt nach der Wahrheit oder vielmehr nach der Vollständigkeit der Übereinstimmung zwischen ihnen, die mehr auf Glauben als auf Beweisen beruht. Meillassoux examiniert das kopernikanisch-kantische Wissenschaftsideal, einschließlich der kartesischen Argumente des Korrelationismus. Das Urteil des Prähistorischen kann ein Modell für jedes wissenschaftliche Urteil sein, das sich auf etwas Vorheriges oder Nachfolgendes bezieht, in dem es eine vorübergehende Lücke zwischen Denken und Welt gibt. Dies ist die Diachronizität des Urteils, deren Bedeutungsbedingung ihre wissenschaftliche Natur verdeutlichen wird<sup>4</sup>. Die Rache der ptolemäischen Kosmologie ist, dass nach der kopernikanischen Dezentrierung der Wissenschaft die Zentrierung des Denkens stattfand, „die tiefste Bedeutung der kopernikanischen Wissenschaft liegt in der ptolemäischen Philoso-

---

<sup>2</sup> Siehe Luhmann 1992.

<sup>3</sup> Meillassoux 2006: 37–38.

<sup>4</sup> Meillassoux 2006: 156.

phie<sup>5</sup>. Das Denken wird zum Zentrum und schafft nur neue Paradoxe für die Manifestation der Welt. Die Übereinstimmung zwischen Subjekt und Denken basiert immer noch auf Rückblick. Diese Diskussion ist in den letzten Jahrzehnten immer noch relevant, als die Philosophie nach neuen Lösungen für die Frage nach dem Absoluten sucht. Wie beschreibt das antike Zeitmodell, das in der ptolemäischen Zeit entstand, die Kontingenzt?

Ausgehend von der aristotelischen Rhetorik betonte der Begriff „Kontingenzt“ nicht nur das Fehlen einer logischen Notwendigkeit, sondern auch das Problem der Willkür der Betonung bei der Organisation der Bedeutung, häufig der mangelnden Organisation. In der aristotelischen Physik, die dann im Neuplatonismus systematisch kommentiert wurde, entsteht das diskursive Feld der Bewegungskategorie. Bewegung als Denkprozess und als Tatsache der Existenz der Welt wird im Kontext der Zeitlichkeit thematisiert. Die Zeit als „bewegtes Bild der Ewigkeit“ (*Ti.* 37d) wird zu einer neuen Art von Bewegung, die sich von der räumlichen unterscheidet. Die Kontingenzt der Welt ist an der Synchronisation und Asynchronizität aller vier Bewegungsarten beteiligt, einschließlich der Zeitlichkeit. Aber was ist, wenn Kontingenzt nicht der Zeit und der physischen Materie innewohnt, sondern der Ewigkeit? Nämlich die Ewigkeit in der irdischen, meonischen Zeit, die zur Quelle der Asynchronizität der Bildung und Nichtübereinstimmung von Energien wird?

Bevor wir die spätantiken Modelle der Zeitlichkeit betrachten, stellen wir fest, dass der Unterschied zwischen Ewigkeit und Zeit normalerweise in der Dauer gesehen wird. Dies ist kein Axiom, aber die Ewigkeit als etwas, das die Fülle der Zeiten verkörpert, ist in der Philosophie nicht umstritten, als ob die Ewigkeit eine ewig andauernde Zeit ist. Die Kritik an diesem Glauben ist keine Aufgabe unserer Studie, – ihre Nachteile sind offensichtlich, selbst wenn wir uns nach der Zeit als „Teil“ einer solchen Ewigkeit fragen. Indem wir jedoch die Kontingenzt des Zusammentreffens der Abfolge von „Segmenten“ von Zeit

---

<sup>5</sup> Meillassoux 2006: 164.

und Ewigkeit als dauerhafte „Linie“ erkennen, fragen wir uns, was die Dauer an sich ist.

H. Bergson beschreibt die Notwendigkeit des Bewusstseins, Bewegung zu messen – reine Fließbarkeit zu messen – als eine Entfaltung von Dauer. Dauer ist das Leben des Bewusstseins, seine Geschichte, alles, was wir über seine Bewegungen und Ereignisse wissen. Und es hört nie auf, jeder von uns „zeichnet im Weltraum eine Spur kontinuierlicher Bewegung“<sup>6</sup>, bewegt sich in seiner eigenen Geschichte. Das Zusammentreffen und Gleichzeitigkeit der Strömen ist jedoch auch die Gleichzeitigkeit ihrer Augenblicke, aus denen sie bestehen und in die sie sich nicht wirklich teilen. Sie teilen sich nur durch die willkürliche Handlung des Geistes. Tatsächlich ist das menschliche Bewusstsein in der Lage, Aufmerksamkeit zu teilen, ohne geteilt zu werden, in dem Sinne, dass die gleichzeitige Auffassung von zwei Prozessen im Bereich der Aufmerksamkeit nicht bedeutet, dass wir etwas in bestimmte Intervalle oder Segmente unterteilen. Die Bifurkation ist sowohl Division als auch Multiplikation im selben Akt. Ist es nicht diese Dualität des menschlichen Geistes, die die Alten für ausreichend für die Sakralisierung hielten?

## *2. Plotin. Drei Ewigkeiten?*

Aus dem historisch-philosophischer Gesichtspunkt widmet sich das dritte Buch der siebten Enneade sowohl der Kritik an der aristotelischen Zeittheorie „als Anzahl der Bewegungen“, die im neunten Kapitel besonders deutlich wird, als auch der Polemik mit den pythagoreischen, stoischen und epikureischen Ansichten, die größtenteils im achten und zehnten Kapitel vorgenommen werden. Die Neuheit von Plotins Ideen ergibt sich auch vor dem Hintergrund einer positiven Bewertung des platonischen „Timaios“ und der parminidischen Idee der Zeitlosigkeit. Das Nachdenken über die Beziehung zwischen Zeit und Ewigkeit ist der Schlüssel zur Theorie und beinhaltet sowohl die Frage nach der Natur der Ewigkeit als auch die Analyse der Möglichkeiten

---

<sup>6</sup> Bergson 1968: 39.

des Ursprungs der Zeit – ob von Ewigkeit oder nicht, aber in irgendeiner Beziehung dazu. Dementsprechend stellt sich bei der Analyse ihrer Unterschiede und Ähnlichkeiten die Frage nach der Natur der Zeit an sich, inwieweit diese Natur im Kontext der Kosmologie bestimmt werden kann. Angesichts des Einflusses der Ideen der Vorgänger auf die Philosophie von Plotin konzentriert die Lehre von Ewigkeit und Zeit die Grundideen des Neuplatonismus auf die Möglichkeit, die Ewigkeit zu beschreiben und zu verstehen. Diese Lehre beinhaltet bedingt drei wesentliche Elemente – die Zeitlosigkeit des Seins, das ewige Leben des Geistes und die sogenannte Vor-Ewigkeit des Kosmos<sup>7</sup>, die als ontologische und kosmologische Synonyme der Ewigkeit das Verständnis ihrer Natur und die Bedingungen für die Möglichkeit des Auftretens von Zeit klären. Betrachten wir die Bedeutung von jedem von ihnen.

Das erste Element, die Zeitlosigkeit des Seins, ist ein Konzept, das unter dem Einfluss von Parmenides entstand, den Plotin als Vorgänger von Platon betrachtete<sup>8</sup>. Im sechsten Paragraphen definiert Plotin nicht nur die Ewigkeit als „das Leben der Existenz“, sondern analysiert auch das platonische Diktum der „Ewigkeit, die im Einem“ (μένειν ἐν ἐνί) beruht<sup>9</sup>. Wenn Platon im Dialog „Timaios“ über die Erschaffung der Zeit nachdenkt (*Ti.* 37d–38), charakterisiert er die Ewigkeit genau durch einen Hinweis auf Zeitlosigkeit, obwohl ihre Ähnlichkeit die Terminologie mehrdeutig macht. Zeit, die als eine Art bewegender Schein der Ewigkeit geschaffen wird, „ein gemäß Zahl fortschreitendes ewiges Bild, der im Einem verharrenden Ewigkeit“ (*Ti.* 37d)<sup>10</sup> hat also auch eine Eigenschaft, die man Ewigkeit nennen kann. Und eines der Merkmale dieses Fragments ist der Unterschied zwischen der „Ewigkeit“ der Ewigkeit und der „Ewigkeit“ der Zeit, mit anderen Worten, der Unterschied innerhalb der Ähnlichkeit, aufgrund dessen die Zeit etwas Ähnliches wie die Ewigkeit „geerbt“ hat. Das Stellen der Frage an sich beinhaltet die Klärung des Begriffs αἰών als ein Merkmal, mit anderen

---

<sup>7</sup> Stamatellos 2007: 96.

<sup>8</sup> Stamatellos 2007: 97–98.

<sup>9</sup> Beierwaltes 1967: 48.

<sup>10</sup> Beierwaltes 1967: 253.

Worten eine Art Übertragbarkeit der ewigen Eigenschaften des Seins auf seine endlichen Kopien, für die, obwohl nicht im materiellen Sinne, Zeit relevant ist.

Der Begriff „Aion“ in der Philosophie Platons und allgemein im antiken griechischen Denken ist ziemlich weit verbreitet, und in „Timaios“ sehen wir sowohl das Adjektiv „ewig“ (αἰώνος) als auch das Adverb „immer“ (ἀεί). Da Platon bereits αἰών als Grundlage für das Adjektiv verwendet, kann außerdem angenommen werden, dass der Begriff seine philosophische Last früher von den Sokraticern erhalten und nach Platon verschoben hat, möglicherweise dank Philolaos oder anderen Pythagoräern, deren Einfluss auf Platon weithin bekannt ist<sup>11</sup>. Das wahrscheinlichste für Platons Ziele scheint seine Kontinuität mit Parmenides zu sein, da die Ewigkeit αἰών als das ewige Wesen ἀεί ὄν gelesen wird. Platon betont die Unzulässigkeit, die Zeichen der Zeit der Ewigkeit zuzuschreiben, „das ‘war’ und ‘wird sein’ ziemt sich dagegen nur von dem in der Zeit fortschreitenden Werden zu sagen, sind es doch Bewegungen“ (Ti. 38a). Parmenides Abhandlung „Über die Natur“ schneidet diese Merkmale der zeitlichen Veränderung ab, in beiden Texten wird eine Art negative Definition vorgenommen, so dass der Begriff Zeitlosigkeit am erfolgreichsten zu sein scheint.

Mit anderen Worten, Zeitlosigkeit bedeutet genau das Fehlen der Vergangenheit und der Zukunft, die die zeitliche Abfolge bilden würden. Obwohl eine solche Idee durchaus als „Zeitlosigkeit der Gegenwart“ interpretiert werden kann<sup>12</sup> ist es wichtig, die Grenzen einer solchen Schlussfolgerung anzugeben. Die Gegenwart wird nicht zu einer grundlegend anderen Form des (ewigen) Seins, nur weil Vergangenheit und Zukunft abgeschnitten sind. Im Gegenteil, es bleibt zusammen mit ihnen ein „Teil“ der Zeitachse. Darüber hinaus wird die Gegenwart in diesem Sinne ursprünglich genau dann festgelegt, wenn es eine Vergangenheit und eine Zukunft gibt, da es die Gegenwart ist, die die Grenze zwischen ihnen bestimmen kann. Zweifellos ergänzt diese Lesart der Ewigkeit die Aporia der Gegenwart und damit die Frage

---

<sup>11</sup> Stamatellos 2007: 102–104.

<sup>12</sup> Stamatellos 2007: 104.

der Dauer, löst sie aber nicht. Selbst wenn wir Plotin und Parmenides ein Gleichheitszeichen setzen (was an sich nicht ganz wahr ist), ist es dann richtig, das ungelöste Zeitproblem durch das Problem des Seins zu ersetzen?

Bei der Rückkehr nach Enneade ist jedoch zu beachten, dass Plotin den Begriff αἰών von Aristoteles ausleihen könnte, nämlich aus der Abhandlung über den Himmel, in der Aristoteles das Aion als ein unsterbliches und göttliches Wesen beschrieb (*Cael.* 279a125–128). Auf die eine oder andere Weise umreißt das „Aion“ neben dem physischen Horizont die metaphysische Grenze der Sprache, da die Beschreibung der ewigen Natur dennoch in Bezug auf Räumlichkeit und Ausmaß erfolgt. Darüber hinaus sehen wir auf der Grundlage der Etymologie, dass die Ewigkeit mehr eine Eigenschaft als ein Substrat ist, und daher können verschiedene Eigenschaften der verständlichen Welt in ihrem ursprünglichen (idealen) Wesen diese Eigenschaft besitzen. In diesem Sinne kann die Ewigkeit wie jede Eigenschaft zufällig, kontingent sein. Plotin warnt vor einem Gleichheitszeichen zwischen Ähnlichkeit, und da die Ewigkeit wie die verständliche Natur „ein hohes Maß an Ehrwürdig-Sein hat“ (*Enn.* 3.7.3)<sup>13</sup>, ist es notwendig, den Unterschied zwischen ihnen zu klären, damit ihre Ähnlichkeit nicht irreführend ist.

Der Autor argumentiert über das, was oben als zweites Element bezeichnet wurde – über die Ewigkeit des Geistes und genauer gesagt – über das ewige Leben des Geistes, d.h. die Manifestation der Ewigkeit in der verständlichen Welt. Die Verständlichkeit der Welt trägt zum Verständnis einer solchen Eigenschaft der Ewigkeit als „Ständigkeit“ bei<sup>14</sup>, da Ständigkeit und Selbstidentität im Gegensatz zu Bewegung und Variabilität die Ewigkeit charakterisieren. Es ist die Ständigkeit, der das Konzept der kontinuierlichen Dauer, „Unausgedehnt-(Un-Abständig-) Sein“<sup>15</sup> (ἀδιαστάτος) enthalten kann (*Enn.* 3.7.2). Was ist Ständigkeit, dieser Lebensprozess, identisch mit sich selbst? „Fasst man nun dies wieder zu einer Einheit des Seins, zu einem einheitlichen Leben im

---

<sup>13</sup> Beierwaltes 1967: 35.

<sup>14</sup> Beierwaltes 1967: 35–36.

<sup>15</sup> Beierwaltes 1967: 38.

Inlelligiblen zusammen, indem man von seiner Verschiedenheit möglichst absieht und auf das Uermüdliche seiner Wirksamkeit, auf das Identische, stets Unveränderliche, Ununterbrochene in seinem Denken oder Leben blickt: so giebt dies alles in allem betrachtet den Anblick der Ewigkeit als eines Lebens, das identisch bleibt, welches das Ganze stets gegenwärtig hat“ (*Enn.* 3.7.3 )<sup>16</sup>. Plotin beschreibt diesen Aspekt und widmet der Zukunft und ihrer Rolle in einem unveränderlichen, bewegungslosen Wesen viel Aufmerksamkeit. Anscheinend ist es genau die Idee der Zukunft, die die Handlung und Form des Seins des Geistes charakterisiert. Da die Ewigkeit in dem verständlichen Substrat liegt (*Enn.* 3.7.4), dringt eine Art in die verständliche Welt ein und durchdringt das Werden. Es stellt sich die Frage nach der Korrelation der Ewigkeit mit dem Sein der Dinge in der Sinneswelt. Plotin versöhnt Ewigkeit und Werden, Stille und Bewegung und spricht von einer kontinuierlich geborenen Zukunft. „Die ganze, vollständige Wesenheit also des Seienden, nicht allein in der Gesamtheit seiner Theile sondern auch darin, dass ihr nichts weiter fehlen und Nichtseiendes nicht weiter an sie herantreten kann – denn das wirklich vollständige All muss nicht bloss alles Seiende in sich schliessen, sondern auch alles irgendwann Nichtseiende ausschliessen: dieser sein Zustand und seine Beschaffenheit ist die Ewigkeit, ein Begriff, der ja sprachlich von dem ewig Seienden hergeleitet ist“ (*Enn.* 3.7.4)<sup>17</sup>. Die alte Idee eines konstanten Zyklus als kreativen Prozess erklärt sich genau aus dem Wunsch des Universums nach verständlichem Sein (*Enn.* 3.7.4).

Schließlich kann die dritte Bedeutung der Ewigkeit, die „Vor-Ewigkeit“ des Kosmos, auch dem alten Denken als Ganzes zugeschrieben werden. Plotin weist auf die Ewigkeit als das hin, was keinen Anfang hat oder diesen Anfang hat, der seiner Natur nach überhaupt keine Zukunft braucht (*Enn.* 3.7.6), mit anderen Worten, er existiert bereits und wird niemals entstehen. Dieses Prinzip kann im Prinzip nicht quantifiziert werden, d.h. „irgendwann“ entstehen und dann verschwinden. Quantitative Gewissheit würde nach Plotin dazu führen, dass sein

---

<sup>16</sup> Müller 1878: 240–241.

<sup>17</sup> Müller 1878: 242.

Leben in Stücke zerfällt und die absolute Unteilbarkeit durch diesen Zerfall zerstört wird (*Enn.* 3.7.6). Mit anderen Worten, sobald der Anfang lokalisiert ist, wird auch das Ende endgültig, was anscheinend die Ewigkeit zum Werden macht, was bedeutet, dass es den Variabilitätsmechanismus „auslöst“, der zum Verfall führt. Wenn wir das Leben des Kosmos so definieren, dass es keinen solchen Anfang hat, entsteht die Eigenschaft der Unbedingtheit, die durch die Worte Platons über die Güte des Demiurgen erklärt werden kann. Die Tatsache, dass Plotin das Fehlen eines Anfangs mit einem ethischen Begriff erklärt, ist nicht nur für die weitere Entwicklung des Christentums nicht zu überschätzen. Das Konzept der Güte führt auch eine neue Form der Kausalität ein, die „logisch“ vorausgeht, jede Suche nach Prinzipien rationalisiert und eine Art Garantie für die Unteilbarkeit des Lebens darstellt.

Vor der Zusammenfassung ist es wichtig zu betonen, dass das Problem der Dauer daher nicht darin besteht, die Frage nach den Eigenschaften der Zeit oder ihrer Natur als solche zu stellen, sondern bereits in der Frage nach Ständigkeit und „Unbeweglichkeit“, die die Zeit auch hat. Mit anderen Worten, in der Frage seines Anscheines der Ewigkeit und seines Auftretens. Natürlich können wir in einer späteren Tradition andere Aussagen der Frage sehen. Insbesondere wirft Augustinus das Problem der Dauer mit dem Problem der Messung auf. Aber bei Plotin ist es immer noch unmöglich, Zeit und Ewigkeit bis zum Ende zu trennen. Man kann sagen, dass ihre Eigenschaften ähnlicher sind als die der christlichen Ewigkeit und der menschlichen Seele. Daher tritt das Problem der Dauer im Wesentlichen bereits bei der Analyse dieser Ähnlichkeit auf.

3. *„Es ist nicht eure Sache, die Zeiten oder Zeitpunkte, zu kennen...“: christliche Zeitlichkeit*

Im frühen Christentum änderte sich die Vorstellung von Zeit und Historizität. Die Geschichte wird nicht bald in Linearität wahrgenommen, aber die Ewigkeit hat im Christentum eindeutig eine andere Be-

deutung. Die Ewigkeit des Einen Gottes ist in keiner Weise gleich den unsterblichen Olympiaden und sogar der Ewigkeit des Demiurgen. Die auffälligste Form des historischen Denkens im Christentum war auch das eschatologische Denken. Im ersten Brief an die Thessalonicher schreibt der Apostel Paulus über die Unvorhersehbarkeit der Parousie (παρουσία). Die im vierten Kapitel zum Ausdruck gebrachte theologische Lehre vom Segeln und der Auferstehung umfasst hauptsächlich die Fortsetzung der eschatologischen Tradition des Alten Testaments, sowohl in Bezug auf Stiltechniken (4:13–15) als auch in Bezug auf die Kenntnis der Auferstehung (4:16–17). Höchstwahrscheinlich hatten die Mazedonier in Bezug auf die Auferstehung von den Toten vorläufige Ideen, die aus der hellenistischen Mythologie hervorgegangen waren. Darüber hinaus gab es einen Glauben an die Auferstehung selbst. Daher überzeugt der Apostel nicht, sondern ergänzt nur das Wissen der Mazedonier und wechselt leicht zum prophetischen Stil. Paulus erklärt die „Abfolge“ der Auferstehung zu Beginn der Parousie und die Rolle aller (lebenden und toten) in diesem Fall und formuliert nicht nur ein tröstendes Wort für die gesamte Gemeinschaft.

Viele Gelehrte sind sich einig, dass Parousie im Prinzip das Hauptthema beider Briefe an die Thessalonicher ist<sup>18</sup>. Nur in der Entsprechung zwischen den Thessalonicher und nur einmal im ersten Brief an die Korinther (1. Korinther 15:23) geht es um das Kommen Christi, obwohl im Neuen Testament im Allgemeinen die Frage des Jüngsten Gerichts häufig gestellt wird. Vielleicht ist genau deshalb Paulus Wahl der Metapher („wie ein Dieb“, 1. Thess. 5:2), die sich auf die Jesus-Tradition bezieht, verbunden. Wie in anderen Briefen, in denen das Thema des Kommens angesprochen wird (1. Korinther 15:23, 2. Korinther 5:10; Röm. 13:11–14), wird Parousie Teil von Appellen und Ermahnungen, grenzt an ethische Appelle und erhält manchmal einen ausgeprägten apokalyptischen Charakter (2. Thess. 1). Parallel zu 1. Thess. 5:2 kann das zweite Kapitel des 2. Briefes an die Thessalonicher als einzigartig für den gesamten Körper der Paulus-Schriften bezeichnet werden<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> Marshall 1982: 180.

<sup>19</sup> Ebenda.

Darin betrachtet der Apostel nach einer detaillierten Beschreibung des Hofes im ersten Kapitel und unter Fortsetzung der apokalyptischen Tradition des Alten Testaments das zweite Kommen nicht als einen Tag der Trauer vor dem Ende, sondern betont im Gegenteil mehr als einmal die Gerechtigkeit der Vergeltung und die Freude an der Erwartung für Christen.

Ein Merkmal der ersten beiden Verse des fünften Kapitels des Ersten Briefes an die Thessalonicher ist auch die paradoxe Behauptung, dass „braucht man euch Brüdern nicht zu schreiben“ und „Denn ihr wisst ja genau“. Dieser „seltsame“ Hinweis stimmt jedoch durchaus mit Paulus überein. Der Apostel spricht von Parousie, deren Datum niemandem bekannt ist, und bezieht sich dabei auf eine Art Kenntnis der Unwissenheit. Neben dem Geheimnis dieser Passage ist jedoch zu berücksichtigen, dass das fünfte Kapitel eine logische Fortsetzung des vierten Kapitels ist und zwischen ihnen eine theologische und stilistische Einheit besteht. Und deshalb kann der mysteriöse Satz durchaus mit dem vorherigen Stil übereinstimmen. Wenn Paulus im vierten Kapitel einen eschatologischen Kontrast zwischen Tod, Auferstehung, Leben/Tod, Trauer/Hoffnung usw. aufbaut, dann verwendet er zu Beginn des fünften Kapitels den Gegensatz von Wissen/Unwissenheit auf die gleiche Weise. Tatsächlich besteht der einzige Unterschied darin, dass sich das vierte Kapitel nicht mit mentalen, sondern mit physischen Ideen befasst und das fünfte mit mentalen Kontrasten beginnt. Wir haben bereits gesehen, dass es für Paulus wichtig ist, so viele „Fäden“ wie möglich zu berühren, um den Mazedoniern die richtigen Worte des Trostes beizubringen und die Erwartung mit Freude zu füllen (und nicht mit Angst vor dem Alten Testament). Und da niemand die „Daten“ des Kommens kennen kann und man sich nur geistig darauf vorbereiten kann, sollte das Wort über ihn alle möglichen Aspekte des menschlichen Verständnisses beeinflussen. Die mentale Bereitschaft ist die Grundlage für die spirituelle und ethische Entwicklung, eine Bereitschaft, aufgrund derer der „Dieb in der Nacht“ keine Überraschung sein wird, d.h. es wird keine Angst vor dem Unbekannten geben (5:3)<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> Siehe dazu Litvin 2015.

#### 4. Phänomenologie der Kontingenz

In dem zweiunddreißigsten Paragraph von „Ideen“, der die phänomenologische „*Epoche*“ thematisiert, erklärt Husserl, dass er „jedes Urteil über die räumlich-zeitliche Existenz hier“ vollständig abschließt<sup>21</sup>. Die phänomenologische Unterbrechung des Bewusstseins löscht die Welt nicht aus, bestreitet nicht und zerstört keine wissenschaftlichen Vorstellungen (in einer natürlichen Gebung) darüber, aber er stoppt irgendwie die Fähigkeit, Urteile über die Zeitlichkeit zu fällen. Die in einem Urteil angehaltene Zeit kann nicht mit der Ewigkeit identifiziert werden, aber es ist durchaus akzeptabel, ein angehaltenes Urteil als Analogon der meonischen Zeit, der Ewigkeit in der Zeit und einer besonderen Darstellung der Reflexion zu betrachten.

Die Dauer ist eine wesentlichere Eigenschaft der Zeit als die Konvention der Messbarkeit. H. Bergson behauptet, dass das gesamte menschliche Bewusstsein durch eine Erfahrung von gleicher Dauer gekennzeichnet ist, obwohl unterschiedliche Rhythmen der Erfahrung möglich sind<sup>22</sup>. Wir schreiben der Realität Konsistenz zu, weil wir sie in unserem Bewusstsein erfahren, indem wir das innere Leben des Geistes auf äußere Objekte projizieren und darüber hinaus auf Bewegung projizieren. Zweifellos muss die Fließbarkeit gemessen werden. Bergson schreibt über das Zusammentreffen zweier innerer und externer Ströme. Husserl würde es die Auferlegung der Zeitlichkeit des Bewusstseins auf die Zeit der Objekte nennen. Das Bedürfnis des Geistes, Bewegung zu messen, ist selbstreflexiv, schafft aber gleichzeitig eine Skala zur Messung der objektiven Zeit. Die innere Zeit des Bewusstseins ist in besonderer Gleichzeitigkeit mit dem äußeren Fluss, in einer besonderen, sagen wir, Synchronizität. Für Bergson ist die innere Sukzession eine Selbstverständlichkeit, die externe eine Notwendigkeit, ihr Zusammentreffen ist sowohl phänomenologisch als auch physikalisch messbar. Eine Gleichzeitigkeit behebt, stoppt beide Flüsse, ist eine Funktion des Gedächtnisses und schafft ein Wissen über die Zeit.

---

<sup>21</sup> Siehe Husserl 1976.

<sup>22</sup> Bergson 1968: 36–37.

Eine solche Erinnerung ist nicht das Ergebnis des Auswendiglernen, im Gegenteil, es ist eine a priori Form, eine passive Synthese, wie Husserl sagen würde, die reflektiert werden kann. Die besondere Gleichzeitigkeit der inneren Zeit und der Zeit der externen Objekte (und Prozesse) impliziert die Gleichzeitigkeit zweier Momente in beiden Flüssen, die Synchronisation von „Punkten jetzt“. Darin offenbart sich das diskursive Feld der Relativitätstheorie, obwohl Bergson in die intuitive Basis der Zeitwahrnehmung eintaucht. Bergson kommt zu dem Schluss, dass es unmöglich ist, „zwischen einer Dauer, die zwei Momente trennt, wie kurz sie auch sein mögen, und einer Erinnerung, die sie miteinander verbindet, zu unterscheiden, weil die Dauer im Wesentlichen eine Fortsetzung dessen ist, was nicht mehr ist“<sup>23</sup>. Neben dem Genie einer solchen Überlegung im Kontext der aristotelischen Bewegung der Entstehung und Vernichtung sollten wir auch auf das Zusammentreffen von Erinnerung und „realer“ Dauer achten. Dieser Zufall ist im Wesentlichen zufällig, aber genau wie das Zusammentreffen von Bewusstsein und Objekt, Mensch und Welt, Sicht und Horizont zeigt dieser Zufall den Ausgangspunkt der phänomenologischen Analyse, bei der sich die Erinnerungszeit und die Zeit des Objekts gegenseitig beeinflussen und das Gefühl von Intensität und Zuneigung erhöhen.

### *Schlussfolgerung*

Die phänomenologische Interpretation der spätantiken Lehren über das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit führt uns zu einer besonderen Bedeutung des Gedächtnisses. Zwei simultane Ströme sind durch das Gedächtnis verbunden, so dass die Zeit gemessen werden kann, da es unmöglich ist, „von der Gleichzeitigkeit zweier Ströme zur Gleichzeitigkeit zweier Momente zu wechseln, wenn wir innerhalb der reinen Dauer bleiben; weil jede Dauer voluminös ist: Echtzeit hat keine Momente“<sup>24</sup>. Die innere Verbindung von Zeitmomenten ist zufällig, kontingent, die Kontinuität ist eine Struktur des Bewusstseins und keine Gegebenheit der Natur. Und obwohl wir in der Antike die systemische

---

<sup>23</sup> Bergson 1968: 38.

<sup>24</sup> Bergson 1968: 41.

Lehre des Gedächtnisses nicht als transzendente Synthese betrachten, fallen Ewigkeit und Zeit im Denken ebenso zusammen wie die Erinnerung an die Fähigkeit der Kontingenz, der Verbindung, der Annäherung der Welt und des Denkens.

---

Literatur

- Bergson, H. (1968), *Durée et simultanéité. À propos de la théorie d'Einstein*. Paris: Les Presses universitaires de France.
- Litvin, T. (2015), "Parousia' in the First Epistle to the Thessalonians of the Apostle Paul. On untranslatability of certain eschatological terms", *St. Tikhon's University Review. Series 1: Theology. Philosophy. Religious studies* 6.62: 9–23. (In Russian.)
- Luhmann, N. (1992), "Hvorfor systemteori?", in J.H. Jacobsen (ed.), *Autopoiesis*, 10–20. København: Politisk Revy.
- Meillassoux, Q. (2006), *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Seuil.
- Scheler, M. (2007), *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. 16. Auflage. Bonn: Bouvier.
- Beierwaltes, W., tr. (1967), *Über Ewigkeit und Zeit (Enneade III, 7)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Husserl, E. (1976), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Neu hrsg. von Karl Schuhmann. Springer.
- Marshall, H. (1982), "Pauline Theology in the Thessalonian Correspondence", in M.D. Hooker & S.G. Wilson (eds.), *Paul and Paulinism. Essays in honour C.K. Barrett*, 173–183. London: SPCK Publishing.
- Müller, H.F., tr. (1878), *Die Enneaden des Plotin*. Bd. 1. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Stamatellos, G. (2007), *Plotinus and the Presocratics. A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads*. New York: State University of New York Press.

Мария Варламова

Диалектика начал возникновения в комментарии  
Михаила Пселла (?) на «Физику» Аристотеля\*

---

MARIA VARLAMOVA

THE DIALECTIC OF THE PRINCIPLES OF GENERATION  
IN MICHAEL PSELLOS' (?) COMMENTARY ON ARISTOTLE'S *PHYSICS*

АБСТРАКТ. The paper deals with the dialectic of matter, form and privation in Michael Psellos' (?) *Commentary* on the First book of Aristotle's *Physics*, and with the concept of nature in relation to form and matter, which the author considers in his *Commentary* on the Second book of the *Physics*. In the *Commentary*, Psellos distinguishes between different meanings of generation and proposes different ways of considering its principles. First, he discusses the generation from being and from non-being, then separates generation καθ' αὐτό from generation κατὰ συμβηβεκός. Further on, following Aristotle, he defines the nature of the prime matter as the first formless substrate of any generation and attends to the duality of matter. Matter as a substrate of generation is a thing, and matter as something deprived of form is nothing. This duality affords Psellos to highlight the third principle of generation, namely, privation, which is the opposite of form. Thus, he considers privation's role in the generation and shows that it is non-being in itself, but that in some sense it could be considered a form. The dialectic of matter, form and privation corresponds to the concept of prime matter, as well as to the notion of *physis* as a *telos* of generation.

KEYWORDS: matter, form, privation, generation, nature, Aristotle's *Physics*, Byzantine philosophy.

---

© М.Н. Варламова (Санкт-Петербург). boat.mary@gmail.com. Государственный университет аэрокосмического приборостроения.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 12.1 (2020)

DOI: 10.25985/PI.12.1.08

\* Статья написана при финансовой поддержке гранта РФФИ в рамках проекта № 17-03-00329 «Природа и движение в Комментариях на Физику Аристотеля Михаила Пселла. Исследование влияния позднеантичной традиции, взаимосвязи с православным богословием и рецепции в позднейшей перипатетической физике».

«Краткое и точнейшее толкование на *Физику* Аристотеля» (Σύντομος καὶ σαφεστάτη ἐξήγησις εἰς τὴν Φυσικὴν ἀκρόασιν τοῦ Ἀριστοτέλους) — единственный дошедший до нас византийский комментарий на «Физику» Аристотеля. До недавнего времени этот текст атрибутировался Михаилу Пселлу (1018 – ок. 1078)<sup>1</sup>, так как почти во всех рукописях в качестве автора обозначен Михаил Пселл<sup>2</sup>, и именно под его авторством текст «Комментария» издал Линос Бенакис в 2008 году<sup>3</sup>. Годом ранее Пантелис Голицис выпустил статью с аргументами в пользу того, что авторство принадлежит не Пселлу, а Георгию Пахимеру (1242 – ок. 1310), то есть текст этот относится не к XI, а к XIII веку<sup>4</sup>. Бенакис в своем издании ответил на эти аргументы<sup>5</sup>. Тем не менее, авторство «Комментария» сейчас поставлено под сомнение.

Кто такие предполагаемые авторы и зачем этот текст был написан? Михаил Пселл — философ, историк и политический деятель XI века, в 1045–1054 занимал должность ипата философов (ὑπάτος τῶν φιλοσόφων) — главы философской кафедры в Константинопольском университете при императоре Константине IX<sup>6</sup>. В качестве философии в Византии в первую очередь преподавалась логика, в меньшей мере — физика и метафизи-

---

<sup>1</sup> Пселла в качестве автора указывали как в XVI веке, когда текст комментария впервые был переведен на латынь, так и в исследованиях начала 2000-х годов, см., например, Jenkins 2006: 142–143; Ierodiakonou 2004: 159.

<sup>2</sup> Бенакис указывает, что из тринадцати дошедших до нас кодексов на десяти стоит имя Михаила Пселла (Benakis 2008: 5\*, n. 7), Голицис приводит данные о четырнадцати манускриптах «Комментария», десять из которых содержат преамбулу, указывающую авторство Пселла, однако он считает, что преамбула была вставлена в этот комментарий позднее (Golitsis 2007: 639, 643–644).

<sup>3</sup> Benakis 2008. Ниже (Псевдо-)Пселлов комментарий *In Ph.* цитируется с указанием пагинации по этому изданию Бенакиса

<sup>4</sup> Golitsis 2007, см. также Golitsis 2012: 110. В своем издании 2008-го года Бенакис отвечает на аргументы Голициса и настаивает на том, что автором является Михаил Пселл, однако в современной исследовательской литературе вопрос об авторстве этого текста остается открытым.

<sup>5</sup> Benakis 2008: 5\*–10\*.

<sup>6</sup> Jenkins 2017: 447.

ка<sup>7</sup>. Пселл занимался аристотелевской логикой, комментировал «Органон» и «Об истолковании» Аристотеля<sup>8</sup> и ценил Стагири-та как авторитетного логика и физика<sup>9</sup>. Георгий Пахимер — историк и философ периода Палеологов, жил в XIII веке, комментировал Платона (диалог «Парменид») и Аристотеля<sup>10</sup> (трактаты «Никомахова этика», «Метафизика», «Органон», возможно «Физика», «О частях животных», «Метеорологика»), преподавал философию в Константинопольской высшей школе. И Бенакис, и Голицис полагают, что текст этого комментария создавался для обучения студентов — то есть, это не философское исследование и не изложение собственных мыслей автора, а, скорее, разъяснение текста Аристотеля<sup>11</sup>. Поэтому «Комментарий» весьма лаконичен, близко следует за текстом Аристотеля и содержит множество цитат из «Физики». При всей лаконичности текста автор отчетливо формулирует как основные аристотелевские проблемы и определения, так и собственное понимание его мысли. В своем комментарии автор ссылается на другие сочинения Аристотеля: «Органон», «Категории», «Метафизику», «Никомахову этику», «О душе», «О возникновении и уничтожении», «Метеорологику»<sup>12</sup>. Однако, как отмечает Бенакис, в своей работе автор опирается не только на Аристотеля — он знаком и с сочинениями неоплатоников, и с позднеантичной комментаторской традицией, и текст его комментария вряд ли возможно отделить от этой традиции<sup>13</sup>.

---

<sup>7</sup> См. O'Meara 2017: 171–172; Constantinides 1982: 155.

<sup>8</sup> Trizio 2017: 405.

<sup>9</sup> Byden 2013: 169–171.

<sup>10</sup> Trizio 2017: 411.

<sup>11</sup> См. Benakis 2008: 25\*, 27\*, 32\*–33\*; Benakis 1961: 222–223; Benakis 2013: 264; Golitsis 2007: 663.

<sup>12</sup> Benakis 1961: 231.

<sup>13</sup> Бенакис пишет о влиянии на Пселла позднеантичной комментаторской традиции, главным образом — комментариев Симпликия и Филопона; кроме того, он отмечает, что язык комментария содержит мало византизмов и близок к языку Аристотеля и античных комментаторов. Тем не менее, Бенакис настаивает, что автор комментария независим от античных комментаторов как в

Возможно, именно пояснительная цель комментария объясняет то, что автор не пытается согласовать текст аристотелевской физики с христианской догматикой. Например, в комментарии на I книгу «Физики» он указывает на Бога как творца природы (*In Ph.* 1.11–12), но вслед за этим рассуждает о невозникшей и неуничтожимой бесформенной первой материи, не пытаясь согласовать христианское учение о творении мира из ничто с античным представлением о возникновении вещей из первой материи, как это делает Филопон<sup>14</sup>. Также в комментарии на VIII книгу автор соотносит первый двигатель с Творцом (430.9–21)<sup>15</sup>, но не критикует аристотелевское представление о вечности мира и вечности небесного движения<sup>16</sup>.

#### *Определение возникновения. Материя, форма, лишенность*

В комментарии на I книгу «Физики» Михаил Пселл (?) разъясняет учение Аристотеля о началах возникновения. Многие философы сходились в том, что начала — это противоположности, и с возникновением одного исчезает его противоположность. Аристотель же говорит, что, помимо двух противоположных начал, формы и лишенности, существует третье — материя или подлежащее, как то, о чем преддицируются эти противоположности

---

своих суждениях о тексте Аристотеля, так и в тех примерах, которые он приводит для пояснения этого текста. См. Benakis 1961: 227, 232; Benakis 2013: 264, 349; Benakis 2008, 15\*–16\*, 29\*–31\*. О влиянии Симпликия на автора данного комментария говорит и Голицис (Golitsis 2012: 125).

<sup>14</sup> Филопон в XI книге «О вечности мира против Прокла» настаивает на том, что материя, вовсе лишенная формы, не существует вовсе и является лишь пустым именем, тогда как первой материей всякого возникновения является непрерывная трехмерная протяженность. Эта протяженность лишена размера и качеств, и потому может быть названа простой, но, тем не менее, она обладает логосом, и потому может быть сотворена и уничтожена. См. *Phlp. Aet. M.* 9. См. также: Sorabji 2010: 58–60; De Haas 1997: 251–274, 280–290; Wolff 1971: 120–137; Wildberg 1988: 205–219; Варламова 2017а: 466–481.

<sup>15</sup> См. также Варламова 2019: 254–255.

<sup>16</sup> Подобную критику мы также можем найти у Филопона, см. *Simp. In Cael.*; Wildberg 1987; Wildberg 1988: 187–205, 221–233.

(*Ph.* 190b29–191a1). Любое возникновение может быть описано как взаимодействие этих трех начал<sup>17</sup>.

Возникновением в I книге «Физики» Аристотель, а вслед за ним и Пселл (?), называет любое изменение, когда одно качество сменяет другое, одна форма сменяет другую (*Ph.* 190b5–9). Итак, что происходит, когда из необразованного возникает образованное? Из лишенности (необразованное) возникает форма (образованность). Однако в этом случае лишенность и форма не сменяют друг друга сами по себе — необходимо что-то, что было необразованным и становится образованным:

Отсюда ясно, что некая природа должна противoleжать противоположностям, чтобы противоположности не воздействовали друг на друга, но переходили друг в друга при изменении этой природы (καὶ δῆλον ἐντεῦθεν ὅτι δεῖ ὑποκεῖσθαι τινὰ φύσιν τοῖς ἐναντίοις, ἵνα μὴ ὑπ' ἀλλήλων τὰ ἐναντία πάσχωσιν, ἀλλὰ τῇ μεταβολῇ ἐκείνης ἀλλάσσωνται ταῦτα εἰς ἄλληλα) (*In Ph.* 52.26–53.2)<sup>18</sup>.

Эта природа, о которой говорит Пселл, есть подлежащее, или материя. В случае с образованием — это человек, которому сопутствовала лишенность, а теперь он обрел форму. Это возникновение из лишенности в форму происходит либо в какой-либо из категорий, как изменение по качеству, количеству, месту и времени, либо же в категории сущности (48.20–49.4). Если это возникновение в категории сущности (то есть то, что мы привыкли называть возникновением), его подлежащее до возникновения является иным по сущности. Например, человек возникает из семени. Семя является подлежащим или материей возникновения, и само это подлежащее приобретает не только новое качество или место, но и новую сущностную форму — становится растением, животным или человеком (49.15–19).

Возникновение в категории сущности, то есть возникновение, которое не сказывается о том же самом подлежащем, Пселл назы-

<sup>17</sup> О началах возникновения у Аристотеля см. Bostock 2006: 1–18; Waterlow 1982: 14–20.

<sup>18</sup> Здесь и далее перевод цитируется по Варламова 2017b и Варламова 2018.

вает простым возникновением (ἀπλῶς γίνεσθαι) (*In Ph.* 48.21–22, 49.20–50.8, 57.16–27), и он приводит пример возникновения человека из семени (57.8–9). А возникновение в других категориях, при котором подлежащее остается, но изменяет свойство, он называет возникновением согласно чему-то (γίνεσθαι τι или γίνεσθαι κατὰ τι, 48.21–24). Но у Пселла есть и более диалектическая трактовка этого различия: простое возникновение — это возникновение формы из лишенности. Так, простым возникновением будет и возникновение человека из не-человека (то есть из семени), и возникновение образованного из не-образованного (46.6–9). То есть простое возникновение — это возникновение сущего из не-сущего. Однако и в случае возникновения в категории сущности, и в случае возникновения в других категориях, существует подлежащее, то есть материя, из которой возникает нечто: «то, из чего» (τὸ ἕκ τινος γίνεσθαι). Этой материи всегда сопутствует лишенность: Пселл говорит, что она едина с лишенностью по числу, и поэтому «то, из чего» двойственно: с одной стороны, мы можем сказать, что форма возникает из лишенности, с другой — из материи (48.1–13). И в первом случае сущее возникает из не-сущего, а во втором — из сущего, но в обоих случаях подлежащее — материя — остается, приобретая новую форму, а противоположность — лишенность — уничтожается. Так, при становлении человека из семени, уничтожается форма семени, но не материя семени, и возникает форма человека, но не материя человека: материя семени здесь тождественна с материей человека. Итак, материя есть не-сущее по сопутствию (κατὰ συμβηβεκός) — постольку, поскольку ей сопутствует лишенность; лишенность же есть не-сущее само по себе (καθ' αὐτό, 55.8–13)<sup>19</sup>. И также материя есть сущее само по себе, как подлежащее возникновения, которое остается при изменении противоположностей (55.13–16). Будучи подлежащим, материя всегда уже имеет некоторую форму; например, материя, из которой возникает человек, имеет форму

<sup>19</sup> По поводу смыслов не-сущего у Пселла см. Venakis 2013: 359–360.

семени, и эта форма семени одновременно есть лишенность формы человека (60.6–13, 57.16–58, 18).

Из этой диалектики подлежащего/материи и лишенности как сущего и не-сущего Пселл делает следующие выводы:

1) ничто не возникает из не-сущего самого по себе, но все возникает из уже существующих вещей;

2) о лишенности нельзя говорить вне контекста движения, то есть вне того контекста, где есть превращение противоположностей. Причем это необязательно актуальное движение, но возможность такого движения.

3) лишенность сама в некотором отношении является формой (ὑάρ καὶ ἡ στέρησις εἶδος πῶς ἐστὶ) (*In Ph.* 70.10–11, ср. 47.17–20), поскольку она является некоторой характеристикой. Пусть эта характеристика дается по отношению к какому-либо виду или форме — лишенность противостоит форме — она, тем не менее, дает некоторую определенность, через которую мы знаем подлежащее. Мы можем определить что-то не только как прекрасное, но и как безобразное, и это безобразие будет некоторой формой.

Итак, из лишенности, присущей подлежащему, возникает форма. И тут можно привести следующий пример: человек, который уже стал образованным, лишен шерстяного покрова. Или, может быть, его кожа лишена зеленого цвета. Можем ли мы говорить об этом как о лишенности? — Нет. И здесь мы подходим к теме, важной для автора комментария: любая материя не может измениться в любую форму. Материя и форма являются соотнесенными началами, и эта соотнесенность трактуется как пригодность (ἐπιτηδείότης)<sup>20</sup> материи для какой-либо формы (*In Ph.* 60.10–11, 76.7–10). Эта пригодность определяется целью возникновения и видовой природой, в рамках которой происходит возникновение: форма и материя должны не просто складываться как квази-части сложного сущего, но подходить друг к другу (75.23–76.15), и та мера, насколько материя и форма друг другу подходят, определяется именно природой.

<sup>20</sup> О понятии пригодности у Пселла и Симпликия см. Venakis 1963: 219–220.

## Возникновение по сопутствию

У Аристотеля в первой книге «Физики» приводится необычный пример: «когда собака родится от лошади» (οἶον εἰ κύων ἐξ ἴπλου γίγνοντο) (*Ph.* 191b20–21). Очевидно, что собака не может родиться от лошади, то есть этот пример кажется абсурдным, и поэтому Росс и Прантль считали, что текст в этом месте испорчен, и дополняли его вставкой: «когда собака родится [от собаки и лошадь] от лошади» (οἶον εἰ κύων [ἐκ κυνός ἢ ἴπλος] ἐξ ἴπλου γίγνοντο)<sup>21</sup>. Однако Филопон, Симпликий, а вслед за ними и Пселл в своих комментариях не считали этот текст испорченным, но рассматривали его как гипотетический пример возникновения по сопутствию (κατὰ συμβηβέκος). Так, если собака родится от собаки, а лошадь от лошади, то речь идет о возникновении καθ' αὐτό — то есть о том, что одна вещь порождает другую вещь согласно своей сущности или природе, когда же речь идет о возникновении собаки из лошади, то это случай возникновения не по природе, но по сопутствию. Однако пример с лошадью и собакой не удовлетворял и комментаторов, и они предлагали рассмотреть другой пример. И здесь я уже цитирую Пселла, который повторяет этот пример вслед за неоплатоническими комментаторами: «и возникнет из головы быка пчела, а из лошади — оса» (γίνεται ἐκ τοῦ εὐκεφαλοῦ τοῦ βοῦς μέλισσα, ὡς ἐξ ἴπλου σφηξ) (*In Ph.* 58.14–16, ср. *Phlp. In Ph.* 179.1–11; *Simp. In Ph.* 239.8–27). Филопон и Симпликий, скорее всего, в свою очередь эту идею возникновения пчелы и осы позаимствовали из поэмы Никандра Колофонского (II в. до н.э.) *Θηριακά*, где тот утверждает, что осы возникают из мертвых тел лошадей, а пчелы — из мертвых тел быков<sup>22</sup>.

О чем же здесь идет речь? Пселл с помощью этого примера различает, возникновение καθ' αὐτό от возникновения κατὰ συμβηβέκος<sup>23</sup>. Так, и лошадь, и пчела — это животные. Возникновение животного из животного (ἐκ ζώου ζῶον) происходит само по

<sup>21</sup> См. Benakis 2013: 365, n. 191.

<sup>22</sup> *Ther.* 741–742, см. F. Overduin 2014: 118.

<sup>23</sup> См. также разбор этого аргумента Пселла у Бенакиса: Benakis 2013: 363–365.

себе: человек сам по себе становится причиной рождения человека, лошадь порождает лошадь и собака — собаку. Однако в этом случае одно животное возникает из другого не само по себе, а по сопутствию, потому что названная в этом примере причинно-следственная связь выходит за рамки вида и рода. А именно, оса возникает из лошади не поскольку это лошадь, и не поскольку это животное, а поскольку это мертвая плоть. Поэтому природа и форма лошади не является ни действующей причиной, ни целью этого возникновения, но лошадь, точнее ее мертвое тело, является лишь материальной причиной возникновения осы. И в этом примере, на мой взгляд, хорошо видна ограничивающая функция природы.

### *Определение природы как причины возникновения*

Перейду к тому, как Пселл определяет природу. Следуя Аристотелю, он определяет природу как «начало движения и покоя в том, чему она присуща первично, сама по себе и не по сопутствию» (ἀρχὴ κινήσεως καὶ ἡρμίας... ἐν ᾧ ὑπάρχει πρῶτως καθ' αὐτὸ καὶ μὴ κατὰ σθμβεβηκός) (*In Ph.* 65.5–7), и указывает, что природой обладают те вещи, которые имеют начало в самих себе и являются сущностями, то есть — подлежащими (65.14–15)<sup>24</sup>. Поскольку природа есть начало движения, она определяется через причины движения: материю, форму, действующую причину и цель. Во-первых, природой называется материя природного существа (68.8–17)<sup>25</sup>. Материя — это то, что принимает форму, и то, что может действовать в этой форме. Так, материя кости может действовать как кость, то есть быть частью скелета, материя крови может действовать как кровь, то есть обращаться в теле и пере-

---

<sup>24</sup> Здесь Пселл отсылает к определению сущности в первом смысле как «того, что не сказывается о каком-либо подлежащем и не существует в каком-либо подлежащем» (ἢ μήτε καθ' ὑλοκειμένου τινὸς λέγεται, μήτε ἐν ὑλοκειμένῳ τινὶ ἔστιν), но само есть подлежащее. См. *Cat.* 2a12–14.

<sup>25</sup> Бенакис считает, что значение материи как подлежащей природы для Пселла наиболее существенно. См. Benakis 1962: 34–36.

носить кислород и питательные вещества, материя камня может действовать как камень — стремиться вниз и охлаждаться<sup>26</sup>.

Далее, природа — это форма, которая действует в материи (*In Ph.* 68.16–69.3). Важно, что природой может быть названа только та форма, которая пребывает в материи<sup>27</sup>: «и вид называется природой, если он действительно проявляется в материи» (λέγεται καὶ φύσις τὸ εἶδος, ὡς ἐνεργεῖα ἐμφαινόμενον τῇ ὕλῃ) (68.21–22). Эта форма, или логос, оформляет материю так, что материя получает некую чтойность, в соответствии с которой действует оформленная вещь: кость является костью, потому что она оформлена согласно логосу кости. Но этот логос кости включает не только необходимую форму, но и необходимую материю: кость не может иметь чтойность кости, если она будет сделана из какой-то другой материи. Более наглядно это видно на примере искусственного сущего. Пселл приводит следующий пример: песок не может быть материей веревки, а вода не может быть материей чернил (76.7–9). Водой можно писать на бумаге, а из песка можно сделать что-то, что будет по виду напоминать веревку, но такая веревка не будет соответствовать своей цели: ей нельзя будет ничего закрепить и связать. Также и вода, если ей писать буквы, не будет выполнять ту цель, которую выполняют чернила: написанное не сохранится.

Так, природа определяется как форма и материя природной вещи, но более всего — как цель ее движения и возникновения (*In Ph.* 70.1–5, 74.10–14). Возникновение есть по природе только тогда, когда форма и материя возникновения соотносятся с целью. Поэтому Пселл пишет, что целевая причина в природных сущих

---

<sup>26</sup> Аристотель выделяет три типа сложения материи: 1) сложение однородных частей (мясо, кости, кровь) из элементов; 2) сложение тела или частей тела из однородных частей; 3) сложение целого тела из органов и неоднородных частей (*PA* 646a12–30). Каждый вид материи обладает собственной формой, собственными свойствами и движениями.

<sup>27</sup> Benakis 1962: 59–60, в т.ч. п. 92: эйдос у Пселла понимается как видовая форма, сущностное определение единичной вещи, причина бытия и движущая причина, которая в природных сущих совпадает с целевой.

соединена с видовой (75.1–6)<sup>28</sup>. Например, возникновение лошади из семени лошади происходит по природе, и здесь форма и материя лошади соотносятся с общей целью воспроизведения существ своего вида<sup>29</sup>, а возникновение кости и крови необходимо для их деятельности в живом организме. И опять же, на примере искусственного: мастер сочетает материю и форму так, чтобы искусственная вещь выполняла свою цель: веревка должна связывать, а чернила должны писать. В соответствии с целью мастер задумывает форму и выбирает материю, подходящую для этой формы. Причем мастер, по Пселлу, не только выбирает материю, но и изготавливает саму материю так, чтобы она подходила к искусственной форме (74.20–26, 75.11–21). Например, он изготавливает краски, или же он обрабатывает руду для того, чтобы добыть золото и сделать золотое изделие. Здесь Пселл расширяет понятие о пригодности материи: не только природа делает материю пригодной для формы, как бы собирая эту материю из элементов, но и мастер делает материю пригодной для своего изделия, изготавливая такую материю из материи природных вещей. Взаимодействие формы и материи в искусственном существе также со-

---

<sup>28</sup> Пселл различает два значения цели: «То, ради чего двойственно: с одной стороны, оно касается вещи, с другой — [ее] использования» (ἐτέρι δὲ καὶ διχῶς τὸ οὐ̅ ἐνεκά ἐστι, τὸ μὲν τοῦ πράγματος, τὸ δὲ τοῦ χρημένου) (75.1–2). Скорее всего, в этом различии он следует за Симпликием и Филопоном. Так, Симпликий различает два значения цели: то, ради чего, и то, чем (τὸ τε οὐ̅ καὶ τὸ ὄ); первое значение относится к виду, второе — к применению (*In Ph.* 304.4–10). В искусственных вещах необходимо познавать материю и форму вещи для того, чтобы делать ее пригодной к использованию, тогда как в природных вещах познается не применение вещи, но ее вид, а для познания вида как целевой причины необходимо познание материи, поскольку материя соотносится с видом. Филопон проводит то же различие: природные вещи существуют ради самих себя, и поэтому природный вид — цель этой вещи, а искусственные существуют ради нас, и поэтому их цель — в употреблении. И потому цель имеет два значения: τὸ τε οὐ̅ καὶ τὸ ὄ (*In Ph.* 237.20–21).

<sup>29</sup> Согласно Аристотелю, все природные существа воспроизводят себе подобных, поскольку стремятся к вечности. Каждое живое существо не может быть вечным, но через воспроизведение оно стремится к вечности собственного вида. См. *GA* 731b24–732a1.

отнесено с целью, однако цель эта уже не является природной, но принадлежит искусству, а цель искусства находится в использовании. И именно через цель Пселл проводит основное различие между природным и искусственным: природное заключает цель в самой вещи или в виде, а цель искусственного находится вовне: в использовании (75.4–19).

### *Первая материя*

Наконец, перейду к вопросу о первой материи как начале возникновения. Я говорила о том, что материя возникновения — это всегда уже оформленное подлежащее, которое соотносится с возникающей формой в рамках видовой природы или искусственной цели. Однако помимо чувствуемой материи Аристотель вводит первое подлежащее, или первую материю (τὸ πρῶτον ὑποκείμενον или ἡ πρώτη ὕλη) (*Ph.* 192a26–32, *GC* 329a23–31), как начало, лишенное всякой определенности и предшествующее любому возникновению. Пселл не использует термин πρώτη ὕλη, но называет первую материю либо ὑποκείμενη ὕλη (подлежащая материя), либо ἀνείδεος ὕλη (бесформенная материя), указывая, что эта материя является общей для всех вещей<sup>30</sup>. Общую и бесформенную материю (τῆ κοινῆ καὶ ἀνείδεος ὕλη) (*In Ph.* 49.16) он определяет как первое и общее подлежащее всякого возникновения, которое лишено какой-либо формы и потому способно воспринять любую форму (59.21–22)<sup>31</sup>. К первой материи прилагаются те же определения, что и к определенной материи возникновения: так, она едина с лишенностью по числу, является сущим в

<sup>30</sup> Об употреблении ἀνείδεος ὕλη см. Benakis 1962: 45, в т.ч. п. 45.

<sup>31</sup> Материя лишена формы, поэтому ее нельзя назвать подлежащим в полном смысле, так как подлежащее есть сущность. Пселл говорит, что материя познается по аналогии с подлежащим, через незаконное умозаключение (πὼς νόθῳ λογισμῷ γνωσθεῖν) (49.2–4, 50.8–12). При этом, благодаря способности принять форму, материя близка к сущему и сущности (60.8–11). Ср. Benakis 1962: 37, Бенакис полагает, что материя познается по аналогии с сущностью и не может быть определена сама по себе. См. также Benakis 2013: 357–358; Benakis 1962: 45–46.

возможности сама по себе и не-сущим по совпадению, благодаря лишенности (59.16–23). Поэтому Пселл определяет материю как некую природу (59.16–17), которая вместе с формой становится сопричиной возникновения (60.27–61.5)<sup>32</sup>.

Итак, материя близка к не-сущему, поскольку не имеет собственной формы или логоса, но при этом она называется природой, поскольку является началом возникновения и включает в себе некоторую реальность, о которой сказываются противоположности. Эта реальность понимается как возможность (δύναμις)<sup>33</sup>, а в соотношении с формой — как пригодность (ἐπιτηδείότης) (*In Ph.* 60.10–12). Будучи бесформенной, материя способна принимать любые противоположности, когда же она становится частью природного возникновения как чувствуемая материя, то есть как подлежащее, ее способность принимать форму определяется через пригодность и соотношенность с формой<sup>34</sup>. Материя как подлежащее может уничтожаться — так, может умереть человек, который становится образованным, как может уничтожиться и семя, так и не ставшее живым существом. Однако уничтожение в данном случае касается не самой материи, но человека и семени как отдельных сущностей и подлежащих возникновения — они уничтожаются и переходят в другую чувствуемую материю, которая также является подлежащим изменения. Сама же материя — как бесформенное начало, а не как эта вот вещь, которая подлечит движению, — не уничтожается и не возникает, но принимает возникновение и уничтожение по сопутствию, то есть поскольку ей присущи противоположности. Поэтому она рассматривается как первое подлежащее, которое существует прежде всякого возникновения и из которого возникают все вещи (61.17–62.5).

---

<sup>32</sup> Ср. Benakis 1962: 56–57.

<sup>33</sup> Benakis 1962: 47.

<sup>34</sup> Согласно Бенакису, для Пселла не имеет смысла вопрос о том, какая материя называется природой: бесформенная или чувствуемая. Материя в любом случае определяется как начало возникновения, и потому и та, и другая материя определяется как природа (Benakis 1962: 38).

---

Литература

- Варламова, М. (2017а), “Трехмерность вместо первой материи: сравнение представлений о материи у Аристотеля и Филопона”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 11.2: 466–481.
- Варламова, М., ред. (2017b), “Мудрейшего и славнейшего Михаила Пселла краткое и точнейшее толкование на «Физику» Аристотеля, книга I, главы 1, 7-9”, пер. Т. Шукина, *ESSE: Философские и теологические исследования* 2.1/2: 458–481.
- Варламова, М., ред. (2018), “Мудрейшего и славнейшего Михаила Пселла краткое и точнейшее толкование на «Физику» Аристотеля, книга II, главы 1–3”, пер. Т. Шукина, *ESSE: Философские и теологические исследования* 3.1: 339–355.
- Варламова, М., ред. (2019), “Мудрейшего и славнейшего Михаила Пселла краткое и точнейшее толкование на «Физику» Аристотеля, книга III, главы 1–3; книга VIII, глава 10”, пер. Т. Шукина и З. Барзах, *ESSE: Философские и теологические исследования* 4.2: 235–255.
- Benakis, L.G. (1961), “Studien zu den Aristoteles-Kommentaren des Michael Psellos. Erster Teil”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 43.3: 215–238.
- Benakis, L.G. (1962), “Studien zu den Aristoteles-Kommentaren des Michael Psellos. Zweiter Teil”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 44.1: 33–61.
- Benakis, L.G. (1963), “Michael Psellos’ Kritik an Aristoteles und seine eigene Lehre zur ‘Physis’- und ‘Materie-Form’- Problematik”, *Byzantinische Zeitschrift* 56.2: 213–227.
- Benakis, L.G. (2008), “Einleitung”, in L.G. Benakis (ed.), *Michael Psellos. Kommentar zur Physik des Aristoteles*, 3\*–65\*. Athenis: Academia Atheniensis.
- Benakis, L.G. (2013), “Einzeluntersuchung zu dem Kommentar des Michael Psellos über Buch A der *Physik*”, in Id., *Byzantine philosophy B*, 263–396. Athenis: Parousia.
- Benakis, L.G., ed. (2008), *Michael Psellos. Kommentar zur Physik des Aristoteles*. Athenis: Academia Atheniensis.
- Bostock, D. (2006), *Space, Time, Matter and Form. Essays on Aristotle’s Physics*. Oxford University Press.
- Byden, B. (2013), “‘No Prince of Perfection’: Byzantine Anti-Aristotelianism from the Patristic Period to Pletho”, in D. Angelov, M. Saxby (eds.), *Power and Subversion in Byzantium*, 147–176. Aldershot: Ashgate.

- Constantinides, C.N. (1982), *Higher Education in Byzantium in the Thirteenth and Early Fourteenth Centuries*. Nicosia: Zavalis Press.
- De Haas, Frans A.J. (1997), *John Philoponus' New Definition of Prime Matter*. Leiden: Brill.
- Drossaart Lulofs, H.J., ed. (1965), *Aristotelis de generatione animalium*. Oxford: Clarendon Press.
- Golitsis, P. (2007), "Un commentaire perpétuel de Georges Pachymère à la *Physique* d'Aristote, faussement attribué à Michel Psellos", *Byzantinische Zeitschrift*, 100.2: 637–676.
- Golitsis, P. (2012), "A Byzantine philosopher's devoutness toward God: George Pachymeres' poetic epilogue to his commentary on Aristotle's *Physics*", in B. Byden, K. Ierodiakonou (eds.), *The Many Faces of Byzantine Philosophy*, 109–129. Athens: The Norwegian Institute at Athens.
- Ierodiakonou, K. (2004), "Psellos' Paraphrasis on Aristotle's *De interpretatione*", in Id. (ed.), *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, 157–183. Oxford University Press.
- Jenkins, D. (2006), "Psellos' Conceptual Precision", in Ch. Barber, D. Jenkins (eds.), *Reading Michael Psellos*, 131–153. Leiden: Brill.
- Jenkins, D. (2017), "Michael Psellos", in A. Kaldellis, N. Siniosoglou (eds.), *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*, 447–462. Cambridge University Press.
- Minio-Paluello, L., ed., (1974), *Aristotelis Categoriae et liber de Interpretatione*. Oxford: Clarendon Press.
- O'Meara, D. (2017), "Conceptions of Science in Byzantium", in A. Kaldellis, N. Siniosoglou (eds.), *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*, 169–182. Cambridge University Press.
- Overduin, F. (2014), *Nicander of Colophon's Theriaca: A Literary Commentary*. Leiden: Brill, 2014.
- Rashed, M. ed., (2005), *Aristote: De la Génération et la corruption*. Texte établi et traduit. Paris: Les Belles Lettres.
- Ross, W.D., ed. (1950), *Aristotelis Physica*. Oxonii: e typographeo Clarendoniano.
- Sorabji, R. (2010), "John Philoponus", in Id. (ed.), *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science. Second edition*, 1–81. University of London.
- Trizio M. (2017) "Reading and Commenting on Aristotle", in A. Kaldellis, N. Siniosoglou (eds.), *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*, 397–414. Cambridge University Press.

- Varlamova, M. (2017), “Three-Dimensionality vs. Prime Matter: Comparing the Ideas of Matter in John Philoponus and Aristotle”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 11.2: 466–481. (In Russian.)
- Waterlow, S. (1982), *Nature, Change and Agency in Aristotle’s Physics*. Oxford: Clarendon Press.
- Wildberg, C., tr. (1987), *Philoponus Against Aristotle on the Eternity of the World*. London: Duckworth.
- Wildberg, C. (1988), *John Philoponus’ Criticism of Aristotle’s Theory of Aether*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Wolff, M. (1971), *Fallgesetz und Massebegriff. Zwei wissenschaftliche Untersuchungen zur Kosmologie des Johannes Philoponus*. Berlin: Walter de Gruyter.

Олег Ноговицин

«Антропологическая парадигма» и парадигматический метод: частная и общая природы в трактате Леонтия Византийского *Contra Nestorianos et Eutychianos* и школьная неплатоническая философия (I)\*

---

OLEG NOGOVITSIN

'ANTHROPOLOGICAL PARADIGM' AND PARADIGMATIC METHOD: PARTICULAR AND COMMON NATURE IN THE TREATISE OF LEONTIUS OF BYZANTIUM *CONTRA NESTORIANOS ET EUTYCHIANOS* AND THE NEOPLATONIC COMMENTARY TRADITION (I)

ABSTRACT. The article provides an explicated interpretation of Leontius of Byzantium's treatise *Contra Nestorianos et Eutychianos*, positing that almost the entire text of the treatise is a demonstration of the 'anthropological paradigm', that is, the argument for the bipartition of the hypostasis of Christ, including deity and humanity as its parts, by means of the example of bipartite nature of every human, which includes body and soul, in the context of dogmatical polemic with Monophysites (successors of Severus of Antioch) and Nestorians. The interpretation is based on the application of the paradigmatic method, characteristic of the schools of Neoplatonic commentary tradition, to the text of the treatise. With this in mind, the article provides an integrated analysis of the logical structure and the rhetorical context of the argument via παράδειγμα (example), relying on the relevant texts of Aristotle and extant texts of Neoplatonic commentators (Ammonius of Alexandria, John Philoponus, David). Leontius of Byzantium had most likely directly relied on this model of the argument and constructed his criticism against the opponents proceeding from the basic principles of its explication. In connection with this, we point out that Leontius, holding strongly to the specificity of the paradigmatic method which presupposes the particular quality of all the logical elements which constitute the minor extreme (πρωτότυπον of Christ) and the example (παράδειγμα of a human) within the argument via παράδειγμα, considers the parts in the hypostasis of each human (soul and body) and in the hypostasis of Christ (Word

---

© О.Н. Ноговицин (Санкт-Петербург). onogov@yandex.ru. Социологический институт Российской академии наук – филиал ФНИСЦ РАН; Санкт-Петербургский политехнический университет Петра Великого.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 12.1 (2020)

DOI: 10.25985/PI.12.1.09

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований в рамках научного проекта № 19-011-00778 «Леонтий Византийский и патристическая традиция».

and human) as particular, individual natures. Since there is still no scholarly consensus in the recent decades' studies of the treatise *Contra Nestorianos et Eutychianos* on whether the deity and the humanity in Christ, as considered in the given text, should be understood in the sense of either common or particular nature, the interpretation represented in this article provides sufficient reasons in favor of the second position.

KEYWORDS: anthropological paradigm, argument via *paradeigma*, Leontius of Byzantium, christology.

---

### 1. Введение. Что такое «антропологическая парадигма»?

«Антропологическая парадигма» сама по себе дает уникальную иллюстрацию единства смертного и тленного, божественного и человеческого, однако важное концептуальное значение ее использование приобрело прежде всего в христианском богословии. Соотнесение идеи единства бессмертной души и бренного тела в человеке с догматом о единстве божественного и человеческого начал во Христе предоставляло широкие возможности для концептуализации христологической проблематики, постепенно, начиная со второй пол. III в., продвигавшейся в центр богословской полемики, чтобы в промежутке между Эфесским Собором 431 г. и Халкидонским Собором 451 г. стать основанием двух крупнейших расколов в раннехристианском мире: несторианского и монофизитского<sup>1</sup>. И если Кирилл Александрийский использовал «антропологическую парадигму» в споре против несториан, отрицавших «природное единение» во Христе, а значит, и ее полемическую и эвристическую ценность, то для монофизитов и диафизитов (халкидонитов), строго, как считали представители обеих враждующих партий, следовавших христологии Кирилла, «антропологическая парадигма» стала одним из важнейших инструментов ведения полемики. Если монофизиты, интерпретируя христологическую формулу Кирилла  $\mu\acute{\iota}\alpha \ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma \ \tau\omicron\upsilon\ \Theta\epsilon\omicron\upsilon\ \ \text{Л\o}\ \ \text{с\epsilon}\sigma\alpha\rho\kappa\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$  («Единая природа Бога Слова воплощенная»)

---

<sup>1</sup>Общий обзор использования антропологической парадигмы до Иоанна Филопона включительно: Lang 2001: 101–157; для эпохи до Халкидонского Собора см. Gahbauer 1984; о постхалкидонском периоде: Stockmeier 1976, Uthemann 1982, Uthemann 1997.

делали упор исключительно на единстве двух природ во Христе, полагая эти природы данными умозрению в единой составной ипостаси (= природе) Христа лишь «по примышлению» (τὰ ἐπινοίᾳ), как это формулировал их виднейший лидер конца V – первой трети VI вв. Севир Антиохийский, то халкидониты толковали Кириллово «единство природы» как ипостасное единство двух природ. Соответственно использовалась и «антропологическая парадигма»: в первом случае основное внимание смещалось на очевидность индивидуального единства души и тела, согласно принципу неделимости индивида (ἄτομος), деление которого ведет к его гибели — живая, бессмертная душа отделяется от смертного тела, а во втором — к иноприродности этих двух составляющих человеческой ипостаси друг другу.

Нелегко переоценить те трудности, которые испытывали и те, и другие, формулируя свои концептуальные построения в условиях общности традиции, на которую они опирались, и неоднозначности словаря авторитетных отцов. К тому же их усугублял полемический контекст, в котором сама возможность формулировки аргументов требовала нахождения соответствующего языка, перевода понятий без потери смысла и определенности позиции в споре из одной системы координат в другую в зависимости от положения сторон. И тем не менее эти трудности, возможно, меркнут по сравнению с теми, которые испытывают современные исследователи, пытаясь определить эпистемологические границы, а также правила и цели использования основных понятий и концептуальных схем, которым следовали авторы эпохи догматических споров. Пример «антропологической парадигмы» здесь не исключение: крайне сложно проделать достаточно эвристичную классификацию способов ее применения в патристической литературе, и не многие на это решались. Так, Т.Г. Вейнанди провел различие между двумя способами использования этой парадигмы<sup>2</sup>. Во-первых, по его мнению, она использовалась для подтверждения онтологического единства божества и

---

<sup>2</sup> Weinandy 2000: 182–190.

человечества во Христе в качестве *аналогии* между двусоставным единством человека и исключительным единством Христа. Во-вторых, антропологическая парадигма применялась в качестве *модели* понимания того, как союз между божеством и человечеством достигается во Христе; в этом случае тот способ, каким душа относится к телу, служит прояснению способа единения в Воплощении. Вейнанди полагает, что именно превалирование второго подхода ответственно за многие доктринальные искажения, случившиеся в эту эпоху. У. Ланг в своем обзоре истории применения антропологической парадигмы до сер. VI в., присоединяясь к Вейнанди, добавляет еще одно деление, аксиологическое<sup>3</sup>. Он исходит из очевидности наличия в источниках трех типов авторской оценки ее онтологической релевантности: 1) союз души и тела допускает естественное объяснение из данных доступного человеческому уму знания, сколь бы сложно ни было этого добиться, — и точно так же исходя из него в естественных терминах объясним союз божества и человечества; 2) единство души и тела допускает естественное объяснение, а единство во Христе — нет, поскольку мистерия Воплощения по определению не доступна уму человека; 3) как антропологическое, так и христологическое единство не поддаются естественному объяснению, но по своей сути загадочны.

В третью категорию, вполне сознавая условность приведенного им деления, Ланг помещает как яркие образцы подобного подхода, наряду с Григорием Нисским и Августином, главного героя нашего исследования — Леонтия Византийского<sup>4</sup>. При этом он полагает, что в классификации Вейнанди Леонтий отличается именно вторым подходом и для него «основным принципом христологии является 'способ объединения' (τρόπος τῆς ἐνώσεως)... это христологическое ἀρχή»<sup>5</sup> всякого рассуждения на тему соединения природ во Христе, а в рамках антропологической

---

<sup>3</sup> Lang 2001: 103–104.

<sup>4</sup> Lang 2001: 103.

<sup>5</sup> Lang 2001: 131.

парадигмы — объясняющей модели такого соединения, данной в двусоставной сущности человека. Неоднозначность подобного подхода, конечно, бросается в глаза и контрастирует с собственными заявлениями Леонтия. Так, в *Contra Nestorianos et Eutychnos*<sup>6</sup> он прямо обсуждает проблему злонамеренности использования аргумента о неизреченности Воплощения теми, кто пытается скрыть свои истинные взгляды (*CNE* 7, 164.2–15<sup>7</sup>), и что естественно, и сам полагает, что таинство Воплощения есть именно таинство и предмет веры, а не твердого знания (164.16–21). Однако именно вера, и только она одна, открывает доступ к пониманию вопросов христологии в просветленной ею мысли, пусть целиком сама по себе истина и невыразима (164.21–23).

Можно воспринимать эти заявления Леонтия как повторяющийся у патристических авторов из текста в текст полемический шаблон, однако, если вспомнить о том, что Леонтий во многом строит свою критику использования противниками антропологической парадигмы исходя из неадекватности ее применения именно в качестве парадигмы — *παράδειγμα*, то такое предположение уже не покажется столь очевидным. Для него это именно доказательство, пусть и полемическое, но сама полемика в догматическом богословии есть защита и утверждение догмата и, следовательно, не только упражнение в споре. Более того, подобная тактика Леонтия говорит о том, что принимая антропологическую парадигму за аргумент в споре, он отсылает к общеизвестным вещам, по крайней мере среди образованных людей — он даже указывает на это различие между теми, кто сведущ в техническом языке (*δυσήλητου τεχνολογίας*) ученых, к числу которых негласно, по условиям спора относит и своих противников, и массой простых людей, которым некоторые аргументы не легко понять (*CNE* 6, 162.10–14)<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Далее — *CNE*.

<sup>7</sup> Все ссылки на сочинения Леонтия Византийского даются по критическому изданию Брайана Дэйли (Daley 2017).

<sup>8</sup> В этом месте Леонтий имеет в виду более понятный и согласный с кратким и прозрачным для большинства языком Евангелия язык отношения целого и

Полагаю, что мы не ошибемся, если, учитывая тот факт, что Леонтий постоянно ссылается на тех, кто сведущ в искусстве логики, примем в качестве основного источника формализации его полемической методологии современную ему школьную философию и в первую очередь — начальные курсы логики у неоплатонических комментаторов Аристотеля. Язык его сочинений пестрит техническими философскими терминами этой школы, хотя Леонтий и не предлагает прямой цитации соответствующих текстов<sup>9</sup>. В связи со сказанным, в первую очередь мы рассмотрим функцию *παράδειγμα* как особого типа доказательства в методологии школьных комментаторов Аристотеля и выделим основные принципы, сферу и условия его применения. После этого мы проанализируем текст *CNE* с точки зрения метода, использующего *παράδειγμα*, применительно к вопросу о функционировании в аргументации Леонтия антропологической парадигмы.

Мы полагаем, что хотя данная тематика занимает едва ли не весь трактат, тем не менее основными являются главы 2–6 из семи. В связи с этим укажем на еще одну специфическую проблему, возникающую в ходе анализа текстов Леонтия: они построены в качестве последовательности аргументов — кратких формулировок возражений оппонентов Леонтия и его ответов на них, так что четко обозначить границы, которыми отделяется один тип аргументации от другого, — нелегкая задача. Это обстоятельство также обуславливает и непрозрачность понимания совре-

---

части в непосредственном схватывании вещи в уме, в отличие от научного языка деления сущего по элементам, различиям, качествам и т.д., то есть деления самих частей.

<sup>9</sup>См. замечание на этот счет А. Жирковой: Zhyrkova 2017: 201, п. 13. Очевидность частичной зависимости словаря и методов рассуждений Леонтия Византийского от школьного неоплатонизма никогда не вызывала сомнения, однако попытки исследования конкретных фрагментов и тем его текстов в этом ключе, за исключением отдельных параллелей, крайне редки. Можно, пожалуй, назвать лишь отчасти и фрагментарно ориентированные в этом направлении статьи Б. Дэйли (Daley 1993) и Р. Кросса (Cross 2002), а также упомянутую статью Жирковой, где сквозь призму теории качеств в школьной комментаторской традиции рассмотрены соответствующие места *CNE*, главным образом из гл. 1.

менными комментаторами функционирования антропологической парадигмы в текстах Леонтия (и не только у него), и отсутствии сквозных интерпретаций отдельных сочинений Леонтия, несмотря на давнюю традицию исследований и обильную литературу о нем<sup>10</sup>.

Но прежде чем приступить к работе, необходимо сделать еще одно замечание. Из методологических соображений мы ограничим себя текстом *CNE*, поскольку в современной исследовательской литературе сложилась во многом преобладающая традиция рассматривать второй, поздний «теоретический» трактат Леонтия — *Solutio argumentorum a Severo objectorum*<sup>11</sup>, посвященный полемике Леонтия на этот раз только с монофизитами, в противоположность к *CNE*. Проблема в том, что согласно этой точке зрения, если в *CNE* Леонтий основное внимание уделяет доказательству наличия в ипостаси Христа двух «общих» природ, то в *Solutio* он принимает позицию монофизитов-севериан относительно индивидуальности природ, в том числе и во Христе (если индивидуальность Слова как одной из трех ипостасей Троицы очевидна, то признание частного характера человеческой природы в Нем влекло серьезные проблемы в понимании догмата Воплощения).

Наиболее прозрачно эту позицию выразил А. Грильмайер: в *Solutio* «Леонтий сталкивается с серьезными трудностями: понятие ипостаси совпадает с понятием индивида (*individuum*). В *Contra Nestorianos et Eutyrianos* он еще не осознает этого. Он даже ни разу не спрашивает себя, индивидуализируется ли человеческая природа Христа через ἴδια [особые свойства]», и, не продумав вопроса, твердо следует принципу единства общих природ в ипостаси Христа. Лишь в *Solutio* Леонтий, столкнувшись

---

<sup>10</sup> Исследования богословия Леонтия Византийского сводятся к общим обзорам его учения или анализу отдельных тем с опорой на частные фрагменты, почти всегда являющиеся предметом непрекращающейся дискуссии. Пожалуй, единственным исключением в этом ряду является сквозная интерпретация ключевых мест *Solutio argumentorum a Severo objectorum* («Опровержение силлогизмов Севира») в статье В.М. Лурье (Lourié 2015).

<sup>11</sup> Далее — *Solutio*.

«с усилившейся в то время критикой своих оппонентов и против воли, вынужден обратиться к рассмотрению этого вопроса. Ему приходится признать, что человеческая природа Христа индивидуальна»<sup>12</sup>. Позиция Грильмайера была серьезно укреплена известной статьей Р. Кросса, который обнаружил в *Solutio* формулировку новой христологической концепции индивидуальной природы в противостоянии с концепцией частной природы севириан. За образец позиции, которой предположительно оппонировал Леонтий, Кросс принял философскую формализацию севирианской единичной (частной) природы Иоанном Филопоном на основе взятого из философского инструментария понятия «частной природы» (μερικὴ φύσις)<sup>13</sup>. Филопон предложил ее в «Арбитре» (около 552 г.) — сочинении, написанном в преддверии Константинопольского Собора 553 г. с целью примирить монофизитов и халкидонитов на основе принятия общей догматической терминологии. В интерпретации Кросса это понятие Филопона означает конкретный экземпляр общей природы, отличающийся от нее *свойством частности и неповторимости*, взятый в абстракции от акциденций<sup>14</sup>. В индивидуальной природе = ипостаси Христа частные природы Логоса и человека, с этой точки зрения, не существуют самостоятельно, но могут быть выделены в мысли, исходя из двойственности ипостасных идиом Христа.

Все современные комментаторы согласны, что в *CNE* еще господствует иной полемический контекст, предшествующий философской «революции» Филопона в монофизитском богословии. Он был задан полемикой монофизитов и халкидонитов вокруг *Апологий* Халкидонского Собора, с которыми выступил ряд представителей халкидонской партии (ни одна из них не сохранилась в сколь-нибудь цельном виде), и ответом Севира на *Апологию* Иоанна Грамматика Кесарийского, предъявленным им хал-

---

<sup>12</sup> Grillmeier, Hainthaler 1995: 193. Впервые на этот счет высказался еще М. Ришар (Richard 1944: 60–61).

<sup>13</sup> Cross 2002: 251–252. Такой же позиции по этому вопросу придерживается и В.М. Лурье (Lourié 2015: 251–253).

<sup>14</sup> Cross 2002: 252.

кидонитам в обширном труде «Против нечестивого Грамматика» (после 518 г.). В нем Севир предложил свой знаменитый аргумент, состоящий в том, что признание воплощения общей сущности Божества во Христе ведет к неразрешимой апории: если воплотилась «всецелая сущность божества», то Пресвятая Троица «воплотилась во всей сущности человечества и во всем человеческом роде» (*C. imp. Gram.* 2.19)<sup>15</sup>, т.е. в каждом человеке. За этим аргументом стоит априорное непонимание соперником общего для всех разумных людей понятия о частном и общем (его глупость или злонамеренность, в которой и обвиняет Севир Иоанна Грамматика<sup>16</sup>). Применение аргумента Севира таким образом служит прояснению ума: «общее», т.е. видовое, понятие предполагает не просто абстракцию общего (номинализм) или его отдельную реальность (реализм), а, напротив, совокупность, как минимум, всех реально сущих в мире индивидов этого вида<sup>17</sup>, в то время как понятие «частного» индивида сводится к понятию о реальном индивиде из этой совокупности. Этот момент в понимании общего и частного наиболее отчетливо представлен в «Послании к Марону», где он проясняется Севиром в контексте определения понятий сущности, ипостаси и природы, а также формализации позиций соперников Севира — несториан и халкидонитов. По этой причине мы приведем этот фрагмент полностью:

имя «природа» иногда ставится на место сущности, а иногда на место ипостаси. Ибо даже целый человеческий род мы в общем

<sup>15</sup> Lebon 1938: 136; пер. с лат.: Давыденков 2007: 294.

<sup>16</sup> См. Lebon 1938: 136; пер. с лат.: Давыденков 2007: 294.

<sup>17</sup> В своем разъяснении аргумента Севира Иоанн Филопон уточняет, что если мы утверждаем «общую» природу во Христе, то Слово Божие соединилось не только с жившими в момент Воплощения людьми, но «и со всеми людьми, бывшими до пришествия Слова и имеющими быть после него» (*Phlp. Arbitr.* 7.23 Lang; Jo. D. *Haer.* 83.81–84 Kotter). Соответственно, под совокупностью индивидов такого-то вида в христианском доктринальном контексте здесь нужно понимать совокупность всех реально живших от начала мира, живущих и тех, что будут жить вплоть до второго пришествия и Страшного суда людей. См. анализ аргумента Севира и его рецепции в халкидонитской традиции VI в.: Щукин, Ноговицин 2016: 326–330; Shchukin, Nogovitsin 2019: 230–237.

смысле называем природой, как например: «Всякая природа зверей и птиц, пресмыкающихся и морских животных укрощается и укрощено природой человеческой» (Иак. 3:7). С другой стороны, мы говорим об одной природе в связи с отдельным человеком, как то Павлом, или Петром, или тем же Иаковом. Следовательно, там, где мы именуем все человечество единой природой, мы используем имя «природа» в родовом смысле вместо «сущности», однако там, где мы говорим, что существует единая природа Павла, имя «природа» употребляется вместо «единичной ипостаси». Так, мы называем Святую Троицу единой природой, употребляя термин «природа» вместо «сущности» — термина, означающего род. <...> Но когда мы говорим: «Единая природа Бога-Слова воплощенная»... мы используем термин «природа» вместо термина «нечто единичное», обозначая единую ипостась самого Слова, подобно тому как мы обозначаем ипостась Петра, или Павла, или любого другого отдельного человека. Следовательно, также когда мы говорим: «Единая [или: одна] природа, которая стала воплощенной», мы не настаиваем на таком словоупотреблении, но после прибавления «единая природа Слова» ясно обозначает единую ипостась. Однако тот самый человек, который богохульно называет единого Христа двумя природами, использует имя «природа» вместо — «нечто единичное», говоря, что Слово Божие — это одна природа, а человек от Марии, как они выражаются, — другое. Ибо они [несториане] не доходят до такой степени глупости, чтобы сказать [как говорят халкидониты], что используют имя «природа» вместо «нечто общее», то есть в том же смысле, что и «сущность». Ведь если Святая Троица — одна природа и все человечество — одна природа, в том же смысле, как любая вещь, которая представляется таковой в соответствии с этой логикой, окажется, что Святая Троица (какая чушь!) воплотилась во все человечество, то есть в весь человеческий род<sup>18</sup>.

Именно так понимает общую природу Иоанна Грамматика Севир, и сходным образом рассматривают понимание Леонтием общей природы в *CNE* упомянутые выше исследователи. Мы, в свою очередь, вслед за такими учеными, как Б. Дэйли, М. Гокель

---

<sup>18</sup> Brooks 1916: 196–197; пер.: Шукин 2009: 641–642. Уточнения в квадратных скобках добавлены мною — О.Н.

и Д. Краусмюллер<sup>19</sup>, полагаем, что понятие индивидуальной природы в полной мере имеется уже в христологии *CNE*, и даже более того — считаем, что по своей общей форме (индивид из совокупности индивидов такого-то вида) оно полностью совпадает с понятием частной природы, которое представлено у Севира, а также в неоплатонической комментаторской традиции VI в. Хотя это и не означает отступление Леонтием Византийским от догматики Халкидона<sup>20</sup>. Мы также попытаемся показать, что и сама применимость антропологической парадигмы как примера в корректной форме, согласно диалектическим философским моделям той эпохи, зависит от такого понимания общего и частного.

## 2. Понятие парадигматического метода в неоплатонической комментаторской традиции и структура «антропологической парадигмы»

Способ использования *παράδειγμα* в качестве примера или образца для понимания сходных с ним вещей в богословской и философской литературе VI в. приобретает некоторую определенность, если обратиться к современной Леонтию неоплатонической методологии. Неоплатонические комментаторы Аристотеля этого времени выделяют несколько методов, используемых в диалектическом рассмотрении. Мы воспользуемся схемой деления Давида в его комментарии к «Исагоге» Порфирия, поскольку это, насколько можно судить, единственная из немногих классификаций, сохранившихся в источниках, эксплицитно включающая в свой состав метод *παράδειγμα*<sup>21</sup>, а также поскольку Давид

---

<sup>19</sup> Daley 1993; Gockel 2000; Krausmüller 2011, Krausmüller 2014.

<sup>20</sup> См. развернутую критику позиции сторонников концепции общих приров во Христе в *CNE*: Шукин, Ноговицин 2019: 167–179.

<sup>21</sup> Причина отсутствия достаточных данных на этот счет, прежде всего, в том, что не сохранились неоплатонические комментарии к «Топике», где речь идет о диалектических силлогизмах, а от комментариев ко 2 кн. «Первой аналитики», где Аристотель рассматривает логическую форму доказательства посредством *παράδειγμα*, до нашего времени дошел только комментарий Иоанна Филопона, к сожалению представляющий собой краткий парафраз. Из двух сохранившихся комментариев к «Риторике» более-менее точно до VII в. вклю-

был младшим современником Леонтия Византийского, так что его классификация отражает актуальное для того времени школьное понятие о методе доказательства посредством *παράδειγμα* — это подтверждающие и дополнительные свидетельства, которые мы приведем. Он был учеником Олимпиодора Младшего (495–570), наставником которого, как и Иоанна Филопона (ок. 490 – ок. 570), и предшественником по руководству Александрийской школой являлся Аммоний Александрийский (ок. 435/445–517/526).

Давид выделяет четыре основных диалектических метода, а именно: деление (*διαλεκτική*), определение (*ὀριστική*), доказательство (*ἀποδεικτική*) и анализ (*ἀναλυτική*) (*In Porph.* 88.6–9). Доказательство он, в свою очередь, подразделяет еще на три: доказательство от общего к частному (аподиктический силлогизм), доказательство от частного к общему, и когда равное доказывается и удостоверяется исходя из равного (88.9–13). Последнее доказательство называется *παράδειγμα* (88.21–22). Только первый метод является полностью аподиктическим, второй — наведение (*ἐπιγωγή*) — совсем не всегда приводит к истине, а третий не обладает научной истиной. Как таковое, доказательство через пример скорее относится к тем, что используются в публичных прениях. Об этом говорит и то, что Давид приводит пример, показывающий эпистемологическую неполноценность парадигматического метода, именно в риторическом контексте. Это пример из второй главы кн. 1 «Риторики», подробно изложенный у Аристотеля (*Rh.* 1357b26–35). Он из истории Афин. Ситуация такова: некий афинянин не хотел, чтобы Дионисию дали телохранителей, и на народном собрании привел пример (*παράδειγμα*): Писистрату дали телохранителей, и он стал тираном, а значит, и Дионисию нельзя давать телохранителей (*In Porph.* 88.22–25). Но, как замечает Давид, из того, что Писистрат стал тираном, получив телохраните-

---

чительно написан комментарий Стефана Александрийского (ок. 550/555 – после 620), но он относительно краток, фрагментарен и в сохранившемся виде не включает истолкования наиболее важных для понимания структуры доказательства посредством примера мест текста Аристотеля.

лей, вовсе не следует, что и Дионисий станет тираном (89.7–10). Таким образом, парадигматический метод указывает только на возможность одинаковых следствий в сходных условиях, но аподиктически не касается бытия. Это прямо отмечает Аристотель в той же главе «Риторики», где и приводит этот пример, называя пример «наведением» относительно того, что может иметь и другой исход (*Rh.* 1357a15–16).

Сам по себе пример Давида уже в силу того, что он был предложен Аристотелем, принадлежит школьному репертуару иллюстраций парадигматического метода. Об этом говорит и пример для доказательства посредством парадигмы, который Иоанн Филопон приводит в комментариях ко «Второй аналитике», поясняя утверждение Аристотеля о том, что «всякое обучение и всякое учение, основанное на размышлении, исходит из предсуществующего знания» (*APo.* 71a1–2). Аристотель подтверждает свое утверждение, обращаясь ко всякому искусству (τέχνη) и наукам, диалектическим силлогизмам и наведению, а также риторическим способам доказательства: примеру (παράδειγμα), как варианту наведения, и энтимеме, как силлогизму (*APo.* 71a3–10). Аристотель не приводит примеров, Филопон их дает, за исключением аподиктического силлогизма, поскольку для этого доказательства очевидно, что частное выводится из уже имеющегося знания общего. Примечательно, что предложенные Филопоном примеры наведения и парадигмы, являются вариантами тех, что предлагает Давид (энтимеме Давид опускает в своем списке методов доказательства) (*Phlp. In APo.* 5.12–6.6); для парадигмы Филопон указывает следующий: Эсхину не нужно давать деньги, поскольку когда Писистрату дали деньги, он стал тираном (*In APo.* 6.4–5).

Итак, парадигма есть нестрогое доказательство по сходству частных, но, как замечает Аристотель, в отличие от наведения, как общей формы доказательства исходя из частного (*APo.* 71a10), принимает во внимание не все доступные сходные частные для некоего общего, а только одно или несколько, и умозаключает относительно меньшего крайнего термина (*APr.* 69a16–19). При

этом предсуществующее знание общего, которое имплицировано в отношении меньшего крайнего термина на сходном с ним примере (образце), должно обладать высокой степенью очевидности для каждого, что и обуславливает широкую применимость парадигмы в риторике.

Как доказательство равного из равного (ἢ ἐκ τοῦ ἴσου τὸ ἴσον) παράδειγμα была проанализирована Аристотелем в гл. 24 «Первой аналитики» и в этом виде рассматривалась его комментаторами, в том числе неоплатониками. Аристотель восстанавливает структуру силлогизма, которая стоит за очевидностью парадигмы (*APr.* 68b38–69a12) (Филопон в своем комментарии на «Первую аналитику» почти дословно следует Аристотелю, см. *In APr.* 474.17–475.16). И мы последуем ему, вставляя в скобках под термины силлогизма элементы его собственного примера.

Посредством парадигмы доказывается, что больший крайний термин (А — зло) присущ среднему (В — начинать войну с соседями) через подобное (пример Δ — война фиванцев с фокейцами, в которой первые потерпели ущерб) третьему — меньшему крайнему термину (Г — возможная война афинян с фиванцами). При этом должно быть известно, что средний термин (В) присущ третьему (Г), а первый (А) — тому, что подобно третьему, то есть парадигме (Δ).

Если нужно доказать, что вести войну с фиванцами есть зло (что А присуще Г), то нужно принять, что вести войну с соседями есть зло (что А присуще В). Это становится очевидным на примере войны фиванцев с фокейцами (Δ). Поскольку В с очевидностью присуще примеру Δ (случившаяся война фиванцев с фокейцами есть война с соседями), а А также с очевидностью присуще Δ (война фиванцев с фокейцами не принесла фиванцам добра), то А в выводе присуще В. Соответственно, поскольку В присуще и Δ, и Г (уже случившаяся война фиванцев с фокейцами, как и возможная война афинян с фиванцами есть война с соседями), а А присуще Δ, так же как и А присуще В, то А присуще также и Г, то есть меньшему крайнему термину (афинянам вести войну

с фиванцами есть зло). Правильный аподиктический силлогизм по первой фигуре, который скрыт за доказательством, соответственно выглядит так: воевать с соседями есть зло; афиняне и фиванцы — соседи; следовательно, афинянам начинать войну с фиванцами есть зло. Таков же порядок доказательства из нескольких подобных друг другу случаев.

Таким образом, в случае парадигмы мы имеем дело не с отношением части к целому (частного к общему) и не целого к части (общего к частному), а с отношением части к части (частного к частному). В варианте Филопона это звучит так: «итак, очевидно, что пример соотносится с обозначаемым [меньшим крайним термином] и не как часть с целым, то есть как наведение, и не как целое с частью, то есть как силлогизм, но как часть с частью (ἔστι μέρος πρὸς μέρος), поскольку и та, и эта являются крайними для одного и того же и присущи среднему, поскольку они есть (ἄμφω ὑπὸ τὸ αὐτὸ ἄκρον ἐστί, τῷ δὲ μέσῳ ὑνὴρσιον ἐστίν εἰ ἔστιν)» (*In APr.* 475.19–22). Иными словами, меньший крайний термин (третий термин) силлогизма и пример должны быть частными.

Принципиально важно также замечание Аристотеля (не истолкованное в его комментарии Филопоном) о том, что пример можно рассматривать как вариант наведения: пример отличается от наведения тем, что наведение доказывает присущность большего крайнего термина среднему из всех единичных случаев и не дает умозаключения относительно меньшего крайнего термина, а пример доказывает относительно меньшего крайнего термина и не из всех единичных случаев (*APr.* 69a16–19).

Проблема в том, что в доказательстве от частного к общему (наведении) больший крайний термин и средний термин изначально берутся под категорией сущности, то есть предполагается тот или иной тип присущности одного другому, каковая может оказаться ложной. Напротив, в примере то, что А присуще В, не дано непосредственно как цель доказательства. Преимущественное содержание примера — это связь двух или более частных элементов (α, β...), составляющих один термин, в отношении

другого термина ( $\gamma$ ) (каждый из них в конкретном доказательстве посредством  $\lambda\rho\acute{\alpha}\delta\epsilon\iota\upsilon\mu\alpha$  должен соотноситься либо с А, либо с В), а поскольку в случае сравнения двух или более комплексов нескольких частных элементов (первый термин), соотносящихся в этих комплексах через дополнительный элемент (второй термин), отношение «А присуще В» требует дополнительного анализа, оно в таком виде неудобно для использования в теории наведения. Например, «соседи начинают воевать (В)» и «зло (А)» ( $\alpha \wedge \beta \rightarrow \gamma = B \rightarrow A$ ) или «популярный политик и телохранители / большие общественные деньги (В)» и «тиран (А)» ( $\alpha \wedge \beta \rightarrow \gamma = B \rightarrow A$ ) в случае примеров Аристотеля, Филопона и Давида. Сущностная связь комплекса элементов одного термина через другой термин (войны между соседями со злом или популярного политика и телохранителей / больших общественных денег с тиранией) может быть непосредственно очевидна (например, из этической оценки — война соседей есть зло), но при этом не доказуема посредством правильного силлогизма. Он может быть выставлен в первую очередь как правдоподобный постулат. Отсюда широкое использование доказательства посредством  $\lambda\rho\acute{\alpha}\delta\epsilon\iota\upsilon\mu\alpha$  именно в риторической практике, то есть в публичной полемике.

Кроме того, каждый элемент комплекса первого термина формально соотносится с другим не под категорией сущности, а под категорией отношения, которое сущностным образом квалифицируется через второй термин, при том, что каждый из этих элементов, как и второй термин, имеет свое собственное общее через вид, совокупности индивидов которого они принадлежат (за исключением случая уникального индивида). Они могут представлять всю совокупность этого вида или подвида, некоторую его часть, индивид, или даже совершенно уникальный элемент или термин, не принадлежащий никакому виду, имеющему более одного элемента, — но всегда нечто частное и одно (например, как одно множество) в отношении с другим частным. Например: Писистрат, все фокейцы и все фиванцы, вступившие в войну, как частное событие конкретной войны, и т.д.

При этом элементы комплекса первого термина, на каком бы месте в умозаключении он ни был (А или В), находятся в отношении противоположности, поскольку находятся под категорией отношения, то есть не являются в рамках этого отношения самостоятельными сущностями, ведь сущности по определению ничего не противоположно. Второй термин, соответственно, их связывает и квалифицирует одновременно как противоположные и соподлежащие друг другу, то есть как части одного целого, которые, однако, сохраняют самоидентичность и ни в коем случае не смешиваются. Как таковой, второй термин выражает их связь как целое, без которого она невозможна. И только постольку, поскольку они таковы, при соотнесении такой конструкции из двух терминов с другой подобной конструкцией в доказательстве посредством  $\lambda\rho\acute{\alpha}\delta\epsilon\iota\upsilon\mu\alpha$  обе они (малый крайний термин и пример, Г и Д) оказываются частными терминами. При этом то общее «А присуще В», что их связывает, связывает каждую из них также и по отдельности, то есть представляет ту связь терминов, которая в них имеется, и возможно, что имеется только в них, и нигде более.

В «Риторике» Аристотель берет доказательство посредством  $\lambda\rho\acute{\alpha}\delta\epsilon\iota\upsilon\mu\alpha$  как демонстрацию двух или более случаев, относящихся к одному и тому же роду случаев (*Rh.* 1357b29–30). Как мы показали, такие случаи — это события, состоящие минимум из трех элементов, где два из них соотнесены посредством третьего. Данное обстоятельство Аристотель как раз и демонстрирует следом посредством своего примера: Писистрат  $\wedge$  телохранители  $\rightarrow$  тирания. Пример, как правило, касается событий и демонстрирует вывод из сложносоставленной ситуации, подобной той, что обсуждается заинтересованными лицами (Аристотель в основном имеет в виду народное собрание или собрание должностных лиц полиса) в данный момент как возможная и может быть сложена таким же образом, как та, которой она подобна (если, например, такому-то популярному сейчас политику, как и Писистрату, дать телохранителей). Без такой сложной структуры из несколь-

ких терминов пример не мог бы стать основой для силлогизма, в нем заключенного. Общее положение, которое за этими случаями стоит, *правдоподобно*, поскольку пример в доказательстве известен всем, а ситуация, которая обсуждается сейчас, предполагает разные исходы (1357b30–35). Примеры вообще больше подходят для совещательных речей<sup>22</sup>, поскольку, как правило, касаются суждений о будущем, являясь предположениями на основании прошлых событий (1368a29–30). Примеры берутся либо из истории, либо придумываются и предлагаются в виде басен (притч), но лучше брать исторические примеры, поскольку для убедительности полезнее советовать, опираясь на факты, ведь все знают, что будущее по преимуществу подобно прошлому (1393a28–1394a8). Пример предполагает непосредственно правдоподобное для всей или части аудитории положение, которое, как уже говорилось, в своей силлогистической структуре скрыто за ним. Как отмечает Аристотель, чаще всего в совещательных речах слушатели прекрасно понимают проблематичность доказательной силы примера, поскольку совещаются о том, исход чего может быть различным. Но в силу своей непосредственности пример — прекрасное средство убеждения, поскольку его используют для обсуждения проблематичных ситуаций, имея в виду, что большинство слушателей не способно охватывать длинную цепь рассуждений и делать выводы из отдаленных посылок (1357a1–7).

Итак, парадигму как метод доказательства отличают следующие основные принципы построения и функционирования:

- 1) методологически с точки зрения аподиктичности доказательства между парадигмой и меньшим крайним термином имеется отношение сходства, но не тождества;
- 2) и парадигма, и меньший крайний термин являются частными терминами;
- 3) больший крайний термин и средний термин соотносятся как комплекс элементов и термин, выражающий и определяющий их связь ( $\alpha \wedge \beta \rightarrow \gamma$ ); соотношение это вариативно в зависимости от конкрет-

---

<sup>22</sup> См. Arist. *Rh.* 1368a26–32; Steph. *In Rh.* 283.16–33.

- ного доказательства, то есть одно и другое может быть как А, так и В ( $\alpha \wedge \beta \rightarrow \gamma$  либо  $\gamma \rightarrow \alpha \wedge \beta$ ); такие А и В должны быть полностью и одинаковым образом представлены как в малом крайнем термине, так и в примере (и Г, и Δ имеют структуру, подобную «А присуще В» или  $\alpha \wedge \beta \rightarrow \gamma$ ); элементы комплекса первого термина ( $\alpha \wedge \beta$ ) противоположны и сопринадлежны друг другу, сохраняют самождественность и не смешиваются друг с другом; они соотносятся как части второго термина ( $\gamma$ ), выступающего по отношению к ним в качестве целого, их объединяющего ( $\alpha \wedge \beta \rightarrow \gamma$ );
- 4) все элементы и термины, составляющие меньший крайний термин и пример (Г и Δ), являются частными;
  - 5) каждый из элементов и терминов Г и Δ индивидуализирован как индивид или как одно множество, либо сам по себе, либо через более высокую общность; в этом качестве он может являться: всеми индивидами вида (подвида), некоторыми, одним или уникальным индивидом;
  - 6) то общее, что служит основанием подобия примера и меньшего крайнего термина, есть такое предсуществующее, которое следует доказать в обсуждении посредством введения парадигмы (присущность большего крайнего термина среднему), то есть предъявить как непосредственно очевидное каждому в явлении парадигмы (на примере);
  - 7) присущность большего крайнего термина меньшему крайнему термину, который выступает объектом разбирательства, через введение парадигмы должна стать непосредственно очевидной всем участникам диалектического обсуждения или различных публичных прений, т.е. той или иной формы риторической практики (полемики).

Если сформулировать соответствующее доказательство посредством примера применительно к халкидонитскому варианту антропологической парадигмы, то оно будет выглядеть следующим образом.

Структура терминов доказательства такова: больший крайний термин — две природы, бессмертная (божественная) и тленная (человеческая плоть) (А, первый термин); средний термин — одна ипостась (В); меньший крайний термин — единая ипостась Христа (Г, третий термин), относительно которой доказывается, что она существует в двух природах (?); парадигма — единство ипо-

стаси всякого частного человека (индивида из совокупности индивидов человеческого вида), состоящей из двух частей — бессмертной и тленной, души и тела ( $\Delta$ ).

Необходимо доказать, что две природы присущи индивидуальной (частной) ипостаси Христа ( $A$  присуще  $\Gamma$ ). Для этого мы доказываем, что две природы присущи одной ипостаси ( $A$  присуще  $B$ ). Это становится очевидным на примере человека ( $\Delta$ ): поскольку  $B$  с очевидностью присуще примеру  $\Delta$  (всякий человек по определению состоит из двух природ), и поскольку  $A$  также присуще  $\Delta$  (всякий человек есть одна ипостась), то, следовательно,  $A$  присуще  $B$  (две природы составляют одну ипостась). Соответственно, поскольку  $B$  (одна ипостась) с полной очевидностью для всякого присуще и  $\Delta$  (человеку), и  $\Gamma$  (Христу), а  $A$  присуще  $\Delta$ , так же как и  $A$  присуще  $B$ , то  $A$  (две природы) присуще также и  $\Gamma$  (единой ипостаси Христа).

Правильный аподиктический силлогизм по первой фигуре, который скрыт за доказательством, соответственно выглядит так: одна ипостась состоит из двух природ; Христос есть ипостась; Христос состоит из двух природ.

Очевидно, что в большинстве случаев ипостась имеет только одну природу. Соответственно, данный силлогизм верен только для отдельного множества сущих, соответствующих большей посылке силлогизма. Именно это и утверждает Леонтий Византийский в конце гл. 1 *CNE*, когда говорит, имея в виду двуприродность Христа, что либо ипостаси тождественны по природе и различаются по числу (то есть находятся в отношении индивида и его вида), либо состоят из разных природ, и поясняет далее второй случай указанием на наличие различных природ души и тела в ипостаси человека (*CNE* 1, 134.9–20). Иными словами, в конечном счете, в онтологическом основании применимости антропологической парадигмы лежит само по себе подобие человека и Бога, удостоверенное Писанием: созданный по Его образу и подобию, человек соединяет в себе бессмертную и смертную части, так же как и Христос — Бог, воплотившийся ради спасения

человека. Соответственно, доказательство посредством парадигмы в случае антропологической парадигмы эффективно только в очерченных онтологических и вероучительных пределах.

При этом в случае антропологической парадигмы больший крайний термин (А) является комплексом из двух элементов — двух природ, которые противоположны друг другу как частные элементы, самождественны, не подлежат смешению друг с другом и связаны отношением противоположности под средним термином (В) — одна ипостась. В таком виде «А присуще В» в антропологической парадигме фактически квалифицируется Леонтием как особый род сущего, наряду с сущими одной природы.

Соответственно, в парадигме (Δ) две частные природы — душа и тело — соотносятся как самождественные противоположности под ипостасью частного человека, принадлежащего совокупности вида «человек». Так же в меньшем крайнем термине (Γ) две частные природы = ипостаси — Слово и частный человек — соотносятся как самождественные противоположности под уникальной ипостасью Христа, не имеющей общего вида с какой-либо другой ипостасью. И душа и тело, как и Слово и частный человек, принадлежат соответствующим общим совокупностям (видам) одной общей природы душ, человеческих тел, Троицы, людей.

Как мы увидим, данная простая пропорция соотношения элементов и терминов в меньшем крайнем термине и парадигме не вполне симметрична: средний термин в Δ — один человек, имеет вид, в Γ — Христос, его не имеет. Мы увидим также, что Леонтий Византийский отчасти нарушает эту неполную симметрию отношения общего и частного в элементах и терминах как малого крайнего термина, так и парадигмы. Как мы полагаем, он это делает, исходя из важных богословских допущений, предполагающих серьезную модификацию стандартного для школьной философии поздней античности понимания определения вещи по ее сущности = природе не только в связи с двуприродностью ипостаси Христа (так, вера в бессмертие души и, соответственно,

специфика человеческой сущности, всегда представляла проблему для философии), но в первую очередь в сотериологическом контексте христианского Провозвестия.

Отметим также еще один момент. Выделение парадигматического метода в рамках неоплатонической доктрины, очевидно, восходит не только к Аристотелю, но и к «Тимею» Платона с его *παράδειγμα*, тем уникальным примером, в согласии с которым демиург творит космос — единственное, не имеющее аналога, совершенное живое существо (*Ti.* 31a3–4), и в не меньшей мере к «Политику», где Чужеземец предлагает рассмотреть устройство величайшей парадигмы — структуру государства или идею царя — в малой, ей причастной — устройстве ткацкого станка (*Plt.* 278e4–279b5). Важно отметить, что в обоих случаях, и когда *παράδειγμα* рассматривается Платоном как первообраз, в согласии с которым демиург творит космос, и когда она берется им, если выразить эту мысль в понятиях Аристотеля, как пример для рассмотрения меньшего крайнего термина (великой парадигмы царя = искусства управления = государства), мы имеем дело с частными индивидуализированными терминами. Христианская богословская традиция V–VI вв. более зависит как от школьного аристотелианского словоупотребления, господствовавшего в полемическом дискурсе эпохи, так и от Писания, и поэтому принцип платонического подобия терминов Γ и Δ при применении антропологической парадигмы задается в этой традиции особой разницей в словоупотреблении. По слову Писания, человек создан по образу и подобию Бога, и соответственно в рамках антропологической парадигмы эти термины рассматриваются во взаимосвязи *πρωτότυπον*, божественного первообраза, и *παράδειγμα* человека.

Теперь, исходя из схематизированной нами структуры парадигматического метода, рассмотрим способ использования антропологической парадигмы Леонтием Византийским в *CNE*. Мы начнем с той части, в которой Леонтий предлагает философскую аргументацию своей позиции — это главы 5 и 6. Она в основном связана с полемикой против монофизитов-севириан, более иску-

шенных в философской учености. А после вернемся к преимущественно богословской части аргументации, то есть к главам 2–4, напротив, по большей части направленной против несториан, но косвенно затрагивающей и полемику с севирианами.

---

### Литература

- Давыденков, О. (2007), *Христологическая система Севира Антиохийского: Догматический анализ*. М.: Издательство ПСТГУ.
- Щукин, Т.А. (2009), “Сефир Антиохийский”, in Г.И. Беневиц, Д.С. Бирюков (ред.), *Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия*, 1.623–644. М.; СПб.: Никея; РХГА.
- Щукин, Т.А.; Ноговицин, О.Н. (2016), “Анонимный трактат ‘Об общей природе и Троице’ в контексте христологических и триадологических споров VI века”, *ESSE: Философские и теологические исследования* 1.1: 312–337.
- Щукин, Т.А.; Ноговицин, О.Н. (2019), “Леонтий Византийский и его трактат ‘Опровержение силлогизмов Севира’”, *ESSE: Философские и теологические исследования* 4.2: 159–184.
- Brooks E.W., ed. (1919), “A Collection of Letters of Severus of Antioch from Numerous Syriac Manuscripts”, *Patrologia Orientalis* 12: 163–342.
- Cross, R. (2002), “Individual Natures in the Christology of Leontius of Byzantium”, *Journal of Early Christian Studies* 10.2: 245–265.
- Daley, B. (1993), “‘A Richer Union’: Leontius of Byzantium and the Relationship of Human and Divine in Christ”, *Studia Patristica* 24: 239–265.
- Daley, B.E., ed. (2017), *Leontius of Byzantium. Complete Works*. Oxford University Press. (Oxford Early Christian Texts.)
- Davydenkov, O. (2007), *Christological system of Severus of Antioch: A dogmatical analysis*. Moscow: STOUH. (in Russian.)
- Gahbauer, F.R. (1984), *Das anthropologische Modell. Ein Beitrag zur Christologie der frühen Kirche bis Chalkedon*. Würzburg: Augustinus-Verlag.
- Gockel, M. (2000), “A Dubious Christological Formula? Leontius of Byzantium and the Anhypostasis-enhypostasis Theory”, *Journal of Theological Studies* 51.2: 515–532.
- Grillmeier, A.; Hainthaler, T. (1995), *Christ in Christian Tradition*. Vol. 2.2: *The Church of Constantinople in the Sixth Century*. Trans. by J. Cawte and P. Allen. London: Mowbray; Louisville, KY: Westminster John Knox Press.

- Krausmüller, D. (2011), “Making Sense of the Formula of Chalcedon: the Cappadocians and Aristotle in Leontius of Byzantium’s *Contra Nestorianos et Eutychianos*”, *Vigiliae Christianae* 65: 484–513.
- Krausmüller, D. (2014), “A Chalcedonian Conundrum: the Singularity of the Hypostasis of Christ”, *Scrinium* 10: 361–382.
- Lang, U.-M. (2001), *John Philoponus and Controversies over Chalcedon in the Six Century. A Study and Translation of the “Arbiter”*. Leuven: Peeters.
- Lebon, J., tr. (1938), *Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum. Oratio prima et orationis secundae quae supersunt. Translatio*. Louvain: CSCO.
- Lourié, B. (2015), “Leontius of Byzantium and His ‘Theory of Graphs’ against John Philoponus”, in M. Knežević (ed.), *The Ways of Byzantine Philosophy*, 143–170. Alhambra, CA: Sebastian Press, etc.
- Richard, M. (1944), “Léonce de Jerusalem et Léonce de Byzance”, *MSR* 1: 35–88.
- Shchukin, T. (2009), “Severus of Antioch”, in G. Benevich, D. Biriukov (eds.), *Anthology of the East Christian theological thought. Orthodoxy and heterodoxy*, 1. 623–644. Moscow; Saint Petersburg: Nicaea; RHGA. (in Russian.)
- Shchukin, T.; Nogovitsin, O. (2016), “Anonymous Treatise ‘On the Common Nature and the Trinity’ in the context of christological and triadological discussions of the VI century”, *ESSE: Studies in Philosophy and Theology* 1.1: 312–337. (in Russian.)
- Shchukin, T.; Nogovitsin, O. (2019), “Difficulties in Particular: Theological and Historical Context of the Anonymous Treatise ‘On the Common Nature and the Trinity’”, *Scrinium* 15: 238–258.
- Shchukin, T.; Nogovitsin, O. (2019), “Leontius of Byzantium and his treatise ‘Refutation of syllogisms of Severus’”, *ESSE: Studies in Philosophy and Theology* 4.2: 159–184. (in Russian.)
- Stockmeier, P. (1976), “Das anthropologische Modell der Spätantike und die Formel von Chalkedon”, *AHC* 8: 40–52.
- Uthemann, K.-H. (1982), “Das anthropologische Modell der hypostatischen Union: Ein Beitrag zu den philosophischen Voraussetzungen und zur innerchalkedonischen Transformation eines Paradigmas”, *Kleronomia* 14: 215–312.
- Uthemann, K.-H. (1997), “Definitionen und Paradigmen in der Rezeption des Dogmas von Chalkedon bis in die Zeit Kaiser Justinians”, in *Chalkedon: Geschichte und Aktualität. Studien zur Rezeption der Christologischen Formel von Chalkedon*, 54–117. Leuven: Peeters.
- Weinandy, T.G. (2000), *Does God Suffer?* Edinburgh: T&T Clark.
- Zhyrkova, A. (2017), “Leontius of Byzantium and the Concept of Enhypostaton. A Critical Re-evaluation”, *Forum Philosophicum* 22.2: 193–218.

Илья Гурьянов

## Неоплатонические представления об эмбриогенезе и их рецепция в эпоху Возрождения\*

---

ILYA GURYANOV

NEOPLATONIC EMBRYOLOGY AND ITS RECEPTION IN THE RENAISSANCE

ABSTRACT. In recent decades, there was a surge of interest in Neoplatonic natural philosophy, in particular with regard to theoretical medicine. The principles of the Neoplatonic embryological theory were formulated in addition to the well-known embryological theories in the *Corpus Hippocraticum*, Galen and Aristotle. This theory is based on a number of metaphysical principles describing the triad of remaining – procession – reversion. Bearing in mind the binary nature of parental roles, this theory renders a relatively greater importance to the “mother” – as the actualizing principle for the passive nature, identified with the teleological order in the generation of the offspring’s body parts. The teleological order is the “father’s” contribution to the embryogenesis, and is transmitted along with his semen. The Neoplatonic embryological theory aims to show the commonality of metaphysical principles for the formation of creatures at different levels of the universe, from abiogenesis to intelligent creatures. At the same time, recent studies of the medical humanism of the Renaissance have shown its influence on the disciplinary field dealing with nature and man. The embryological treatise *De virtute formativa* by Nicolò Leoniceno is the paradigmatic work in this tradition. Leoniceno was driven by strong anti-Arabism and a steadfast love for Greek sources. The title of the treatise refers to the central concept of Galen’s embryological theory. However, Leoniceno significantly expands the discussion context and the range of texts which are relevant to embryology. By introducing a new level of work with the Greek primary sources, he abundantly quotes Simplicius and Themistius, thereby transmitting the Neoplatonic embryological theory.

KEYWORDS: Neoplatonic embryology, Renaissance medicine, Nicolò Leoniceno.

---

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

Платоновские исследования / Platonic Investigations 12.1 (2020)

DOI: 10.25985/PI.12.1.10

\* Статья написана при финансовой поддержке гранта РФФИ № 18-311-00090 «Душа и семя как причины развития эмбриона: проблема единства физического сущего в процессе возникновения».

Последние десять-пятнадцать лет ознаменовались существенными изменениями как в подходах к исследованию античного платонизма, так и в понимании интеллектуального ландшафта эпохи Возрождения. Прежде всего, было показано, что для неоплатонической философии — «одной из самых метафизически и теологически ориентированных традиций Западной философии» — интерес к понятию природы и протекающим в природе процессам не является чем-то случайным и несистематическим<sup>1</sup>. Напротив, разработка в субдисциплинарных рамках метафизики учений о чисто умопостижимом уровне мироздания была мотивирована стремлением «правильно» понять производный от него чувственно воспринимаемый физический мир. Если в случае Платона допустимо говорить об артикулированных эмбриологических представлениях, для которых едва ли можно обнаружить консистентное медико-теоретическое обоснование, то философы-неоплатоники предложили вполне оригинальную эмбриологическую теорию<sup>2</sup>. Согласно Дж. Уилбердингу, отличительными чертами их подхода является опора не на эмпирические наблюдения, а на метафизические принципы (такие, как

---

<sup>1</sup> См. Chiaradonna, Trabattoni 2009: 1. Там же можно посмотреть краткий обзор работ, подготовивших легитимацию исследований натурфилософской составляющей платонической традиции. Кроме того, мы принимаем предложенное авторами рабочее определение понятия «неоплатонизм», охватывающего наследие ряда позднеантичных философов, начиная с Плотина и до 6 в. н.э. О систематическом исследовании физического мира в неоплатонизме, в том числе и медицинских вопросов, см. также Wilberding, Horn 2012, Wilberding 2014.

<sup>2</sup> Wilberding 2015a выделяет три ключевых вопроса для античной эмбриологии: существует ли женское «семя»; как производится семя и какова вследствие этого его природа; существует ли эмбрион целиком или отдельные его части в самом семени (преформизм), или они развиваются эпигенетически. По мнению исследователя, Платон признает существование женского «семени», хотя оно и не влияет на репродуктивный процесс; он описывает процесс производства семени от головного и костного мозга, хотя и оговаривается, что подлинное семя, обуславливающее формирование эмбриона, — это душа; он скорее отвергает, чем поддерживает преформистский подход. Впрочем, можно указать и альтернативные мнения: так, например, Афонасин, Афонасина 2017: 213 относят Платона наряду с Аристотелем к сторонникам односеменной теории.

триада: пребывание — исхождение — возвращение) и, кроме того, существенная переоценка роли женщины в процессах эмбриогенеза на фоне более мизогинических теорий Аристотеля и Галена<sup>3</sup>. Сразу оговоримся, что речь идет не о полном игнорировании опытно полученных знаний об устройстве человеческого тела, а лишь о том, что философам-неоплатоникам для выдвижения новой эмбриологической теории было достаточно данных, уже имевшихся в античной медицинской традиции; то же положение с поправкой на смену эпохи можно применить и к представителям медицинского гуманизма, занимавшимся репродуктивной проблематикой.

В исследованиях по интеллектуальной истории эпохи Возрождения долгое время доминировало мнение о сугубом литературоцентризме гуманистического движения, что не позволяло поставить вопрос о его вкладе в историю научных дисциплин, в частности медицины<sup>4</sup>. В узком смысле к представителям медицинского гуманизма относят врачей, получивших изрядную подготовку в сфере *studia humanitatis*, хотя в более широком — и тех, кто был затронут их влиянием, как, например, Пьетро Помпонаци (не разделявший ценностей гуманистического движения) и Юст Липсий (не имевший специальной медицинской подго-

---

<sup>3</sup> Wilberding 2015b. О неоплатонической триаде пребывание — исхождение — возвращение см. Фокин 2011.

<sup>4</sup> Вероятно, ведущую роль здесь сыграл авторитет П.О. Кристеллера — одного из пионеров исследований интеллектуальной истории эпохи Возрождения. Для Кристеллера существовал жесткий жанровый критерий, разграничивающий философские и литературные (т.е. «гуманистические») произведения. Именно поэтому он последовательно утверждал, что история философии имеет собственную линию развития внутри более широкой и сложно устроенной системы мысли и культуры того или иного периода, и, следовательно, в рамках эпохи Возрождения можно строго разграничить профессиональных философов (совершающих в своей работе выбор между «платонизмом» и «аристотелизмом») и гуманистически ориентированных авторов. Оригинальный вклад в натурфилософию или же в теоретически фундированную медицину может быть признан только за первыми. См. об этом подробнее Celenza 2004: 16–57, Hankins 2011, Rubini 2014: 228–354.

товки)<sup>5</sup>. Сам же вопрос о возникновении живых существ был одним из центральных для философии природы Нового времени, во-первых, потому что стадия формирования присутствует у любого живого существа и без ее объяснения знание о нем будет неполным; во-вторых, потому что это многофакторный процесс, большая часть которого оказывается недоступной для человеческих чувств, включая важнейшее из них — зрение; и, наконец, наиболее авторитетные подходы к ответу на данный вопрос, восходящие к трудам Аристотеля и Галена, в действительности были неудовлетворительными. Хираи приводит впечатляющий список эмбриологических вопросов, поставленных перед движением медицинского гуманизма предшествующей традицией: как схоластической натурфилософией, опиравшейся преимущественно на Аристотеля, но вобравшей в себя многое и из арабской средневековой медицины, так и вновь открытыми произведениями античных авторитетов, прежде всего Галена и философов-неоплатоников<sup>6</sup>. Если его резюмировать, то обозначатся три основные темы: соотношение понятий материи и жизни, поиск причин преобразований материи (внутри природы или в сверхприродной реальности) и, наконец, происхождение индивидуальной души и способы ее передачи от родителей потомкам. Для того чтобы оценить вклад неоплатонической эмбриологической теории в разработку данных тем в эпоху Возрождения, необходимо для начала ее реконструировать.

При решении данной задачи, по-видимому, можно столкнуться с двумя основными сложностями. Во-первых, общая экзегетическая ориентированность философов-неоплатоников не располагала к тому, чтобы подчеркивать новаторство предлагаемых ими медико-натурфилософских положений. Напротив, они стремились укоренить их в позиции авторитетных предшественни-

---

<sup>5</sup> См. библиографию основных работ о медицинском гуманизме Hirai 2011: 3, 13; X. Хираи особо оговаривает, что медицинский гуманизм не был монолитным движением и его представители имели разные отправные точки и цели.

<sup>6</sup> Hirai 2011: 5–7.

ков, по возможности еще и согласовав между собой часто противоречащие друг другу теории. Во-вторых, существует очевидная асимметрия между метафизическими принципами неоплатонизма, которые первичны по отношению к любым более узкоспециальным натурфилософским концепциям и, кроме того, полагаются общими для всех философов-неоплатоников, и уровнем конкретных суждений по вопросам эмбриологии, встречающихся в произведениях разных жанров. Ведь одно дело — метафизическое описание порождения как такового (его систематическое рассмотрение нужно начинать от Абсолюта, с уровня Единого), другое — специальный трактат об одушевлении эмбрионов, более-менее уверенно атрибутированный Порфирию, третье — комментарий, всегда до известной степени ограниченный своей референцией к толкуемому фрагменту<sup>7</sup>. По мнению Дж. Уилбердинга, сущность неоплатонической эмбриологической теории сводится к трем положениям: 1) существует только мужское семя; 2) оно содержит в себе нематериальные «логосы», определяющие телесные свойства и индивидуальные способности плода, но до зачатия лишь в потенциальном виде; 3) актуализация «логосов» происходит благодаря внешнему по отношению к семени агенту, или действующему через мать, или отождествляемому с ней самой<sup>8</sup>. Исследователь подчеркивает, что все эти медико-теоретические положения укоренены в неоплатонической метафизике, заданной в трудах Плотина: хотя специальных эмбриологических трактатов философ не оставил, исключительная согласованность мнений более поздних философов-неоплатоников показывает, что иной медицинской теории на этом основании построить было бы нельзя.

Метафизической моделью для неоплатонической эмбриологической теории является процесс порождения Ума от Единого

---

<sup>7</sup> Речь именно о жанре позднеантичного философского комментария. О трудно уловимой природе комментария и многообразии его форм в культуре см. Воскобойников, Иванова 2009.

<sup>8</sup> Wilberding 2015b: 330–331.

го<sup>9</sup>. При этом соблюдаются три принципа, в которых философы-неоплатоники действительно были согласны между собой, толкуя об умопостигаемом и наивысшем: 1) порождение с необходимостью следует из совершенства; 2) рожденное уступает в совершенстве родившему, являясь его подобием более низкого онтологического уровня<sup>10</sup>; 3) бытие в действительности (актуальное) имеет приоритет над бытием в возможности (потенциальным), что проявляется двояким образом: во-первых, актуальное онтологически предшествует потенциальному, во-вторых, потенциальное устремлено к актуальному как к своей цели и благу<sup>11</sup>. Согласно предлагаемой модели, Единое в силу своего совершенства производит онтологически нижестоящий уровень (*Enn.* 5.2.7–11):

Поэтому сущее есть его [Единого — И.Г.] первое, так сказать, порождение (γέννησις): будучи совершенным (поскольку оно [Еди-

<sup>9</sup> Мы следуем реконструкции, предложенной Wilberding 2015b: 326–330, где выводятся важные для эмбриологической теории метафизические принципы именно из анализа философии Плотина. Однако с историко-философской точки зрения следует помнить, что философы-неоплатоники все же по-разному описывали процесс порождения Ума от Единого, сохраняя именно общую триадическую модель: пребывание – исхождение – возвращение. Примером может служить Дамаский, который гипостазирует между Единым и сущим (которое было первым порождением Единого, согласно Плотину, *Enn.* 5.2.7–11) еще и «объединенное» (τὸ ἡνωμένον): именно к нему и устремляется Ум в моменте возвращения, полагая, что тем самым достигает самого Единого, совершенного и предшествующего всему (*De primis principiis* 1.143.11–145.2).

<sup>10</sup> Ср. Шичалин 2005: 536 ff.: «у Плотина: все совершенное всегда нечто рождает, рожденное ущербнее, нежели родивший, рожденное всегда зависит от родителя, связано с ним».

<sup>11</sup> См., например, *Enn.* 4.7.8с.11–17: «Если окажется некое бытие в возможности (τὸ δυνατόν), но при этом прежде него не будет некоего бытия в действительности (μὴ ὄντος πρότερον τοῦ ἐνεργεία) и ума, то оно не перейдет в действительность: что, в самом деле, приведет его в действительность, если кроме него не будет того, что ему предшествует? А если оно само будет переводить себя в действительность (что нелепо), то только потому, что направит взгляд на нечто, существующее не в возможности, а в действительности» (пер. М.А. Солоповой, далее Ю.А. Шичалина). Весьма внятное описание работы этого принципа при порождении Единым Ума у Плотина на фоне многочисленных реминисценций из Платона и Аристотеля см. Bussanich 1999: 51–55.

ное — И.Г.] ни к чему не стремится, ничем не обладает, ни в чем не нуждается), оно, скажем, перелилось, так что другое порождено его преисполненностью; и это возникшее (*γενόμενον*) обратилось к нему, и наполнилось, и стало взирать на него; и это — ум.

Порожденное Единым как менее совершенное обращается к породившему, что равносильно его переходу из бытия в возможности к бытию в действительности. Порожденный ум, пока он еще пребывает в возможности, Плотин называет многими именами<sup>12</sup>, в частности неопределенной Двоицей (*Enn.* 5.1.5.6–19):

В самом деле, до двоицы (*δυάδος*) — единое, а двоица, будучи вторым и возникнув от единого, в нем обретает определяющего, будучи сама по себе неопределенной (*ἀόριστον*) <...> Итак, число, называемое тамошним, и двоица суть понятия и ум. Но при этом двоица — неопределенная, поскольку ее следует понимать в качестве, так сказать, субстрата (*ὑποκειμένω*); а каждое число, то есть то, что получается из нее и единого, — это вид, поскольку ум приобрел, так сказать, форму от появившихся в нем видов; но также он — иным способом — получает форму от единого, и еще иным — от самого себя, становясь, так сказать, оком в действии (*κατ' ἐνέργειαν*): потому что мышление есть созерцающее зрение, и оба — одно<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Bussanich 1999: 51 приводит достаточно обстоятельный список этих образных наименований, помимо «неопределенной двоицы»: движение (*κίνησις*, *Enn.* 5.6.5.8, 6.7.16.16–18), различие (*ἑτερότης*, 2.4.5.28–30, 5.1.6.53), возможность или бытие в возможности (*δύναμις*, 3.8.11.2), устремление (*ἔφεσις*, 5.3.11.2, 12, 5.6.5.10), неопределенная жизнь (*ἀόριστος ζωή*, 6.7.17.14–15; cf. 6.7.17.32–33: *ἡ μὲν ζωὴ δύναμις πᾶσα*, 3.8.9.33: *ζωὴ πρώτη*), лишённое образов зрение (*ἀτύπωτος ὄψις*, 5.3.11.12, 5.4.2.6, 5.6.5.10, 6.7.17.14–15), умопостигаемая материя (*νοητὴ ὕλη*, 3.6.44; cf. 2.4.4.6–9, 2.5.3.9: *ἐκεῖ ὕλη*, 2.4.5.13–14, 38, 15.18, 3.8.11.4: *ἡ ἐν τοῖς νοητοῖς ὕλη*). В англоязычных исследованиях общеупотребительным для этого момента порождения стал также термин Pre-Intellect.

<sup>13</sup> Как отмечает Bussanich 1999: 55, если пользоваться перипатетической терминологией, Единое вполне можно отождествить только с действующей и целевой причинами Ума, но не с формальной. Ему можно возразить, что Плотин переосмыслил понятия формы и формальной причины в отношении к умопостигаемому так же, как и понятие *δύναμις*, cf. *Enn.* 6.7.17.16–17: «И хотя оформленное (*μορφωθέντι*) имеет вид (*εἶδος*), само оформившее (*μορφώσαν*) было бесформенно (*ἄμορφον*)».

Особенно важно отметить, что в приведенном фрагменте Плотин подчеркивает, что неопределенная Двоица сама по себе еще не является множественным бытием, но выступает причиной множественного бытия, когда Ум в возвращении к Единому «взаимодействует» с ней<sup>14</sup>. В то же время следует помнить, что в других местах Плотин настаивает, что между Единым и Умом, с одной стороны, и Умом и Мировой душой, с другой, — нет ничего (*Enn.* 5.1.6.46–53). Поэтому выделение неопределенной Двоицы как артикулированного момента в онтологически первом порождении — это именно дань предлагаемой Дж. Уилбердингом модели. Ведь имеющий бытие в возможности Ум все же не порождает Ум, имеющий бытие в действительности, в том же смысле, в каком Единое порождает Ум. Именно с неопределенной Двоицей соотносится роль матери в процессе порождения человека и других живых существ<sup>15</sup>.

Итак, если отождествить порождаемое (плод, ребенка) с Умом, то в неоплатонической метафизической модели Единому будет соответствовать роль отца, а неопределенной Двоице — матери. Само порождение начинается с образования семени<sup>16</sup> — процесса, аналогичного эманациям Единого двойственным образом: во-первых, семя — это нижестоящее «подобие» живого (а в случае с

---

<sup>14</sup> *Enn.* 5.1.5.4–6: ὁ αἴτιος τοῦ καὶ εἶναι καὶ πᾶν εἶναι τοῦτων. Cf. 3.8.8.32–34, 5.3.11.3–8, 6.7.15. 20–22.

<sup>15</sup> Неопределенная Двоица уже рассматривалась как фундаментальная философская метафора женского начала в философии Плотина вне связи с вопросами эмбриогенеза, см. Протопопова 2006: 40: «Совершенно очевидно, что эта ‘тьма’, эта неопределенная двоица — философская метаморфоза архаичнейшего женского начала, которое существует до мужского и порождает его ‘само от себя’». Однако, в целом, И.А. Протопопова делает вывод о мизогиническом характере философии Плотина; демонстрация гораздо более значимой роли «женщины» в неоплатонической эмбриологии по сравнению с другими теориями античности призвана скорректировать этот взгляд.

<sup>16</sup> Wilberding 2015b: 331–332 отмечает, что никто из философов-неоплатоников, кроме Иоанна Филопона (*In GC* 295.4–7), даже не упоминает весьма популярную в античной медицине теорию женского «семени». Это особенно неожиданно на фоне реконструкции тем же исследователем представлений о женском «семени» у Платона, о чем мы упоминали в примечании 2.

человеком еще и разумного) существа, во-вторых же, порождаемое живое существо, которое будет состоять из разных частей тела, содержится в семени в потенциальном виде, представляя собой некое единство, поскольку в нем еще нельзя выделить этих частей тела<sup>17</sup>. Далее необходимо, чтобы семя приобрело бытие в действительности, для чего необходимо воздействие подобного ему агента, обладающего таким бытием, — его и можно отождествить с матерью (существенное отличие в том, что семя очевидным образом отделяется от отца и помещается в мать; по Плотину же, ничего из порожденного окончательно от Единого не отделяется)<sup>18</sup>. Подобно тому как неопределенная Двоица является причиной множественности «логосов» в Уме, воздействие мате-

<sup>17</sup>Интересно замечание Плутарха (*Comm. not.* 35.1077b), что σπέρμα (семя) происходит от σπεύρασις (свертывание), так как представляет собой «сворачивание» большого в очень малое; а φύσις (природа), напротив, происходит от «разворачивания» (ἐμφύσησις) семенных «логосов» или чисел. Ср. у Плотина, *Enn.* 5.1.5.11–12: «И в семени (σπέρμασι) ценна не влага, а нечто незримое, а это — число и понятие (ἀριθμός καὶ λόγος)». О том же, по-видимому, идет речь в 5.9.6.11–15 (мы вынуждены не согласиться с переводом Ю.А. Шичалина σπέρματα как «зародыши»): «Некое подобие того, о чем идет речь, дают потенции семени (σπερμάτων δὲ δυναμεις). А именно, в целом все неразлично, и понятия (οἱ λόγοι) пребывают как бы в едином центре; и тем не менее одно относится к глазу, другое к рукам, причем то, что каждое отличается от другого, опознается по тому чувственно воспринимаемому, которое от него появилось (παρὰ τοῦ γενομένου)».

<sup>18</sup>Представление о том, что семя, произошедшее от отца, обладает лишь бытием в возможности, а актуализирует его материнское воздействие, существенным образом отличает неоплатоническое эмбриологию от перипатетической теории. Согласно Аристотелю, хотя семя содержит душу в возможности, движение в нем актуально (*GA* 730b15–22), что было достаточно сложно обосновать именно для отделенного от отца семени, следуя обычной перипатетической аналогии со скульптором, изготавливающим статую с помощью искусства ваения (ἀνδριαντοποικῆ, *Ph.* 2.3.195a4–9). Передачу движения в процессе возникновения частей эмбриона он уподобляет движению «чудесных автоматов»: сначала кто-то движет одну его часть, от этой части движение передается к следующей, и так далее, пока весь автомат не придет в движение (*GA* 734b7–19). Движение в автомате передается в неизменной последовательности, определенной соотношением и связью его частей; первой причиной этого движения будет тот, кто двинул первую часть (в случае репродуктивного процесса это семя), но затем

ри на семя приводит к формированию плода, который имеет множество частей тела. Таким образом, проецируя репродуктивный процесс на метафизическую модель пребывания – исхождение – возвращение, можно сказать, что роль отца состоит в осуществлении исхождения, а матери — в обеспечении возвращения. Однако оба момента (родителя) равноценны и выступают благом по отношению к плоду; хотя ребенок и родители принадлежат одному онтологическому уровню, в процесс порождения вовлечены силы более высокого порядка, действующие попеременно в каждом из родителей и всегда благие по отношению к порождаемому. Поскольку метафизической моделью для репродуктивного процесса служит порождение Ума от Единого (которое лишь по-разному себя проявляет в процессах исхождения и возвращения, что и служит основанием для подобия отцовской и материнской роли), нельзя сказать, что нечто материнское является причиной «несовершенства» ребенка, как, например, Единое не является причиной множественного бытия в Уме.

Важнейшую роль в трансляции представлений философов-неоплатоников по самым разным вопросам, в том числе и медико-натурфилософским, в эпоху Возрождения сыграл Марсилио Фичино, однако специальных произведений, посвященных репродуктивным вопросам и эмбриогенезу, он не оставил<sup>19</sup>. Одним из первых эмбриологических трактатов, созданных в контексте медицинского гуманизма, является *De virtute formativa* (О формирующей силе) профессора феррарского университета Николо Леоничено (1428–1524)<sup>20</sup>. Это произведение, написанное в жанре письма, как следует из названия, посвящено важнейшему понятию галеновской эмбриологической теории — *δύναμις διαπλαστική*

---

движение будет передаваться от одной части к другой без участия первой причины. См. подробнее Варламова 2018: 122–127.

<sup>19</sup> См. Гурьянов 2019.

<sup>20</sup> Наиболее обстоятельный обзор содержания трактата и контекста его написания см. Nigai 2011: 19–45. Так как существенных разночтений между Leonicensino 1506 (первое издание) и Leonicensino 1532: 83–93 не найдено, мы будем цитировать феррарца по последнему изданию, где более удобная пагинация.

κῆ. Использование этого понятия в трудах Галена действительно не было лишено противоречий, хотя впоследствии оно было широко воспринято арабской и средневековой латинской медициной и натурфилософией<sup>21</sup>. Общепринятым является тезис, что гуманистическая ориентация Леоничено проявилась в его последовательном стремлении заменить в медицинском дискурсе арабо-латинскую традицию греческими авторами<sup>22</sup>. Это стремле-

---

<sup>21</sup> В *De subst. nat. fac.* 162.24–163.20 Гален говорит, что эта формирующая эмбрион сила содержится в семени; поскольку он придерживался теории об участии в репродуктивном процессе не только мужского, но и женского «семени», то в некоторых случаях, возможно, подразумевается, что сила действует в них обоих (*Sem.* 196.12–14). В *De foet. form.* 104–106 и *De propr. plac.* 10.4–11.1 Гален говорит, что не знает, что за сила формирует эмбрион и какова ее сущность (οὐσία); см. также Debru 2008: 278–281. Короткий, но очень содержательный обзор истории рецепции понятия δύναμις διαπλαστικῆς см. Hirai 2011: 19–21.

<sup>22</sup> См. Martin 2016: 28–29, Hirai 2011: 39–44. Так, например, Leoniceno 1534: 91bc ссылается на фрагмент «Большого комментария» Аверроэса на *Metaph.* 1034a34–b7 (*Tafsīr mā ba'd at-ṭabī'at* 883–884), где андалусец приписывает Александру Афродисийскому представление, согласно которому формирующая сила отождествляется с умом или же с действием формирующего ума согласно своей форме (*agentem ratione intellectus operativi*), отличным от действия всех прочих природных сил в живом теле тем, что оно осуществляется без посредства определенного инструмента или члена, и именно на этом основании эта сила уподобляется Галеном в *De plac. Hipp. et Plat.* 9.8.22–24 Творцу (*creatore*). Леоничено фактически уличает Аверроэса в искажении цитируемых авторитетов: как в фактических ошибках, так и в непонимании контекста толкуемых фрагментов. Во-первых, — утверждает феррарец, — Александр полагает природу семени неразумной силой (*potentiam irrationalem*); во-вторых, сам Леоничено выше уже показал, что на основании данного фрагмента Аристотеля нельзя отождествить активность ума и формирующую силу, как предлагает Аверроэс; в-третьих, Гален называют последнюю «Творцом» не потому, что она действует непосредственно, а потому, что ее искусство в высшей степени превосходит природные силы (*vires naturae transcendere*). Таким образом, для Леоничено позиция Галена, намекающего на черты божественного присутствия в процессе эмбриогенеза, в принципе стоит особняком от позиций Аристотеля и Александра, отождествлявших природу семени с неразумной силой, а предложенное Аверроэсом толкование, сближающее всех троих, глубоко ошибочно. В других местах трактата феррарский профессор особо артикулирует преемственность между «искаженной» арабской интерпретацией античных авторитетов и ее латинскими эпигонами (упоминается трактат *Conciliator* Петра Абанского

ние приобретало многообразные формы, однако для нас важно отметить, что феррарский профессор везде, где это возможно, старался подчеркнуть согласие не только между Галеном и Гиппократом, но также между Платоном и Аристотелем<sup>23</sup>. Эта герменевтическая установка сближает его с философами-платониками и делает понятным его обращение к их произведениям<sup>24</sup>.

Леоничено начинает свое рассуждение с пространного фрагмента из трактата «О формировании эмбрионов» (*De foet. form.* 6.104–106), в котором Гален признается, что ему неизвестна причина эмбриогенеза<sup>25</sup>. Античный врач видит в формировании эмбриона участие высшей мудрости и силы (*summam sapientiam ac facultam*). Он не считает, что формирует плод именно содержащаяся в семени душа, которую последователи Аристотеля называли растительной (*vegetabilem*), платоники — вождедеющей (*concuriscibilem*)<sup>26</sup>, а стоики — и не душой вовсе, а природой (*naturam*), поскольку такая душа никакой мудрости не причастна и полностью иррациональна. Однако из-за большого сходства потомства с родителями античный врач не может и полностью отклонить это

---

и Джентиле да Фолиньо). Значительная часть трактата «О формирующей силе» представляет собой гуманистически выверенный перевод на латинский язык или парафраз авторитетных греческих авторов; один фрагмент из комментария Михаила Эфесского *In GA 87* приведен на греческом.

<sup>23</sup> Хрестоматийным стал пример «удревления» Леоничено такой болезни, как сифилис, в трактате «О море, каковой италийцы называют галльской болезнью, а галлы — неаполитанской» (*De epidemia quam Itali morbum gallicum, galii vero Neapolitanum vocant*, 1497), проявления которой якобы были описаны не только арабскими и латинскими авторами, но уже Гиппократом, см. Фоа 1984, Nutton 1997: 164. Хотя Леоничено предлагал и натурфилософские обоснования невозможности появления новых болезней, можно увидеть в этом неприятии «нового» специфическое проявление гуманистического антикваризма.

<sup>24</sup> В отличие от Фицино (ср., напр., *De vita* 1.6.27–35, 7.16–25, 2.4.11–14), Леоничено всегда подчеркивал разногласия античных греческих авторов с арабскими и во многом зависимыми от них средневековыми латинскими натурфилософами и врачами.

<sup>25</sup> Leoniceno 1532: 83d.

<sup>26</sup> Отсылка к знаменитому трехчастному делению души у Платона, см. R. 4, 439de, 8, 550ab; *Ti.* 70d, 77b.

мнение. Далее он отказывается приписать формирование плода и разумной душе<sup>27</sup>. Он не соглашается с теорией некоего своего наставника-платоника, что плод (*conceptus*) формирует Мировая душа. Хотя приписывать ей такое искусство (*ars*) и силу (*facultas*) вполне подобающе — подразумевается, что речь идет о формировании чего-то потенциально прекрасного вроде человека, — но это означало бы признать, что она же ответственна за формирование скорпионов, мух, червей и прочих «низких» существ. Такое мнение античный врач считает нечестивым. Только одно, согласно Галену, можно признать, говоря о причине формирования живых существ: в этом проявляется высшее искусство и мудрость (*ars atque sapientia summa*). После того как тело сформировано, оно на протяжении всей жизни управляется тремя принципами, соответствующими трем типам движений, начала которых в мозге, сердце и печени соответственно. Однако Гален подчеркивает, что ни в каком из своих трактатов он не решился объяснить сущность (*substantiam*) души. Закончив изложение этого фрагмента из «О формировании эмбрионов», Леоничено берется истолковать, что же Гален понимал под формирующей силой, опираясь как на другие произведения самого античного врача, так и на произведения философов-неоплатоников (Симпликия и Фемистия).

Прежде всего, вопреки сомнениям Галена в приведенном пассаже, Леоничено уверенно отождествляет формирующую силу с растительной душой: достаточным основанием служит знаточеское наблюдение, что такое учение Гиппократов приводит Галену в трактате «О семени» (*Sem.* 1.9–10). Там же античный врач критикует Аристотеля за то, что он по-разному объяснял деятельность природы (*operam naturae*) при формировании растений и животных<sup>28</sup>. Проговаривание Леоничено данной пози-

---

<sup>27</sup> Имеется в виду разумный вид или часть индивидуальной души, которая отличается от разумной, но общей для всех Мировой души. Поскольку Гален ссылается на наше недостаточное знание анатомии (функций частей тела), вероятно, он сомневается, что разумную индивидуальную душу можно локализовать в тех из них, что связаны с репродуктивными процессами.

<sup>28</sup> Cf. *De propr. plac.* 10.4–11.1: «...какова же сила (*δύναμις*), формирующая за-

ции имеет важное значение, так как, по мнению Дж. Уилбердинга, именно описание порождения растений проясняет темноты (в силу лапидарности релевантных фрагментов) в описаниях такими философами-неоплатониками, как Симпликий, процессов эмбриогенеза у животных и человека. Однако влияние позиции Галена, открывающей трактат, проявится в том, что Леоничено будет стремиться разграничить принципы самозарождения жизни (абиогенеза) от порождения живых существ с участием семени и семян; философы-неоплатоники, помнившие, что в *Ti. 30b* весь космос назван живым существом, стремились, скорее, указать на общность сил, действующих на разных уровнях мироздания<sup>29</sup>. Поскольку феррарский профессор был уверен, что все трактаты Гиппократова корпуса выражают взгляды одного врача, которые вполне разделял и Гален, он пишет:

Пусть никто не думает, что Гален противоречит самому себе или Гиппократу, потому что иногда приписывает формирование живых существ растительной душе, содержащейся в семени (как, например, в книге «О семени»), иногда же природному жару (как в первой части «Афоризмов»). Ведь что душа есть то же, что при-

---

родыши (κωοῦμενα), и какова ее природа, я говорю, что не знаю. Поскольку же считают, что она та же, что и сила, порождающая и формирующая растения, мне кажется, что она не может заключаться в замысле устройства нашего тела (τῆι τέχνῃ τῆς κατασκευῆς τοῦ σώματος ἡμῶν), как я объяснил в *Об использовании частей человеческого тела*. О понятии τὸ κωοῦμενον (букв. «то, что носится в чреве», от κωεῖν, быть беременной, κωῖσαι, забеременеть) и четырех стадиях эмбриогенеза у Галена см. Афонасин, Афонасина 2017: 213–214. Мы полагаем, что в данном случае речь идет о силе, приводящей ко второй стадии, следующей после смешения мужского и женского семени. К выражению τῆι τέχνῃ τῆς κατασκευῆς τοῦ σώματος ἡμῶν издатели текста Галена указывают параллельное место в *De plac. Hipp. et Plat.* 9.8.22–24: имеется в виду, что Бог, подобно ремесленнику, сообразуется с неким искусством или прообразом, определяющим назначение частей тела и порядок их порождения. Сами части и, следовательно, порядок их порождения у растений и животных различны, что вступает в противоречие с принятым Галеном положением о единой для всего живого формирующей силе. В примечании 18 мы отмечали, какое значение для Аристотеля имел порядок порождения частей плода.

<sup>29</sup> Wilberding 2012.

родный жар или надлежащее устройство тела, называемое надлежащим смешением гуморов, — это также учение Гиппократ<sup>30</sup>.

Ссылаясь на Галенов трактат «О дрожи, сердцебиении, конвульсиях и судорогах» (*De trem.* 6.199–200), который Леоничено называет «*librum de palpitatione & rigore*», он поясняет, что этот природный жар не приходит извне или после рождения живого существа, но является изначально врожденным (*ab initio congenitum*) ему; и это природа или душа. Поэтому его можно помыслить как сущность, приводящую в движение саму себя (*substantiam ipsius per se mobilem*)<sup>31</sup>. К понятию надлежащего смешения гуморов (*temperaturam, complexionem*) Леоничено в этом трактате больше не вернется<sup>32</sup>, но отождествление природы, растительной души и врожденного жара уже приводит к объединению нескольких эмбриологических теорий со свойственными им неясностями.

Так, например, Леоничено разбирает, можно ли отождествить этот животворящий жар (*calorem vivificum*) в семени с небесным жаром (*calorem caelestem*), приводящим к самозарождению жизни в грязи (*in lutum*); или же отождествить формирующую силу с божественным принципом (*rem divinam*) или Умом (*intellectum*), который может быть отделен от тела, как об этом писали Аверроэс и следующий ему Петр Абанский. Обе возможности феррарский врач отвергает на основании внимательного анализа тех мест в сочинениях Аристотеля, что породили соответствующие

---

<sup>30</sup> Leoniceno 1532: 84d: «[Galenus] quem nemo putet ob id a seipso, aut ab Hippocrate dissentire, quod aliquando animalis formationem animae tribuit vegetali, quae in semine existit, veluti in libro *De semine*: aliquando calori naturali, ut in prima particula *Aphorismorum*. Nam hoc quoque Hippocratis est dogma, eandem rem esse animam et calorem naturalem, sive corporis temperaturam quam complexionem vocant». Подразумевается Галенов комментарий на «Афоризмы» Гиппократ (*In Hipp. Aph. comment.*).

<sup>31</sup> Cf. *Ph.* 192b21–23, где Аристотель определяет природу как начало и причину движения и покоя для тех сущих, которым она присуща первично, через себя (или сама по себе) и не по соупутствию.

<sup>32</sup> Маловероятно, что она подразумевается при использовании понятия *compositum*.

теории у арабских комментаторов<sup>33</sup>. Реконструируя понимание формирующей силы у самого Стагирита, он обращается к комментариям Симпликия на «Физику» Аристотеля, где также приводятся пространные выдержки из Александра Афродисийского. Затруднение, разбираемое Симпликием, связано с предполагаемой в перипатетической теории самодостаточностью семени для формирования плода: непосредственной причиной оно, конечно, выступает только для самой первой части зародыша, привходя как форма в предоставляемую матерью материю, однако далее первая часть создает вторую, передавая ей и движение (т.е. выступая для нее действующей причиной)<sup>34</sup>. Именно здесь он обращается к ключевому для неоплатонической эмбриологической теории принципу: переход из бытия в возможности к бытию в действительности осуществляется благодаря тому, что уже имеет актуальное бытие<sup>35</sup>. Для Симпликия принципиально различение природы и души: душа — это причина жизни, пребывающая в актуальном бытии, а природа понимается как телесное устройство, которое готово прийти в движение благодаря душе, или же как причина движения, пребывающая в возможности<sup>36</sup>. Именно в этом смысле, — пишет Леоничено, — Александр утверждал, что природа, порождающая живых существ, потенциальна и неразумна (*irrationalis*)<sup>37</sup>. Но феррарский профессор согласен с Симпликием, что одной ее недостаточно, и поэтому называет ее со-причиной (*concausam*) порождения:

Симпликий же, стремившийся, насколько это возможно, привести Платона и Аристотеля в согласие, чтобы деятельность при-

---

<sup>33</sup> Hirai 2011: 24–33.

<sup>34</sup> *In Ph.* 311.12–16. См. Wilberding 2015b: 347.

<sup>35</sup> *In Ph.* 312.34–36. Cf. Leoniceno 1532: 84cd.

<sup>36</sup> *In Ph.* 287.14–25. См. Варламова 2018: 124–130.

<sup>37</sup> Leoniceno 1532: 89b. Ср. прим. 22, где приводится ошибочное, с точки зрения Леоничено, толкование Александра Аверроэсом. Hirai 2011: 34 отмечает, что рассмотрение перипатетических представлений о действии неразумной природы в семени стало следствием ошибочного прочтения Леоничено *De foet. form.* 104 Галена, где подразумевалось стоическое учение.

роды не казалась лишенной какого-либо смысла и словно бы случайной, приписал ей в качестве причин не только природу и небеса, но сверх того душу и умопостигаемые формы, чтобы тем самым разрешить затруднение Галена<sup>38</sup>.

Далее Леоничено вновь размыкает свой терминологический словарь, утверждая, что о природе говорится множеством образов (*multis modis*): *materia*, *forma*, *compositum*, *generatio*. Согласно же Симпликию, лучшим определением для нее будет движущая причина (*causam efficientem*) при порождении естественных вещей<sup>39</sup>. Рассуждение Леоничено строится как комментарий к ряду мест авторитетных для него античных авторов (с опровержением оппонентов, воспроизводящих арабский медицинский дискурс), где выбор толкуемых фрагментов не всегда способствует выдерживанию терминологической строгости. Так, например, он приводит позицию Симпликия, что природная сила (*potentia naturalis*), называемая последним просто природой (*natura*), — это принцип частично пассивный, частично активный (*principium, partium passivum, partium activum*)<sup>40</sup>. Однако четырьмя строками ниже, ссылаясь на Платона и Аристотеля, с которыми опять же согласен и Симпликий, феррарский профессор поясняет, что природа — пассивный принцип движения, активный же — душа<sup>41</sup>. Вполне в согласии с неоплатонической психологией он утвер-

---

<sup>38</sup> Leoniceno 1532: 90bc: «Simplicius vero, qui quantum potuit Platoni Aristotele studuit facere consentientem, ne naturae opera sine cognitione aliqua et veluti casu facta viderentur, illis non modo naturam ac coelum, sed praeterea animam et formas intellectuales pro causis arrogavit, atque ita Galeni dubitationi satisfacit».

<sup>39</sup> Leoniceno 1532: 90d. Cf. *In De An.* 4.15–30, где вполне очевидно, что Симпликий отождествляет устройство тела согласно природе данного вида с формальной причиной. В *In Ph.* 286.25–287.15 он повторяет вслед за Аристотелем слова о том, что природа есть форма и материя, но далее доказывает, что природа есть в большей мере форма; он называет природу причиной телесных движений, но не в том же смысле, в каком душа как энтелехия есть причина жизни живых существ. Ниже Leoniceno 1532: 91d–92a отождествление мужского семени с действующей причиной приписывает Фемистию.

<sup>40</sup> Leoniceno 1532: 90d.

<sup>41</sup> *Ibid.*

ждает, что душа имеет отдельную сущность и движет сама себя, в этом смысле душа отделена от тела, но использует тело как инструмент, то есть вовлекает тело в собственные движения: их частным случаем является последовательное формирование частей плода. Однако природа, содержащаяся уже в семени отца, предрасположена к тому, чтобы эти движения или же бытие в действительности воспринять.

Таким образом, можно выделить несколько этапов в аргументации Леоничено: сначала, ссылаясь преимущественно на Галена, он отождествляет природу и душу. Далее, толкуя GA 737a7–11, он признает разделение души на разумную и неразумную части, первая из которых к тому же отделима от тела<sup>42</sup>. После этого, опираясь на неоплатонические учения, излагаемые, например, Фемистием, он говорит о «переносчике» (*vehiculo*) души, отождествляемом, с одной стороны, с умом-даймоном (*ingenium*) Платона, а с другой — с природой души (*naturam animae*), аналогичной пятому элементу или эфиру (*quinto corpori*), каковая простирается к душам всех живых существ<sup>43</sup>. Поскольку в неоплатонизме вышестоящие онтологические уровни превосходят и как бы охватывают нижестоящие, «переносчики» души превосходят тело и в этом смысле частично отделимы от него. Неразумная же часть души, отождествляемая с формирующей силой, неотделима от тела, однако и она может обладать бытием в возможности и бытием в действительности. Леоничено поясняет с помощью образа из Аристотелева GA 735a7–11, что бытие в возможности тоже имеет градации: так, например, следует отличать спящего геометра от бодрствующего геометра, не применяющего своего искусство<sup>44</sup>. Душа семени, пребывающая в возможности, это самая «низшая» степень потенциальности, что имеет очевидные параллели с *In Ph.* 289.31–35, где Симпликий рассуждает о природе как об ἐσχατή ζωή (низшей жизни).

<sup>42</sup> Leoniceno 1532: 87d.

<sup>43</sup> Leoniceno 1532: 88b.

<sup>44</sup> Leoniceno 1532: 91d

В заключение коротко остановимся на видении Леоничено роли женщины в процессе эмбриогенеза — парадигмальном для медицинского гуманизма рассматриваемого периода. Несмотря на весьма проницательный разбор отдельных сложных фрагментов авторитетных для него авторов, не всегда ясно, где пролегает граница между гуманистической демонстрацией знаточества и собственной теоретической позицией феррарского профессора. Так, например, он воспризводит Аристотелево мнение, что женщина для процесса эмбриогенеза предоставляет лишь материю, из которой душа семени делает себе «жилище» (*domicilium*)<sup>45</sup> Однако, учитывая какое место в его трактате занимает обсуждение понятия природы, в целом отождествляемого с порождающей силой, примечательно, что хотя бы в одном месте он называет «природу материнскую и отцовскую» (*materna natura atque paterna*) действующей и ближайшей (*proximam*) причиной порождения<sup>46</sup>. Гуманистическая ориентация Леоничено проявляется в том, каких авторитетов он привлекает для прояснения заявленной медицинской темы и каких критикует: в данном случае он обращается к комментарию философа-неоплатоника Симпликия на «Физику» Аристотеля, потому что только в нем сохранились толкования Александра Афродисийского, поясняющие, какую роль играет природа в Стагиритовом понимании формирования эмбриона, построенном на аналогии с марионетками или чудесными автоматами<sup>47</sup>. Согласно самому Симпликию, природа — это пригодность (*ἐπιτηδεϊότης*) материи к осуществлению движений в заданном, телеологическом порядке при воздействии на нее действу-

---

<sup>45</sup> Leonicenso 1532: 91d. Он подчеркивает, что это именно душа семени, а не душа отца (иначе пришлось бы допустить переселение души из тела в тело), или отделенная от конкретного тела устрояющая процессы абиогенеза Мирровая душа (называемая им «*anima abstracta*»), существование которой допускал Фемистий. Леоничено с ним не спорит, поскольку речь у последнего идет об абиогенезе, но феррарец явно не принимает распространение тех же принципов на эмбриогенез.

<sup>46</sup> Leonicenso 1532: 89d.

<sup>47</sup> См. примечания 18 и 37.

ющей причины, а семя — это вместилище потенциальных «логосов», которые опять же могут быть приведены в бытие в действительности действующей причиной<sup>48</sup>. Таким образом, вопрос о действующей причине становится ключевым для понимания процессов порождения в неоплатонической эмбриологической теории, и, на первый взгляд, Симпликий отождествляет ее с отцом<sup>49</sup>. Однако Дж. Уилбердинг, толкуя его понимание перипатетической аналогии процесса порождения с приведением автомата в движение, полагает, что от отца в репродуктивном процессе через семя исходит именно телеологический порядок образования частей плода, обладающий «низшей» или самой начальной степенью бытия в возможности<sup>50</sup>. В этом случае роль актуализирующего начала должна отойти матери, что позволяет назвать ее непосредственной причиной порождения потомства, поскольку она дает эмбриону начало движения, запускающее формирование его частей.

---

---

<sup>48</sup> Wilberding 2015b: 350–351.

<sup>49</sup> Cf. Варламова 2018: 133: «[Согласно Симпликию, природа] порождает не по выбору, но по бытию (*In Ph.* 314.16–17), и поэтому она порождает то, что подобно ей самой, то есть той природе, которая актуально существует в отце. Таким образом, природа не нуждается в выборе, потому что цель заранее определена подобием, или актуальным эйдосом». В данной интерпретации эйдос в родителе отождествляется именно с эйдосом отца, а не матери.

<sup>50</sup> Wilberding 2015b: 351–352.

### Литература

- Афонасин, Е.В.; Афонасина, А.С. (2017), *ΙΑΤΡΙΚΗ ΤΕΧΝΗ. Очерки истории античной медицины*. СПб.: Издательство РХГА.
- Варламова, М.Н. (2018), “О различии души и природы живого тела у Симпликия”, *Платоновские исследования* 9.2: 121–136.
- Воскобойников, О.С.; Иванова, Ю.В., eds. (2009), *Культура интерпретации до начала Нового времени*. М.: Издательский дом ГУ-ВШЭ.
- Гурьянов, И.Г. (2019), “Античные и средневековые теории сперматогенеза в философии Марсилио Фичино”, *Платоновские исследования* 10.1: 134–157.
- Протопопова, И.А. (2006), “Метафизика зазеркалья, или о двух материях у Плотина”, *Arbor mundi* 12: 9–45.
- Фокин, А.Р. (2011), “Учение об «умопостигаемой триаде» в неоплатонизме и патристике (часть первая)”, *Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия* 37.5: 7–22.
- Шичалин, Ю.А. (2005), “Душа и космос в 10–11 [V, 1–2] трактатах Плотина”, in П.П. Гайденко, В.В. Петров (ред.), *Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы)*, 516–544. М.: Прогресс-Традиция.
- Afonasin, E.V.; Afonasina, A.S. (2017), *ΙΑΤΡΙΚΗ ΤΕΧΝΗ. Essays on Ancient Medicine*. Saint Petersburg: RHGA Publishing House. (In Russian.)
- Bussanich, J. (1999), “Plotinus’s metaphysics of the One”, in Lloyd P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, 38–65. Cambridge University Press.
- Celenza, C.S. (2004), *The Lost Italian Renaissance: Humanists, Historians, and Latin’s Legacy*. London; Baltimore: JHU Press.
- Chiaradonna, R.; Trabattoni, F. (2009), “Introduction”, in R. Chiaradonna, F. Trabattoni (eds.), *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism: Proceedings of the European Science Foundation Exploratory Workshop (Il Ciocco, Castelvechchio Pascoli, June 22–24, 2006)*, 1–16. Leiden: Brill.
- Debru, A. (2008), “Physiology”, in R.J. Hankinson (ed.), *Cambridge Companion to Galen*, 263–281. Cambridge University Press, 2008.
- Foa, A. (1984), “Il nuovo e il vecchio: l’insorgere della siflide (1494–1530)”, *Quaderni storici* 19.1: 11–34.
- Garofalo, I.; Lami, A., eds. (2012), *Galeno. L’anima e il dolore: De indolentia; De propriis placitis*. Milano: BUR Rizzoli.
- Guryanov, I.G. (2019), “Ancient and Medieval Theories of Spermatogenesis in Ficino’s Philosophy”, *Platonic Investigations* 10.1: 134–157. (In Russian.)

- Hankins, J. (2011), "Garin and Paul Oskar Kristeller: existentialism, neo-Kantianism, and the post-war interpretation of Renaissance humanism", in Olivia Catanorchi, Valentina Lepri (eds.), *Eugenio Garin: Dal Rinascimento all'Illuminismo. Atti del convegno, Firenze, 6–8 marzo 2009*, 481–505. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Hirai, H. (2011), *Medical Humanism and Natural Philosophy: Renaissance Debates on Matter, Life and the Soul*. Leiden; Boston: Brill.
- Leoniceno, Nicolò (1506), *De virtute formativa*. Venetiis: B. Locatellus.
- Leoniceno, Nicolò (1532), *Opuscula*. Basileae: Andreas Cratander.
- Martin, C. (2016), "Lodovico Settala's Aristotelian *Problemata* Commentary and Late-Renaissance Hippocratic Medicine", in Peter Distelzweig, Benjamin Goldberg, Evan R. Ragland (eds.), *Early Modern Medicine and Natural Philosophy*, 19–42. Dordrecht: Springer.
- Nutton, V. (1997), "Hellenism postponed: some aspects of Renaissance medicine, 1490–1530", *Sudhoffs Archiv* 81.2: 158–170.
- Protopopova, I. (2006), "Metaphysics of the reflected world behind the looking glass, or the two kinds of matter in Plotinus", *Arbor mundi* 12: 9–45. (In Russian.)
- Rubini, R. (2014), *The Other Renaissance: Italian Humanism between Hegel and Heidegger*. University of Chicago Press.
- Varlamova, M. (2018), "On the Distinction of Soul and Nature of the Living Body in Simplicius", *Platonic Investigations* 9.2: 121–136. (In Russian.)
- Voskoboynikov, O.; Ivanova, J., eds. (2009), *Culture of Interpretation Before the Modernity*. Moscow: HSE. (In Russian.)
- Wilberding, J.; Horn, C., eds. (2012), *Neoplatonism and the Philosophy of Nature*. Oxford University Press.
- Wilberding, J. (2012), "Neoplatonists on 'spontaneous' generation", in J. Wilberding, C. Horn (eds.), *Neoplatonism and the Philosophy of Nature*, 197–213. Oxford University Press.
- Wilberding, J. (2014), "Neoplatonism and Medicine", in P. Remes and S. Slaveva-Griffin (eds.), *The Routledge Handbook of Neoplatonism*, 356–371. Routledge.
- Wilberding, J. (2015a), "Plato's Embryology", *Early Science and Medicine* 20: 1–19.
- Wilberding, J. (2015b), "The Revolutionary Embryology of the Neoplatonists", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 49: 321–361.

*Николай Павлюченков*

Платонизм и христианство  
в философско-богословском наследии П.А. Флоренского\*

---

NIKOLAI PAVLIUCHENKOV  
PLATONISM AND CHRISTIANITY IN P.A. FLORENSKY'S  
PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL HERITAGE

**ABSTRACT.** The author considers the issues associated with the presence of elements of Platonism in the religious, philosophical and theological legacy of P.A. Florensky. Florensky had the highest regard for Plato; he claimed that Platonism was the basis and the central line of mental development, which ultimately caused humankind to adopt the Divine Revelation of Christianity. The author highlights those important features of Platonism that attracted Florensky's attention and that were critical for the overcoming of his personal spiritual crisis back in 1899–1900. Plato's theory of eternal ideas served as the substantiation of Florensky's personal experience, which identified the reality of the super-empirical world and the availability of objective Truth. On the whole, Platonism was to a substantial extent interpreted by Florensky from the perspective of his personal experience and some of his initial convictions. In particular, these interpretations included an opposition between Plato and Kant, which he considered important. This was an opposition between the panhuman 'cult-focused' mindset and the 'cult-free' mindset typical for the Modern age. Besides, Florensky interpreted Plato's ideas as personally existing eternal and ideal 'roots' of the world created by God. The new European notions of the 'monad' and the personality, even the Christian theory of God's image implemented in humans, were perceived by Florensky as concepts that dated back to Platonism. On the whole, Florensky's perception of historic Platonism can be expressed by his idea of 'the flower of people's soul', impregnated by the Christian Revelation. In this sense, according to Florensky, Platonism served as the 'earthly', people-driven, and panhuman backbone of Christianity.

**KEYWORDS:** Florensky, Platonism, Christianity, memory, idea.

---

© Н.Н. Павлюченков (Москва). npavl905@mail.ru. Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 12.1 (2020)

DOI: 10.25985/PI.12.1.11

\* Статья подготовлена в рамках проекта «Русская религиозная мысль второй половины 19 – начала 20 в.: проблема немецкого влияния в условиях кризиса духовной культуры» при поддержке Фонда Развития ПСТГУ.

О «платонизме» П.А. Флоренского написано и сказано довольно много. Как «платоника» его воспринимали студенты Московской духовной академии, которым он читал лекции по истории философии<sup>1</sup>; «своеобразным платоником» назвал Флоренского Н.А. Бердяев, имея в виду, прежде всего, оригинальное восприятие Флоренским платоновской идеи<sup>2</sup>. Н.О. Лосский увидел большую заслугу Флоренского в том, что он «оживил» платоновские идеи, придав им, если можно так сказать, личностную окраску и тем самым как бы (по мнению Лосского) сделал шаг к прояснению христианского учения об ангелах и сверхчеловеческих существах<sup>3</sup>. Излагая одно «из наиболее глубоких пониманий платонизма в истории философии», которое он нашел у Флоренского, А.Ф. Лосев писал: «Платоновская Идея — выразительна, она имеет определенный *живой лик*, отражающий в игре световых лучей, исходящих из него, свою внутреннюю, сокровенную жизнь»<sup>4</sup>. Флоренский, по оценке Лосева, внес «подлинно новое, почти небывалое... в мировую сокровищницу различных историко-философских учений, старающихся проникнуть в тайны платонизма»: он дошел «до Идеи как самостоятельного мифа, как лика личности»<sup>5</sup>. При этом, полагая, что платонизм в своем историческом выражении не совместим с христианством, Лосев критически отнесся к попыткам Флоренского «идеализировать» и христианизировать Платона, в частности — видеть платоновские идеи в христианских иконах<sup>6</sup>.

Впоследствии, в конце XX — начале XXI вв., например, С.С. Хоружий констатировал в трудах Флоренского «предельное сближение христианства и платонизма»<sup>7</sup>, а В.П. Визгин в своей замечательной статье «Соотношение платонистской и экзистенциаль-

---

<sup>1</sup> Волков 2001: 148.

<sup>2</sup> Бердяев 1990: 150.

<sup>3</sup> Лосский 1990: 244–245.

<sup>4</sup> Лосев 1993: 692.

<sup>5</sup> Лосев 1993: 692–693.

<sup>6</sup> Лосев 1993: 705.

<sup>7</sup> Хоружий 2001: 547.

ной установок в религиозной философии Павла Флоренского», опубликованной в 2007 г., отметил, что Флоренский прошел мимо экзистенциальной философии, не увидев в ней альтернативу своему «платонистскому объектоцентризму»<sup>8</sup>. В целом, критика концепций Флоренского, особенно в той их сфере, которая напрямую затрагивает христианское богословие, сводится к тому, что Флоренский на самом деле не столько христианизировал платонизм (как это, как правило, делали христианские писатели и Отцы Церкви первых веков н.э.), сколько платонизировал христианство, размывая вполне определенную грань между философией мудрого, но все же языческого религиозного сознания древности и Богооткровенной религией.

Действительно, наверное, никто из русских философов и, тем более, богословов, не сказал так много восторженных слов о Платоне, как это можно видеть у Флоренского. Платон — «глубочайший из язычников»<sup>9</sup>, «глубокий и мудрый мыслитель»<sup>10</sup>; Платоном ясно начертан «идеал цельного знания»<sup>11</sup>, в платонизме «явились осознанными... целые миры народной религии и общечеловеческого миропонимания», и он «влился возбуждающей струей в религиозную мысль человечества»<sup>12</sup>.

Надо знать, как много значила для Флоренского такая реальность, как «народный опыт», «индукция тысячи поколений и миллионов опытов»<sup>13</sup> и т.п., чтобы по достоинству оценить такое, например, его высказывание: Платон — это «цветок народной души»<sup>14</sup>. Но в то же время это же самое «определение» раскрывает и подлинную суть всех подобных восторгов: ведь «цветок» — это прекрасное, но, вместе с тем, еще и некое промежуточное состояние растения: цветок должен быть опылен неким внешним

---

<sup>8</sup> Визгин 2007: 468, 472.

<sup>9</sup> Флоренский 1990: 197.

<sup>10</sup> Флоренский 2004: 106.

<sup>11</sup> Флоренский 1999b: 148.

<sup>12</sup> Флоренский 1999a: 69.

<sup>13</sup> Флоренский 1994: 192.

<sup>14</sup> Флоренский 1999b: 147.

действием для того, чтобы появилось то, ради чего, собственно, растение и существует, т.е. плод. И мысль Флоренского заключается именно в том, что платонизм есть основа, магистральная линия, «ствол» всего движения человеческой мысли, того развития человеческого сознания и опыта, на которое в определенный исторический момент оказывает оплодотворяющее воздействие христианское Откровение.

Это, конечно, не значит, что Флоренский безоговорочно принимал все концепции, представленные в платоновских диалогах. Нетрудно видеть, что весь «символизм» Флоренского радикально противоположен платоновскому пониманию соотношения идей и материи и самой концепции, согласно которой материальный мир является «дурной копией» мира идеального. Также, по всей видимости, не в последнюю очередь в связи со своим изучением диалогов Платона Флоренский в 1905 г. сделал запись о невозможности, с его точки зрения, метемпсихоза — «переселения», миграции душ между различными материальными телами:

Метемпсихоз... невозможен. Личность — целый человек, а не «душа»... Личность же — при единстве «души» и «тела». Тело поэтому не перчатка на душе, которую можно скинуть, не гроб, из которого можно вылезти, а орган личности, существенная часть ее. Раз так, то тело — индивидуально. Поэтому душа не может быть в ином теле. Это была бы уже иная личность»<sup>15</sup>.

Подобных примеров несогласия Флоренского с «историческим» Платоном можно привести еще несколько, и это, конечно, раскроет, как минимум, поспешность той богословской критики платонизма Флоренского, которая основана на церковных анафематствованиях учения Платона<sup>16</sup>. Но также необходимо учитывать то обстоятельство, что, например, отождествляя понятия

---

<sup>15</sup> Иванова 2004: 386–387.

<sup>16</sup> Ср. 8-й анафематизм Поместного Собора 1076 г. против Иоанна Итала: «Принимающим платоновские идеи как истинные и говорящим, что самосущая материя оформляется от идей... Анафема» (цит. по: Лосев 1993: 848).

«народное», «платоновское» и «церковное»<sup>17</sup>, или говоря, что «в храме мы стоим лицом к лицу перед платоновским миром идей»<sup>18</sup>, Флоренский имел в виду тот «платонизм», который «и шире учения Платона, и глубже его». В Платоне такой «платонизм» всего лишь «нашел себе лучшего из выразителей»<sup>19</sup>.

В целом, в восприятии Флоренским платонизма можно выделить два главных момента, первый из которых фиксирует саму мировоззренческую установку на признание «мира горнего» и всецелое к нему стремление<sup>20</sup>, а второй выявляет наличие в платонизме хотя и тайных, но вполне конкретных «методов» развития способностей «мистического созерцания и непосредственно, лицом к лицу» зрения иного, как был убежден Флоренский, горнего мира<sup>21</sup>.

По мысли Флоренского, правильнее разуметь платонизм не как определенную систему понятий и суждений, но «как некоторое духовное *устремление*, как указующий перст от земли к небу, от долу — горе»<sup>22</sup>. И каждый, кто «хотя бы одно время жизни своей» имел личный опыт переживания наличия иного мира, кому открывалась «иная, лучезарная действительность, где, лицом к лицу, вдохновенный встречает вечные прообразы вещей», в это время был платоником<sup>23</sup>. Платоником был тот, кто «переживал... как Я выходит за пределы своего эгоистического обособле-

---

<sup>17</sup> Флоренский 1996: 92.

<sup>18</sup> Флоренский 1992: 492.

<sup>19</sup> Флоренский 1999a: 70.

<sup>20</sup> См., напр.: «И всякое признание мира горнего неизбежно влечет мысль к платонизму... а всякое прилепление к миру дольному — к отрицанию платонизма» (Флоренский 1999a: 73).

<sup>21</sup> Ср.: «Тайная целла платонизма — мистерии. Ведь задачей посвящения было именно то, что ставила себе задачей и философия, — а именно развить способность мистического созерцания и непосредственно, лицом к лицу зреть» так называемые «мистические призраки» — идеи, лики божеств и демонов. «Священные призраки», являющиеся в мистериях, — «вот горние *лики* или сверх-чувственные идеи Платона» (Флоренский 1999a: 133–134).

<sup>22</sup> Флоренский 1999a: 70.

<sup>23</sup> Флоренский 1999b: 146.

ния, как открытою, широкою грудью вдыхает оно горный воздух познания и делается единым со всем миром»<sup>24</sup>. И речи Платона благоухают «чем-то мистериальным» так, как «пахнет осевшим на стене фимиамом в давно не отворявшихся храмах»<sup>25</sup>. Само появление в философии слов «идея» и «эйдос» Флоренский признает загадочным и имеющим «за собою какую-то долгую, так сказать, подземную, историю, скрывающуюся в святилищах тайных культов»<sup>26</sup>.

Таким образом, то, что Флоренский воспринимает как «платонизм», есть «могущественное духовное движение»<sup>27</sup>, которое вошло в философию из мистерий и отражало получаемый (и, очевидно, воспроизводимый) в древних святилищах опыт созерцания и причастия человека иной, вечной реальности. Именно такой смысл имеет связываемый с Платоном и платонизмом интерес Флоренского к «пещерам» и «пещерным посвящениям».

И здесь, в этом последнем случае, представляются особенно важными свидетельства о личном опыте Флоренского, в которых тайна «пещеры» как мистериального откровения высшей реальности соединяется с познанием наличия *этой же* реальности в самом человеке. В «Воспоминаниях» Флоренский пишет о том, что сумрак или даже темнота пещер с детства влекли его более, чем внешняя красота природы<sup>28</sup>, а в предисловии (или, вернее, в «лирическом вступлении») к циклу статей «У Водоразделов мысли» (1922) он приводил фрагменты из своего письма В.В. Розанову (1913) о «мистике» ночи, дня, вечера и утра с важным дополнением, которое можно назвать «мистикой» пещеры. В «мистике ночи» ощущается единство «в недрах бытия», где «ты — уж почти не ты, мир — почти не мир, но все — ты и ты — все»<sup>29</sup>, а «пещера» фактически представляется продолжением этого опы-

---

<sup>24</sup> Флоренский 1999b: 146.

<sup>25</sup> Ibid.

<sup>26</sup> Флоренский 1999a: 132.

<sup>27</sup> Флоренский 1999a: 68.

<sup>28</sup> Флоренский 1992: 46–47.

<sup>29</sup> Флоренский 1990: 17–18.

та, когда человек совершает схождение в глубину самого себя. «Пещера» — это его (человека) «обширные своды», где бьются «сердца всех существ», «ткется... живой покров, что называется Вселенной» и где сияет «Звезда Утренняя»<sup>30</sup>, отождествляемая с таинственным образом, присутствующим в Апокалипсисе<sup>31</sup> и послании апостола Петра<sup>32</sup>. И «творческий мрак пещерных посвящений», и «ночная сторона платонизма», его «дионисийство», означают для Флоренского «мистерию» обнаружения в человеке вечного основания, которым он онтологически связан со всем миром и с Творцом мира<sup>33</sup>.

Платоновское «припоминание», узнавание этой вечности в себе Флоренский также осмысливает как свой личный опыт, о котором он начинает свидетельствовать уже в записи 1905 года, где описывает переживания углубления в «слои» своей души, постепенно переходящие в являющуюся под образом морской пучины бесконечность<sup>34</sup>.

Затем, уже в 1920-е гг., он пишет в «Воспоминаниях»:

Дары моря... вызывали трепетное чувство — ...предошущение глубоких, таинственных и родимых недр... бытия. Ведь эти зеленые глубины были загадочною разгадкою пещерного, явного мрака, родимые, родные до сжимания сердца. И деревяшки, обточенные морем, гладкие, теплые, как и теплые гладкие камни, всё — солоноватое на вкус и всё пахнущее чуть слышным йодистым запахом, — оно было мило сердцу, свое. Я *знал*: эти палки, эти камни, эти водоросли — ласковая весточка и ласковый подарочек моего, материнского, что ли, зеленого полумрака. Я смотрел — и припоминал, нюхал — и тоже припоминал, лизал — опять

---

<sup>30</sup> Флоренский 1990: 20.

<sup>31</sup> «И побеждающему и соблюдающему дела Мои до конца... дам ему Звезду Утреннюю» (*Апок.* 2:26–29).

<sup>32</sup> «Добре творите, дондеже день озарит и Денница воссияет в сердцах ваших» (2 *Пет.* 1:19).

<sup>33</sup> См. Флоренский 1992: 52, 66.

<sup>34</sup> Флоренский 2004: 393–394.

припоминал, припоминал что-то далекое и вечно близкое, самое заветное, самое существенное, ближе чего быть не может<sup>35</sup>.

Едва достигаемое нахождение, «припоминание» в себе «родимой Вечности» сопровождалось чувством благодатной радости, в которой сердце касалось не утраченного на самом деле Эдема и проникалось любовью к Богу и к людям<sup>36</sup>.

Все эти и другие подобные свидетельства, как представляется, отнюдь не содержат в себе ни «христианского платонизма», ни «платонизированного христианства», а просто фиксируют опыт обретения вечной реальности, в принципе, как кажется, совершенно идентично раскрываемой как в платонизме, так и в христианстве. И если искать истоки «платонизма» Флоренского, главные причины его, если можно так сказать, вовлечения в платонизм, то нужно учесть свидетельства личного духовного кризиса, пережитого им в 1899–1900 гг.

Здесь нужно обратиться прежде всего к двум важным документам — к записям его воспоминаний, относящихся к концу гимназического периода его жизни (1899–1900), и к его переписке с родителями во время учебы на физико-математическом факультете Московского университета (1900–1904). Эти два источника по очень важным моментам находятся практически в полном согласии друг с другом, очевидно, вследствие не только постоянных попыток Флоренского сохранить объективность и честность, но и того обстоятельства, что его университетская переписка была им сохранена и находилась перед его глазами, когда он записывал свои воспоминания в начале 1920-х гг. В данном случае важны отраженные в этих источниках свидетельства того, что сам Флоренский называет крахом своего естественнонаучного мировоззрения. Именно после этого «обвала» (это его термин) он, как можно видеть, теряет в жизни объективную (т.е. не зависящую от всегда изменчивых человеческих стремлений, желаний и

---

<sup>35</sup> Флоренский 1992: 49.

<sup>36</sup> Флоренский 1990: 20–22.

вкусов) точку опоры и в мучительной для себя борьбе выдерживает интеллектуальные нападки отца, утверждающего отсутствие в мире объективной истины и тщетность всех человеческих усилий вырваться из относительности всех истин и понятий, стремясь к абсолютному.

Голос любящего и любимого отца всегда был для Флоренского авторитетным. В воспоминаниях он пишет, что отец умел видеть в нем сокрытые от него самого и осознанные позже очень важные, даже можно сказать — фундаментальные особенности его личности и научных интересов. Флоренский много пишет о своем «символизме», который заключался в стремлении *видеть* иной, духовный мир, но видеть его именно воплощенным в материи, в неотъемлемой от духа материальной оболочке. «Если это покажется кому материализмом, — писал Флоренский, — то я согласен на такую кличку. Но это не материализм, а потребность в конкретном, или символизм. И я всегда был символистом»<sup>37</sup>.

И отец Флоренского, инженер и подлинный материалист по своим убеждениям, Александр Иванович, сумел увидеть это в сыне, «он одобрял, — пишет Флоренский, — мои стремления перебросить мост от математических схем теорий функций к наглядным образам геометрии и к явлениям природы»<sup>38</sup>. Замечательным и очень ценным для исследователя было и такое качество отца (который сам, впрочем, исследователем не был): придерживаясь, в целом, позитивистских взглядов, он поддерживал стремления сына доказать иную точку зрения, «разбить позитивизм», обнаружив в явлениях природы прерывность<sup>39</sup>. Тем более суровым для Флоренского было испытание настойчиво навязываемого отцом мировоззренческого релятивизма. В воспоминаниях есть красочные описания этой борьбы, подтверждаемые свидетельствами университетской переписки Флоренского с отцом и

---

<sup>37</sup> Флоренский 1992: 154.

<sup>38</sup> Флоренский 1992: 156.

<sup>39</sup> Флоренский 1999b: 156.

матерью. Можно привести только некоторые, самые характерные примеры.

Летом 1900 г., накануне поездки сына в Москву для поступления в университет, отец с нарастающей тревогой пишет:

Я желаю большей устойчивости в тебе, чтобы ты... отказался от абсолютных построений, которых нет ни в знании, ни в религии... Ты не доволен слишком большою дозой относительности, которую я признаю в жизни, но другого я не могу дать... Для абсолютного мы слишком малы, а то, что принимается за абсолютное, — есть самообман<sup>40</sup>. <...> Относительность, предельность, — вот человеческая участь. Поставить себе границы — это одна из величайших задач для человека, желающего быть в мире практической, реальной величиной<sup>41</sup>.

2 сентября 1900 г. Флоренский делится с матерью впечатлениями от выставленной в Москве панорамы «Голгофа» венгерского художника Яна Стыки. Он видит запечатленную на ней «двойственность» человека и самого Христа, на чем, как ему кажется, настаивает христианское богословие. Христос — одновременно не от мира сего и бесконечно жалеет ненавидящую его толпу, а у Пилата «сквозь толстую, надменно индифферентную фигуру... проглядывает... вопрос, уже не бросаемый со светской небрежностью, а вопрос, волнующий человека, заставляющий его колебаться между надеждой и отчаянием: „что есть истина?“»<sup>42</sup>. Флоренскому кажется, что в каждом человеке, каким бы он ни был в этом мире, есть некая глубинная основа, благодаря которой он не может жить без познания объективной, абсолютной истины. Мать отвечает, что ей болезненно наблюдать «взвинченность» ее сына и хотелось бы видеть в нем «более спокойствие и веселость». «Будь же бодрее, милый», — заключает она<sup>43</sup>.

---

<sup>40</sup> Флоренский 2011: 59.

<sup>41</sup> Флоренский 2011: 86.

<sup>42</sup> Флоренский 2011: 122.

<sup>43</sup> Флоренский 2011: 133.

В письме 2 октября 1900 г. отец настаивает: «Все останется столь же относительным, как и теперь... К счастью людей, самое понятие их об абсолютности также изменчиво»<sup>44</sup>. Флоренский отвечает: «Вместо того, чтобы говорить, что нигде нет истины, я говорю: везде она есть, по частям везде, начиная от древнейших религий Востока и кончая современными научными теориями»<sup>45</sup>. По мысли Флоренского, эти «осколки» истины нужно только собрать воедино, но отец возражает (письмо 26 октября 1901 г.):

Мир явлений никогда не сложится в одну формулу... Много миров явлений, много и богов, и пока нет просвета, указывающего на единое начало... В бессилии своем человек бросается к религиозному началу, чтобы дать единство и однообразие миру, но и это напрасно<sup>46</sup>.

Кажется, именно в этом контексте однажды Александр Иванович упомянул о влиянии на сына Георгия Николаевича Гехтмана<sup>47</sup>, гимназического преподавателя истории, взявшегося руководить организованным в 1899–1900 гг. П. Флоренским, В. Эрном и А. Ельчаниновым литературно-философским кружком. Этот период (последний год обучения в гимназии) совпадает с указанием самого Флоренского о времени начала своего увлечения Платоном и о том периоде, когда в нем произошла решающая схватка двух глубоких внутренних убеждений: «абсолютная истина невозможна» и «невозможно жить без абсолютной истины»<sup>48</sup>.

Сопоставление этих указаний позволяет предположить, что Флоренский окончательно вышел из мировоззренческого кризиса через открытие для себя платонизма, возможно, сделанного при непосредственном участии Георгия Гехтмана. Во всяком случае, самое раннее свидетельство такого рода содержится в дневнике, который Флоренский начал вести 13 июня 1899 г. и закон-

---

<sup>44</sup> Флоренский 2011: 173.

<sup>45</sup> Флоренский 2011: 200.

<sup>46</sup> Флоренский 2011: 452.

<sup>47</sup> Флоренский 2011: 58.

<sup>48</sup> Флоренский 1992: 243–244.

чил осенью 1900 г. Здесь в одной из записей Флоренский сообщает о своем намерении собраться с учениками 4-го класса гимназии для чтения литературы о Сократе, начавшем, как известно, непримиримую борьбу с «мудростью» («софизмом»), отрицающей объективную истину. По всей видимости, Флоренский завершил такую же борьбу в самом себе вместе с Платоном, последовавшим за Сократом и противопоставившим софизму свое учение о вечном и неподвластном никакой относительности идеальном мире.

Далее, уже осенью 1900 г. можно видеть, как, отражая аргументы отца о невозможности абсолютной истины, Флоренский интенсивно осваивает Платона и приходит к новым и очень важным для себя выводам. Так, например, в письме сестре Юлии 21 ноября 1900 г. он сообщает о планах «основательно проштудировать» все сочинения Платона «в количестве 8 больших томов»<sup>49</sup>, а в письме матери 10 ноября 1900 г. рассматривает процесс человеческого творчества как двусторонний, включающий в себя, помимо усилия воли, «некоторое откровение», которое, в его понятии, уже отождествляется с платоновским «припоминанием»<sup>50</sup>.

Согласно Платону, научение есть припоминание; научение не может осуществляться иначе, как чрез припоминание некогда узнанного. Испитая вода из «реки забвения» не действует радикальным образом, иначе человек не мог бы познавать мир и главное — самого себя. И Флоренский, как уже отмечалось, был уверен в том, что платоновское «припоминание» есть его личный опыт, в котором невозможно сомневаться. Он утверждает:

Воистину я ничего нового не узнал, а лишь «припомнил», — да, *припомнил* ту *основу* своей личности, которая сложилась с самого детства или, правильнее говоря, была исходным зерном всех духовных произрастаний, начиная с первых проблесков сознания<sup>51</sup>.

---

<sup>49</sup> Флоренский 2011: 237.

<sup>50</sup> Флоренский 2011: 220.

<sup>51</sup> Флоренский 1992: 153.

В концепции Флоренского особенно очевидно, что механизм «припоминания» должен действовать у человека наиболее интенсивно в самом раннем детстве, в тот период, когда степень проявления его идеальной и вечной «духовной сущности» в эмпирии еще наименьшая. В этом смысле, с точки зрения Флоренского, важен даже факт появления младенца на свет раньше положенного срока. Так, замечает он, множество гениальных людей рождались недоношенными младенцами, «а при созерцании таковых всегда чувствуется какой-то *мистический луч иных миров*, на младенцах почивающий, словно около таковых не успело еще погаснуть *потустороннее сияние и ноуменальный венчик вечности* (курсив мой — Н.П.)»<sup>52</sup>.

Знание, — цитирует Флоренский Платона, — это «припоминание мира трансцендентного»<sup>53</sup>. Платон, по-видимому, первый дал Флоренскому — в старшие гимназические годы — подтверждение его опыта *иной*, объективной реальности. Именно благодаря Платону он в посвященной А. Ельчанинову работе «Эмпирея и эмпирия»<sup>54</sup> смог написать: «Мы не выравниваем всего многообразия действительности к одной плоскости чувственно-воспринимаемого... За данную переднюю плоскостью эмпирического есть еще иные плоскости, иные слои»<sup>55</sup>.

Можно сказать, что Флоренский входит в мир религии через Платона и с Платоном, полагая поэтому, что (как будет сказано им в 1915 г.) платонизм — «естественная философия *всякой* религии», «возбуждающая струя в религиозной мысли человечества»<sup>56</sup>. При этом свой, вновь обретенный опыт христианства и церковности Флоренский никак не отделял от опыта, интерпретируемого по Платону. Например, иконописец, с точки зрения Флоренского (текст рубежа 1918–1919 гг.), «не сочиняет из себя об-

---

<sup>52</sup> Флоренский 1996: 263.

<sup>53</sup> Флоренский 1914: 200.

<sup>54</sup> Работа была написана в июне 1904 г., но при жизни Флоренского не была издана.

<sup>55</sup> Флоренский 1994: 175.

<sup>56</sup> Флоренский 1999а: 69.

раза, но лишь снимает покровы с уже... сущего образа: не *накладывает* краски на холст, а как бы расчищает посторонние налеты его, „записи“ духовной реальности». Флоренский подчеркивает, что искусство, по учению VII Вселенского Собора — «напоминательно», и этот термин нужно понимать именно в платоновском смысле<sup>57</sup>. В иконописце идет процесс «припоминания», в ходе которого, через его творчество, *сама идея* должна явиться в чувственном<sup>58</sup>. «Церковь метафизическая родина наша, — убежден Флоренский, — и в этом ее обаяние. Она „припоминается“ (по Платону). Она напоминает иной мир, подражает иному миру»<sup>59</sup>, т.е. реально, онтологически (а не субъективно, «психологически») выводит человека в Вечность, приобщает к Вечности все, что раскрывается и развивается в этом временном, материальном мире.

В этом контексте, конечно, нельзя не упомянуть характерные для текстов Флоренского противопоставления Платона и Канта. При этом нужно подчеркнуть, что главное для Флоренского — не отдельные нюансы философии Канта (которые он мог и принимать и с которыми мог соглашаться). Главное — фактическое отрицание Кантом культа: он — «до мозга костей протестант, не хотел знать культа»<sup>60</sup>, который, как и «условие личности есть единство трансцендентного с имманентным»<sup>61</sup>. Признавая ценность субъекта и истину имманентного (например, «есть — мы можем сказать только о сознанном»<sup>62</sup>), Флоренский отвергает у Канта *чистый* имманентизм. Кант помещает весь мир внутрь опыта субъекта, утверждает автономию субъекта и его самоопределение из чистого разума. «Это лукавство... психологизм, пытающийся запутать и затуманить сущую Истину, превращая ее в наше мечтание. Так белесоватым паром стирается четкость снежных края

<sup>57</sup> Флоренский 1996: 247–248.

<sup>58</sup> Флоренский 1996: 247.

<sup>59</sup> Флоренский 2004: 485.

<sup>60</sup> Флоренский 2004: 101.

<sup>61</sup> Флоренский 2004: 110.

<sup>62</sup> Флоренский 2004: 109–110.

жей»<sup>63</sup>. Это — именно та мировоззренческая установка, с которой после пережитого в юности личного духовного кризиса Флоренский боролся всю жизнь.

«Взор Платона, обращенный к глубинам человеческого духа, занят объективным, а взор Канта, интересовавшегося внешним опытом, посвятил себя чистой субъективности»<sup>64</sup>. Кант — это некое выпадение из общемирового движения человеческой мысли, некий феномен без ноумена, если использовать трактовку этих понятий Флоренским. Отказываясь от теории эволюции, он, однако, разделяет представление об однолинейном процессе ментального движения человечества. Человеческое мышление, при всех своих колебаниях, все же развивается, по Флоренскому, в *едином* процессе; есть только *один* «основной запрос философии» — проблема соотношения и синтеза единого и многого<sup>65</sup>, который ставится в платонизме и получает свое окончательное разрешение в христианстве. Вся многообразная человеческая мысль дала в своем развитии *единый* результат — платонизм, высшим завершением которого явилось христианство. Христианство не сводимо к платонизму; Флоренский видит в нем определенную *качественную новизну*<sup>66</sup>. Но в этой антиномии христианство, будучи «не от мира», вобрало в себя *все*, что в мире, а это *все*, в свою очередь, сводится к платонизму. Это сравнение, следуя мысли Флоренского, как уже отмечалось, можно продолжить: растение всеединой человеческой мысли и всеединого человеческого опыта дало цветок — платонизм, который, будучи «опылен» явной «сверхъестественной» благодатью, дал плод — христианство. Но само это христианство не мыслится без предшествующего ему платонизма как своего «земного» основания.

На первый взгляд, такое восприятие платонизма очень сходно и даже тождественно с традицией той философской школы, ко-

---

<sup>63</sup> Флоренский 2004: 102.

<sup>64</sup> Флоренский 2004: 108.

<sup>65</sup> Флоренский 1999а: 106.

<sup>66</sup> Флоренский 2004: 431.

торая до Флоренского существовала в российских духовных академиях. По крайней мере, сам Флоренский считал себя продолжателем этой традиции, с чем были согласны и некоторые авторы, публиковавшие в церковной печати позднего советского периода очерки по истории Московской духовной академии<sup>67</sup>. Но данный вопрос представляется, как минимум, гораздо более сложным.

«Платонизм» академической философии, то есть философской школы в российских духовных академиях, берет свое начало с указания, данного в академическом Уставе 1814 г. «Между древними, — было сказано в этом Уставе, — Платон есть первый столп философии. В писаниях его и в писаниях лучших его последователей профессор должен искать основательного философского учения... Из новейших философов тех должно предпочтительно держаться, кои ближе его держались»<sup>68</sup>. Автором этого текста был будущий святитель Филарет, митрополит Московский, для которого было важно, чтобы студенты духовных академий ощутили «истинный дух философии» и приобщились к собственным самостоятельным «философским исследованиям»<sup>69</sup>. В Платоне и платонизме он ценил, прежде всего, сам метод поиска истины, а не возможные прозрения истины или ее достижения в абсолютном смысле Божественного Откровения<sup>70</sup>.

Для прот. Феодора Голубинского, фактического основателя традиции философской школы в МДА, Платон был важен как создатель первой полной системы философии, в которой представлен результат испытания пределов человеческих способностей познания сущности вещей<sup>71</sup>. Платон указывал на то, что мир создан по определенному плану, а также являлся величайшим в

---

<sup>67</sup> См. Просвирнин 1982: 65–76; Иванов 1986: 133.

<sup>68</sup> Цит. по: Шохин 1996: 215.

<sup>69</sup> Шохин 1996: 216.

<sup>70</sup> См. Хондзинский 2012: 189–197.

<sup>71</sup> Ср., например: «По образу изложения метафизика должна быть знанием, т.е. составом однородных интуиций, выведенных из своих начал в связи и порядке, где все носит в себе характер систематического единства» (Голубинский 2006: 69).

дохристианском мире проповедником вечности и бессмертия души, которая имеет свой истинный «дом» на небе, а не на земле<sup>72</sup>.

При этом, излагая взгляды Платона на философском языке XIX века, Голубинский ориентировался на немецкого философа Фридриха Генриха Якоби (1743–1819), которого, как он писал, «Германия называет воскресшим Платоном»<sup>73</sup> и который может быть назван «восстановителем Платонова учения об идеях и силе ума»<sup>74</sup>. Голубинский, конечно, не мог не обратить внимание на полемику Якоби с Шеллингом<sup>75</sup>; Шеллинг также следовал платонизму и неоплатонизму в своем учении об Абсолютном<sup>76</sup>, но это, в данном случае для Голубинского — неприемлемый аспект наследия Платона, ведущий назад — от христианского теизма к идеалистическому пантеизму<sup>77</sup>.

У Флоренского, как можно видеть, открытие для себя Платона сопровождалось очень скоро последовавшим за этим увлечением философией Шеллинга и «всеединством» Владимира Соловьева. И он попытался осуществить то, на что не просто не решались, но что, как представляется, не считали нужным делать представители философской школы Московской Академии, а именно — продолжить и усовершенствовать работу Владимира Соловьева по удалению пантеистических элементов и «соблазнов» из системы Шеллинга. Следуя именно таким путем, Флоренский трактует платоновские идеи как тварные, не-божественные по природе, но обоженные по воле Творца вечные основания всего существующего. Удаляя из своей системы все возможные представления о каком-либо эволюционном «процессе» в Самом Абсолютном, Флоренский разработал понятие о «творении» и изначальном обожении в Божественной Вечности. Так, согласно «Столпу

---

<sup>72</sup> См. Ван-дер-Варден 1991: 143.

<sup>73</sup> Голубинский 2006: 62.

<sup>74</sup> Голубинский 2006: 567.

<sup>75</sup> Как известно, в философии Шеллинга Якоби видел путь к пантеизму и натурализму.

<sup>76</sup> Голубинский 2006: 564.

<sup>77</sup> Голубинский 2006: 41.

и утверждению Истины», в Вечности, наряду с Абсолютной Троицей, в Ее недрах, существует «много-единое существо», система единосущных «обоженных личностей», которая сама является Ипостасью. Это — «Четвертая Ипостась», так нарочито именуемая Флоренским именно для того, чтобы показать ее тварность и несамостоятельность<sup>78</sup>.

Единосущные элементы Четвертой Ипостаси, обозначенные в начале «Столпа» как «обоженные личности *и т.п.* (курсив мой — *Н.П.*)»<sup>79</sup>, по ходу изложения концепции получают определение «любовь-идея-монада»<sup>80</sup>, чем, с одной стороны, свидетельствуется (правда, без соответствующей ссылки) переработка Флоренским «эволюционной монадологии» своего университетского учителя Н.В. Бугаева<sup>81</sup>, а с другой — указывается на отождествление этих элементов с идеями Платона. Эти элементы имеют также значение «безусловного корня», «корня вечности», который равно дан человеку и всей твари «через соучастие в недрах Троичной Любви»<sup>82</sup>; они имеют значение «идеальной личности» человека, его «Ангела-Хранителя» (здесь можно вспомнить существ — «мистических призраков», становящихся, согласно Флоренскому, видимыми в мистериях), «проблеска вечного достоинства личности», «Образа Божия в человеке». Это же — «небесное жилище», «дом нерукотворенный вечный» из послания апостола Павла (2 Кор. 5:1–2), «вечные обители» из Евангелия от Луки (Лк. 16:9), «многие обители» в доме Отца из Евангелия от Иоанна (Ин. 14: 2)<sup>83</sup>, божественные искры в человеке, о которых говорят чуть ли не все «мистические учения»<sup>84</sup>. Это — корни, которыми тварь уходит во внутри-Троичную жизнь и через которые она получает себе вечную жизнь, и это же — «перво-зданное есте-

<sup>78</sup> Флоренский 1914: 50.

<sup>79</sup> Флоренский 1914: 50.

<sup>80</sup> Флоренский 1914: 323.

<sup>81</sup> Флоренский 1914: 324–325.

<sup>82</sup> Флоренский 1914: 318.

<sup>83</sup> Флоренский 1914: 329–330.

<sup>84</sup> Флоренский 1914: 329.

ство твари»<sup>85</sup>. Эти элементы *тварны*, но со-существуют с Богом в Божественной Вечности и в этом смысле «предсуществуют» по отношению к эмпирическому миру. «Предсуществовать», согласно «Столпу», означает иметь «высшую сравнительно с тленным обликом мира сего реальность»<sup>86</sup>, «высшую природу», «*надмирность*»<sup>87</sup>.

Собственно «творение» совершается только в Вечности, а эмпирический мир рассматривается как сфера его проявления, результат «перехода» твари из Вечности во Время, область феноменов с вечным, ноуменальным содержанием. «Бог мыслит вещами»<sup>88</sup>, Бог обладает «мыслью творческою»<sup>89</sup>, «Божественная мысль есть совершенное творчество, и творчество Его — Его память. Бог, памятуя, мыслит и, мысля — творит»<sup>90</sup>. В этом отношении София, которая есть «Ангел-Хранитель твари, Идеальная Личность мира», обозначается Флоренским как «психическое содержание» Бога, «вечно творимое Отцом через Сына и завершаемое в Духе Святом»<sup>91</sup>. Предсуществующая в Вечности тварь, по Флоренскому, есть результат проявления Божественного свойства, по которому Божественная память, Божественная мысль и Божественное творчество неразрывно связаны. То, что Бог мыслит, становится «вечно творимой» реальностью в Божественной Вечности. Платоновские идеи опознаются, таким образом, как вечный творческий замысел Божий, который есть тварная, пребывающая в Божественном Троиединстве обоженная онтологическая реальность, проявленная во времени как та или иная вещь (или совокупность вещей) в видимом материальном мире.

Сама концепция «проявления» вечной ценности в эмпирии, или «прихода» вечной реальности в изменяющийся материаль-

---

<sup>85</sup> Флоренский 1914: 326.

<sup>86</sup> Флоренский 1914: 329.

<sup>87</sup> Флоренский 1914: 340.

<sup>88</sup> Флоренский 1914: 197, 326.

<sup>89</sup> Флоренский 1914: 197.

<sup>90</sup> Флоренский 1914: 202.

<sup>91</sup> Флоренский 1914: 326.

ный мир, оказывается особым аспектом платонизма, который, в отличие от «платоников» философско-академической школы, был очень важным для Флоренского. Отнюдь не используя какие-либо иносказательные образы или метафоры, Флоренский писал о том, что готовящийся к рождению его первый сын воспринимался им как «чрез небесные сферы нисходивший к нам, „грядущий в мир“»<sup>92</sup>. В этой связи представляется существенной мысль голландского математика и историка науки Б. Ван-дер-Вардена о том, что именно в «мифах» Платона о душе, спускающейся с неба и принимающей участие в обращениях различных небесных сфер, мы прикасаемся к глубочайшим корням гороскопной астрологии, поскольку здесь объясняется, каким образом характер человека может быть зависимым от объектов на небе. Появление гороскопов в V в. до Р.Х.<sup>93</sup> Ван-дер-Варден связывает с широким распространением веры в небесное происхождение души, великим проповедником которой явился Платон<sup>94</sup>. Иначе говоря, идея гороскопа утверждается и оправдывается вместе с философским обоснованием глубокой онтологической связи человека с космосом. У истоков всего этого стоит Платон, и Флоренский, посвоему воспринимая Платона, не мог обойти и данного аспекта его наследия. Он составлял гороскопы, как это видно из его переписки с Булгаковым, относящейся к лету 1911 г.<sup>95</sup> И это занятие для Флоренского, конечно, было еще одним способом (наряду с трактовкой имени) понять суть конкретного человека как воплощенной (и таким образом проявленной) в мире вечной идеи. Менее всего это было каким-либо оккультным увлечением или разновидностью попыток предсказать будущее.

Оригинальность Флоренского как «платоника» выразилась еще и в его восприятии неоплатонизма — признанного в истории философии движения мысли, разъясняющей и развивающей

---

<sup>92</sup> Флоренский 1990: 21.

<sup>93</sup> Ван-дер-Варден 1991: 189.

<sup>94</sup> Ван-дер-Варден 1991: 184–185, 190.

<sup>95</sup> Трубачев 2001: 42–44.

концепции Платона. Например, по мнению А.Ф. Лосева, «изучение неоплатонизма чисто методологически должно предшествовать изучению Платона»<sup>96</sup>, т.е., иначе говоря, в наследии неоплатоников платонизм находит свое высшее завершение. С точки зрения Флоренского, напротив, таким завершением является христианство и, следовательно, неоплатонизм должен представляться уже определенным уклонением от магистрального движения человеческой мысли. В первом приближении Флоренский указал на это уже в своей студенческой (в МДА) курсовой работе 1906 г.<sup>97</sup> Впоследствии, в лекциях по античной философии (1908–1910) он уже говорил о том, что неоплатонизм есть вырождение, наступившее после религиозно-философского подъема, связанного с Сократом и Платоном, а в 1918 г., в одной из лекций по «Философии культа» назвал «неоплатонизмом» вообще философствование, оторванное от религиозного мировоззрения. «Неоплатонизм, — говорил он, — так теперь зовется философия, умудренная опытом жизни и ждущая естественной смерти»<sup>98</sup>. Как представляется, не последнюю роль в таких оценках для Флоренского имел тот факт, что развитие неоплатонизма хронологически совпало с появлением христианского Откровения, но в концепциях Плотина и других неоплатоников Флоренский не обнаружил того оплодотворения «цветка народной души», какого, с его точки зрения, ждал платонизм и какое платонизм получил в христианстве<sup>99</sup>.

Подводя итог данного обзора, можно сказать, что учение Платона о вечных идеях явилось для Флоренского обоснованием его личного опыта, в котором обнаруживалась реальность сверхэмпирического мира и наличие объективной Истины. Но в целом платонизм был во многом именно интерпретирован Флоренским в соответствии с его личным опытом и некоторыми своими изна-

---

<sup>96</sup> Лосев 1993: 695–696.

<sup>97</sup> Флоренский 2006: 99.

<sup>98</sup> Флоренский 2004: 99.

<sup>99</sup> Ср. интересное замечание Флоренского о том, что Плотин все же, в определенной степени, вобрал в себя Откровение (Флоренский 1999а: 77).

чальными убеждениями. В целом, восприятие Флоренским исторического платонизма можно выразить его образом «цветка народной души», который был оплодотворен христианским Откровением. И в этом смысле платонизм, с точки зрения Флоренского, явился как «земное», народное, общечеловеческое основание христианства.

---

### Литература

- Бердяев, Н.А. (1990), *Самопознание*. М.: Международные отношения.
- Ван-дер-Варден, Б.Л. (1991), *Пробуждающаяся наука. II. Рождение астрономии*. М.: Наука.
- Волков, С.А. (2001), "П.А. Флоренский", in К.Г. Исупов (ред.), *П.А. Флоренский: Pro et contra. Антология*, 141–161. СПб.: РХГА.
- Визгин, В.П. (2007), "Соотношение платонистской и экзистенциальной установок в религиозной философии Павла Флоренского", *Богословские труды* 41: 449–503.
- Голубинский, Ф. (2006), *Лекции по философии, умозрительному богословию и умозрительной философии*. СПб.: Издательство общества памяти игумении Таисии.
- Иванов, В. (1986), "Становление богословской мысли в Московской духовной академии (1814–1870)", *Богословские труды. Юбилейный сборник*: 113–147.
- Иванова, Е.В. (2004), *Павел Флоренский и символисты. Опыт литературные. Статьи. Переписка*. М.: Языки славянской культуры.
- Лосев, А.Ф. (1993), *Очерки античного символизма и мифологии*. М.: Мысль.
- Лосский, Н.О. (1990), *История русской философии*. М.: Высшая школа.
- Просвирнин, И. (1982), "О творческом пути священника Павла Флоренского", *Журнал Московской Патриархии* 4: 65–76.
- Трубачев, А. (2001), *Переписка священника Павла Александровича Флоренского со священником Сергием Николаевичем Булгаковым*. Томск: Водолей.
- Флоренский, П.А. (1914), *Столп и утверждение Истины*. М.: Путь.
- Флоренский, П.А. (1990), *У Водоразделов мысли*. М.: Правда.
- Флоренский, П.А. (1992), *Детям моим. Воспоминания прошлых дней*. М.: Московский рабочий.

- Флоренский, П.А. (1994), “Эмпирея и эмпирия”, in Id., *Сочинения*. 1: 146–195. М.: Мысль.
- Флоренский, П.А. (1996), “Иконостас”, in Id., *Избранные труды по искусству*, 73–183. М.: Изобразительное искусство.
- Флоренский, П.А. (1999а), “Смысл идеализма”, in Id., *Сочинения*, 3.2: 63–144. М.: Мысль.
- Флоренский, П.А. (1999б), “Общечеловеческие корни идеализма”, in Id., *Сочинения*, 3.2: 145–168. М.: Мысль.
- Флоренский, П.А. (2004), *Философия культа (Опыт православной антропологии)*. М.: Мысль.
- Флоренский, П.А. (2006), *Священное переименование*. М.: Издательство храма св. муч. Татианы.
- Флоренский, П.А. (2011), *Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы*. М.: Прогресс-Традиция.
- Хондзинский, П. (2012), *Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи. Историко-богословское исследование*. М.: ПСТГУ.
- Хоружий, С.С. (1996), “Философский символизм П.А. Флоренского и его жизненные истоки”, in К.Г. Исупов (ред.), *П.А. Флоренский: Pro et contra. Антология*, 521–553. СПб.: РХГА.
- Шохин, В.И. (1996), “Святитель Филарет в истории русской философии”, *Альфа и Омега* 4.11: 211–230.
- Hondzinskiy, P. (2012), *St. Philaret of Moscow: theological synthesis of the epoch. Historical and theological research*. Moscow: PSTGU. (In Russian.)
- Horuzhiy, S.S. (1996), “The philosophical symbolism of P. Florensky and his life origins”, in K.G. Isupov (ed.), *P.A. Florensky: Pro et contra. Anthology*, 521–553. Saint Petersburg: RHGA. (In Russian.)
- Shokhin, V.I. (1996), “Saint Philaret in the history of Russian philosophy”, *Al'fa i Omega* 4.11: 211–230. (In Russian.)
- Vizgin, V.P. (2007), “The relation of Platonic and existential attitudes in the religious philosophy of Paul Florensky”, *Bogoslovskiye trudy* 41: 449–503. (In Russian.)

## 4.

# Переводы

Дмитрий Черноглазов, Оксана Гончарко

«Ксенедем, или Гласы» Феодора Продрома:  
русский перевод с логико-философским введением\*

---

DMITRY CHERNOGLAZOV, OKSANA GONCHARKO  
*XENEDEMOS, OR VOICES* BY THEODORE PRODROMOS:  
A RUSSIAN TRANSLATION WITH LOGICO-PHILOSOPHICAL INTRODUCTION

ABSTRACT. The philosophical ideas of Theodore Prodromos, the famous Byzantine intellectual of the 12th century, are conveyed in his three works on the Aristotelian logic interpreted in terms of Platonic philosophy. One of them is the dialogue *Xenedemos, or Voices* (Ξενέδημος ἢ Φωναί), written in the Platonic dialogical tradition and dealing with Porphyry's five *predicabilia*. In a brief introduction to the publication of a Russian translation of the dialogue, a number of parallels, allusions and references to Platonic philosophy revealed in Prodromos are commented upon: the reflection on the unity of existing things; their division into categories or genera; their reduction to universals; paradoxes and contradictions inevitably arising if one employs *predicabilia* to analyze the definition as such; the Platonic dialogue as a genre of reasoning; the elenctic method, the irony and the hunt for definitions; the Socratic method of setting up questions. Here we introduce the first Russian translation of the *Xenedemos* by Dmitry Chernoglavov executed relying on its new critical edition published in 2017, as well as some historical, philosophical and logical notes on both formal and substantial references in the dialogue to Plato's *Lysis*, *Charmides*, *Theaetetus*, *Phaedrus*, *Phaedo*, *Alcibiades*, and *Parmenides*.

KEYWORDS: the *Xenedemos*, Theodore Prodromos, Byzantine philosophy, history of logic in Byzantium.

© Д.А. Черноглазов (Санкт-Петербург). d\_chernoglavov@mail.ru. Санкт-Петербургский государственный университет.

© О.Ю. Гончарко (Санкт-Петербург). goncharko\_oksana@mail.ru. Санкт-Петербургский государственный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 12.1 (2020)

DOI: 10.25985/PI.12.1.12

\* Исследование выполнено в рамках проекта РФФИ № 18-011-00207А «Логическое образование в Византии: Феодор Продром и логические опыты XII века».

Феодор Продром, придворный поэт, оратор и ученый, одна из центральных фигур в византийской интеллектуальной среде XII века<sup>1</sup>, был автором в том числе философских произведений, одно из которых — небольшой диалог, написанный в подражание платоновскому жанру философского диалога, «Ксенедем, или Гласы», который и окажется в центре нашего внимания.

Одиннадцатый и двенадцатый века — эпоха расцвета византийской философской мысли, и Феодор Продром сыграл весьма важную роль в ее развитии. Комплексный анализ его логико-философского и богословского наследия все еще остается делом будущего: в первую очередь, его предстоит рассмотреть в контексте традиции византийского неоплатонизма (Михаила Пселла, Иоанна Итала, Михаила Эфесского, Евстратия Никейского и других неоплатоников XI–XII веков), восходящей к александрийской школе неоплатонической философии, характерной чертой которой было сочетание платоновской и аристотелевской философии во всем богатстве их пересечений и противоречий.

Философские взгляды Феодора Продрома отражены в трех его сочинениях, посвященных логике Аристотеля в ее связи с платоновской философией. Первое из них — «Комментарий ко второй книге *Второй Аналитики* Аристотеля» (Θεοδώρου τοῦ Προδρόμου παράφρασις εἰς τὸ ὑστερον τῶν ὑστέρων Ἀναλυτικῶν τοῦ Ἀριστοτέλους), который до сих пор не издан<sup>2</sup>. Второе произведение — трактат «О великом и малом» (Περὶ τοῦ μεγάλου καὶ τοῦ μικροῦ), обращенный к Михаилу Италику, учителю Феодора Продрома<sup>3</sup>, в котором он вступает в спор с Аристотелем, критикуя его решение о соотношенных понятиях в контексте учения Платона о противоположностях и комментария к «Категориям» Аристотеля, составленного неоплатоником Порфирием. Третье его философское произведение — это диалог «Ксенедем, или Гласы» (Ξενέδημος ἢ Φωναί), написанный в традиции платоновского диалога и посвященный рассмотрению пяти предикативных Порфирия<sup>4</sup>.

Несмотря на то, что этот диалог уже давно известен научному сообществу<sup>5</sup>,

<sup>1</sup> О жизни и творчестве Феодора Продрома см. Högandner 1974.

<sup>2</sup> См. Casouros 1992.

<sup>3</sup> Tannery 1887.

<sup>4</sup> Spyridonova et al. 2017; Cramer 1836.

<sup>5</sup> См. его характеристику у С.Д. Пападимитриу (Пападимитриу 1905: 109–113), упоминания о нем в историко-логических статьях С. Эббесена (Ebbesen 1996: 81–82), в историко-философских

до сих пор почти нет исследовательской литературы, которая вписала бы это сочинение в контекст платоновской философии в целом и византийского неоплатонизма в частности. Тем не менее, диалог этот, безусловно, заслуживает как всестороннего изучения с точки зрения истории логики и истории литературы, так и философского истолкования.

Н.Г. Хараламбупулос указывает ряд особенностей «Ксенедема», сближающих его с диалогами Платона. Теокл явно «подражает» Сократу в методах ведения дискуссии: он прибегает к сократовскому диалектическому методу, заводя собеседника в логический тупик наводящими вопросами, и пускает в ход иронию — например, когда он притворно восхваляет «мудреца» Гермагора за бледное лицо и длинную бороду. Очевидны параллели с «сократическими» диалогами Платона, такими как «Лисид», «Хармид» и другие. Особо следует отметить «Тезтет»: образы продромовских героев, Теокла, Ксенедема и Гермагора, вполне соответствуют платоновским персонажам — Сократу, Тезетету и Федру. С «Тезтетом» византийский диалог сближает и общая «гносеологическая направленность».

Если сходство «Ксенедема» с «Тезтетом» носит в основном литературно-формальный характер (образы героев, их взаимоотношения, метод ведения дискуссии), то в содержательном плане более существенны параллели с «Парменидом». Рассуждения Теокла о том, что определение рода подходит и ко всем остальным предикабиям, отсылают к приведению всего сущего к Единому в «Пармениде». Итог «Ксенедема» тоже содержит аллюзию на заключительные слова платоновского «Парменида».

Помимо общего сходства, касающегося образов персонажей, содержания или сюжетных ходов, можно указать и на параллели в отдельных эпизодах. Так, во вводной части «Ксенедема» комбинируются мотивы из «Парменида» и «Федона». Обнаруживаются также многочисленные лексические параллели с «Федоном», «Федром» и «Лисидом». Отсылка к Платону содержится уже в названии диалога, «Ксенедем, или Гласы»: многие платоновские диалоги названы имена-

---

работах В.Н. Татакиса (Τατάκης 1997: 209), в исторических обзорах византийской философии Г. Хунгера (Hunger 1978: 25–35) и А. Калделлиса (Kaldellis 2007: 252), разбор его логических идей в работах Я.А. Слинина, О.Ю. Гончарко и Д.А. Черноглазова (Гончарко, Черноглазов 2015; Гончарко, Черноглазов 2016; Гончарко, Слинин, Черноглазов 2016) и рассмотрение стилистических особенностей платоновского жанра в связи с содержательными параллелями с Платоном у Н.Г. Хараламбупулоса (Χαραλαμπίδουλος 2005).

ми юных оппонентов Сократа («Лисид», «Алкивиад», «Хармид»). Имена героев, совсем не распространенные в Византии, смоделированы по платоновским образцам.

Здесь, в кратком введении к публикации русского перевода «Ксенедема», хотелось бы отметить также и несколько других моментов, которые, с нашей точки зрения, связывают идеи этого диалога с платоновской философией. О стилистическом соответствии диалога «Ксенедем» особенностям платоновского жанра мы уже писали<sup>6</sup>, а вопросы воспроизведения античных реалий в диалоге рассмотрели в еще одной работе<sup>7</sup>, поэтому здесь, во введении к переводу, сосредоточимся на некоторых формальных и содержательных аспектах «платонизирования» (πλατωνιστεῖν) в «Ксенедеме» Продрома.

Фабула диалога строится вокруг внешнего рамочного диалога между афинянином Мусеем и Ксенедемом, который просит рассказать о Теокле, знаменитом философе из Византия, его учителе и родственнике. В качестве внутреннего (основного), собственно философского диалога, Ксенедем делится с Мусеем своими воспоминаниями о разговоре с Теоклом, который состоялся по дороге в школу Гермагора, где Ксенедем изучал «Введение» Порфирия. Беседа, само собой, посвящена разбору пяти предикабилей Порфирия, в ходе которой Теокл задает Ксенедему вопросы и, используя сократовский метод, приводит его к убеждению, что все пять определений не корректны, оставляя молодого Ксенедема в недоумении и растерянности.

Хотелось бы отметить, что Продром в диалоге воспроизводит один из приемов платоновского скептицизма. Он проводит разбор определений каждой из пяти предикабилей Порфирия — рода (γένος), вида (εἶδος), видового отличия (διαφορά), признака собственного (ιδίον) и признака привходящего (συμβεβηκός), — не различая уровни использования понятий (как это предлагает делать еще Аристотель в «Категориях», критикуя Платона). Продром воспроизводит логику, более напоминающую диалог Платона «Парменид», где смысл использования основных понятий — единое (ἓν), бытие (ὄν), идея (εἶδος) — еще не проанализирован в свете аристотелевского различия первых и вторых сущностей, где первые — онтологические атомы, а вторые — логические сказуемые. В связи с этим понятие «единое» (или понятие «бытие») становится одновременно и под-

---

<sup>6</sup> Гончарко, Черноглазов 2015.

<sup>7</sup> Гончарко, Черноглазов 2016.

лежащим, и сказуемым, позволяя на уровне синтаксиса высказываний выстраивать конструкции типа «единое едино» (или «бытие есть»), воспроизводя автореферентный характер предикации, что впоследствии в логике подпадет под квалификацию расселовского парадокса<sup>8</sup>.

Феодор Продром, возвращаясь к доаристотелевскому типу неразличения идей как подлежащих и сказуемых (а именно, вопрошая о роде родов, о видах видов, о различии различий и о признаке собственном признака собственно-го), осуществляет довольно интересную попытку мыслить содержание аристотелевской логики в свете скептического подхода к определению понятий, восходящего к философии Платона (ср., например, скептическую концовку диалога «Тэтет», когда мы приходим к выводу о незнании самого знания). Также он воспроизводит ход мысли неоплатоника Порфирия, применяя «платоновский» подход к определению самого определения: пять предикабилей — это, по сути, и есть описание (*ὄλουραφί*) того, как устроена процедура определения, но не ее определение (*ὄρισμός*), которое не может быть однозначным в свете автореферентного характера самой затеи.

Таким образом, диалог «Ксенедем» Феодора Продрома, с нашей точки зрения, — это попытка ответить на аристотелевскую (аналитическую) критику философии Платона философскими методами самого Платона (то, что Платон не сделал в силу исторических причин): Феодор Продром усматривает автореферентность в основе ключевых логических понятий аристотелевской логики и указывает на необходимость ее учитывать при построении теории определения. Другими словами, «Ксенедем» Феодора Продрома можно интерпретировать как платоновский ответ Аристотелю на критику учения об идеях в «Пармениде».

В настоящей публикации мы впервые предлагаем вниманию читателей перевод диалога «Ксенедем» на русский язык, выполненный Д.А. Черноглазовым по его новому критическому изданию, опубликованному нами в 2017 году<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> О расселовском парадоксе у Платона см., например, И. Вандулакиса (Вандулакис 1997; Vandoukalis 2009), о расселовском парадоксе у Продрома — Goncharko, Romanenko 2016.

<sup>9</sup> Spyridonova, Kurbanov, Goncharko 2017.

## Ксенедем, или Гласы

*Мусей.* Итак, сын Аристандра, до тебя, конечно, доходила молва о Теокле Византийце — муже, которого многие считают одним из величайших философов; что же касается меня, то прибывающие оттуда<sup>1</sup> в Афины просто оглушили меня божественными песнями об этом муже — они словно всего меня обратили во внимание чудесными рассказами и слухами о нем. И когда я решительно настаивал, чтобы они представили мне его [более] отчетливо, они велели, если я хочу увидеть Теокла живую, идти к тебе — ведь ты лично учился у него философии, а также и состоишь с ним в не слишком дальнем родстве. Итак, если сказавшие тебя не оклеветали, а ты не намерен отворотить от себя божество дружбы, то ты, наверное, сейчас же поведаешь мне об этом человеке.

*Ксенедем.* Ты, Мусей, словно коня выводишь в поле, или дельфина, согласно пословице, выпускаешь в море<sup>2</sup>, ибо о ком же еще мне так приятно и слушать, и рассказывать, как о Теокле! Хоть этот муж и родился в пору оскудения мира, он показал своими [деяниями], что время, давшее начало роду, не состарилось. Теокл и природой наделен эфирной и окрыленной, которая не только, подобно Гомеровым кобылицам, скачет «по вершинам колосьев»<sup>3</sup>, но и, [поднимаясь] стремительно (βασιλικῶ τῷ πῆχει)<sup>4</sup>, вознеслась над земной сущностью, взлетела выше воздушного потока и дробного состава пламени, а затем, [преодолев] движущуюся звездную природу, приблизилась к неподвижной беззвездной [сфере] и оказалась вместе с богом; но также он щедро одарен и языком, который дышит мощью аттического пламени намного более, чем язык измышляемой в мифах Химеры;

---

<sup>1</sup> Т.е. из Византия.

<sup>2</sup> О коне ср. CPG 1: 191 и CPG 2: 464, о дельфине — CPG 1: 237.

<sup>3</sup> II. 20.227; 23.409.

<sup>4</sup> Букв. «царским локтем». «Царский локоть» — мера длины, превосходящая «локоть обыкновенный» (πῆχυς μέτρος), см., напр., Hdt. 1.178.

и пусть даже он иногда удваивал один и тот же слог или звук<sup>5</sup>, он делал это никоим образом не по причине изыяна природы, как сам он снисходительно говорил, но для того, чтобы путем удвоения звучания удвоить и проистекающее отсюда удовольствие, ибо и в этом почитал он пословицу, возвещающую, что хорошее надо удваивать<sup>6</sup>.

*Мусей.* О Геракл, ты описываешь мне словами самого Гермеса! Как же я хотел бы, покинув Афины, отправиться в Византий, чтобы и мне удалось познакомиться с этим человеком!

*Ксенедем.* А что бы ты, милый, испытал, если бы тебе случилось изучить книги, которые он написал! Сколь они многочисленны и сколь прекрасны! Сколь разнообразны по форме и по стилю! Некоторые из них обращены к василевсам: в них обстоятельно рассказывается о войнах и победах, а в иных и о более тягостных вещах — о болезнях и смертельных [недугах]; при этом одни из них написаны в стихах, всяческими разнообразными размерами, а другие — в прозе. Другие же [книги] обращены к частным лицам и составлены по случайным поводам; и среди них одни написаны в стихах, а другие — прозой. Я не могу выразить, как искусен этот муж в устной речи, как он способен мгновенно написать что-то, и при этом великое! Скорее солнце устанет пробегать небесную полусферу на огненных конях, чем утомится рука и язык этого человека, краткими речами и писаниями разъясняя великие предметы, пространными же описывая малые.

*Мусей.* Так значит, сын Аристандра, Византий вскормил такого великого мужа, какого едва ли смогли бы воспитать все области Эллады?

*Ксенедем.* Клянусь правосудием, сам он не слишком благосклонно относился к своей родине, доверяя древним историям о ней, но тем, кто хотел упрекнуть его из-за отечества, отвечал

---

<sup>5</sup> Речь идет о заикании. Об этой особенности Теокла см. Гончарко, Черноглазов 2016.

<sup>6</sup> Ср. CPG 1: 66 и Pl. *Phlb.* 60a1.

решительно; и нет ничего, за что бы он его не прославлял, называя Византий столицей, стоящей во главе Востока, сердцем всей ойкумены и сопряжением западного и восточного удела. Мне же и другим близким друзьям он представлял себя как человека, который был среди византийцев иноземцем, а не полноправным гражданином, ибо его род, как он говорил, происходит из Италии.

*Мусей.* И эти [твои слова] о Теокле величественны и вообще достойны героя, но пыл моего устремления они не охлаждают, как бы много их ни было: ты описываешь окрыленную природу, искусный язык, быструю руку и премудрую душу, но представление о ком бы то ни было кажется мне совершенно неясным, если оно состоит из обобщенных признаков. Как недостаточно сказать «афинянин», чтобы указать на Платона, если мы не перечислим его отличительные черты — [не напомним], например, что он рассуждал о природе в «Тимее», философствовал о бессмертии души в «Федоне», написал «Законы», создал города и (чтобы нам не перечислять все по порядку) назывался по имени Платоном, — так и сказанное тобой не представляет Теокла, если ты не явишь моему взору хотя бы что-то, а если можно, то и многое из того, что им было написано или же сказано лично.

*Ксенедем.* Любезный друг, побуждая рассказать о сочинениях Теокла, ты велишь мне вскопать гору Афон или измерить опоясывающий землю океан! Все, что им было задумано и запечатлено на пергамене, ты лучше узнаешь, если прочтешь его труды, многочисленные (о Хариты!) и прекрасные. Я же не откажу Мусею в одном воспоминании (ибо отказать для Мусея — то же, что отказать для себя) и расскажу о том, как однажды, когда я был еще отроком и мой подбородок еще не был очерчен пушком, Теокл беседовал со мной, [явившись предо мной], как говорят, словно бог из машины. Итак, доброе божество свело меня с этим мужем, когда я как-то раз шел в школу. Увидев меня, Теокл сразил меня

узнал и воскликнул: «О науки, неужели это мой милый Ксенедем? Да, точно он!», и тотчас погладил меня по волосам — у меня тогда были светлые волосы, ниспадавшие до плеч, и зефир слегка волновал их<sup>7</sup>.

— Куда и откуда, Ксенедемчик? — спросил он. — Наверное, в школу? Если меня не обманывает эта книга за пазухой и пещенка на устах?

— Даже если прорицатель еще никогда не возвещал тебе истину<sup>8</sup>, [сейчас он прав], ибо я иду к учителю Гермагору, — ответил я.

— И какую же часть учебного курса ты сейчас постигаешь, представляемый самим корифеем наук? — спросил Теокл.

— «Категории» Аристотеля, — ответил я.

— Хорошее начало, о дитя! — воскликнул он. — Ты воздвиг златые колонны поистине блаженного чертога<sup>9</sup>. И книга наимудрейшая, и Гермагор — из всех учителей наиученейший: о его любознательности свидетельствует и многое другое, но особенно бледность, странствующая по его лицу, и борода, ниспадающая до колен. Но если я тебя о чем-то спрошу, — тут Теокл коснулся пальцами верхней губы и слегка улыбнулся, — то сможешь ли ты ответить что-нибудь, что не будет недостойно учения Гермагора?

— Наверное, смогу! — сказал я.

— Ты, конечно, был уже посвящен во «Введение» Порфирия? — спросил он.

— Разумеется! — сказал я.

— Начнем же с него! — предложил Теокл. — И прежде всех остальных вещей обсудим род!

— Так пусть же мой род сгинет в неизвестности, — воскликнул я, — если я не объясню тебе в точности, что такое род!

— Ни о чем другом я прежде всего не спрошу, — сказал Теокл, — как о том, что необходимо знать прежде других вещей. Ибо то надо в первую очередь исследовать, что надо в первую очередь

---

<sup>7</sup> Ср. Pl. *Phd.* 89b.

<sup>8</sup> Ср. *Il.* 1.106.

<sup>9</sup> Ср. Pl. *O.* 6.1–3.

и знать; если, конечно, можно верить Аристотелю, утверждающему, что исследуемое соответствует тому, что мы знаем<sup>10</sup>. Итак, сначала нужно спросить, существует или не существует род.

— Разумеется, существует, — ответил я, — и это наилучшее из всего сущего!

— Ты правильно говоришь, — сказал он. — Ведь большинство книг утратит смысл (οἰχῆσεται)<sup>11</sup>, если мы не допустим его [существование], и разрушится лучшая часть философии, и вообще все будет ниспровергнуто. А теперь ты, может быть, скажешь, что́ из сущих есть [род] и какими словами он определяется?

*Ксенедем (Мусею)*. И я тут же воспроизвел наизусть описание (ὄλουραφήν) рода у Порфирия, ибо старательно изучил эту книгу.

— Радуйся, о дитя! — воскликнул Теокл. — Каково описание рода, мы поняли — ты прекрасно это разъяснил, — а вот будучи чем из сущих род определяется этими словами, мы еще не понимаем. Ведь все сущие разделяются на десятку категорий как на безначальные начала таким образом, что невозможно, чтобы хоть что-нибудь из всех [сущих] выбралось из лабиринтов этой десятки. Так вот, я интересуюсь, к какой из этих категорий может быть приобщен род.

— Ради философии! Категории отношения (τῶ πρός τι), ибо род [соотносится] с видом.

— Однако затруднение от этого ничуть не стало меньше! Ибо я снова тебя спрошу: будучи чем [из сущих род] обрел отношение к виду? Необходимо, чтобы сначала был Сократ, чтобы в соотношении с ним существовал (παρυλοσταίη) и отец; [необходимо], чтобы сперва существовала четверка, чтобы вместе с ней возникло [ее] половинное, если так случится, или двойное. Так вот и род: будучи чем он как-то соотносится с чем-то? И с какой частью десятки мы его свяжем? Ибо совершенно необходимо сделать понятие рода чуждым остальной девятке категорий, если мы его причислим к какой-либо одной. Но мы видим, что эти десять кате-

---

<sup>10</sup> Ср. Arist. *APo.* 89b.

<sup>11</sup> Букв. «пропадет, погибнет».

горий составляют ряд совершенно равновесных понятий, так что ни одно из них не есть род для другого и не является более общим (γενικώτατον) [по сравнению с ним]. Поэтому существует вероятность, что либо род выпадет из сущего, либо, если он окажется вне десятки, то придется предположить, что он выше нее. И если первое не имеет смысла, то второе утверждается с необходимостью.

— Конечно, — сказал я, — и невозможно сказать иначе.

*Мусей.* Скажи мне, Ксенедем, ты тогда уже понимал эти возвышенные слова и теории, хотя, по твоим словам, делал в философии лишь первые шаги? Или ты объяснишь это тем, что твоя природа, стремительная и окрыленная, подобна [была] шару, положенному на наклонной поверхности и нуждающимся только в том, чтобы кто-то первым подтолкнул его?

*Ксенедем (Мусею).* Возможно, и в этом дело, бесценный друг, но вообще, все благодаря [Теоклу], этой Сирене красноречия, запечатляющей [философские] понятия в самих сердцах.

— Если это так и Ксенедем с этим согласен, — продолжал Теокл, — то сделаем же имя рода предикатом десяти (κατηγορώμεν τῶν δέκα τοῦ γένους τὸ ὄνομα).

— Конечно, — согласился я.

— Но не прежде, — сказал он, — ради Гермеса и Муз, чем мы рассмотрим для него определение (λόγον) согласно имени, чтобы мы могли знать, как вообще у нас обстоит дело с [этим] предикатом (κατηγόρημα).

— Что же, — сказал я, — это определение прозрачно (εὐελίσκεπτος)<sup>12</sup>, и нам не придется много трудиться над ним. Ибо род, как я уже сказал, есть «то, что сказывается о многих и различающихся по виду [вещах] относительно их сущности»<sup>13</sup>.

— Стало быть, — сказал Теокл, — если имя рода сказывается о предикатах (κατηγορεῖται τῶν κατηγοριῶν), а определение рода

---

<sup>12</sup> Букв. «легко поддается рассмотрению».

<sup>13</sup> Porph. *Intr.* 2.15–16.

согласно имени — нет, то, как мы обнаруживаем, категория одноименна (ὁμώνυμος) [роду]. Если же одновременно [и имя, и определение сказывается], то [категория] соименна (συνώνυμος) [роду].

— Да, одновременно, — сказал я, — и имя рода ничуть не больше сказывается о категориях, чем определение согласно имени. Ведь и все [категории] вместе — роды, ибо они «сказываются о многих и различающихся по виду вещах относительно их сущности».

— Что же мы обнаружили исходя из нашего изыскания, — продолжил Теокл, — когда категория оказалась соименна [роду]? Не правда ли, что есть вероятность, что род — это род десяти, если он «сказывается о многих, различных по виду вещах относительно их сущности»? Итак, многовластие перешло в единовластие, а множество — в единицу. Если же кто-то нам на это возразит, говоря, что род — это понятие (φωνή), лишенное предмета, и не существует сам по себе, но воспринимает бытие лишь в рассматриваемых десяти [категориях], то сначала мы, прибегнув к иронии, ответим так: «Порфирий не философ, о чужеземец, ибо он дал определение понятию, лишенному предмета. Он не знал, что определение любого [предмета] обозначает его природу, ибо он, похоже, не учился у тебя и не был посвящен в тайное знание». Затем же мы потребуем от него предположить, что и «живое существо» (τὸ ζῶον) есть такое же понятие, лишенное предмета, и призовем в свидетели Аристотеля, говорящего, что «живое существо вообще есть либо ничто, либо нечто последующее»<sup>14</sup>; и если он допустит существование (ὑλόστασις) живого существа, полагая, что оно есть сущность одушевленная и наделенная чувствами<sup>15</sup>, то мы, в соответствии с этим, допустим и существование рода, определяя его как то, что «[сказывается] о многих и различающихся по виду [вещах] относительно их сущности».

---

<sup>14</sup> Arist. *de An.* 402b7–8.

<sup>15</sup> Ср. Arist. *Top.* 135a.

Сказав это, Теокл прервался на мгновение и выразительно посмотрел на меня, а затем продолжил:

— Если я тебя убедил, то благодаря [моим] словам, а если нет, то, как сказано у Платона: «Что мне еще с тобой сделать? Разве что вложить слово прямо в душу?»<sup>16</sup> Но стоит об этом сказать Гермагору: уж наверное борода что-то скажет об этом мудрее других.

— Клянусь науками, — воскликнул я, — ты уже вложил слово мне в душу, так что Гермагор мне больше не понадобится.

— Так что же дальше? — спросил Теокл, — Перейти ли нам к дальнейшим разделам этого труда, или остановиться здесь?

— Ради Харит, продолжим! — ответил я.

— Куда же еще, — сказал он, — как не на вторую ступень этой лестницы — к виду? И следует усомниться, возможно ли, чтобы и здесь мы, ничуть не смутившись, возразили лучшим? В сущности, как кто-то сказал, «я не думаю, что существует такое счастливое писание, которому никто не [сможет] возразить, но то [писание] разумно, которому никто не возразит разумно»<sup>17</sup>. А еще, пожалуй, хорошо для нас подойдет и вот это изречение Демокрита:

Гибок язык человека; речей для него избыточно  
Всяких; поле для слов и сюда и туда беспредельно<sup>18</sup>.

Так вот, следовательно, и здесь надо рассмотреть (ἐφοδευτέον)<sup>19</sup> определение (λόγον); и прежде всего, надо спросить: определение собственно вида или, иначе, последнего (τοῦ εἰδικωτάτου) [вида] — что это вообще такое?

— Если не зря вообще у меня в руках книга, — сказал я, — то

---

<sup>16</sup> Pl. R. 345b5–6.

<sup>17</sup> Clem. Al. *Strom.* 1.1.17.2.

<sup>18</sup> Il. 20.248–249 (в переводе Н.И. Гнедича). То, что стихи ошибочно приписываются Демокриту, видимо, объясняется тем, что Феодор Продром цитирует их по «Строматам» Климента Александрийского (*Strom.* 1.3.22.2–3), где они соседствуют с цитатой из Демокрита, и слова ὡς ὁ Ἀβδηρίτης ἐκείνός φησιν «как говорит тот [философ] из Абдер» можно по ошибке отнести и к ним.

<sup>19</sup> Иначе: «проверить, испытать на прочность».

утверждается, что последний вид — это «то, что сказывается о многих, отличных по числу вещах относительно их сущности»<sup>20</sup>.

— Правильный ответ, Ксенедем, — сказал Теокл,

С языка твоего не бесцельно слетело крылатое слово,  
Что-то еще я спрошу, одари ж меня словом разумным<sup>21</sup>,

чтобы полностью выразить мысль в стихах. К какому виду ты отнесешь сформулированное определение (τὸν ἀποδοθέντα λόγον)? Ради Муз, ответь, к какому последнему виду, ты полагаешь, относится это [определение] — к коню, или к человеку, или к такому-то и такому-то из последних видов, или к последнему виду вообще и в целом? Я полагаю, вот это [последнее], и ты сам согласишься с [моим] рассуждением. Ибо определяющий человека определяет не такого-то и такого-то, скажем, Симмия или Кебета, а человека вообще, [ибо это понятие] содержит и охватывает отдельных [людей]; как и определяющий животное определяет не медведя или барса, а само животное вообще. Определение по своей сути указывает на природу, а природа есть нечто всеобщее и единое. Таким же образом и тот, кто определяет последний вид, будет определять, пожалуй, не какие-либо из таких видов, но последний вид в целом, сам по себе — не человека и не коня, ибо это отдельно взятые виды; определение же [относится] не к отдельным вещам, а к всеобщему [понятию]; вещей много, а определение [относится] не ко многим, а к одному, [общему для многих].

— Так и есть! — ответил я.

— А если это так, — сказал Теокл, — то определение вида у Порфирия, пожалуй, не вполне правильное. Если, как было сказано и соответствует действительности, это определение последнего вида вообще, охватывающего отдельные последние виды в частности, а последние виды имеют разную природу (ἑτεροφυῆ) и раз-

---

<sup>20</sup> Porph. *Intr.* 4.11–12.

<sup>21</sup> Оба стиха, написанные дактилическим гексаметром (первый из них неполный), составлены из фрагментов и лексических оборотов гомеровских поэм, ср. *Il.* 4.498; *Od.* 16.281.

личаются между собой по виду, то, стало быть, следовало бы считать видом не то, что «сказывается о различных по числу [вещях] относительно их сущности», но, скорее, то, «[что говорится] о различных по виду». Если же допустить, что это так, то определение вида будет совпадать с определением рода. Ибо если оба определения не различаются ничем, кроме как тем, что одно «различно по виду», а другое — «по числу», а [наше] рассуждение снимает и это различие, то остается заключить, что упомянутые определения тождественны. У каковых же определения ни в чем не отличаются, у таковых [не отличаются] и определяемые вещи. Стало быть, род и вид — одно и то же, и пятерка понятий обратится у нас в четверку.

— О я несчастный, — сказал я, — какое неведение незаметно постигло мой разум! Если бы раньше кто-нибудь меня спросил: Ксенедем, что из этих двух ты лучше знаешь, собственное имя или «Введение» Порфирия? — то я бы смело ответил: «Введение»! Теперь же, неизвестно каким образом, все стало совсем наоборот, и я понял, что я ничего не знаю.

— А хочешь, Ксенедем, мы ступим ногой и на третью ступень? — сказал он, улыбнувшись.

— Да, о дивный учитель, — воскликнул я, — и настолько, что я сожалею, что у лестницы так мало ступеней! О если бы она доходила до неба — я хотел бы этого намного больше, чем мифические Алоады!

— Хорошо, — сказал он, — но наказание, наложенное на Алоадов, не позволило Порфирию возвести такую лестницу. Хотя она и исчисляется немногими ступенями, но достигает неба.

— Что же мы медлим и не поднимаемся, — спросил я, — но все еще стоим внизу, под облаками?

— Надо подниматься, — сказал Теокл, — но тяжело восхождение, и грозит падением. Ступай осторожнее и поднимайся аккуратнее, чтобы тебе не пасть жалкой жертвой.

— Но этого не произойдет, о чудесный, — сказал я, — если я буду подниматься, направляемый тобою как руководителем.

— Так что у нас за третья ступень? — спросил Теокл.

— Видовое отличие! — мгновенно ответил я.

— Какое же определение видового отличия дал тебе Гермагор, а задолго до него сформулировал Порфирий? — спросил он.

— Много прекрасных определений, — сказал я, — но не все из них подходят ко всем видовым отличиям. А определение, соответствующее вообще всем видовым отличиям, если я помню, такое: «видовое отличие — это то, чем каждое отличается как целое»<sup>22</sup>.

— Ты, юноша, — воскликнул Теокл, — всецело постиг Порфирия, и я не могу не восхититься твоей природой и не любить тебя сверх меры; хотя, как я знаю от Платона, «добродетель не любит юношей»<sup>23</sup>. Кроме того, следует «простучать»<sup>24</sup> определение, чтобы убедиться, не звучит ли оно, как треснувший горшок. Ведь если видовое отличие — один из гласов<sup>25</sup>, отличный от остальных четырех, а определяется как «то, чем каждое отличается», то, во-первых, я опасаюсь по поводу родов — [как бы не оказалось], что они будут поставлены вместе с видовыми отличиями, тогда как по природе они поставлены прежде отличий; ибо все различается и по родам, как, например, белое и Сократ: белое принадлежит [роду] цвета, а Сократ — [роду] живого существа. Далее, немало я беспокоюсь и за виды — как бы и они не были названы видовыми отличиями, утратив наименование «видов». Ибо если «различие есть то, чем каждое отличается», а человек отличается от коня по виду, то ясно, что вид будет видовым отличием. А если мы это допустим и роды и виды будут поставлены в один ряд с видовыми отличиями, тогда и то, и другое будет сказываться уже не в отношении сущности (*ἐν τῷ τί ἐστίν*), а в отношении качества (*ἐν τῷ ὁλοῖον τί ἐστίν*) — если и поистине видовое отличие сказывается в отношении качества. Кроме того, вид будет сказываться

<sup>22</sup> Ср. *Porph. Intr.* 11.21.

<sup>23</sup> Теокл цитирует изречение, приписываемое Платону в «Строматах» Климента Александрийского (*Strom.* 1.11.51.2–3).

<sup>24</sup> Ср. *Pl. Phlb.* 55c7.

<sup>25</sup> Или «предикабилий».

в отношении многих предметов, отличных по виду, как и видовое отличие. Но так бы [вид] не мог лежать в основе. А если род соответствует материи, а видовое отличие — форме, то материя и форма будут тождественны, а если так, то [будут тождественны] и лишенность, и сущность, и бытие, и небытие.

— О Музы, о Хариты, о Книги! — вскричал я. — Какое заблуждение постигло меня у Гермагора, зря я так доверял этой окладистой бороде! Ты же не откажи мне в восхождении, но — ради Четверицы (тетρακτύος)<sup>26</sup>! — поведи меня на четвертую ступень!

— Пожалуй, поведу! — сказал он. — Но ответь мне на вопрос: на сколько частей Порфирий разделил эту ступень, названную признаком собственным?

— Четвертая — на четыре, — ответил я. — [Признак собственный], который привходит (ξυμβέβηκεν) к одному виду<sup>27</sup>, но не во всем объеме и не всегда (как человеку — врачевать); признак собственный, который привходит к виду во всем объеме, но не только к нему одному (как человеку — быть двуногим); тот, который привходит к одному [виду] во всем объеме, но не всегда (как человеку же в старости — седина); и, наконец, тот, в котором сошлись все три [условия]: к одному [виду], во всем объеме и всегда<sup>28</sup>. Вот эти четыре у Порфирия названы признаками собственными.

— Какое же это научное и точное разделение! — сказал Теокл. — И все же, дитя, ты все-таки поостерегись, если ты намереваешься быть достойным приверженцем философии, готовым что-то дополнить из недостающего, что-то очистить из истлевшего и засоренного, а в чем-то и самому явиться родителем. Теперь же, коль скоро ты назвал четыре признака собственных, [выделяемых путем] разделения, и все они отличны друг от друга (ибо их не было бы четыре, если бы они не были различны), то я спрашиваю,

---

<sup>26</sup> Согласно пифагорейскому учению, четверица — священное число. Известен обычай пифагорейцев клясться четверицей или «именем открывшего нам четверицу», т.е. Пифагора (Iamb. VP 28.150, Luc. Laps. 5).

<sup>27</sup> Или «присущ одному виду».

<sup>28</sup> Porph. *Intr.* 12.13–18.

в чем отличие четвертого от первого, то есть того, пример которого — способность смеяться, от того, пример которого — врачевать. Каково различие между этими признаками?

— Очевидное и всем ясное! — сказал я.

— Не всем, милый, — сказал он, — ведь и мне не ясно. Но если ты настолько мудр, то научи меня, ради Гермеса!

— Ты разыгрываешь меня! Кто может заподозрить, что ты, сам Теокл, не знаешь, каково различие у человека между тем, чтобы смеяться, и тем, чтобы врачевать?! Из этих [признаков] смеяться присуще всегда и каждому человеку, а врачевать — некоему и некогда. Насколько «не всегда» отличается от «всегда», а «не каждый» — от «каждого», настолько такой признак, как «врачевать», и отличается от такого признака, как «способность смеяться».

— Как же я восхищаюсь твоей одаренностью, Ксенедем! И я желаю, чтобы она удостоилась и правильного воспитания. Ибо «даже самые одаренные души становятся особенно порочными, если получают дурное воспитание»<sup>29</sup>, учит меня сын Аристора, утверждая, что воспитание существенно влияет на добродетельность и порочность. Но пусть тебя минует эта злая доля — и она точно тебя минует, раз ты учишься у Гермагора. А теперь не откажи мне в любезности ответить как можно ясней на такой вопрос: почему ты утверждаешь, что способность смеяться [присуща] всякому человеку и всегда?

— Ради Гермеса! Всякий же смеется! И всегда смеется!

— Но ведь не каждый из людей смеется. Есть такие люди, которые вообще не знают, что это такое — смеяться. Как, например, Ликофрон рассказывал о человеке из Тороны, который не знал, что такое слезы и смех<sup>30</sup>. Да и тот, кто смеется, не всегда предастся смеху. Ибо это присуще лишь бесчувственному — смеяться в скорби, в болезнях и особенно при смерти близких. Если же это не так, то такой [человек] будет смеяться, когда ест, когда гово-

---

<sup>29</sup> Ср. Pl. R. 491d10–491e2.

<sup>30</sup> Ср. Luc. 115–117.

рит и когда спит. А что может быть смешнее этого? Остается добавить то, что этот [признак присущ виду] во всем объеме и всегда «согласно природному свойству» (κατὰ τὸ λεφικέναι)<sup>31</sup>, ибо природное свойство смеяться есть у каждого человека и всегда. Но если мы допустим, что это так, то я желаю узнать причину, по которой нельзя сказать и о врачевании, что оно всегда [присуще] всякому человеку. Ибо если человек и не всегда врачует, у него всегда есть природное свойство врачевать, и если даже не всякий врачует, природное свойство есть у всякого. Таким образом, «заниматься врачеванием» будет таким же признаком собственным для человека, как и способность смеяться, а если так, то то же можно сказать о занятии геометрией, риторикой и вообще о всякой науке — если и поистине человек определяется как [существо], способное к восприятию всякой науки. И даже если это так, у одного и того же вида будет больше признаков собственных, но одно будет положено в основу другого. Стало быть, есть вероятность, что Порфирий разделил и определил признак собственный не лучшим образом.

— Да, действительно! — сказал я. — Но как же ты умеешь убеждать! По этому поводу лучше всего будет повторить то, что комедиограф Менандр сказал об успехах [Александра] Македонского, обыгрывая его невероятное [везение]:

Как это по-александровски (ἀλεξανδρῶδες)! Если я кого-то ищу,  
То вот он уже здесь, если нужно переправиться через море,  
То оно будет для меня проходимым<sup>32</sup>.

А я, пожалуй, скажу о тебе, заменив слоги:

Как это по-теокловски (θεοκλεῶδες)!  
Если что-то казалось ясным, оно станет неясным,  
Если что-то было твердо [известно], оно будет опровергнуто!

---

<sup>31</sup> Porph. *Intr.* 12.19.

<sup>32</sup> Men. fr. 751 Körte-Thierfelder = 598 Kassel-Austin.

— Такое, — сказал Теокл, — уместно говорить и слушать ровесникам Ксенедема, а может, ты и Гермагора позабавишь, сказав такое. Мы же уже приблизились к вершине лестницы, к пятой ее ступени — привходящему признаку. Необходимо на нее подняться и, встав на вершине, рассмотреть, в какой мере сущее (τὸ ὄντα) обладает реальностью (ὄντοτης).

— Конечно! — воскликнул я. — Особенно молю тебя проявить щедрость в конце нашей беседы! Ибо, как говорит поэт из Аскры:

Пей себе вволю, когда начата иль кончается бочка<sup>33</sup>.

— Насыщайся же тем, что в пифосе, и наслаждайся Харитами, которые [остаются] на его дне.

— О да, но только если ты смешаешь [этот напиток]! — сказал я.

— Какое определение ты дашь привходящему признаку, — спросил он, — поскольку ты и все остальное определил наилучшим образом?

— Определение простое! — ответил я. — «Привходящий признак есть то, чему допустимо и быть, и не быть у одной и той же вещи»<sup>34</sup>.

— Да, — сказал Теокл, — такое у Порфирия определение, и никто бы не смог к тебе из-за него придаться. Но ответь мне: если ты желаешь определить Сократа как Сократа, а не как человека, то чем ты его определишь, если не совокупностью его привходящих признаков?

— Именно так!

— И чем он будет отличаться от Платона, как не этими [признаками]? — сказал он.

— Да, ими, — ответил я.

— Тогда опиши Платона и Сократа, — сказал он. — Платона ты, наверное, опишешь как темноволосого, прямоволосого, со вздернутым носом и худого, а Сократа — как отличающегося от Платона выступающим животом, ибо и он темноволосый, прямо-

<sup>33</sup> Hes. *Op.* 368 (пер. В.В. Вересаева).

<sup>34</sup> Ср. *Porph. Intr.* 13.3–4.

лосый и со вздернутым носом. Чем отличаются друг от друга эти мужи? Не тем ли, разумеется, что один худой, а другой нет? Однако, если худоба и полнота — это привходящие признаки, а привходящий признак — это то, чему допустимо и быть, и не быть у одного и того же, то, пожалуй, и Сократу допустимо быть худым, а Платону толстым, и, таким образом, Сократ станет Платоном. В связи с этим [определением] я мог вы высказать тебе и другие трудности, причем немалые. Однако, прекрасно сказал Анаксарх: «Многознание и весьма полезно, и весьма вредно: полезно тому, кто достоин, а вредно тому, кто легко ведет любые речи в окружении любых людей. Надо знать меру времени, ибо это — определение мудрости»<sup>35</sup>. Ксенедем же пусть в полной мере печется о своем воспитании!

Сказав это, он удалился.

*Ксенедем (Мусею)*: Я рассказал о Теокле немного, но достаточно для Мусея — мужа, способного представить льва, зная его лишь по когтям<sup>36</sup>.

---

### Литература

- Вандулакис, И. (1997), “Лингвистические аспекты парадокса третьего человека”, *Институт истории естествознания и техники им. С.И. Вавилова. Годичная научная конференция, 1996*, 125–129. М.: «Янус-К».
- Гончарко, О.Ю.; Черноглазов, Д.А. (2015) “«Ксенедем» Феодора Продрома: возрождение платоновского диалога в Византии XII века”, *Вестник Русской христианской гуманитарной академии* 16.4: 30–38.
- Гончарко, О.Ю.; Черноглазов, Д.А. (2016), “Платоновский диалог «Ксенедем» Феодора Продрома: псевдоантичные герои и их византийские прототипы”, *СХОЛН (Scholē)* 10.2: 571–582.
- Гончарко, О.Ю.; Слинин, Я.А.; Черноглазов, Д.А. (2016), “Логические идеи Феодора Продрома: «Ксенедем, или гласы»”, *Логические исследования* 22.2: 91–122.

---

<sup>35</sup> Ср. Stob. 3.34.19.

<sup>36</sup> Еще одна античная пословица, см. CPG 1: 252.

- Пападимитриу, С.Д. (1905), *Φεοδoρ Πρoδρoμ. Ιστορικο-λitterατυρoυνε ις-λελoυαυνε*. Oυεσσα: «Oυκoυομικησκηλα» τυπoγραφια.
- Casouros, M. (1992), *Le Commentaire de Théodore Prodrome au second livre des Analytiques postérieurs d'Aristote*. Thèse. Université de Paris-IV.
- CPG 1 = *Corpus Paroemiographorum Graecorum*, ediderunt E.L. a Leutsch et F.G. Schneidewin. T. 1. Gottingae: apud Vandenhoeck et Ruprecht, 1839.
- CPG 2 = *Corpus Paroemiographorum Graecorum*, edidit E.L. a Leutsch. T. 2. Gottingae: sumptus fecit Libraria Dieterichiana, 1851.
- Cramer, J.A., ed. (1836), “Theodorus Prodromus. Xenedemus, sive Voces”, *Ancdota Graeca e codd. manuscriptis bibliothecarum Oxoniensium*, 3: 204–215. Oxonii: E Typographeo Academico.
- Ebbesen, S. (1996), “Greek and Latin Medieval Logic”, *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin* 66: 67–95.
- Goncharko, O.Y.; Chernoglazov, D.A. (2016), “Platonic Dialogue *Xenedemos* by Theodoros Prodromos: Ancient Protagonists and their Byzantine Prototypes”, *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 10.2: 571–582. (In Russian.)
- Goncharko, O.Y.; Romanenko, Y.M. (2016), “A Brief History of Self-Reference Notion Implementation in Byzantium: Did the Byzantine Theologians and Scholars Formulate the Russell's Paradox?”, *Scrinium* 12.1: 244–260.
- Hörandner, W. (1974), *Theodoros Prodromos. Historische Gedichte*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Hunger, H. (1978), *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*. Bd. 1. München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- Kaldellis, A. (2007), *Hellenism in Byzantium. The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition*. Cambridge University Press.
- Spyridonova, L.; Kurbanov, A.; Goncharko, O., eds. (2017), “The Dialogue *Xenedemos, or Voices*, by Theodore Prodromos. A Critical Edition, with English Translation”, *Scrinium* 13.1: 227–275.
- Tannery, P. (1887) “Sur le grand et le petit”, *Annuaire de l'Association pour l'encouragement des études grecques en France* 21: 104–119.
- Vandoulakis, I.M. (2009), “Plato's Third Man Paradox: Its Logic and History”, *Archives Internationales d'Histoire des Sciences* 59.162: 3–52.
- Τατάκης, Β.Ν. (1997), *Η Βυζαντινή φιλοσοφία*. Αθήνα: Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας.
- Χαραλαμπόπουλος, Ν.Γ. (2005), “Ένας ‘πλατωνικός’ διάλογος τοῦ 12ου αἰῶνος: Θεοδώρου Προδρόμου *Ξενέδημος ἢ Φωναί*”, *Ἀριάδνη* 11: 189–214.

Алексей Гараджа

## Об именах Барбело-Пруник

---

ALEXEI GARADJA  
ON THE NAMES OF BARBELO-PRUNICUS

**ABSTRACT.** The paper considers the names *Barbelo* and *Prunicus*, and their possible origins, referring to the key figure of Gnostic mythology Sophia-Achamoth. The naive etymologism of modern (starting from 18th century and up to the present day) interpreters does not yield reliable solutions, mostly because of its one-sided approach unsuitable for the syncretic nature of the object(s) under investigation. Drawing on a wide spectrum of multilingual (Greek, Coptic, Semitic) and heterogeneous (lexicographical, literary, epigraphic) testimonies may somewhat mend the situation. Though even in that case the attainment of an unequivocal interpretation free of conjectural and fanciful errancies seems hardly to be possible, and for the same reason — because of the multilayered, multistage character both of the linguistic facts under consideration and of historical and conceptual realities behind them. At least one can extricate individual threads in this syncretic tangle and so attempt as if from below, from the philological groundwork of word coinage and usage, to support and supply with content a counter-trend, which has been taking shape in the last decades, of a conceptual and still rather abstract rapprochement between Sethian Gnosticism and Platonism. As an appendix, a radically reworked, supplemented and commented Russian translation of the relevant passages from Epiphanius of Salamis' *Panarion* (*Haer.* 1.2.25–26) is provided, with the underlying Greek text according to Karl Holl (1915).

**KEYWORDS:** Gnosticism, Barbelo, Prunicus, Plato.

---

Имя «Барбело», фигурирующее у ересиографов — Елифания Кипрского (ок. 310/320 – 403), Иринаея Лионского (ок. 130 – ок. 202), Феодорита Кирского (ок. 393 – ок. 458/466), Филастрия Брешианского (ум. до 397) — и, конечно, в гностических трактатах из Наг-

---

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

Платоновские исследования / Platonic Investigations 12.1 (2020)

DOI: 10.25985/PI.12.1.13

Хаммади (3–4 вв.), не перестает искушать исследователей своей загадочной этимологией<sup>1</sup>. Попробуем перечислить выдвигавшиеся на этот счет гипотезы — семитскую, коптскую, греческую...

В споре с Ж. Маттером, предложившим «еврейскую» (на самом деле арамейскую) этимологию ברת בעלו 'fille du Seigneur'<sup>2</sup>, старый издатель Ириней У. Харвей утверждал, что Βαρβηλώ — вполне законное сокращение от [сирийского] βαρβὰ Ἠλώ, ܩܘܝܘܠܐ, т.е. ἐν τετράδι Θεός»<sup>3</sup>. Идею «бога в четверице» поддержал Г. Лейзеганг, а Г. Леви закономерно вывел к тетраграмматону<sup>4</sup>. А. Бёлиг привлекает материал из *Евангелия египтян*<sup>5</sup>, где, правда, не Барбело, а «Плеситея» названа «матерью ангелов, матерью светил (тмееуе π̄νουοειν), славной матерью, девой о четырех сосцах (τπαρ̄ε̄νος та те что ἄκιβε)»<sup>6</sup>, и пытается связать философскую числовую символику с религиозно-половой. Барбело — не только дева-мать, она и мужеженственна (как и ее очевидный греческий прототип Афина, παρθένος *par excellence*): «мать, Барбело, мужедева (ἄπαρ̄ε̄νος)»<sup>7</sup>. Картину дополняет упоминаемый параллель-

<sup>1</sup> Βαρβηλώ в те времена звучало примерно как *Barviló* (см. Nогrocks 2010: 160–172: смена тонального ударения силовым, взаимозаменяемость η и ι, переход /b/ в /β/ — все эти явления датируются 1–2 веками). По-латыни, впрочем, *Barbello* должно было произноситься скорее как *Барбело*.

<sup>2</sup> Matter 1828: 2.280. Автор «Критической истории гностицизма» (1828).

<sup>3</sup> Harvey 1857: 1.221, п. 2. Зато Харвей солидарен с Маттером по поводу родственного названия «борбориан» (от βόρβορος 'грязь'), оценивая его как «term of alliterative contempt» — у Маттера «une injure degoûtante tirée du Korte» (*l.c.*); оба ссылаются на словарь Лакроза (1775), где греческим βόρβορος передано коптское (собственно, бохейрское) ܘܘܝܩܝ, так что логика связи с коптским непонятна (да и страницу словаря они приводят невольно).

<sup>4</sup> См. Leisegang 1955: 186 («Barbello oder Barbero... die ihren Namen einer hebräischen Wortverbindung verdankt: Barbhe Eloha = „In der Vier ist Gott“) и Lewy 1931: 455–456. Но по сути בארבע אלה — просто другая запись Харвеева толкования.

<sup>5</sup> Böhlig 1981: 624. Бёлиг — соиздатель этого гностического памятника (1975).

<sup>6</sup> NHC iii 56.6–9. πλ̄ν̄σ̄ω̄ε̄, очевидно, связана скорее с π̄π̄π̄λ̄η̄μ̄ι 'наполнять', чем с π̄λ̄η̄σ̄ιά̄ζ̄ω 'сближаться', хотя не исключено и обыгрывание обоих смыслов.

<sup>7</sup> NHC iv 52.4 и iii 42.12. Переводим как «мужедева» παρθένος с коптским артиклем м.р. Интересно различие варвηλω и варвηλον в указанных местах двух версий *Евангелия египтян*. Ср. колебание между грамматическим мужским и женским родами имени *Barbello* в тексте Ириней, и даже оформление его па-

но с Барбело «девомуж» Иуиль<sup>8</sup> и подчеркнуто маскулинный — выводимый контрастом «четырёхгрудой деве» — «триждымужеский младенец»<sup>9</sup>. В *Апокрифе Иоанна* эпитет «триждымужеский» определенно относится к Барбело<sup>10</sup>, и там же четко обозначена андрогинность этой фигуры «матриотца»<sup>11</sup>.

Любопытно, что и в эпоху до издания трактатов из Наг-Хаммади ученые, гадая о происхождении имени Барбело, колебались при выборе пола. Толкование «дочь Господа» по-еврейски (Маттер) в свое время было новаторским. Вот какое примечание дает первоиздатель Епифания Дионисий Петавий к *Haer.* 2.21.2: «Βαρβηρῶ ἤτοι Βαρβηλῶ: Syriaca vox esse videtur בר בעלָא, filius Bahalis, id est Jovis»<sup>12</sup>. «Сына Господа» поддержал Исаак де Бособр, автор «Критической истории манихейства» (1743–1739), где он всячески пытается спасти репутацию Барбело и ее «двойника» Пруник: обе представляют, по его убеждению, божественную Духу — «духовную, разумную, бессмертную»<sup>13</sup>. Особенно любопытны и где-то даже актуальны, при всей своей наивности, замеча-

---

тельными окончаниями -on, -oni (*Haer.* 1.29.1). У Феодорита же это имя оформляется семитским маркером женского рода — Βαρβηλῶθ (*Haer.* 1.13).

<sup>8</sup> Ср. ННС iii 50.1–2: тарсенкик ппареенос юуни (в iii 61.25–62.1 так назван(а) уже сам(а) Барбело — варвнлон), т.е. ἀρσενική παρθένος с коптскими артиклями, соответственно, мужского и женского рода; в других местах ἀρσενική заменяется коптским зоут, тоже с женским артиклем. Имя юуни чередуется с юнл. Эту фигуру Scopello 2005: 67 тоже толкует «тетраграмматически», связывая ее с божименным Иаоилем (Иаилъ ~ יואל/יואל) из славянского *Откровения Авраама*.

<sup>9</sup> Ср. ННС iii 50.1: пшонит̄ пзоут̄ п̄алоу; в iv 61.28 (в несколько иной записи) это описательное имя стоит как раз между «девомужними» Барбело и Иуилем. О трудностях его толкования см. также Böhlig et al. 1975: 43 ff. Переводим алоу как ‘младенец’ с учетом значения его семитского источника (ср. евр. עֹל).

<sup>10</sup> ННС iii 8.1 = BG 27.21.

<sup>11</sup> ННС ii 5.6 = ННС iv 7.21: тмтропатωρ, т.е. μητροπάτωρ; в классич. греческом это слово означало ‘отец матери’, но ср. тут же еще эпитет: «мужеженский нестареющий эон» (παιων εμεερ̄ γ̄λλο̄ ποῡзоут̄ с̄зие, ННС iii 8.3–4 ≈ BG 28.2–3).

<sup>12</sup> Дионисий Петавий — он же Дени Пето (Denis Pétau, 1583–1652).

<sup>13</sup> Beausobre 1739: 326. Исаак де Бособр (1659–1738) — между прочим, предок русского дворянского рода — пишет далее (р. 327): «S. Epiphane dit qu'ils l'appelloient BARBERIS ou BARBELO. De là les noms bizarres de BARBELIOTES & de BORBORITES, Sectes qu'on nous représente comme des Pourceaux, qui se veautent dans le

ния Бособра о Пруник<sup>14</sup>. Но сначала напомним сообщения Епифания и Иринея, «подмочивших» эту репутацию.

У Епифания Пруник отождествляется со святым Духом и Энной Симона Волхва (*Haer.* 2.21.2.2), а также с Барбело (2.21.2.5); подробней о ней говорится в главах, посвященных николаитам (2.25) и офитам (3.37). В системе офитов «горняя Пруник» (ἄνω Προῦνικος) спускается в «воды», смешивается с ними и не может потом, отяжелев от материи, подняться обратно; ее «порывом» (ἐπιῆρευ... καὶ ἐξέτεινεν) создается «горнее небо», но от ее «незнанья» испускается Иалдабаоф, создатель дольных миров (3.37.3). Примерно так же звучит рассказ о Софии-Пруник у Иринея в *Haer.* 1.29.4, но уже в следующей главе (1.30.1–3) находим его развернутую версию, с «умножением сущностей» и рядом интересных подробностей. В воды здесь спускается «мужеженщина» (*masculo-femina*) София-Пруник, уже неся в себе другую влагу — «росу света» (*humectatio luminis*) — и прирарастая долу «водным телом», которое, однако, ей удастся совершенно сбросить (под видом сына — Иалдабаофа), оставшись чистой «женщиной от женщины» (*femina a femina*)<sup>15</sup>. Николаиты же и им подобные, согласно Епифанию, считали нужным собирать рассеянную «силу Пруник» из истечений тел — мужского семени и женских месячных (2.25.3.2). И вот как он толкует это имя (2.25.4.1–2):

(1) Ведь если произносят «Пруник», это не что иное, как отрывок

*bourbier*. La vérité est, que *Barbelo* est un mot corrompu du Syriaque, ou de l'Hébreu *Bar-Bahal*, c'est-à-dire, *Fils du Seigneur*, comme *Pétaiu* l'a bien remarqué.

<sup>14</sup>Имя этой фигуры Προῦνικος (род. п. Προῦνικού) = *Prunicus* — грамматически мужского рода — по-русски мы не будем ни склонять, ни снабжать женским окончанием, хотя последнее и просится на язык, а большинство падежных окончаний обеспечивают впечатление гендерной двусмысленности.

<sup>15</sup>София-Пруник производится здесь от «Матери живущих» (она же «Первая женщина» и святой Дух) и Сына человеческого, или «Второго человека» (он/она же Энной, изошедшая от «Первого человека», или Отца). Ср. Rousseau, Doutreleau 1979: 303–306, где также предложено — впрочем, без особой уверенности — восстановление *humectatio luminis* как ἰκμάς τοῦ φωτός (р. 303). «Сладостный запах (*odor suaunitatis*) росы света», подаренный Пруник Адаму и Еве, приносит тем память и сознание себя (1.30.9).

сладогостия и невоздержности. Ибо всякое действие, называемое по ней «пруниковым», оказывается соименным похоти (πᾶν γὰρ τὸ προυνικεῦόμενον λαγνείας ὑποφαίνει τὸ ἐπῶνυμον) и покусению на растление. (2) Ведь и для тех, кто тело лишил девства, есть эллинское выражение «отпруничил такую-то (ἐπρουνίκευσε τήν-δε)». Вот и обманщики из эллинов, слагая свои басни, когда при описании любовных дел заводят о красотах речь, обычно просто говорят, что красота «прунична» (ὅτι κάλλος προυνικόν)<sup>16</sup>.

Обманчивым, возможно, выглядит, приведенное лексикографическое свидетельство самого Епифания. В эллинском мире προυνικός действительно воспринималось как слово незаурядное, но толковалось оно в несколько иной плоскости. Впервые в связанной фразе встречаем его у Герода (3 в. до н.э.), упоминающего «игорный притон» (παίστην), населенный «пруниками и беглыми рабами» (οἱ τε προυνικοὶ καὶ δρητέαι)<sup>17</sup>. Обратим внимание на дифтонг ει во втором слоге. Такое написание рекомендует Геродиан (2 в. н.э.), приводя двойное толкование этого слова и, соответственно, два варианта этимологии: *пруник* — это либо ὕβριστής ‘наглец, задира, дебошир’ (и тогда προυνικός — результат сложения приставки про- с существительным νεῖκος ‘ссора, распря, вражда’ и плеонастическим υ), либо наемный разносчик товаров с рынка (и тогда про- складывается с ἐνείκω, аористной формой глагола φέρω ‘носить’, давая после стяжения ο и ε проῦνεικος)<sup>18</sup>. Этимология эта (по крайней мере, второй вариант) восходит к старшему современнику Геродиана Элию Дионисию, у которого, правда, вместо ὕβριστής находим ἀκόλαστος ‘разнузданный, распущенный’<sup>19</sup>. И ἀκολασία, и ὕβρις противопоставлялись

<sup>16</sup> Хосроев 2016: 276, прим. 1245 отвергает Епифаниево толкование за его «натуралистичность», забывая, кажется, что автор опирался на личный опыт общения с почитателями «грязной» Барбело-Пруник, а не просто играл словами.

<sup>17</sup> Herod. 3.11–13, ср. также 3.64–65.

<sup>18</sup> Hdn. 2.445.7–15 и 2.574.9–16. Ср. почти дословный повтор в EM 691.19–27. Уточняется, что аог. conj. ἐνείκω — это «беотийская» форма аттического ἐνεῦκω. У Гесихия отмечено οἰσύλος, еще одно производное от φέρω (на сей раз от fut. οἶσω), glossированное опять-таки как προυνικός (O 423).

<sup>19</sup> Ael. Dion. A 71 Erbse (= Phot. Π 1410). Ср. также Eust. 983.48.

σωφροσύνη ‘благоразумию, сдержанности, скромности’, предполагая выраженную сексуальную активность — не столько распущенность, сколько напористость и даже грубость, доходящую до насилия<sup>20</sup>. Так носильщик или насильник? В реальной жизни едва ли кто разбирался, с чем больше ассоциируются представители этой социальной прослойки городского дна — мелкой рыночной или портовой шпаны, — за деньги готовых на всё: и покупки до дома поднести, и, вероятно, оказать клиенту услуги интимного характера, и припугнуть не желающих делиться торгашей, а на досуге спускавших все свои нажитые медяки в зернь и орлянку<sup>21</sup>. Лишь спустя многие века, когда эта конкретная реальность уже ушла в прошлое, в трудах лексикографов обнаруживается разведение двух названных оттенков значения *πρῶνικος*. Так получаем акцент на «похоть» в одних толкованиях (например, в латинской глоссе *πρῶνικος*: *lascivius*<sup>22</sup>) и на «доставку» в других — например, у того же Гесихия: «*Πруники*: разносчики товаров с рынка за плату, кого иные называют ‘молодчиками’: побегуши, скороходы, пострелы, сорванцы, лихачи, наймиты»<sup>23</sup>. Мы к этому кон-

<sup>20</sup> См. LSJ s.v. ὑβρίζω, ὕβρις, ὑβριστής. Ср. Ag. Nu. 1068–1073, где названа причина, по которой Фетида бросила Пелея (οὐ γάρ ἦν ὑβριστής... γυνὴ δὲ σιναμφομένη χαίρει, «ведь не был он *гибристом*... а женщине по нраву быть использованной жестко») и перечислены вещи, от которых заставляет отказаться σωφροσύνη, — παιδῶν, γυναικῶν, κωττάβων, ὄψων, πόνων, καχασμῶν, «от мальчиков и женщин, игр и лакомств, выпивки и смеха». Оставляем за скобками ὕβρις в правовом контексте как караемое смертью преступление против согражданина, состоявшее в обращении с тем как с чужеземцем либо рабом (см. D. 21.180).

<sup>21</sup> Ср. отмеченные выше места из Герода, а также Hsch. Σ 889: σκεύρατες· οἱ πρῶνικοι· καὶ κυβευταί (‘игроки в кости’). Σκεύρατες (ср. ὁ σκίραφος, ὃ σημαίνει τὸν ἀκόλαστον καὶ κυβιστὴν) имеют отношение к Скирону, злчному предместью Афин на Священном пути южней Академии, пристанищу проституток (πύρραι) и игроков, но связанному и со *скирофориями* (Hdn. 2.581.22–30). Ср. также *скиталов*, упоминаемых Аристофаном в Eq. 634 демонов агоры, вот как толкуемых Гесихием: σκίταλοι· ἀπὸ τῶν ἀφροδισίων καὶ τῆς πρῶνικίας τῆς νυκτερινῆς (‘от дел Афродитовых и ночного бесстыдства’) θεοῦς τινὰς ἐσημάτισεν (Σ 1031).

<sup>22</sup> CGL 3.332.51. Ср. также *laciniosus* в 3.373.71 — скорее всего, испорченное *lasciviosus* (Knox, Headlam 1922: 126) — и *πρῶνικία* из Hsch. Σ 1031 (см. прим. 21).

<sup>23</sup> Hsch. Π 4034: πρῶνικοί· οἱ μισθοῦ κομίζοντες τὰ ὄνια ἀπὸ τῆς ἀγορᾶς, οὓς

трасту еще вернемся. Но пока нельзя не упомянуть об интересной попытке обобщения, предпринятой поздним лексикографом Юлием Поллуксом (кон. 2 в. н.э.).

Жизненная реальность *пруников*, которую мы попытались себе представить, получила отражение в литературной реальности аттической Новой комедии. Это к ней, в конечном счете, восходят все упомянутые выше свидетельства. Однако единственный ее осколок, зафиксированный в стандартных коллекциях фрагментов, — это просто и только «*προυνίκους*»<sup>24</sup>. Как раз здесь на помощь к нам приходит Юлий Поллукс. Он-то и приписывает интересующее нас слово «новым комедиографам», добавляя, что оно отличало жителей Византия, «отчего и самих византийцев так называли»<sup>25</sup>. Но это сообщение включено в контекст, где исследуются самые разные обозначения «таскающих тяжести с рынка либо из порта», в том числе *φόρταξ*, отмеченное как характерное для Старой комедии<sup>26</sup>. И если принять *προυνίκος* за нестандартный синоним *φορτικός* и родственных лексем (*φόρταξ*, *φορτηγός*), то мы вступаем на куда более знакомую и возделанную почву.

Носильщик в древности служил символом грубости и невежества. Нагруженный поклажей раб был традиционным комическим персонажем — настолько приевшимся, что в зачине аристофановских «Лягушек» бога театра Диониса уже тошнит от собственного слуги-носильщика, который лишь пытается играть свою традиционную роль. Язык Аристофана фиксирует момент, в который смысл *φόρτος* смещается от 'тяжелого' к 'тягостному', а обозначение *ἄνδρες φορτικοί* переносится с профессиональных грузчиков на зрителей, которые довольствуются их литературными слепками, изображающими на сцене «пошлятину и низко-

---

*τινες παιδαρίωνας καλοῦσι· δρομεῖς, ταχεῖς, ὄξεις, εὐκίνητοι, γοργοί, μισθωτοί.* Перевод с оглядкой на этимологию; *γαπακς παιδαρίων* связан скорее с *παῖς* 'дитя; (юный) раб', чем с *πέδη* 'оковы', (*ὀψι*)*πέδων* 'старый' раб-колодник', etc.

<sup>24</sup> Fr. 333 Kock, помещенный в раздел «Анонимных» (*Ἀδέσποτα*).

<sup>25</sup> Poll. 7.132.5–6: τὸ ὄνομα Βυζαντίων ἦν, ὅθεν καὶ Βυζαντίους αὐτοὺς ἀπεκάλουν.

<sup>26</sup> Poll. 7.130.1: οἱ ἐξ ἀγορᾶς ἢ ἐκ λιμένος κομίζοντες ἀχθοφόροι. 132.1–2: φόρτακας μέντοι ἢ παλαιὰ κωμῳδία τοὺς ἀχθοφοροῦντας ἐκ τοῦ ἐμπορίου καλεῖ.

пробное кривлянье»<sup>27</sup>. С этого момента для «работяг» требуются новые наименования, скоро наследующие негативные коннотации прежних, а понятие «пошлости» приобретает философскую глубину — например, у Платона, охотно использующего *φορτικός* в ряде текстов, для верного понимания которых важно учитывать предысторию и смысловые оттенки этого понятия<sup>28</sup>. Спустя полтысячелетия Авл Геллий (2 в. н.э.) пытается передать его полатыни: ‘*stolidos*’ autem vocari non tam stultos et excordes quam taetros et molestos et inlepidos, quos Graeci *μοχθηρούς* καὶ *φορτικούς* dicerent (18.4). С другой стороны, у его современника Нумения Апамейского в анекдоте о схолархе Средней академии Лакиде фиксируется семантический сдвиг от докучливых аристофановских «фигляров» к остроумным «пройдохам»:

Рабы-то, знать, пройдохи (*φόρτακες*) хоть куда, не пальцем деланы (*οὐ θατέρω ληπτοί*) — под стать тем гетам или дакам из комедии, что языкасто мелют чушь свою дакийскую, — от стоиков софизмов нахватались, а то и по-другому как-то научились...<sup>29</sup>

В конечном счете рабы превосходят хозяина в «академизме», и тот в качестве последнего аргумента высказывает им: «Одно дело, дети мои, наши школьные рассуждения, а другое — жизнь»<sup>30</sup>.

Возможно ли, что и *προϋνικός* попало в греческий из языка варваров — скажем, тех же фракийцев, с учетом привязки это-

<sup>27</sup> *Rax* 748: *φόρτον* καὶ *βωμολοχεύματ’* ἀγεννή.

<sup>28</sup> См. LP, где *φορτικός* передается как «*molestus; odiosus*» для *Grg.* 482e (*εἰς τοιαῦτα ἄγεῖς φορτικὰ καὶ διμηγορικά*), *Ap.* 32a (*ἔρω δὲ ὑμῖν φορτικὰ μὲν καὶ δικανικά, ἀληθῆ δὲ*) и «*putidus, pinguis; insulsus; etiam vulgaris et vilis*» — для других мест: *Euthd.* 286e и 287a (*τὸ φορτικὸν ἐρώτημα*), *Cra.* 400a и 435c (условность как *φορτικός* для обеспечения правильности имен), *R.* 442e и 581d (удовольствие за деньги определяется как *φορτικὴν τινα*, от знаний — как *καλὸν καὶ φλυαρίαν*), *Phdr.* 236c (*τὸ τῶν κωμωδῶν φορτικὸν πρᾶγμα* препирательства) и 256bc (*δαίτη φορτικωτέρω τε καὶ ἀφιλοσόφω* в символе колесницы), *Tht.* 176c (мнимые премудрости в политике становятся *φορτικάι*, в искусстве — *βάνασοι*).

<sup>29</sup> Fr. 26.52–56 *Des Places*. Пословица *οὐ θατέρω ληπτοί* — засвидетельствованная уже у Платона (*Sph.* 226a) — буквально означает ‘одной левой не уловимые’.

<sup>30</sup> Fr. 26.96–96. Лакид еще при жизни сложил с себя полномочия главы Академии, а умер ок. 205 г. от последствий неумеренных возлияний (D.L. 4.60–61).

го слова Юлием Поллуксом к Византию, основанному дорийскими колонистами на фракийской земле? Сюда же можно было бы привлечь и данные эпиграфики, где мужское имя собственное *Пруник* засвидетельствовано для соседних Фасоса и Фессалоник<sup>31</sup>. Впрочем, данных этих совершенно недостаточно для каких-либо выводов о чужеродности *προύνικος* в греческом: они, возможно, указывают лишь на то, что как минимум на рубеже 1 и 2 вв. н.э. нарицательное значение этого слова с его не самыми комплиментарными коннотациями в достаточной степени *стерлось*, чтобы появилась возможность использовать его как личное имя.

Зато нет никаких сомнений в инородном происхождении еще одного лексического комплекса, имеющего самое непосредственное отношение к *προύνικος*. Речь идет об иранском (возможно, и арамейском<sup>32</sup>) заимствовании *ἄγγαρος* ‘царский почтовый голец’ и восходящих к нему греческих новообразованиях, сопряженных со смысловыми сдвигами. Лексика эта зафиксирована уже у Эсхила, особенно же заметной становится у ведущего представителя Новой комедии Менандра (342/1 – ок. 290). Приведем показательные свидетельства из *Суды* (A 162–165):

*Ἄγγαρος*: рабочий, слуга, носильщик (*ἄχθοφόρος*); отсюда *ἄγγαρεῖα*, как называем подневольный труд и силой вынуждаемую службу... *Ἀγγαρεῖα*, общественное и вынужденное рабство... *Ἄγγαρος*: так персы звали царских вестников (*ἄγγελοῦς*). *Ἄγγαροι*: письмоносцы по этапу (*οἱ ἐκ διαδοχῆς γραμματοφόροι*). Они же *ἄστάνδα*. Имена персидские. Эсхил в *Агамемноне*: «Огонь огню, костер костру известие передавал». Имя это применяется к носильщикам (*φορτηγῶν*) и вообще к болванам (*ἀναίσθητων*) и рабам. Также *ἄγγαροφορεῖν* – к ношению грузов. *Ἀγγαρεῦεσθαι* же означает то, что мы теперь зовем принуждением к доставке гру-

<sup>31</sup> IG xii 8.484: Εὐφραίνου[σ]α Προύνικου χαῖρε (Фасос, датируется «периодом эллинизма»); IG x 2.1 252.3: Π(όπλιος) Κερρήνιος Προύνεικος (Фессалоники, вторая пол. 2 в.). Но ср. также IG ii<sup>2</sup> 2019.11: [Ελευ]σίνιος Προύνικου (Флия, близ Афин, первая пол. 2 в.); IG ii<sup>2</sup> 2258.6: Προῦνι[κος] (Афины, 3 в.); LGPN 5b: 366: Προῦνικος (Иас, Кария, 1 в.) и Προῦνίκοι (два поздних свидетельства из Афродисии Карийской – родине аристотелика Александра – и Корика в Киликии Трахее).

<sup>32</sup> Ср. Schmitt 1971 и Mancini 1995.

за (φορτηγίαν) и похожей службе. Вот и Менандр в *Сикионянин*: «Причалил к берегу моряк? Врагом считается. И всё, что можно с него взять, взимается (ἐὰν ἔχη τὶ μαλακὸν, ἀγγαρεύεται)»<sup>33</sup>.

Отметим, что «ἀγγάρου» в цитате из Эсхилова «Агамемнона» — это конъектура рукописного «ἀγγέλου», определенного старым издателем<sup>34</sup> — с опорой именно на свидетельства лексикографов — как глосса к не очень понятному когда-то слову. Во времена Менандра, как видим, ситуация изменилась: ἄγγαρος и производные вошли в обиход, причем вызывая резко отрицательные ассоциации с насилием и варварством<sup>35</sup>. В дальнейшем по общей приписке к сфере логистики *ἀνγαры* и *пруники* оказались в одной семантической упряжке, но с известным перераспределением ролей; первые стали восприниматься почти исключительно как носильщики-грузчики (φορτηγοί) — «тупые амбалы», а их курьерская роль была подхвачена вторыми, расторопными «мальчишками на побегушках» — которые и ко схолярхам Академии, судя по сообщениям, проявляли большее уважение, чем варвары-φόρτακες, пусть уже и понабравшиеся ума: «*Пруник*: побегуша, лихач (δρομαῖος, γορυός). Говорят, что когда Ксенократ хотел выйти в город, все крикуны и *пруники* уступали ему дорогу»<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> Ἀστάνδαи ‘гонцы’ — еще один иранизм. Ἄγγαρος πῦρ в цитате из Эсхила (A. 282–283, пер. С. Апта) подразумевает сигнальный огонь. Ἀναίσθητοι ‘болваны’ в параллельном тексте Светония (Περὶ βλασφημιῶν s.v. ἄγγαρος) обозначены как εὐτελεῖς καὶ ἄφρονες ‘негодные бестолочи’: речь явно о «тупых качках». Цитата из Менандра (Sicyon. fr. 4 Kassel-Austin = 373 Körte-Thierfelder) кажется не вполне уместной, поскольку речь идет скорее об изъятии «податливого» (μαλακός) груза, а не его доставке, но главное здесь — принуждение, насилие.

<sup>34</sup> Willem Canter (1542–1575).

<sup>35</sup> Ср. бранные цепочки у Менандра: ἀκρατής, ἄγγαρος, ὄλεθρος (fr. 164 Kassel-Austin = 186 Körte-Thierfelder); βάρβαρος, ἄγγαρος ὄντως κοῦδενὸς προορώμενος (fr. 312 K.-A. = 349 K.-T.). И вывод: «Так мучайся (ἀγγαροφόρει) и делай то, что делаешь, Хотя возможно жить, от счастья лопааясь, С утра до ночи угощаясь вкусеньким» (fr. 316 K.-A. = 353 K.-T., пер. О. Смыки).

<sup>36</sup> Suda Σ 2904; сообщение о Ксенократе почерпнуто из D.L. 4.6. Заманчиво было бы связать προῦνκος с рус. *переть* (слав. \**perti*), ср. др.-рус. *перети* ‘стремиться, нестись; жать, выжимать; напирать, настаивать’ (Срезневский 1893 s.v.).

Конечно, мы можем лишь гадать о смысловых оттенках этих обозначений, но важно, что в связке с *ánгарами* и *пруники* воспринимались — в роли «доставщиков» — как *гонцы*: за это ухватились позднейшие толкователи имени «Пруник», особенно желавшие «очистить» эту фигуру от «непристойностей». Логика толкования исчерпывающим образом представлена уже у Бособра:

Simon appelloit son Hélène *Prunicos*, ou *Prunicé*, car ces Hérétiques disoient l'un & l'autre. L'affinité de *Prunicos* avec *Pornicos*, qui veut dire *Impudique*, a fourni à S. Epiphane un prétexte de reprocher à *Simon* & d'autres, d'avoir des idées abominables d'une Vertu céleste. Les Modernes ne manquent pas de copier cette belle Observation, & feu M. *Grabe* en particulier croit l'avoir bien confirmée, en alléguant un passage de *Nicetas*. Cependant la vérité est, que *Prunicos* (προυνικός [sic]) signifie un *Messenger*, un *Envoyé*, comme *Pétau* l'a remarqué après *Hesychius*. Mais je ne sai si quelqu'autre a observé, que c'est un mot Hébreu, ou Syriaque; auquel les Hérétiques donnoient une terminaison Greque. *Prunicos* est *Parunka*, ou *Parvanka*, qui signifie *Nuncius*, *Legatus*, *Tabellarius*. Comme les Gnostiques étoient des Apostats du Judaïsme, ils employoient des termes de la Langue Hébraïque, ce qui servoit à donner un air mystérieux à leur Philosophie. Ainsi *Prunicos* n'a rien d'obscène. Il désigne une Vertu Divine, qui a été envoyée du Ciel dans la Matière, pour la régir & la dompter. C'est un Ministre de la Divinité; & en un mot c'est l'Ame spirituelle, raisonnable, immortelle<sup>37</sup>.

Новые имена, «*Parunka*» и «*Parvanka*», почерпнуты, в конечном счете, из *Лексикона* отца и сына Иоганнов Буксторфов (1640):

נְּרִינְקָא *nuncius, legatus, tabellarius*. Nota 156: „Ex glossa talmudica ibidem adducitur, quod sit נְּרִינְקָא *cursor*. Videtur ergo mihi esse gr. προυνικός, quod Suidae etiam est δρομαῖς *cursor*. Plurale προυνικοί *mercenarii, bajuli*. Item *cursores, celeres, agiles*. Sic rectius punctaretur נְּרִינְקָא *פְּרִינְקָא*. Judaei autem ita afferunt ut positum<sup>38</sup>.”

В отличие от Бособра, авторы *Лексикона* отдают себе отчет в их персидском (а не «еврейском или сирийском») происхождении. Но проблема, как и в случае с ἄγγαρος, — дефицит собственно

<sup>37</sup> Beausobre 1739: 326.

<sup>38</sup> Buxtorf et al. 1875: 2.898.

иранских контекстов. Указанное имя фиксируется для еврейско-арамейского, но его среднеиранский прототип приходится реконструировать, а реально засвидетельствованное среднеперсидское (пехлевийское) слово не обязательно с ним соотносится<sup>39</sup>.

С греческим словоупотреблением обратная проблема — богатство контекстов и, как следствие, историческая переменчивость интересующих нас лексем. Конечно, предложенная Буксторфом этимология *προύνικος* не выдерживает современных стандартов сравнительного языкознания. Но почему вообще приходится раскапывать «вестнический» потенциал *προύνικος* и особенно *ἄγγαρος* где-то на стороне? Ведь последнее именно в значении ‘гонца’ и было заимствовано греками от персов, только впоследствии значение это почему-то размылось и почти полностью сгладилось. Важное уточнение: *ἄγγαρος* — не просто ‘гонец’, но ‘царский гонец’. Курьерская и почтовая службы имеют смысл только на просторах империй. В полисной Элладе они его теряют — отсюда переосмысление *ἄγγαρος*, — а с интеграцией Греции в Римскую империю появляются новые заимствования уже из латыни — например, *tabellarius*, которое по-гречески калькируется (*ὑρατματοφόρος*) или даже просто транскрибируется (*ταβελλάριος*). Вот когда у греков выстраивается своя империя, тогда и исходный смысл *ἄγγαρος* снова проявляется со всей определенностью — как у Михаила Пселла (11 в.): *ἄγγαρος μὲν ὁ ἄγγελος*<sup>40</sup>.

С *προύνικος* наблюдается похожая история износа исходного значения с последующей перекодировкой. Выше мы уже обозначили этот процесс в связи с данными эпиграфики. Но он обнаруживается и в двух других областях, приурочиваемых примерно к тому же времени — первым векам нашей эры: в светской поэзии и в религиозном мифотворчестве гностиков. Как помним, о первой мельком упоминает Епифаний, говоря о «баснях эллинских

<sup>39</sup> В DJBA (929) *𐭪𐭫𐭮𐭫𐭮𐭫* n.m. определяется как ‘guide, messenger, precursor’ и возводится к ср.-иран. \**parwānak*; в скобках обозначена возможная связь со ср.-перс. *parwānag*, определяемом в CPD (65) как ‘guide, leader’.

<sup>40</sup> Psell. *Poem.* 6.271 Westerink.

обманщиков» (2.25.4.2); он же достаточно подробно рассказывает, идя по стопам Иринейя Лионского, о втором. Что же интересного говорят нам на этот счет οἱ Ἑλλήνων ἀπαιτεῶνες в своих стихах?

Следов проύνικος в поэзии совсем немного, но один из них по-видимому подтверждает обыгрывание очевидной связи этой лексемы с лорνικός, оживляя ее подзабытый «блудный» потенциал, о котором упоминалось выше. В эротической эпиграмме современника Иринейя Стратона Сардийского (AP 12.209) прилагательным проύνεικα характеризуются φιλήματα ‘поцелуи’ (v.l. θιγήματα ‘касания’); чтение лорνικὰ φιλήματα в одном из списков явно намекает на использование здесь проύνεικος в качестве эвфемизма для лорνικός (то и другое означает ‘распутный’, но первое, вероятно, звучало не настолько грубо<sup>41</sup>). В другой, сатирической, эпиграмме из *Греческой антологии* (AP 11.154), подписанной Лукиллием (1 в.), след совсем стерт, но подбор слов и тема таковы, что заставляют вспомнить и о *пруниках* с агоры, и о рабах-самоучках, доведших до отчаяния Лакида. Поэт высмеивает «безграмотного нищebroда, прежде за жалкую плату тягавшего ноши (αἶρει φορτία μισθαρίου)», который, «отпустив бороду и подобрав на перепутье посох, объявляет себя первокиником добродетели (τῆς ἀρετῆς εἶναι φησὶν ὁ πρωτοκύων)». Лукиллию же — несомненному образцу для Марциала — принадлежит и яркая сатира на косметические ухищрения (AP 11.310): перечислив набор покупных прикрас, от румян до накладных волос, поэт заключает: «не лучше ли за те же деньги купить себе лицо?» Здесь можно вспомнить о приводимых Елифанием словах эллинских сочинителей о том, «что красота *прунична* (ὅτι κάλλος проύνικον)», — которые, возможно, тоже — скорее, о косметике, чем о распутстве<sup>42</sup>.

<sup>41</sup> Этимологически лóρνη с производными напрямую соотносится с λέρνημι ‘продавать’. У греков не было столь емкого слова, соединявшего значения ‘распутства’, ‘обмана’ и ‘пустословия’, как др.-рус. владь (ср. Срезневский 1893 s.v.).

<sup>42</sup> Гесихий (К 499) фиксирует для κάλλος значение ‘Афродитового мирра’ (τὸ τῆς Ἀφροδίτης μύρον), имея в виду строки из *Od.* 18.192–194, так что в эротическом сочинении κάλλος проύνικον вполне могло означать и какую-то соблазнительную косметику, а не просто ‘красоту’.

Мы попытались по крохам словоупотребления наметить языковой фон, который мог бы объяснить взлет (и падение) Пруник в мифотворчестве гностиков. Вернемся теперь к ее двойнику Барбело. Для древних грекоязычных толкователей, включая Епифания (2.26.3.6), очевидным было связать это чуждое имя с привычным βόρβωρος ‘грязь, нечистоты’. Не углубляясь в неясную этимологию греческого апеллатива<sup>43</sup>, отметим лишь гидроним Βόρβωρος, фигурирующий в выпаде Феокрита Хиосского против Аристотеля — «который в силу невоздержности желудка решил из Академии переселиться в разливы Борбора»<sup>44</sup>. Еще одна невыясненная связь с Епифаниевыми «борборианами-барбелитами» — религиозное общество «борборитов» (βορβορίται), упоминаемых в надписи 1 в. (до) н.э. рядом с «самофракиастами, афродисиастами, адониастами, асклепиастами и сирийцами»<sup>45</sup>. Из современных исследователей, пожалуй, только В. Буссе предлагает для имени Барбело греческий источник — впрочем, не по языку даже, а лишь по начертанию<sup>46</sup>. Другие, как мы уже видели, ищут корни на стороне — в основном, в арамейском, — и не слишком удачно.

Так, М. Тардье в пику Харвееву «тетраграмматическому» толкованию предлагает «игру слов *bar-bal* (*bālā*), ‘сердце (дух) просиял’»<sup>47</sup>. Ж. Киспель указывает на *Abrbelōth* — *vox magica* из маги-

<sup>43</sup> Наиболее привлекательной выглядит привязка к юж.-слав. *bara* ‘речка; лужа; болото’ с выходом на догреч. балканские языки (см. ЭССЯ s.v. \**bara*).

<sup>44</sup> ὃς διὰ τὴν ἀκρατῆ γαστρὸς φύσιν εἴλετο ναίειν / ἀντ’ Ἀκαδημίας Βορβόρου ἐν προχοαῖς (Diehl). Приводящий концовку эпиграммы Плутарх поясняет, что речь идет о речке у македонской Пеллы (M. 603c).

<sup>45</sup> IG xii 3.6 (о. Сима, близ Родоса). Разумеется, здесь речь идет не о сектах, а об официальных сообществах (κοινόν) граждан, посвященных в мистерии — Самофракийские, Афродиты, Адониса, Асклепия и Сирийской богини.

<sup>46</sup> Bousset 1907: 14. Логика здесь хромает: имя Барбело толкуется как искажение *παρθένος* ‘дева’ через промежуточную форму *Βαρθενός*, зафиксированную у Епифания (26.1.6), а переход «von *ΒΑΡΘΕΝΩΣ* zu *ΒΑΡΒΕΛΩΣ* ist handschriftlich außerordentlich leicht denkbar»; отсюда следует, что соответствующие тексты переведены на греческий с «какого-то семитского языка». Но и *Βαρβελός* придумано *ad hoc*, и *Βαρθενός* можно напрямую связать с *בַּרְבֵּל* *bt'nws* ‘дочь чело-веческая’ из *Книги юбилеев* (4:28) и *Апокрифа книги Бытия* (1 *QapGen* 2:3, 8, 12).

<sup>47</sup> Tardieu 1984: 259: ‘le cœur (l’esprit) a resplendi’. Трудно сказать, что здесь

ческого папируса, с учетом которого имя Барбело этимологизируется им как *chabēr baal* ‘спутник Господа’<sup>48</sup>. К *voces magicae* обращаются и другие исследователи<sup>49</sup>. По сути, это означает отказ от принципа этимологизации — или, скорее, его ограниченное применение в рамках совсем иных подходов.

Недостаточность чисто этимологического подхода особенно заметна в попытках объяснить имя Барбело из коптских языковых данных. Так, Ф. Беркитт выводит его из копт. ⲃⲁⲃⲓⲗⲉ ‘зерно’ — тут же добавляя от себя уточняющее ‘семя’ и аргументируя свой далеко не очевидный выбор лексемы столь же неочевидным утверждением, что она так же, как и «Барбело», — женского рода и так же, как и ⲡⲛⲉϣⲏⲁ из *Пустис Софии*, Барбело «could be bound to a bed»<sup>50</sup>. Не избежал соблазна коптской этимологии и известный знаток коптского языка и литературы Б. Лэйтон. По его мнению,

if [the readers’] milieu was Egyptian, the name “Barbērō” or “Barbēlō” might have called to mind the native words for “emission, projectile” and “great,” yielding a pseudo-word meaning “the great emission” — an apt description of the Barbēlō’s relation to the first principle<sup>51</sup>.

---

имел в виду исследователь — возможно, ⲃⲁⲃⲓⲗⲉ *bāreq bālā*? Озадачен и А. Логан (1996: 99), не понимающий, на каком языке *bar* (!) может означать ‘сердце/дух’.

<sup>48</sup> Quispel 1965: 73: ‘companion of the Lord’ (ⲧⲉⲃⲓⲗⲉ-ⲃⲁⲃⲓⲗⲉ). Goulder 1995: 603 правильно цитирует толкование Киспеля как ⲧⲉⲃⲓⲗⲉ-ⲃⲁⲃⲓⲗⲉ ‘companion of his Lord’.

<sup>49</sup> Отметим здесь статью Jackson 1989. Но ср. справедливую критику А. Логана (1996: 100): «the incantatory *voces* do not refer to a heavenly female divinity, but to a subordinate male figure, and if it makes sense for anti-Jewish Gnostics to derive their name for the Jewish Creator God [sc. Ialdabaoth] from magic, it surely would not in the case of their supreme female figure [sc. Barbēlō]!».

<sup>50</sup> Burkitt 1932: 58–61. Ссылка на *PS* 1.61, но автор явно не силен в коптском, поскольку по контексту подразумевает здесь «грядку», а не «ложе» (копт. ⲛⲟⲧⲕ, по-английски то и другое — *bed*). Столь же беспомощно и предложение читать ⲧⲁⲃⲁⲃⲓⲗⲉ ⲧⲉⲃⲓⲗⲉ ‘Барбело зерно’ вместо рукописного ⲧⲁⲃⲁⲃⲓⲗⲉ ⲧⲉⲃⲓⲗⲉ ‘Барбело пивка (греч. βδέλλα)’ в *PS* 4.136. При этом возражение С. Гиверсена (1963: 166) о том, что для 2 в. н.э. (предполагаемого времени появления Барбело в гностических текстах) уместней было бы искать не коптский, а демотический прототип, иррелевантно, ведь ⲃⲁⲃⲓⲗⲉ — просто продолжение демотического *blbyl.t*.

<sup>51</sup> Layton 1987: 15. В примечании приводятся (в транслитерации) эти «туземные слова»: копт. *berbir* ‘projectile, lance’ (ж.р., сохранилось только в бохайрском

С языковой точки зрения толкование это безупречно — сомнения вызывает его социолингвистические основания. Гностицизм складывался и развивался главным образом в Александрии — городе двух, и только двух, вечно враждующих общин, греческой и еврейской, которые едва замечали туземцев остального Египта. Лишь с начала 4 в. н.э. коптский, последняя стадия египетского, приобретает статус полноценного литературного языка.

Одно из самых замысловатых толкований имени Барбело приводится М. Гоулдером<sup>52</sup>. Исследователь исходит из того, что миф об Иалдабаофе и Барбело (как он передан, например, в *Апокрифе Иоанна*) — это «гетеродоксальное изложение» первой главы книги *Бытия*, и в первой же строке гностический автор хотел элиминировать упоминание о Боге-Элохиме. Как это сделать? Разбив имя אלהים на две части, получаем осмысленную концовку строки с начальным הים 'море' («море [было] с небом и землей») и оборванную первую половину בראשיתבראאל с проблематичным двойным алефом. Не беда: сложив числовые значения этих алефов, получаем двойку, передаваемую бетом, заменяем алефы на бет, и получаем ברבבל — «в начале [была] Барбело»!

На этом, пожалуй, и закончим этот краткий обзор толкований имен ключевой женской фигуры гностической мифологии — главным образом, сифианского толка, который в последние десятилетия всё больше сближают с платонизмом<sup>53</sup>.

---

диалекте, возводится автором к егип. *brbr* или *bšbš*) в сочетании с *-ō* 'great'; дополнительно привлекается копт. *berber* 'boiling over, overflow' (м.р.).

<sup>52</sup> Goulder 1995: 604–607.

<sup>53</sup> См., например, Turner 2001: 296, п. 30 об «отождествлении» Барбело с платоновской Матерью-Восприемницей.

Литература

- Срезневский, И.И. (1893), *Материалы для словаря древне-русского языка по письменным памятникам*. Т. 3. СПб.: Типография Императорской Академии Наукъ.
- Хосроев, А.Л. (2016), “Об одной мифологеме гностиков (София/Ахамоф/Пруник – «недостаточность» – Архонт/Демииург)”, in Id., «Другое благовестие» II. Христианские гностики II–III вв.: их вера и сочинения, 265–280. СПб.: Контраст.
- ЭСЯ = *Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд*. Под ред. О.Н. Трубачева и др. М.: «Наука», 1974–.
- Beausobre, Isaac de (1739), *Histoire Critique de Maniché et du Manichéisme*. Т. 2. Amsterdam: J. Frederic Bernard.
- Böhlig, Alexander; Wisse, Frederik; Labib, Pahor, eds. (1975), *The Gospel of the Egyptians (The Holy Book of the Great Invisible Spirit)*. Edited with translation and commentary. Leiden: E.J. Brill.
- Böhlig, Alexander (1981), “Triade und Trinität in den Schriften von Nag Hammadi”, in Bentley Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism*, 2: 617–634. Leiden: E.J. Brill.
- Bousset, Wilhelm (1907), *Hauptprobleme der Gnosis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Buxtorf, Johann et al. (1875), *Joannis Buxtorfi P. Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum*. Denuo edidit et annotatis auxit Bernardus Fischerus. 2 voll. Lipsiae: impensis Mauritii Schaeferi.
- CGL = *Corpus glossariorum Latinorum* a Gustavo Loewe incohatum auspiciis Societatis litterarum regiae Saxonicae composuit recensuit edidit Georgius Goetz. 7 voll. Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri, 1888–1923.
- CPD = MacKenzie, David Neil, *A Concise Pahlavi Dictionary*. London; New York; Toronto: Oxford University Press, 1986.
- DJBA = Sokoloff, Michael, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic periods*. Ramat Gan: Bar Ilan University Press; Baltimore; London: The John Hopkins University Press, 2002.
- Giversen, Søren, ed. (1963), *Apocryphon Johannis*. The Coptic Text of the Apocryphon Johannis in the Nag Hammadi Codex II with Translation, Introduction and Commentary. København: Munksgaard.
- Goulder, Michael (1995), “Colossians and Barbelo”, *New Testament Studies* 41: 601–619.
- Harvey, W. Wigan, ed. (1857), *Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis Libros quinque adversus haereses*. 2 tomi. Cantabrigiae: Typis Academicis.

- Horrocks, Geoffrey (2010), *Greek: A History of the Language and its Speakers*. Wiley-Blackwell.
- Jackson, Howard M. (1989), "The Origin in Ancient Incantatory *voces magicae* of Some Names in the Sethian Gnostic System", *Vigiliae Christianae* 43: 69–79.
- Knox, A.D.; Headlam, Walter, eds. (1922), *Herodas. The Mimes and Fragments*. Cambridge University Press.
- Lacroze, Mathurin Veyssière (1775), *Lexicon Aegyptiaco-Latinum ex veteribus illius Linguae monumentis*. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano.
- Layton, Bentley, tr. (1987), *The Gnostic Scriptures. A New Translation with Annotations and Introductions*. Garden City, NY: Doubleday.
- Leisegang, Hans (1955), *Die Gnosis*. Stuttgart: Alfred Kröner.
- Lewy, Hans (1931), "Gnosis", in *Encyclopädia Judaica* 7: 453–459.
- LGPN = *Lexicon of Greek Personal Names*. Edited by P.M. Fraser, E. Matthews et al. Oxford University Press, 1987–.
- Logan, Alastair H.B. (1996), *Gnostic Truth and Christian Heresy: A Study in the History of Gnosticism*. Edinburgh: T&T Clarke.
- LP = *Lexicon Platonicum sive Vocum Platoniarum index*. Condidit Fridericus Astius. 3 voll. Lipsiae: in libraria Weidmannia, 1835–1838.
- LSJ = *A Greek-English Lexicon*. Compiled by H.G. Liddell and R. Scott. Revised and augmented throughout by H.S. Jones. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Mancini, Marco (1995), "Etimologia e semantica del gr. ἄγγαρος", *Glotta* 73: 210–222.
- Matter, Jacques (1828), *Histoire critique du gnosticisme et de son influence sur les sectes religieuses et philosophiques de six premiers siècles de l'ère chrétienne*. 3 tomes. Paris: F.G. Levrault.
- Quispel, Gilles (1965), "Gnosticism and the New Testament", *Vigiliae Christianae* 19: 65–85.
- Rousseau, Adeline; Doutreleau, Louis, eds. (1979), *Irénée de Lyon. Contre les Hérésies. Livre 1. Tome 1: Introduction, notes justificatives, tables*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Scopello, Madeleine (2005), *Femme, Gnose et Manichéisme. De l'espace mythique au territoire du réel*. Leiden; Boston: Brill.
- Schmitt, Rüdiger (1971), "„Méconnaissance“ altiranischen Sprachgutes im Griechischen", *Glotta* 49: 95–110.
- Tardieu, Michel (1984), *Écrits gnostiques. Codex de Berlin*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Turner, John Douglas (2001), *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*. Québec: Les Presses de l'Université Laval; Louvain; Paris: Éditions Peeters.

## Επιφανίη Κιπρική. Πανарион 1.2.25–26\*

Κατὰ Νικολαΐτων ἔ, τῆς δὲ ἀκολουθίας κ̅ε.

1 (1) Νικόλαος γέγονεν εἷς ἀπὸ τῶν ἑπτὰ διακόνων τῶν ἐκλελεγμένων ὑπὸ τῶν ἀποστόλων ἅμα Στεφάνῳ τῷ ἀγίῳ καὶ πρωτομάρτυρι καὶ Προχόρῳ καὶ Παρμενᾷ καὶ τοῖς ἄλλοις. (2) οὗτος ἀπὸ τῆς Ἀντιοχείων ὁρμώμενος προσήλυτος γίνεται· μετέπειτα δὲ καταδεξάμενος τὸν περὶ Χριστοῦ κηρύγματος λόγον καὶ αὐτὸς συνήφθη τοῖς μαθηταῖς ἔν τε τοῖς προκριτέοις τὰ πρῶτα ἐξεταζόμενος (ἦν)· ὅθεν καὶ ἐν τοῖς ἐκλεγείσιν εἰς τὴν τῶν χηρῶν τότε ἐπιμέλειαν ἐγκατηριθμήθη. (3) ὕστερον δὲ τοῦτον ὑπέδου ὁ διάβολος καὶ ἐξηπάτησεν αὐτοῦ τὴν καρδίαν τῇ αὐτῇ πλάνῃ τῶν προειρημένων παλαιῶν κατατροπήναι μειζόνως ὑπὲρ τοὺς πρῶην. (4) γύναιον γὰρ οὗτος ἔχων εὖμορφον καὶ ἀπὸ τοῦ γυναιίου ἐγκρατευσάμενος ὡς κατὰ μίμησιν ὧν ἑώρα θεῷ προσαναχόντων, μέχρι τινὸς ἐκαρτέρει, οὐ μὴν εἰς τέλος ἤνεγκε κρατεῖν τῆς αὐτοῦ ἀκρασίας, ἀλλὰ βουληθεὶς ὡς κύων ἐπὶ τὸν ἴδιον ἔμετον ἐπιστρέφειν προφάσεις τινὰς οὐκ ἀγαθὰς ἑαυτῷ θηρώμενος ἐπενόει πρὸς ἀπολογίαν τοῦ ἰδίου τῆς ἀκολασίας πάθους· ᾧ μᾶλλον συνέφερον (αἰσχύνεσθαι καὶ μετανοεῖν). εἶτα τοῦ σκοποῦ ἐκπεσῶν τῇ ἰδίᾳ γυναικὶ συνήφθη ἀπεριέργως. (5) οὗτος δὲ αἰσχυνόμενος τὴν ἑαυτοῦ ἦτταν καὶ ὑφωρόμενος φωραθῆναι ἐτόλμα λέγειν (οὔτι), εἰ μὴ τις καθ' ἑκάστην ἡμέραν λαγνεύῃ, ζωῆς μὴ δύνασθαι μετέχειν τῆς αἰωνίου. (6) ἐκ προφάσεως γὰρ εἰς πρόφασιν μετηνέχη ἑτέραν. ὁρῶν γὰρ τὴν ἑαυτοῦ σύμβιον κάλλει μὲν διαπρέπουσαν ταπεινότητι δὲ φερομένην, ἐζηλοτύπησε ταύτην καὶ κατὰ τὴν ἰδίαν ἀσέλγειαν τοὺς ἄλλους εἶναι νομίσας τὰ πρῶτα μὲν ἐμπαροινῶν εἰς τὴν ἰδίαν γαμετὴν διετέλει καὶ διαβολὰς τινὰς αὐτῇ ἐπιφέρων διὰ λόγων, τὸ δὲ πέρας ἑαυτὸν κατέσπασεν οὐ μόνον εἰς τὴν χρῆσιν τῆς σαρκὸς τὴν κατὰ φύσιν τῶν ἀνθρώπων, ἀλλὰ καὶ εἰς βλάβημον ὑπόνοιαν καὶ βλάβην κακοτροπίας καὶ πλάνην παρεισδύσεως πονηρίας.

\* Греческий текст приводится по Карлу Холлу (Holl 1915 = TLG); восстановлены <конъектуры>, вынесенные в этом издании в аппарат и, как следствие, не попавшие в TLG. Русский текст — радикально переработанный анонимно-коллективный перевод Московской Духовной Академии (ТСО 1863), выполненный, как можно предположить (точно это не указано) по Öhler 1859, который, как и Migne 1863, опирался на первоиздание Дионисия Петавия (Denis Petau, 1583–1652). Несмотря на достойное качество перевода, он нуждался в серьезной обработке, сверке с новым изданием текста и комментариях. В оригинальном тексте [квадратными скобками] отмечены *изъятия* издателя, в русском переводе — поясняющие *дополнения* переводчика.

© 2020 А.В. Гараджа (переработанный русский перевод и комментарии).

25. Против николаитов, пятой (всего двадцать пятой) ереси.

1 (1) Николай был одним из семи диаконов, избранных апостолами, вместе со святым и первомучеником Стефаном, Прохором, Парменой и другими. (2) Пришедши из Антиохии, он становится прозелитом<sup>1</sup>. Но потом, приняв слово о проповеди Христовой, и сам присоединился к ученикам, и поначалу относился к предпочитаемым. Поэтому причислен был к избранным тогда для пощения о вдовицах. (3) Но впоследствии и в него вошел диавол, и обольстил сердце его уязвиться тем же заблуждением, что и древние, о которых сказано было прежде, и даже больше, нежели они. (4) Ибо, имея красивую жену, воздерживался от общения с нею, как бы из подражания тем, которых видел он прилепившимися к Богу. До некоторого времени пребывал он в терпении, однако не мог до конца совладать со своей невоздержностью. Напротив, восхотев, как *пес*, возвратиться на свою *блевотину*<sup>2</sup>, он выискивал и придумывал всякие дурные предлоги в оправдание непотребной своей страсти. А лучше было бы ему «устыдиться и раскаяться». Потом, не успев в своем замысле, уже без затей начал жить со своею женою. (5) Однако, стыдясь своего поражения и опасаясь изобличения, осмелился говорить, «что» «если кто не предается похоти каждый день, то жизни вечной получить не может»: (6) так от одного предлога переметнулся на другой. Видя, что подруга его замечательна по красоте и при этом ведет себя смиренно, возревновал ей. И, полагая, что и другие так же распутны, как он сам, начал постоянно издеваться над своею супругою, а на словах забрасывать ее обвинениями. Под конец же опустился не только до плотского общения, еще согласного естеству

---

<sup>1</sup> При перечислении «семи диаконов» в *Деян.* 6:6 Николай особо отмечен как «обращенный [с. в христианство] из язычников», а значит, он не был «прозелитом», т.е. эллином по языку и культуре, обратившимся в иудаизм.

<sup>2</sup> *2 Пет.* 2:22. Епифаний, разумеется, и ветхозаветные тексты приводит по греческому переводу — который бывает весьма далек от оригинала и, соответственно, Синодального перевода. Поэтому все библейские цитаты приводим по Елизаветинской библии, равнявшейся на перевод LXX толковников. Дословные цитаты выделены курсивом, неточные помечены вводным «ср.».

человеческому, но и до богохульных мыслей, порочной развращенности и до лукавства вкрадчивого оболыщения<sup>3</sup>.

2 (1) Καὶ ἐντεῦθεν ἄρχονται οἱ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως ἄρχηγεταὶ τῷ κόσμῳ ἐπιφύεσθαι κακῶς, φημί δὲ οἱ καλούμενοι Γνωστικοὶ καὶ Φιβιωνῖται καὶ οἱ τοῦ Ἐπιφάνους καλούμενοι, Στρατιωτικοὶ τε καὶ Λευιτικοὶ καὶ Βορβορίται καὶ οἱ λοιποὶ. ἕκαστος γὰρ τούτων τὴν ἑαυτοῦ αἵρεσιν τοῖς πάθεσιν ἑαυτοῦ ἐπισπώμενος μυρίας ὁδοῦς ἐπένοήσε κακίας. (2) τινὲς μὲν γὰρ αὐτῶν Βαρβηλῶ τινα δοξάζουσιν, ἦν ἄνω φάσκουσιν εἶναι ἐν ὀγδόῳ οὐρανῷ, καὶ ταύτην ἀπὸ τοῦ πατρὸς προβεβλήσθαι φασιν· μητέρα δὲ αὐτὴν εἶναι οἱ μὲν τοῦ Ἰαλδαβαῶθ λέγουσιν, οἱ δὲ τοῦ Σαβαῶθ. (3) τὸν δὲ υἱὸν ταύτης κεκρατηκένοι τοῦ ἑβδόμου οὐρανοῦ ἐν θράσει τινὶ καὶ ἐν τυραννίδι, λέγειν δὲ τοῖς ὑποκάτω ὅτι «ἐγὼ εἰμι, φησίν, ὁ πρῶτος καὶ ὁ μετὰ ταῦτα, καὶ πλὴν ἐμοῦ οὐκ ἔστιν ἕτερος θεός». (4) τὴν δὲ Βαρβηλῶ ἀκηκοέναι τὸν λόγον τοῦτον καὶ κλαῦσαι. ταύτην δὲ αἰεὶ φαίνεσθαι τοῖς ἄρχουσιν ἐν εὐμορφίᾳ τινὶ καὶ ἀποσυλᾶν τὸ ἐξ αὐτῶν σπέρμα δι' ἡδονῆς καὶ ἐκχύσεως, ἵνα δῆθεν τὴν αὐτῆς δύναμιν τὴν εἰς διαφόρους σπαρείσαν αὐθις πάλιν ἀνακομίζῃ. (5) καὶ οὕτως ἐκ τοιαύτης ὑποθέσεως τὸ τῆς αὐτοῦ αἰσχρολογίας μυστήριον τῷ κόσμῳ ὑπεισήνεγκε. καὶ τινες ὡς ἔφη τῶν προειρημένων διὰ πολλῆς κακομηχανίας ἅ μὴ θέμις λέγειν πως ἐν πολυμυξίᾳ γυναικῶν καὶ ἐν αἰσχροποιαῖς ἀνηκέστοις ἀναστρέφεσθαι ἐδίδαξαν, ὡς καὶ που ὁ ἀγιώτατος ἀπόστολός φησι «τὰ γὰρ κρυφῆ γινόμενα ὑπ' αὐτῶν αἰσχρὸν ἐστὶ καὶ λέγειν». 3 (1) τῷ δὲ βουλομένῳ ἰδεῖν τὴν ἀντίθετον ἐκ πνεύματος ἁγίου περὶ τῆς τούτου αἰρέσεως ἀνατροπὴν ἰστέον ἐστὶν ἀπὸ τῆς τοῦ ἁγίου Ἰωάννου ἀποκαλύψεως, ὡς γράφων μιᾶ τῶν ἐκκλησιῶν ἐκ προσώπου κυρίου τουτέστιν τῷ ἐπισκόπῳ τῷ ἐκεῖσε κατασταθέντι σὺν τῇ δυνάμει τοῦ ἁγίου ἀγγέλου τοῦ ἐπὶ τοῦ θυσιαστηρίου φησίν «ἔχεις δέ τι καλόν, ὅτι μισεῖς τὰ ἔργα τῶν Νικολαϊτῶν ἃ κἀγὼ μισῶ».

<sup>3</sup> Климент Александрийский в рассказе о Николае иначе расставляет акценты (*Str.* 2.118.3, 3.4.25.5–26.3). Во-первых, «затеи» в его отношениях с женой начались с упрека в ревности, брошенного ему апостолами (πρὸς τῶν ἀποστόλων ὀνειδισθεὶς ζηλοτυπίαν); в ответ Николай «выкатил» перед ними жену и предложил взять ее любому, кто захочет: Климент видит тут «отказ от страстей» (ὧν οὕτως ἐχόντων ἀποβολὴ πάθους ἦν εἰς μέσον τῶν ἀποστόλων ἢ τῆς ζηλοτυπουμένης ἐκκύκλησις γυναικός). Во-вторых, выказанная им «власть над вожделенными наслаждениями» (ἢ ἐγκράτεια τῶν περισπουδάστων ἡδονῶν) учит, по Клименту, как «надо злоупотреблять плотью» (παραχρήσασθαι τῇ σαρκὶ δεῖ) — именно так звучит здесь девиз Николая, Епифанием истолкованный как оправдание беспорядочной похоти; впрочем, признает Климент, и последователи Николая «попросту и не вникая» (ἀπλῶς καὶ ἀβασανίστως) восприняли его в том же духе.

2 (1) Из этого источника возрастают на зло миру <зачинщики> превратно именуемого «знания» — я разумею тех, кого зовут и гностиками, и фибсионитами, и так называемых учеников Епифана, стратиотиков, левитиков, борборитов и прочих<sup>4</sup>. Каждый из них, притягивая ересь свою к своим страстям, изобретал несчетные пути к пороку. (2) Из них иные прославляют некую Барбело, которая, как говорят, вверху, на восьмом небе. Она же, по словам их, испущена Отцом. Сказывают, что она мать, по словам одних, Иалдабаофа, а по другим — Саваофа. (3) Сын же ее с известной дерзостью и тиранически владеет седьмым небом. И подчиненным говорит: *аз первый и аз по сих, кроме мене несть другого Бога*<sup>5</sup>. (4) Барбело услышала это слово и заплакала. Она же в некоем прекрасном облике вечно является архонтам и похищает у них семя, истекающее в похоти, — наверное, чтобы обратно силу возвратить свою, рассеянную в разных. (5) Итак, на основании такого вот предположения, он [Николай] привносит в мир таинство своего сквернословия<sup>6</sup>. И кое-кто из вышеупомянутых, как я сказал, с великой ухищренностью во зле учили предаваться (как именно — о том сказать непозволительно) многосмешенью с женским полом, губительным сквернотворениям<sup>7</sup>, как и святейший где-то

<sup>4</sup> Подробней эти ереси обсуждаются в следующих главах; упомянутые лишь здесь Λευιτικοί (*v.l.* Λευικοί) — видимо, те же, кто в 1.2.26.13 назван Λευίται.

<sup>5</sup> Ср. *Ис.* 44:6, 45:5–6, etc.

<sup>6</sup> Выражение τὸ τῆς αὐτοῦ αἰσχρολογίας μυστήριον — неожиданно удачное обличение, напоминающее о мистериально-культурном сквернословии.

<sup>7</sup> Πολυμίξια могло обозначать как сексуальное общение с многими, так и множественные формы этого общения. Αἰσχρολογία с производными и аналогами (αἰσχρολογία, αἰσχρολόος, αἰσχροπραγία ‘скверно творить’ в др.-рус. переводе *Хроники* Георгия Амартола, ἀρρητολογία ‘творить невыразимое’ и т.п.) служило эвфемизмом для более грубых обозначений *fellatio* — в исполнении женщины, как уточняет Светоний в *Περὶ βλασφημιῶν s.v. ἀλομύζουρις*; Ориген упоминает изображение Геры, ублажающей Зевса, и его философское толкование Хрисиппом из Сол (ἀρρητολοιοῦσα ἢ Ἦρα τὸν Δία, *Cels.* 4.48); сам Епифаний так описывает «оригениан»: αἰσχρολοιοὶ δὲ οὗτοί εἰσιν, ἀρρητολοιοῦντες καὶ τὰ ἑαυτῶν σώματα φθορᾷ παραδιδόντες (2.4.63), а в *Exp. fid.* 10.4 упоминает об индийской секте «сквернодеев» (αἰσχρολοιοί). О проблемах толкования этого лексического комплекса см. Jocelyn 1980.

говорит апостол: *бываемая бо отай от них срамно есть и глаголати*<sup>8</sup>. 3 (1) Но желающему видеть, что́ Дух Святой противопоставляет в опровержение Николаевой ереси, нужно заглянуть в *Откровение* святого Иоанна, который от лица Господня пишет одной из церквей, то есть епископу, поставленному там с силою святого Ангела при жертвеннике, и говорит: *но се имаши нечто хорошее, яко ненавидиши дел Николаитских, ихже и аз ненавижду*<sup>9</sup>.

(2) Προύνικον δὲ ἄλλοι τιμῶντές τινα, ὡς καὶ οὗτοι μυθῶδῶς πάλιν εἰς ταύτην τὴν ὑπόνοιαν τῆς αἰσχρουργίας τὰ ἐαυτῶν πάθη ἐπιτελοῦντές φασιν· τῆς Προυνίκου τὴν δύναμιν συλλέγομεν ἀπὸ τῶν σωμάτων, διὰ τε τῶν ρευστῶν, φημί δὲ γονῆς καὶ καταμηνίων (δοκοῦσι συλλέγειν)· (3) περὶ ὧν ὀλίγω ὕστερον, ὅταν περὶ αὐτῶν μονομερῶς λέγειν ἐπιβαλόμεθα, κατὰ λεπτότητα ὑφηγήσομαι, οὐκ εἰς τὸ χρᾶναι ἀκοῶς τῶν ἀκούοντων ἢ ἐντυγχανόντων, ἀλλ' εἰς τὸ τοῖς συνοτεῖς ἀπέχθειαν μᾶλλον ἐργάσασθαι πρὸς αὐτοὺς καὶ ἀποτροπὴν τῆς τῶν κακῶν ἐργασίας, οὐ συκοφαντῶν τοὺς ἀλιτηρίους, ἀλλὰ κατ' ἀλήθειαν τὰ παρ' αὐτῶν γινόμενα εἰς τοῦφανές θριαμβεύων. (4) ἕτεροι δὲ τὸν προειρημένον Ἰαλδαβαῶθ δοξάζουσι, φάσκοντες αὐτὸν εἶναι πρῶτον υἱὸν ὡς ἔφην τῆς Βαρβηλώ· καὶ διὰ τοῦτό φησιν δεῖν ἄγειν αὐτῷ τὴν τιμὴν, ὅτι πολλὰ ἀπεκάλυπεν. (5) ὅθεν καὶ βιβλία τινα ἐξ ὀνόματος τοῦ Ἰαλδαβαῶθ ποιητεύονται, ἐκτυποῦντες καὶ ὀνομασίας μυρίας βαρβαρικὰς ἀρχόντων, (ὡς) φασιν, καὶ ἐξουσιῶν καθ' ἕκαστον οὐρανὸν ἐναντιουμένων τῇ τῶν ἀνθρώπων ψυχῇ· καὶ πολλὴ ἀπλῶς ἢ διὰ τῆς πλάνης αὐτῶν γινομένη τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων ἐπιβουλή. (6) ἄλλοι δὲ τὸν Καυλακαῦ ὡσαύτως δοξάζουσι, ἄρχοντά τινα τοῦτον οὕτως καλοῦντες, φαντασιάζειν φιλοτιμούμενοι τοὺς ἀπείρους διὰ τῆς τῶν ὀνομάτων ἐκπλήξεως καὶ ἐπιπλάστου τῆς τοῦ ὀνόματος βαρβαρωνυμίας. τοῖς δὲ ἐμπείροις καὶ ἐκ θεοῦ λαβοῦσι περὶ ἐκάστης ὀνομασίας καὶ ὑποθέσεως τῆς ἀληθινῆς τοῦ θεοῦ γνώσεως χάριν πῶς οὐκ εὐθέλεγκτα τοῦ μύθου αὐτῶν καὶ πλάνης τὰ διδάγματα (ἀν)εχέγγυα;

(2) Другие же чувствуют некую Пруник, но, как и те [николайты], подводят эту сквернодейственную мысль под исполнение своих страстей, и баснословно говорят: «мы силу Пруник собираем из тел в их истечениях», то есть «им кажется, что собирают» из семени и месячных. (3) Немного позже, когда уже возмусь сказать о них особо, я расскажу подробности — не для того,

<sup>8</sup> *Еф.* 5:12.

<sup>9</sup> *Апок.* 2:6.

чтобы задеть слух слушателей или же читателей, но чтобы пу-  
ще возбудить в разумных неприязнь к ним и отворотить от дел  
худых: не клеветца на нечестивых, но по правде раскрывая и об-  
наруживая всё, что там у них творится. (4) Другие славят Иал-  
дабаофа, о ком уже упоминалось, и называют его старшим сы-  
ном, как я сказал, Барбело. И говорят, что ему дол́жно воздавать  
честь — за то, что многое открыл он. (5) Вот и сочиняют некие  
книги от имени Иалдабаофа, и тысячи именованій варварских  
чеканят для архонтов, <как> говорят они, и для властей, которые  
на каждом небе противодействуют душе человеческой. И, корот-  
ко сказать, их заблуждением великая уготовляется для рода чело-  
веческого кознь. (6) Другие так же славят Кавлакава, так называя  
некого архонта, стараясь поразить воображение неискушенных  
ошеломительным звучанием имен и нарочито варварским име-  
нованием. Однако искушенным, принявшим благодать от Бога  
по каждому именованью и предмету божественного истинного  
знания, разве не просто взять и отринуть прельщение и басно-  
слобие их <не>оправданных учений?

4 (1) Προύνικον γάρ εἰς εἶπωσι, τὸ ὄλον ἐστὶν ἡδουπαθείας καὶ ἀκρασίας ἐξέρευξις.  
πᾶν γάρ τὸ προυνικεύομενον λαγνείας ὑποφαίνει τὸ ἐπάνωμον, φθορᾶς δὲ τὸ ἐπιχεί-  
ρημα. (2) ἐπὶ τοῖς γάρ τὰ σώματα διακορευούσιν Ἑλληνική τις ἐστὶν λέξις τὸ «ἐπρου-  
νίκευσε τήνδε»· ὅθεν καὶ ἐν μύθοις ἀναγράφουσιν οἱ τὰ ἐρωτικά συγγραψάμενοι Ἑλ-  
λήνων ἀπατεῶνες περὶ κάλλους λέγοντες οὕτως ὅτι κάλλος προύνικον. (3) ἀλλὰ καὶ  
περὶ τοῦ Καυλακαῦ τίς τῶν γινωσκόντων οὐκ ἂν καταγέλασειεν, ὅτι τὰς Ἑβραῖστι  
καλῶς εἰρημένως λέξεις καὶ Ἑλληνιστὶ καλῶς ἐρμηνευθείσας καὶ <εἰσέτι> νῦν παρὰ  
τοῖς Ἑβραῖστι ἀναγιώσκουσι φανερὰς οὕσας καὶ οὐδὲν σκολιὸν ἐχούσας αὐτοὶ εἰς  
εἰδωλοποιίας τε καὶ εἰς μορφᾶς καὶ εἰς ἐνυποστατικὰς ἀρχὰς καὶ ὡς εἰπεῖν ἀνδρι-  
αντοπλασίας, τοῖς ἀφελέσι διὰ φαντασίας τὴν πλάνην ὑποσπείροντες, ἀνατυποῦσιν  
εἰς τὴν τῆς αἰσχροῦς αὐτῶν καὶ μυθώδους τέχνης ὑποσποράν; (4) καυλακαῦ γάρ ἐν  
τῷ Ἡσαΐα γέγραπται, λέξις τις οὕσα ἐν τῇ δωδεκάτῃ ὁράσει, ἔνθα λέγει «θλίψιν ἐπὶ  
θλίψιν, ἐλπὶδα ἐπ' ἐλπίδι, ἔτι μικρὸν ἔτι μικρὸν προσδέχου»· (5) ὡς καὶ αὐτὰ τὰ Ἑβρα-  
ϊκὰ ῥήματα τελειότατα ἐναυῦθα παραθήσομαι αὐταῖς λέξεσιν ὡς ἐστὶ γεγραμμένα· τὸ  
γάρ σαυλασαῦ σαυλασαῦ ἐρμηνεύεται θλίψις ἐπὶ θλίψιν, καυλακαῦ καυλακαῦ ἐλπίς  
ἐπ' ἐλπίδι, ζηρησᾶμ ζηρησᾶμ ἔτι μικρὸν ἔτι μικρὸν προσδέχου. (6) ποῦ οὖν ἡ τούτων

μυθολογία; ποῦ ἡ κίσησις τῆς φαντασιολογίας; πόθεν τῷ κόσμῳ τὰ ζιζάνια; τίς ὁ ἀναγκάσας εἰς ἑαυτοὺς ἐπισπάσασθαι ὄλεθρον τοὺς ἀνθρώπους; (7) εἰ μὲν γὰρ γινώσκοντες μετεποίησαν τὰς ὀνομασίας εἰς φαντασίαν, ἀπωλείας ἑαυτοῖς προφανῶς αἴτιοι γεγόνασιν· εἰ δὲ ἀγνοοῦντες ἅ μὴ ἤδεισαν ἔφασαν, οὐδὲν αὐτῶν ἀθλιώτερον. μωρὰ γὰρ ταῦτα ὡς ἀληθῶς, (ὡς) καὶ παντὶ τῷ σύνεσιν ἐν θεῷ κεκτημένῳ ἔνεστιν ἰδεῖν. (8) ἡδυπαθείας γὰρ χάριν ἑαυτοῦς τε καὶ τοὺς πειθομένους ἀπώλεσαν καὶ ἀπολλύουσιν. (9) πνεῦμα γάρ ἐστι πλάνης, ὥσπερ φύσημα ἐν αὐλῷ διαφόροις κινήσεσιν ἕκαστον τῶν ἀφρόνων κινοῦν κατὰ τῆς ἀληθείας. καὶ γὰρ καὶ αὐτὸς ὁ αὐλὸς μίμημά ἐστι τοῦ δράκοντος, δι' οὗ ἐλάλησεν ὁ πονηρὸς καὶ ἠπάτησε τὴν Εὐαν. (10) ἀπὸ τοῦ τύπου γὰρ ἐκείνου κατὰ μίμησιν ὁ αὐλὸς τοῖς ἀνθρώποις εἰς ἀπάτην κατεσκευάσθη. καὶ ὅρα τὸν τύπον ὃν αὐτὸς ὁ αὐλὸς ἐν τῷ αὐλῷ ποιεῖται. αὐλῶν γὰρ ἄνω ἀνανεύει καὶ κάτω κατανεύει, δεξιὰ τε κλίνει καὶ εὐώνυμα ὁμοίως ἐκείνῳ. (11) τούτοις γὰρ καὶ ὁ διάβολος τοῖς σχήμασι κέχρηται, ἵνα κατὰ τῶν ἐπουρανίων ἐνδείξηται τὴν βλασφημίαν καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ἀφανισμῷ ἀφανίσῃ καὶ ὁμοῦ συμπεριλάβῃ τὴν οἰκουμένην, δεξιὰ τε καὶ εὐώνυμα λυμαινόμενος τοὺς τῇ πλάνῃ πειθομένους τε καὶ θελγομένους ὥσπερ διὰ μουσικοῦ ὄργανου ταῖς φωναῖς ταῖς πεπλασμέναις.

4 (1) Ведь если произносят «Пруник», это не что иное, как от-рыжка сладострастия и невоздержности. Ибо всякое действие, называемое по ней «пруниковым», оказывается соименным похоти и покушению на растление. (2) Ведь и для тех, кто тело лишил девства, есть эллинское выражение «отпруничил такую-то». Вот и обманщики из эллинов, слагая свои басни, когда при описании любовных дел заводят о красотах речь, обычно просто говорят, что красота «прунична»<sup>10</sup>. (3) А кого из знающих не рассмешит этот их «Кавлакав»? Ведь обычные слова, прекрасно выговариваемые по-еврейски и прекрасно переданные по-гречески, (при этом) по-прежнему для тех, кто знает по-еврейски, вполне прозрачные и никаких сложностей не представляющие, они превращают в призраки и образы, ипостасные начала и, так сказать, кумиротворения, через фантазии засеваю заблуждение в души про-

<sup>10</sup> В Θησαυρὸς ὀρθοδοξίας Никиты Хониата говорится примерно то же (*Theos. orthod. fid.* 4.2). Сравнить, к сожалению, мы не можем, поскольку критического издания *Сокровищницы* пока не существует — у Миня приводится лишь латинский перевод (PG 139.1101–1449 и 140.9–281).



5 (1) Ἄλλοι δὲ τινες ἐξ αὐτῶν καινὰ τινα ὀνόματα ἀναπλάττουσι, λέγοντες ὅτι σκότος ἦν καὶ βυθὸς καὶ ὕδωρ, τὸ δὲ πνεῦμα ἀνὰ μέσον τούτων διορισμὸν ἐποίησατο αὐτῶν· τὸ δὲ σκότος ἦν χαλεπαῖνόν τε καὶ ἐγκοτοῦν τῷ πνεύματι, ὅπερ σκότος ἀναδραμὸν περιεπλάκη τῷ πνεύματι καὶ ἐγέννησε, φησί, τινὰ Μήτηρα καλουμένην, ἣτις γεννηθεῖσα ἐνεκίσθησεν ἐν αὐτῷ τῷ πνεύματι. (2) ἐκ δὲ τῆς Μήτρας προεβλήθησαν τινες τέσσαρες αἰῶνες, ἐκ δὲ τῶν τεσσάρων αἰῶνων ἄλλοι δεκατέσσαρες, καὶ γέγονε δεξιὰ τε καὶ ἀριστερά, φῶς καὶ σκότος. (3) ὕστερον δὲ μετὰ πάντας τούτους προεβλήθησθαί τινα αἰσχρὸν αἰῶνα, μεμίχθαι δὲ τοῦτον τῇ Μήτρει τῇ ἄνω προδεδηλωμένη καὶ ἐκ τούτου τοῦ αἰῶνος τοῦ αἰσχροῦ καὶ τῆς Μήτρας γεγενῆσθαι θεοῦς τε καὶ ἀγγέλους καὶ δαίμονας καὶ ἑπτὰ πνεύματα. (4) φωρατῆ δὲ τούτων ἡ τῆς πλάνης μισολογία. ἀπ' ἀρχῆς γὰρ ἓνα πατέρα λέγοντες καὶ ὀρίζομενοι ὕστερον πολλοὺς θεοὺς ὑπέφηναν, εἰς τὸ δεῖξαι αὐτὴν τὴν πλάνην καθ' ἑαυτῆς τὰ ὑπ' αὐτῆς ψευδῆ λεγόμενα ὀπλιζειν ἑαυτὴν δὲ λύειν, τῆς ἀληθείας ἀεὶ <συμφώνου> ἐκ παντὸς μέρους εὐρισκομένης.

5 (1) Какие-то из них другие всё новые присочиняют имена, и говорят, что были Тьма и Бездна и Вода, а посреди их Дух производил разграничение между ними. Но Тьма негодовала против Духа и ненавидела его, и вот поднялась эта Тьма и с Духом, говорят, переплелась, и породила то, что называют Маткой, а та, едва родившись, зачала от того же Духа. (2) И некие четыре эона испущены от Матки, от этих четырех — четырнадцать других, и тут возникли правое и левое, а равно свет и тьма. (3) А позже, после этих всех, испущен был некий срамной эон, и он совокупился с Маткой, упомянутою прежде. От этого срамного эона и от Матки родились боги, ангелы и демоны, и духов семь<sup>13</sup>. (4) Сама собой, однако, открывается их заблуждения комичность. Их выдает то, что сначала говорят, что есть один Отец, а после назначают множество богов — доказывая тем, что заблуждение само против

<sup>13</sup> Прояснить и уточнить это описание помогает трактат *Парафраза Симы* (ННС vii, 1). «Тьма» обозначает сущность скорее мужского рода (ср. греч. σκότος, копт. каке, евр. תְּמָנָה). Для «матки» в трактате используется ατε / οοτε, но чаще μήτρα (коптское слово, в отличие от греческого, обозначает также 'влагалище'); ср. *Hysteria* (= Ὑστέρια = Μήτρα) у Иринея (1.31.2). К появлению Матки в трактате причастна также Вода, забывтая у Епифания. «Срамной эон» заменяет здесь πρόσθεμα ἀκάθαρτον 'нечистый причиндал', «трущийся» (γίτε, τρίβω) о Матку.

себя вооружает свои же лжи, и разрушает самое себя, а истина, как можно обнаружить, во всех частях всегда себе созвучна.

6 (1) Τί τοίνυν εἶπω πρὸς σέ, ὦ Νικόλαε; τί διαλεχθῆσομαι; πόθεν, ὦ οὗτος, ἦρεις φέρων ἡμῖν αἰσχρὸν αἰῶνα καὶ ρίζαν πονηρίας καὶ Μήτραν γεννητικὴν καὶ πολλοὺς θεοὺς καὶ δαίμονας; (2) ὁ γὰρ ἀπόστολος φήσας «εἴπερ εἰσὶ λεγόμενοι θεοί» οὐκ εἶναι τούτους ὑποφαίνει. ἐν τῷ γὰρ εἰπεῖν «λεγόμενοι» ἔδειξεν αὐτοὺς ἐν τῷ λέγεσθαι μόνον εἶναι, μὴ ὄντας τῇ ὑποστάσει ἀλλὰ διὰ τῆς τινῶν ὑπολήψεως. (3) «ἡμῖν δέ», φησίν, «εἷς θεός», δηλονότι τοῖς τὴν γνῶσιν τῆς ἀληθείας ἐπισταμένοις. καὶ οὐκ εἶπεν λεγόμενον θεόν, ἀλλὰ ὄντα θεόν· εἰ δὲ ἡμῖν εἷς θεός, οὐκέτι πολλοὶ θεοί. (4) καὶ ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ φησίν «ἵνα γινώσκωσί σε τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν», ἵνα ἀνατρέψῃ τὴν διάνοιαν τῶν τὰ μυθώδη λεγόντων καὶ νομιζόντων εἶναι πολυθεϊαν· εἷς γὰρ ἡμῶν ἐστὶν ὁ θεός, πατήρ καὶ υἱὸς καὶ ἅγιον πνεῦμα, τρεῖς ὑποστάσεις μία κυριότης μία θεότης μία δοξολογία, καὶ οὐ πολλοὶ θεοί. (5) ποῦ δὲ πληροῦται κατὰ σέ, ὦ Νικόλαε, τὸ ὑπὸ τοῦ σωτήρος εἰρημένον ὅτι «εἰσὶν εὐνοῦχοι οἵτινες εὐνοῦχίσθησαν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι οἱ ἐκ γεννητῆς ἐγεννήθησαν καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι οἵτινες εὐνοῦχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν». (6) εἰ τοίνυν εὐνοῦχοί εἰσι διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, πῶς σύ γε σεαυτὸν πεπλάνηκας καὶ τοὺς σοὶ πειθομένους, διὰ λαγνείας καὶ αἰσχροποιίας τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ ἐν ἀδικίᾳ κατέχων καὶ ἀσέλγειαν διδάσκων; (7) ποῦ δὲ παρὰ σοὶ πεπλήρωται τό «περὶ τῶν παρθένων ἐπιταγὴν κυρίου οὐκ ἔχω, γνώμην δὲ δίδωμι ὡς ἡλεημένος, τὸ καλὸν οὕτως εἶναι», καὶ πάλιν «ἡ παρθένος μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου, πῶς ἀρέσῃ τῷ κυρίῳ, ἵνα ἡ ἅγια ἐν σώματι καὶ ἐν πνεύματι». (8) καὶ πόσα ἔστι περὶ ἀγνείας καὶ ἐγκρατείας καὶ παρθενίας λέγειν; παρὰ σοῦ γὰρ ὁ πᾶς βόρβορος τῆς ἀκαθαρσίας ἀναισχύντως ὀρίζεται. ἀλλὰ ἐκ τῶν δύο ἢ τριῶν τούτων ῥητῶν, τῆς καταγελάστου αἰρέσεως πρὸς ἀνατροπὴν τοῖς ἐντυγχάνουσιν (προτιθεμένων), ὁ σκοπὸς ἐνταῦθά μοι παρακείσθω.

6 (1) И что мне, Николай, сказать тебе? О чем с тобою разговаривать? Откуда ты явился, принеся нам срамной эон, корень лукавства, Матку родотворную, многих богов и демонов? (2) Апостол, сказав: *аще и суть глаголемии бози*<sup>14</sup>, дает тем видеть, что их нет. Ибо словом *глаголемии* показал, что бытие их только на словах, ипостасно же они не существуют, а пребывают только в предположении некоторых. (3) Но *нам*, говорит апостол — имея в виду

---

<sup>14</sup> 1 Кор. 8:5.

достигших знания истины, — *един Бог*<sup>15</sup>. И назвал Его не Богом глаголемым, но Богом истинно сущим. Если же *нам один Бог*, то нет многих богов. (4) И Господь в Евангелии говорит: *да знают Тебе единого истинного Бога*<sup>16</sup>, чтобы опровергнуть мнение тех, которые говорят баснословно и допускают многобожие. Ибо у нас один Бог, Отец и Сын и Святой Дух, три ипостаси, единое господство, единое божество, единое славословие, а не много богов. (5) Как же на тебе, Николай, исполняется изреченное Спасителем: *суть бо скопцы, иже скопишася от человек и суть скопцы, иже от матери родишася и суть скопцы, иже исказиша сами себе, царствия ради небеснаго?*<sup>17</sup> (6) Посему, если есть скопцы ради небеснаго царствия, как же ты сам себя и доверившихся тебе ввел в обман похотениями и сквернотворениями, *содержа истину Божию в неправде*<sup>18</sup> и поучая *⟨распутству⟩*? (7) Как исполняется тобою следующее: *о девах же повеления Господня не имам; совет же даю, яко помилован сие добро быти*<sup>19</sup>; и еще: *дева печется о Господних, како угодити Господеви, да будет свята телом и духом?*<sup>20</sup> (8) И сколько можно еще сказать о чистоте, воздержности и девстве? Ведь у тебя прописана бесстыдно вся грязь нечистоты! Но цель моя здесь, кажется, достигнута двумя-тремя упоминаньями, которые и *⟨предлагаю⟩* читателям в опровержение сей смехотворной ереси.

7 (1) Προϊὼν δὲ καθεξῆς τὴν τοῦτω συνεζευγμένην αἵρεσιν, ὡσπερ χορτομανήσασαν ὑλὴν ἢ δάσος ἀκανθῶν πανταχόθεν συνηνωμένων ἢ κατεξηραμμένην ἐν ἀγρῶ πληθὺν ξύλων τε καὶ φρυγάνων εἰς κατάκαυσιν ἐτοιμαζομένην ὑποδείξω, διὰ τὸ τῇ αὐτῇ αἰρέσει τοῦ ἔλεεινοῦ Νικολάου (συνήφθαι). (2) ὡσπερ ⟨γὰρ⟩ δι' ἐγκεντριμοῦ ἢ ψώρας ἀγρίας ἢ λέπρας ἐξ ἐτέρων σωμάτων ἕτερα σώματα ⟨εἰώθασιν⟩ παραφθεῖρεσθαι, οὕτως ἀπὸ μέρους ⟨τούτοις⟩ εἰσὶ συνηνωμένοι οἱ λεγόμενοι ⟨Γνωστικοί⟩, ἐξ αὐτοῦ Νικολάου καὶ τῶν πρὸ αὐτοῦ (Σίμωνος δὲ φημι καὶ τῶν ἄλλων) λαβόντες τὰς προφάσεις, Γνωστικοὶ ⟨μὲν⟩ καλούμενοι, κατάγνωστοὶ δὲ τὸ πᾶν διὰ τὴν ἐν τοῖς πρά-

<sup>15</sup> 1 Кор. 8:6.

<sup>16</sup> Ин. 17:3.

<sup>17</sup> Ср. Мф. 19:12.

<sup>18</sup> Ср. Рим. 1:18.

<sup>19</sup> Ср. 1 Кор. 7:25–26.

<sup>20</sup> Ср. 1 Кор. 7:33–34.

γμασι τῆς ἀκαθάρτου ἐργασίας αὐτῶν μοθηρίαν καὶ αἰσχουργίαν. (3) ὡς ἀληθῶς γὰρ καὶ τοῦτον πρὸς ὀλίγον ἐγκρατευσάμενον, εἶτα ἀποστάνα τῆς ἐγκρατείας, δικὴν ὕδρωπος τοῦ ἐρπετοῦ καλουμένου ἐξ ὕδάτων εἰς γῆν ἀνελθόντος καὶ εἰς ὕδωρ αὔθις ἀναστρέψαντος, καλάμῳ τῷ ἐν χειρὶ δοθέντι Χριστοῦ παίσαντες καὶ ὀλέσαντες ἐπὶ τὰς ἐξῆς αἰρέσεις βαδίσωμεν.

7 (1) Но я продолжу по порядку и покажу другую ересь, которая сродни той и подобна заросшему бурьяном лесу, или терновой чаще сросшихся кустов, или на поле куче сухостоя и хвороста, готовой для сожжения, — из-за своей <сообщности> с той самой сектой Николая жалкого. (2) <Ведь> как через царапину <обычно> одни тела заразу принимают от других, проказу или лютую чесотку, так же и <тем> сродни отчасти так называемые <гностики>, которые как раз у Николая и тех, кто был прежде него (я разумею Симона и прочих), перенимают свои обоснования. <Пускай> зовутся «знающими» — но, скорей, они опознаются всяко сами по той порочности и сквернотворству, которыми наполнено нечистое их дело. (3) Поистине и этого, недолго жившего воздержно, потом воздержности отступника (вроде ползучего гидропа, что из воды выходит и снова в воду возвращается), побив и уничтожив тростию, Христу врученною, мы переходим к следующей ереси.

Κατὰ Γνωστικῶν τῶν καὶ Βορβοριτῶν ζ, τῆς δὲ ἀκολουθίας κζ.

1 (1) Πάλιν οὗτοι οἱ Γνωστικοὶ διαφόρως ἀπὸ τούτου φυόμενοι ἠπατημένοι ἄνθρωποι, ὡσπερ ἀπὸ κοιλίας καρποὶ, ὡς παντὶ τῷ δηλόν ἐστι καὶ φωρατὸν πρὸς δοκιμὴν ἀληθείας οὐ μόνον εἰπομὶ πιστοῖς ἀλλὰ τάχα καὶ ἀπίστοις, ἐν τῷ κόσμῳ ἐβλάστησαν· τὸ γὰρ Μήττραν καὶ αἰσχρότητα λέγειν καὶ τὰ ἄλλα πῶς οὐχὶ καταγέλαστα φανείη πᾶσιν ἀνθρώποις, «Ἐλλησί τε καὶ βαρβάρους, σοφοῖς τε καὶ ἀνοήτοις»; (2) πολλὴ δὲ συμφορὰ καὶ μεγίστη ὡς εἰπεῖν ταλαιπωρία, τοὺς ἐν καταγνώσει καὶ ἐν πλάνῃ ἐπισείεσθαι ἡμῖν τῶν αἰρέσεων ἀρχηγούς καὶ ἐπανίστασθαι ὡσπερ κνωδάλων πληθος, ὀχλήσεις τε καὶ δυσοδμίας κνισμούς τε καὶ ἐπεντριβὰς ἡμῖν ἐμποιοῦντας διὰ τῆς [τοῦ] μυθοποιοῦ πλάνης. (3) οὗτοι δὲ οἱ τούτῳ τῷ Νικολᾶφ συνεζευγμένοι, πάλιν ἀπ' αὐτοῦ ὡς ἀπὸ οὐρίου φῶψ ὄφεως σκορπίοι ἢ ἐξ ἀσπίδων <βασιλίσκοι> γεγεννημένοι, τινὰ ἡμῖν παρεισφέρουσι κενοφωνίας ὀνόματα καὶ βίβλους πλάττουσι, Νωρίαν τινὰ βίβλον καλοῦντες, καὶ ἐξ ὑπονοίας Ἑλληνικῆς δεισιδαιμονίας μεταποιοῦντες τὴν παρὰ τοῖς Ἑλλησι μυθώδη ῥαψωδίαν καὶ φαντασίαν οὕτω τὸ ψεῦδος τῆ ἀληθείᾳ πα-

ραπλέκουσι. (4) ταύτην γάρ φασιν τὴν Νωρίαν εἶναι τοῦ Νῶε γυναῖκα· καλοῦσι δὲ Νωρίαν, ὅπως τὰ Ἑλληνικῶς παρὰ τοῖς Ἑλλησι ῥαψωδηθέντα αὐτοὶ βαρβαρικοῖς ὀνόμασι μεταποιήσαντες τοῖς ἡπατημένοις παρ' αὐτῶν φαντασίαν ἐργάσωνται, ἵνα δὴ καὶ ἐρμηνείαν ποιήσωσι τοῦ τῆς Πύρρας ὀνόματος, Νωρίαν ταύτην ὀνομάζοντες. (5) ἐπειδὴ γάρ νοῦρα ἐν τῇ Ἑβραϊδί πῦρ οὐ κατὰ τὴν βαθεῖαν γλῶσσαν ἐρμηνεύεται ἀλλὰ Συριακῆ διαλέκτῳ (ἡσάθ γάρ τὸ πῦρ παρὰ Ἑβραίοις καλεῖται κατὰ τὴν βαθεῖαν γλῶσσαν), τούτου χάριν αὐτοῖς συμβέβηκε κατὰ ἄγνοιαν καὶ ἀπειρίαν τῷ ὀνόματι τούτῳ χρῆσασθαι. (6) οὔτε γάρ Πύρρα ἢ παρ' Ἑλλησιν οὔτε Νωρία ἢ παρὰ τούτοις μυθεομένη, ἀλλὰ Βαρθενῶς τῷ Νῶε γέγονε γυνή· (καὶ οἱ Ἑλληνες γάρ φασιν τὴν Δευκαλίωνος γυναῖκα Πύρραν καλεῖσθαι). (7) εἶτα τὴν αἰτίαν ὑποτίθενται οὗτοι οἱ τὰ τοῦ Φιλιστίνωνος ἡμῖν αὖτις προφερόμενοι, ὅτι πολλακίς βουλομένη μετὰ τοῦ Νῶε ἐν τῇ κιβωτῷ γενέσθαι οὐ συνεχωρεῖτο, τοῦ ἄρχοντος, φησίν, τοῦ τὸν κόσμον κτίσαντος βουλομένου αὐτὴν ἀπολέσαι σὺν τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ἐν τῷ κατακλυσμῷ. (8) αὐτὴν δὲ φησιν ἐπικαθιζάνειν ἐν τῇ λάρνακι καὶ ἐμπιπρᾶν αὐτήν, καὶ πρῶτον καὶ δεύτερον καὶ τρίτον· ὅθεν δὴ εἰς ἔτη πολλὰ ἐλήλακεν ἡ τῆς αὐτοῦ τοῦ Νῶε λάρνακος κατασκευὴ διὰ τὸ πολλακίς αὐτὴν ὑπ' αὐτῆς ἐμπιπρῆσθαι. (9) ἦν γάρ, φησίν, ὁ Νῶε πειθόμενος τῷ ἄρχοντι, ἡ δὲ Νωρία ἀπεκάλυψε τὰς ἄνω δυνάμεις καὶ τὴν ἀπὸ τῶν δυνάμεων Βαρβηλώ, τὴν ὑπεναντίαν τῷ ἄρχοντι, ὡς καὶ αἱ ἄλλαι δυνάμεις, καὶ ὑπέφαιναν ὅτι δεῖ τὰ συληθέντα ἀπὸ τῆς ἄνωθεν Μητρὸς διὰ τοῦ ἄρχοντος τοῦ τὸν κόσμον πεποιηκότος καὶ τῶν ἄλλων τῶν σὺν αὐτῷ θεῶν τε καὶ ἀγγέλων καὶ δαιμόνων συλλέγειν ἀπὸ τῆς ἐν τοῖς σώμασι δυνάμεως, διὰ τῆς ἀπορροίας ἀρρένων τε καὶ θηλειῶν.

26. Против гностиков и борборитов, шестой (всего двадцать шестой) ереси.

1 (1) И эти гностики, различно от того [от Николая] произросшие, как урожай с навозной кучи, в мире расплодились — обманутые люди, как ясно всякому, и проверяемо оселком истины, — ясно не только верным, но и, пожалуй что, неверным. Ведь как всем этим разговорам о Матке, срамоте и прочем смешным не показаться всем и каждому, *еллином же и варваром, мудрым же и неразумным?*<sup>21</sup> (2) Великое несчастье и величайшее, можно сказать, мучение, что ересей зачинщики в своем превратном знании и заблуждении на нас бросаются и восстают, как рои чудо-

<sup>21</sup> Рим. 1:14.

вищ насекомых, грызут и донимают нас зловонием и зудом, терзая баснотворной своей ересью. (3) Сопрягшись с этим Николаем и в то же время им произведенные, как скорпионы от неплодного змеинового яйца, или как «василиски» от аспидов, они приносят нам еще бессмыслицы пустых имен и выдуманых книг. Одну из книг они зовут «Норией», и в ней, переменяя подоплеку греческой религии на баснословные фантазии и пустозвонство греков, они переплетают, таким образом, ложь с истиной. (4) Так, говорят, что Ноева жена эта Нория. «Норией» же зовут ее затем, чтобы создать иллюзию для обольщаемых, переменяя варварскими именами то, что по-гречески твердится греками, и чтобы имя Пирры, например, перевести, назвав ее «Норией». (5) Но поскольку *нура* по-еврейски означает «огонь» — не на древнем, впрочем, языке, а на сирийском наречии (на древнем языке огонь у евреев называется *исаф*), — отсюда следует, что имя это использовано ими по невежеству и недопониманию. (6) Ведь Ноевой женой была ни Пирра греков, ни баснословная Нория этих, а Бартенос<sup>22</sup> (Пирру у греков называют женой Девкалионовой). (7) А далее они, опять нам подавая сказки из Филистиона<sup>23</sup>, приводят и причину, по ко-

<sup>22</sup> Епифаний исходит из очевидной этимологии имени Πύρρα ‘огненно-рыжая’ < πῦρ ‘огонь’. В сирийском арамейском имеем ܢܘܪܐ *nurā* (= библейско-арамейское ܢܘܪܐ, ср. Дан. 3:11), однако и «ἡσάθ», т.е. ܘܫܐܬܐ ‘eššātā, — арамейское слово, известное и по сирийским, и по палестино-арамейским текстам (ср. ܢܘܪܐ в Дан. 7:11). На древнем же еврейском «огонь» передавался лексемой ܘܫܐ. У Иринея (1.30.9) *Noëa* представлена сестрой-женою Сифа. В мандейских текстах *N(h)uraita* — супруга Сима, Ноя или «Динанухта» (ссылки см. DM s.v.). В гностических трактатах (н)фреа — весьма заметная фигура, аспект Софии-Ахамоф. Pearson (1990: 92) восстанавливает имя ее как Ὠραία ‘pleasing, lovely’ = ܘܫܐܬܐ («сестра Тувалкаина Ноема» из Быт. 4:22). Βαρθενός можно истолковать как искажение παρθένος ‘дева’ либо ܘܫܐܬܐ *bt nws* ‘дочь человеческая’ — этим именем («Батенос / Битенос») в *Книге юбилеев* (4:28) и *Апокрифе книги Бытия* (1 *QapGen* 2:3, 8, 12) названа жена Ламеха, обременившая жизнь патриарха сексуальными проблемами: претензиями на брачном ложе и сомнениями в том, что Ной — именно его сын.

<sup>23</sup> Φιλιστίων — один из самых часто упоминаемых греческих комедиографов. Приведем свидетельство из *Суды* (Ф 364): «Филистион: из Прусы или, как у Филона, из Сард, комедиограф (κωμικός). Умер при Сократе. Писал жизненные (βιολογικός) комедии. Умер от безудержного смеха (ὕπο γέλωτος ἀλείρου)».

торой ей не было позволено в ковчег взойти за Ноем, хотя она неоднократно этого хотела. А именно, архонту, говорят они, который мир создал, хотелось погубить ее в потопе вместе со всеми остальными. (8) Она же, говорят, садится на ковчег и поджигает судно: один раз, и второй, и третий. Вот почему строительство ковчега Ноем продлилось много лет — поскольку он неоднократно ею поджигался. (9) Сам Ной, по их словам, архонту был послушен, Нория же открыла силы свыше, от них же и Барбело, которая, как и другие силы, противница архонта, и указала, что похищенное у вышней Матери архонтом, сотворившим мир, а также и другими с ним богами, ангелами, демонами, должно собрать из силы, пребывающей в телах, из истечений, и мужских, и женских.

2 (1) Καὶ ἀπλῶς περικακῶ τὴν πᾶσαν τούτων τοῦ σκότους πῆρῳσιν ὑποδειξαι. πολὺν γὰρ χρόνον ἀναλώσαιμι ἄν, εἰ ἐνταῦθα τὴν περὶ τούτων γενομένην σύνταξιν ἐθελήσω λεπτολογῆσαι, τὰ ἄτοπα αὐτῶν τῆς ψευδωνύμου γνώσεως διδάγματα καθ' ἕκαστον ὑφηγούμενος. (2) ἄλλοι δὲ ἐξ αὐτῶν, διαφόρως πάλιν ἐπεντριβόμενοι τὰς τε ὄψεις αὐτῶν κρούοντες καὶ περικρουόμενοι, Βαρκαββᾶν τινα προφήτην παρεισάγουσιν, ἄξιον τοῦ αὐτοῦ ὀνόματος. (3) καββᾶ γὰρ ἐρμηνεύεται πορνεία κατὰ τὴν Συριακὴν διάλεκτον, φονοκτονία δὲ κατὰ τὴν Ἑβραϊκὴν, καὶ πάλιν ἐρμηνεύεται τετάρτη μοῖρα τοῦ μέτρου· χλεύης δὲ καὶ γέλωτος τὸ τοιοῦτον, μᾶλλον δὲ σχετλιασμοῦ ἄξιον παρὰ τοῖς τὸ ὄνομα τοῦτο ἐπισταμένοις κατὰ τὰς ἰδίας γλώσσας. (4) φέρουσι δὲ ἡμῖν ἐκ τούτου τοῦ θαυμασιωτάτου προφήτου διήγησιν αἰσχράν, ὅπως φθορμαίοις σώμασι πλησιάσαι πεισθῶμεν καὶ τῆς ἄνωθεν ἐλπίδος ἐκπέσωμεν, οὐκ αἰσχυρόμενοι αὐτοῖς τοῖς ῥήμασι τὰ τῆς πορνείας διηγεῖσθαι πάλιν ἐρωτικὰ τῆς Κύπριδος ποιητέματα. (5) ἄλλοι δὲ ἐξ αὐτῶν πάλιν ἐπίπλαστον εἰσάγουσιν ἀγώγιμόν τι ποίημα, ᾧ ποιητέματι ἐπέθεντο ὄνομα, εὐαγγέλιον τελειώσεως τοῦτο φάσκοντες, καὶ ἀληθῶς οὐκ εὐαγγέλιον τοῦτο, ἀλλὰ πένθος τῆς τελειώσεως, πᾶσα γὰρ ἡ τοῦ θανάτου τελείωσις ἐν τῇ τοιαύτῃ ὑποσπορᾷ τοῦ διαβόλου ἐμφέρεται. (6) ἄλλοι δὲ οὐκ αἰσχύνονται λέγοντες εὐαγγέλιον Εὐᾶς. εἰς ὄνομα γὰρ αὐτῆς, δῆθεν ὡς εὐρούσης τὸ βρῶμα τῆς γνώσεως ἐξ ἀποκαλύψεως τοῦ λαλήσαντος αὐτῇ ὄφρεως, <τὴν κακόβλαστον αὐτῶν> спорὰν ὑποτίθενται. καὶ ὥσπερ ἐν ἀστάτῳ γνώμῃ μεθύοντος καὶ παραλαλοῦντος οὐκ ἴσα εἶη τὰ ῥήματα, ἀλλὰ τὰ μὲν γέλῳτι πεπονημένα ἔτερα δὲ κλαυθμοῦ ἔμπλεα, οὕτως ἡ τῶν ἀπατεῶνων γέγονε κατὰ πάντα τρόπον τῆς κακίας ὑποσπορά.

2 (1) Я просто прихожу в отчаянье, что взялся показать всю бес-

просветность их темноты. Ведь кучу времени пришлось бы мне потратить, когда бы здесь, в затеянном мною сочинении о них, я пожелал войти в детали и с расстановкой рассказать о всех нелепых поученьях их ложно названного «знания»<sup>24</sup>. (2) Иные же из них, опять-таки иначе пораженные, пускают пыль в глаза и сами себя слепят, производя какого-то пророка Варкавву — достойного как раз такого имени. (3) Ведь *кавва* на сирийском значит «блуд», тогда как по-еврейски — «смертоубийство», но также переводится как «четверть меры»<sup>25</sup>. Для тех, кому на собственном их языке знакомо это имя, подобное достойно смеха и глумления, или, скорее, возмущения. (4) Из этого чудесного пророка они приводят нам срамной рассказ, имея целью убедить нас, чтобы вступали в близость с тленными телами и упустили горную надежду. При этом не стыдятся без обиняков рассказывать о любострастных выдумках Кипридова блудодеяния. (5) Другие же из них приводят, в свою очередь, поддельное творенье завлекательного толка, и дали имя этой своей поделке — «Евангелием Совершенства» называя. Поистине, это не благовестье совершенства, а траур по нему: ведь в этом дьявольском посеве содержится всё совершенство смерти. (6) Еще другие не стыдятся «Евангелие Евы» объявлять. ⟨Зловредный свой⟩ посев внедряют в ее имя, конечно, потому, что Ева пищу знания из откровенья змея обрела, который

<sup>24</sup> Ср. 1 *Тим.* 6:20.

<sup>25</sup> Переводя «каββᾱ» как *lorveia*, Епифаний, очевидно, имеет в виду арамейское ܠܪܘܒܝܐ / ܠܪܘܒܝܐ 'свод, палатка, палатка блудниц' (ср. аналогичное семантическое развитие в лат. *fornix* 'свод > притон'). О «κάβος» как мере емкости (равной ¼, ½ или ⅙ модия) Епифаний упоминает в другой работе, и в сирийском ее переводе более или менее воспроизводится этимология, давшая здесь значение *φοκτοβία* (*Mens.* 25 Dean). Соответствующее *κάβος* евр. ܕܒ (4 *Цар.* 6:25), возможно, родственно арамейскому слову, но значения 'вырезать, отрезать' зафиксированы для \*ܕܕܒ только в арабском (см. HAL 8218); с другой стороны, восстанавливается хамито-семитское \**qab-* со значением 'убивать' (Orel, Stolbova 2031). Итак, «пророк» Варкаββᾱς этимологизируется Епифанием как 'сын блуда / убийства'. У Евсевия упомянуты выдуманные Василидом пророки Варкаββᾱς и Варκωφ (*Н.Е.* 4.7.7). Неожиданную переключку находим в древних ирландских и англосаксонских памятниках, где *жене Ноя* дается имя *Percoba* (ссылки см. Utley 1941).

говорил к ней. И как при шатком состоянии сознания речи того, кто пьян или болтает вздор, не могут звучать ровно, но что-то произносится со смехом, другое же наполнено слезами, так и посев обманщиков на все лады порок перепевает.

3 (1) Ὁρμῶνται δὲ ἀπὸ μωρῶν ὄπτασιῶν καὶ μαρτυριῶν ἐν ᾧ εὐαγγελίῳ ἐπαγγέλλονται. φάσκουσι γὰρ οὕτως ὅτι «ἔστιν ἐπὶ ὄρους ὑψηλοῦ καὶ εἶδον ἀνθρωπον μακρὸν καὶ ἄλλον κολοβόν, καὶ ἤκουσα ὡσεὶ φωνὴν βροντῆς καὶ ἤγγισα τοῦ ἀκοῦσαι καὶ ἐλάλησε πρὸς με καὶ εἶπεν· ἐγὼ σὺ καὶ σὺ ἐγώ, καὶ ὅπου ἔαν ἦς, ἐγὼ ἐκεῖ εἶμι, καὶ ἐν ἅπασιν εἶμι ἐσπαρμένος. καὶ ὅθεν ἔαν θέλῃς, συλλέγεις με, ἐμὲ δὲ συλλέγων ἑαυτὸν συλλέγεις». (2) καὶ ὃ τῆς τοῦ διαβόλου ὑποσποράς. πόθεν τὸν νοῦν ἐξέτρεψε τῆς ἀνθρωπότητος καὶ εἰς μωρὰ καὶ ἀσύστατα περιέσπασεν ἀπὸ τοῦ λόγου τῆς ἀληθείας; οὐκ ἔστι γὰρ σχεδὸν τῶ νοῦν ἔχοντι χρεία ἀπὸ γραφῆς ἢ ἀπὸ παραδειγμάτων ἢ ἐτέρου τινὸς πράγματος ποιεῖσθαι τούτων τὴν ἀνατροπὴν. τῶ γὰρ ὀρθῶ λογισμῶ εὐδηλος αὐτῶν καὶ φωρατὴ ἢ τῆς μωρολογίας δραματουργία καὶ μοιχῶν ἐργασία. (3) ταῦτά τοι καὶ τὰ τοιαῦτα εἰσηγούμενοι οἱ ἄμφι τὴν γνῶσιν συνεζευγμένοι τῇ τοῦ Νικολάου αἰρέσει τῆς ἀληθείας ἐκπεπτώκασιν, οὐ μόνον τὸν νοῦν τῶν πεισθέντων αὐτοῖς ἐκτρέψαντες, ἀλλὰ καὶ τὰ σώματα καὶ τὰς ψυχὰς δουλώσαντες πορνεῖα καὶ πολυμιξία· αὐτὴν δὴθεν τὴν σύναξιν αὐτῶν ἐν αἰσχύρῳ πολυμιξίας φύροντες, ἔσθοντές τε καὶ παραπτόμενοι καὶ ἀνθρωπίνων σαρκῶν καὶ ἀκαθαρσιῶν. (4) ὧν οὐ τολμήσω τὸ πᾶν ἐξευπειν, εἰ μὴ τι ἀναγκασθεῖν διὰ τὴν ὑπερβολὴν τῆς ἐν ἐμοὶ ἀλγούσης διανοίας περὶ τῶν ματαίως ὑπ' αὐτῶν γινομένων, ἐκπληττόμενος εἰς οἶον ὄγκον καὶ κακῶν βυθὸν ὃ ἐχθρὸς τῶν ἀνθρώπων διάβολος ἄγει τοὺς αὐτῶ πειθόμενους, ὥστε μιᾶναι καὶ νοῦν καὶ καρδίαν καὶ χεῖρας καὶ στόματα καὶ σώματα καὶ ψυχὰς τούτων τῶν ὑπ' αὐτοῦ ἐν τῇ τοσαύτῃ σκοτώσει παγιδευθέντων. (5) δέδια δὲ μὴ πῆ ἄρα τὸν μέγαν τοῦτον ὄλον ἰὸν ἀποκαλύψαμι, ὥσπερ βασιλίσκου τινὸς ὄφως τὸ πρόσωπον, εἰς λύμην μᾶλλον τῶν ἐντυγχανόντων ἢ περ εἰς διόρθωσιν. χραίνει μὲν γὰρ τὰ ὄτα ἀληθῶς ἢ τῆς μεγάλης τόλμης βλάβσημος συναγωγὴ καὶ τῆς αἰσχύρῳ αὐτῆς συλλογῆ τε καὶ διήγησις καὶ ἢ τῆς ἀγυρτώδους αἰσχυροῦργίας βορβορώδης κακόννοια, (6) ὡς καὶ παρὰ τισι φύσει βορβοριανοὶ καλοῦνται, ἕτεροι δὲ Κοδδιανοὺς αὐτοὺς ἐπιφημίζουσι (κοδδὰ γὰρ λέγεται κατὰ τὴν Συριακὴν διάλεκτον παροψὶς ἢ τρυβλίον), ἀπὸ τοῦ μὴ δύνασθαι τινὰ μετ' αὐτῶν ἐσθίειν, κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς μεμιαμμένοις δίδοσθαι τὰ βρώματα καὶ μὴ τινα δύνασθαι σὺν αὐτοῖς διὰ τὸν μολυσμὸν κἂν ἄρτον συνεσθίειν· (7) διὰ τοῦτο ἀφωρισμένους τούτους ἡγούμενοι οἱ συμμέτοικοι Κοδδιανοὺς ἐπωνόμασαν. οἱ αὐτοὶ δὲ ἐν Αἰγύπτῳ Στρατιωτικοὶ καλοῦνται καὶ Φιβωνῖται, ὡς ἄνω μοι ἐν μέρει

λέλεκται· τινές δέ αὐτοὺς Ζακχαίους καλοῦσιν, ἄλλοι δὲ Βαρβηλίτας. (8) ὅμως οὐδὲ παρελθεῖν δυνήσομαι, ἀλλὰ ἀναγκάζομαι ἐξαιρεῖν. ἐπειδὴ (γὰρ) καὶ ὁ ἅγιος Μωυσῆς ἀπὸ πνεύματος ἁγίου ἐμφορούμενος γράφει ὅτι «ἐάν τις ἴδῃ φόνον καὶ μὴ ἀναγγεῖλη, ἐπικατάρατος ὁ τοιοῦτος εἶη», οὐ δύναμαι τοῦτον τὸν μέγαν φόνον καὶ τὴν μεγάλην ταύτην φονώδη ἐργασίαν παρελθεῖν καὶ οὐχὶ δηλῶν δηλῶσαι. (9) δηλώσας γὰρ τάχα τοῖς συνετοῖς τὸ πῶμα τοῦτο, ὥσπερ τὸ «φρέαρ τῆς ἀπωλείας», φόβον καὶ φριξίν ἐμπούησω εἰς τὸ μὴ μόνον ἀποδρᾶναι τοὺς συνετοὺς, ἀλλὰ καὶ καταλιθάσαι τὸν ἐν τῷ βαράθρῳ τοῦτον σκολιὸν ὄφιν καὶ βασιλίσκον εἰς τὸ μὴδὲ πλησιάσαι τινὰ τολμᾶν. καὶ ταῦτα μὲν ἤδη περὶ αὐτῶν εἰρημένα ὀλίγα τινὰ ὄντα ἐν μέρει τετάχθω.

3 (1) Начинают же нелепыми видениями и свидетельствами в своем, как объявляют, Евангелии. Ибо говорят так «встал я на высокой горе, и увидел человека рослого и другого увечного, и услышал как бы звук грома, и приблизился, чтобы расслышать, и проговорил он ко мне, и сказал: я — это ты и ты — это я, и где ты ни есть, там есть и я; я же рассеян во всех вещах, и откуда ни пожелаешь, ты собираешь меня, а собирая меня, собираешь себя самого». (2) Вот подлинно дьявольский посев! Как удалось ему отвлечь ум человечества и повернуть от слова истины к тому, что так нелепо и несообразно? Для человека умного едва ли есть необходимость опровергать их с помощью Писания, примеров или чего другого. Ведь здравомыслящий легко рассмотрит и раскроет драматургию их нелепой болтовни и промысел прелюбодейский. (3) Рассказывая это и тому подобное, те, кто прикнули ради «знания» к той Николая ереси, от истины отпали и не только совратили ум обращенных, но и тела и души их поработили блуду и многосмешению. И самое собрание свое сквернят срамным многосмешением, впиваясь и вкушая от человеческих и тел, и нечистот. (4) И я бы не решился обо всем рассказывать, когда бы к этому меня не вынуждала избыточность сердечной боли о безрассудных их делах и я бы не был поражен всей тяжестью и глубиной зол, куда враг человеческий, дьявол, ведет поверивших ему, стараясь замарать уловленным в столь крайнем помрачении и ум, и сердце, руки и уста, тела и души. (5) Боюсь, однако, чтобы не раскрыть мне целиком весь этот страшный яд, как бы

лицо у змея василиска, во вред читателям, скорее чем на пользу. Поистине такое оскорбляет слух: собрание хулой раздутой дерзости, скопление и копание всей этой непристойности, злоумышленье подлой сквернотворной грязи. (6) Действительно, по грязи у кого-то и прозываются «борбориане»; другие же зовут их «коддиане» — ведь *кодда* по-сирийски означает «тарелку» или «блюдо», — поскольку вместе с ними есть никто не может. Им, оскверненным, пищу подают отдельно, и даже хлеб совместно с ними из-за этой скверны вкусить никто не может. (7) И потому такие же пришельцы, как они, их почитают отщепенцами, и дали имя «коддиан»<sup>26</sup>. В Египте же они зовутся «стратиотиками» и «фибионитами», как я уже сказал отчасти выше; а кто-то называет их «закхяями», еще другие — «барбелитами»<sup>27</sup>. (8) Как бы то ни было, я не смогу их обойти молчанием, но вынужден рассказывать — поскольку <ведь> и святой Моисей, исполненный Святого Духа, пишет: «Если кто увидит убийство и не известит, то да будет таковой проклят»<sup>28</sup>. Вот почему и не могу это великое убийство, убийственное это злодеяние, я обойти и не раскрыть со всею откровенностью. (9) Ведь если я разумным покажу паденье это,

<sup>26</sup> Для значений *παροψίς* и *τροβλίον* подходит арамейское ܟܕܕܐ *kaddā* ‘сосуд, горшок’. С другой стороны, говоря о коддианах как «отщепенцах» (*ἀφωρισμένοι* — с точки зрения таких же, как они, «мигрантов», *συμμέτοκοι*), Епифаний может иметь в виду корень ܩܐ ‘отрезать’ (ср. *qdd* в *Pešumme*), давший, возможно, ܩܪܩܐ с амбивалентным значением ‘отрезанности’ как ‘святости / мерзости’ (ср. лат. *sacer*) и многочисленными параллелями в семитских языках (см. HAL 8268–8274). Борбориανοί производятся Епифанием, по-видимому, не просто от βόρβωρος ‘грязь, нечистоты’, но конкретно от «сквернотворения» (ср. TGL s.v. борборόλη; Светоний в *Περὶ βλασφημιῶν* так поясняет значение этого слова: *παρὰ τὸν βόρβωρον καὶ τὴν ὀλίην· ὁ βαρύγλωσσος Ἰπλῶναξ борборόλην ὕβρισε γυναῖκά τινα, σκόλων ἐκείνην ἐς τὸ παιδογόνον ὡς ἀκάθαρτον, κ.т.л.*)

<sup>27</sup> Стратиωτικοί — ‘служивые, солдаты’, Ζαχχαίοι — ‘чистые’ (ܙܚܐ, откуда новозаветное имя ܙܚܐ = Ζαχχαῖος, см. HAL 2474 и 2479), Βαρβηλίται — явно по имени Барбело, Φιβίωνται — возможно, искаженное Ἐβίωνται ‘бедные, убогие’ (ϕῖβῖ, HAL 38); другого объяснения «фибиониотов» не просматривается. Можно предположить, что всё это не столько названия отдельных сект, как обозначения различных групп посвященных в рамках общей «гностической» ереси.

<sup>28</sup> В Пятикнижии эти слова отсутствуют. Отсылка к *Лев. 5:1* сомнительна.

как студенец погибели<sup>29</sup>, то, может быть, внушу им страх и трепет, чтобы не только избегали извилистого змея василиска в той пропасти, но и побили бы его камнями, и он бы не посмел впредь приближаться к кому-либо. А то немногое, что до сих пор о них рассказано, считается пусть частью лишь рассказа.

4 (1) Παρελεύσομαι δὲ εἰς τὸν οἶκον τοῦ βυθοῦ τῆς θανατώδους αὐτῶν διηγήσεως (διάφορος γὰρ παρ' αὐτοῖς ἢ τῆς ἡδονῆς αὐτῶν κακοδιδασκαλία), ὅτι πρῶτον μὲν κοινὰς τὰς ἑαυτῶν γυναῖκας ἔχουσι. (2) καὶ εἴ τις ξένος παραγένοιτο τοῦ αὐτῶν δόγματος, σημεῖόν ἐστι παρ' αὐτοῖς ἀνδρῶν πρὸς γυναῖκας καὶ γυναικῶν πρὸς ἀνδρας, ἐν τῷ ἐκτείνειν τὴν χεῖρα, δῆθεν εἰς ἀσπασμόν, ὑποκάτωθεν τῆς παλάμης ψηλάφῃσιν τινα γαργαλισμοῦ ἐμποιεῖν, διὰ τοῦτου ὑποφαίνοντες ὡς τῆς αὐτῶν θρησκείας ἐστὶν ὁ παραγενόμενος. (3) ἐντεῦθεν λοιπὸν ἐπιγνόντες ἀλλήλους τρέπονται εὐθὺς εἰς ἐστίασιν· δαψιλῆ δὲ τὰ ἐδέσματα κρεοφαγίας καὶ οἰνοποσίας παρατιθέασι, κἄν τε πένητες εἴεν. ἐκ τούτου δὲ συμποσιάσαντες καὶ ὡς ἔπος εἰπεῖν τὰς φλέβας τοῦ κόρου ἐμπλήσαντες ἑαυτῶν εἰς οἶστρον τρέπονται. (4) καὶ ὁ μὲν ἀνὴρ τῆς γυναικὸς ὑποχωρήσας φάσκει λέγων τῇ ἑαυτοῦ γυναικὶ ὅτι «ἀνάστα, ποίησον τὴν ἀγάπην μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ». οἱ δὲ τάλανες μιγέντες ἀλλήλοις καί, ὡς ἐπὶ ἀληθείας αἰσχύνομαι εἰπεῖν τὰ παρὰ τοῖς αὐτοῖς αἰσχρὰ πραττόμενα (ὅτι κατὰ τὸν ἅγιον ἀπόστολον τὰ παρ' αὐτοῖς γινόμενα «αἰσχρὸν ἐστὶ καὶ λέγειν»), ὅμως οὐκ αἰσχυνθῶ λέγειν ἃ αὐτοὶ ποιεῖν οὐκ αἰσχύνονται, ἵνα κατὰ πάντα τρόπον φριξὶν ἐργάσωμαι τοῖς ἀκούουσι τὰ παρ' αὐτῶν τολμώμενα αἰσχουρήματα (5) — μετὰ γὰρ τὸ μιγῆναι πάθει πορνείας πρὸς ἐπὶ τούτοις ἀνατείνοντες τὴν ἑαυτῶν βλασφημίαν εἰς οὐρανὸν δέχεται μὲν τὸ γύναιον καὶ ὁ ἀνὴρ τὴν ῥύσιν τὴν ἀπὸ τοῦ ἄρρενος εἰς ἰδίαν αὐτῶν χεῖρας καὶ ἴστανται εἰς οὐρανὸν ἀνανεύσαντες, ἐπὶ χεῖρας δὲ ἔχοντες τὴν ἀκαθαρσίαν καὶ εὐχονται δῆθεν, (6) οἱ μὲν Στρατιωτικοὶ καλούμενοι καὶ Γνωστικοί, τῷ πατρὶ φύσει τῶν ὄλων προσφέροντες αὐτὸ τὸ ἐπὶ ταῖς χερσὶ, καὶ λέγουσιν «ἀναφερόμέν σοι τοῦτο τὸ δῶρον, τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ». (7) καὶ οὕτως αὐτὸ ἐσθίουσι μεταλαμβάνοντες τὴν ἑαυτῶν αἰσχροτήτητα καὶ φασὶ «τοῦτό ἐστὶ τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦτό ἐστὶ τὸ πάσχα, δι' ὃ πάσχει τὰ ἡμέτερα σώματα καὶ ἀναγκάζεται ὁμολογεῖν τὸ πάθος τοῦ Χριστοῦ». (8) ὡσαύτως δὲ καὶ τὸ ἀπὸ τῆς γυναικὸς, ὅταν γένηται αὐτὴν γενέσθαι ἐν ῥύσει τοῦ αἵματος, τὸ καταμήνιον συναχθὲν ἀπ' αὐτῆς αἷμα τῆς ἀκαθαρσίας ὡσαύτως λαβόντες κοινῇ ἐσθίουσι. καὶ «τοῦτο, φασίν, ἐστὶ τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ». 5 (1) διὸ καὶ ἐν ἀποκρύφοις ἀναγινώσκοντες ὅτι «εἶδον δένδρον φέρον δώδεκα καρποὺς τοῦ ἐνιαυ-

<sup>29</sup> Φρέαρ τῆς ἀπωλείας — неточная цитата из Пс. 54:24 (55:23): φρέαρ διαφθορᾶς.

τοῦ καὶ εἶπέν μοι τοῦτο ἔστι τὸ ξύλον τῆς ζωῆς», αὐτοὶ ἀλληγοροῦσιν εἰς τὴν κατὰ μῆνα γινομένην γυναικείαν ῥύσιν.

4 (1) Теперь же перейду к глубинной сути их смертоносной повести (хотя у них по-разному звучит их злоучение о наслаждении) — а именно, прежде всего, что жен своих имеют они общими. (2) Итак, если приходит кто чужой, но общих с ними убеждений, то есть у них особый знак, который подают мужчины женщинам и женщины мужчинам, — а именно, протягивая руку будто для приветствия, поглаживают и щекочут низ ладони, давая тем понять, что вновь прибывший того же самого, что и они, исповедания. (3) Когда же, наконец, друг друга опознали, немедля переходят к угощению — и накрывают, даже если бедны, обильный стол из мяса и вина. Напившись вместе и, как говорится, наевшись до отвала, переходят к «острому»<sup>30</sup>. (4) Муж, отступивши от жены, велит ей (обращаясь к собственной жене!): «встань и займись любовью с братом». И вот несчастные друг с другом совокупились — я же поистине стыжусь и говорить о совершаемых у них срамотах (как говорит святой апостол, *бываемая от них срамно есть и глаголати!*<sup>31</sup>). Но всё-таки мне нечего стыдиться сказать о том, что не стыдятся сами они делать, чтобы каким угодно способом у слушающих вызвать содрогание от их сквернотворений, которые дерзают совершать. (5) Ведь по совокуплению, свершенном в блудной страсти, вдобавок простирают хулу свою до неба: и женщина, и муж мужское истечение принимают в собственные руки, встают и, запрокинув головы горе, с нечистотою на руках, якобы молятся — (6) так называемые стратиотики и гностики, — и предлагают истинно Отцу Всего<sup>32</sup> то, что в руках у них, и говорят: «Тебе возносим этот дар, тело Христово». (7) После чего они это едят, свою собственную скверной прича-

<sup>30</sup> Паремическое τὰς φλέβας τοῦ κόρου ἐμπλήρημι (букв. 'наполнить жилы под завязку') переводим как «наесться до отвала», οἴστρος (букв. 'слепень; бешенство; страсть') — как «острое».

<sup>31</sup> Ср. *Еф.* 5:12.

<sup>32</sup> Уточнение τῷ πατρὶ φύσει τῶν ὄλων можно понять как противопоставление гностическому лжебогу. Ср. 2 *Жеу* 43.

щаясь, и говорят: «Сие есть тело Христово, и сие есть Пасха, отчего тела наши страдают и убеждаются исповедать страсти Христовы»<sup>33</sup>. (8) И точно так же с женским истечением, когда случается у ней обыкновенное: так же берут от женских менструаций кровь нечистоты и сообщая едят, и говорят: «Сие есть кровь Христова». 5 (1) И потому, прочтя в апокрифах: «я видел дерево, еже творит плодов дванадесяте ежегодно, и он сказал мне: это древо жизни»<sup>34</sup>, они толкуют это как иносказание о женских месячных кровотечениях.

(2) Μισγόμενοι δὲ μετ' ἀλλήλων τεκνοποιίαν ἀπαγορεύουσιν. οὐ γὰρ εἰς τὸ τεκνοποιῆσαι παρ' αὐτοῖς ἡ φθορὰ ἐσπούδασται ἀλλ' ἡδονῆς χάριν, τοῦ διαβόλου ἐμπαίζοντος τοῖς τοιοῦτοις καὶ καταχλευάζοντος τὸ ἐκ θεοῦ πλάσμα πεπλασμένον. (3) ἀλλὰ τὴν μὲν ἡδονὴν ἐπιτελοῦσιν, εἰς ἑαυτοὺς δὲ ἀπολαμβάνουσι τὰ τῆς ἀκαθαρσίας αὐτῶν σπέρματα, μὴ εἰς τεκνογονίαν καταβαλλόμενοι, ἀλλ' αὐτοὶ τὸ τῆς αἰσχρότητος ἔσθοντες. (4) ἐὰν δὲ καὶ προληφθῆ τις αὐτῶν ἐγκατασπεῖραι τὴν καταβολὴν τῆς κατὰ φύσιν [αὐτῶν] ἀπορροίας καὶ ἐγκυμονήσῃ ἡ γυνή, τί δεινότερον τολμῶσιν οἱ τοιοῦτοι ἄκουε. (5) κατασπᾶσαντες γὰρ τὸ ἔμβρυον καιρῷ οἴῳ δ᾿ ἔπιχειρήσωσι, λαμβάνουσιν ἐκτρωθὲν τοῦτο τὸ βρέφος καὶ ἐν ὄλῳ τινὶ κόπτουσιν ὑπέρφω, καὶ ἐγκαταμιζάντες μέλι καὶ πέπερι καὶ ἄλλα τινὰ ἀρώματα καὶ μύρα πρὸς τὸ μὴ ναυτιᾶν αὐτοὺς οὕτως συναχθέντες πάντες οἱ τῆς τῶν χοίρων τούτων καὶ κυνῶν <ἀγέλης> θιασῶται μεταλαμβάνουσιν ἕκαστος τῷ δακτύλῳ ἀπὸ τοῦ κατακοπέντος παιδίου. (6) καὶ οὕτως τὴν ἀνθρωποβορίαν ἀπεργασάμενοι εὐχονται λοιπὸν τῷ θεῷ, ὅτι οὐκ ἐνεπαίχθημεν, φησίν, ἀπὸ τοῦ ἄρχοντος τῆς ἐπιθυμίας, ἀλλὰ συνελέξαμεν τὸ παράπτωμα τοῦ ἀδελφοῦ. καὶ δῆθεν τοῦτο τὸ τέλειον πάσχα ἡγοῦνται. (7) ἄλλα δὲ ὅσα δεινὰ αὐτοῖς τετόλμηται. ὅταν γὰρ πάλιν ἐμμανεῖς ἐν ἑαυτοῖς γένωνται, φύραντες ἑαυτῶν τὰς χεῖρας τῇ ἑαυτῶν αἰσχρότητι τῆς ἀπορροίας ἐγείρονται καὶ τὰς ἑαυτῶν μεμολυσμένας ἔχοντες χεῖρας εὐχονται γυμνοὶ ὄλῳ τῷ σώματι, ὡς διὰ τῆς τοιαύτης ἐργασίας <δυνάμενοι> εὐρίσκειν πρὸς θεὸν τὴν παρηρησίαν. (8) τὰ σώματα δὲ αὐτῶν νύκτωρ τε καὶ μεθ' ἡμέραν τημελοῦσι, γυναικάρια καὶ ἀνθρωπάρια, μυριζόμενοι λουόμενοι θοιναζόμενοι, κοίταις τε καὶ μέθαις σχολάζοντες, καὶ καταρῶνται

<sup>33</sup> Народная этимология производила евр. «Пасху» (פסח *pesah*) от греч. πάσχω 'страдать'. О причащении спермой и менструальной кровью ср. также коптские гностические памятники 2 *Jeu* 43 и *PS* 4.147.

<sup>34</sup> Ср. *Апок.* 22:2.

τὸν νηστεύοντα, λέγοντες, οὐ δεῖ νηστεύειν· τοῦ γὰρ ἄρχοντος τούτου τοῦ ποιήσαντος τὸν αἰῶνά ἐστιν ἡ νηστεία. δεῖ δὲ τρέφεσθαι εἰς τὸ τὰ σώματα εἶναι ἰσχυρά, εἰς τὸ δύνασθαι τὸν καρπὸν ἀποδιδόναι κατὰ καιρὸν αὐτοῦ.

(2) Хотя они совокупаются друг с другом, деторождение отвергают — растлением они усердно занимаются не для того, чтобы родить детей, но ради наслаждения: так дьявол издевается над им подобными, глумясь над Богом созданным созданием. (3) Достигнув пика наслаждения, в себя самих вкладывают семя нечистоты своей, но не откладывают для рожденья чад, а сами поедают скверну эту. (4) И даже если кто-то поспешит и выпустит в цель истечение естественным путем, и женщина становится беременна — послушай нечто более ужасное, на что такие, как они, дерзают. (5) Они вытаскивают эмбриона в срок, для их затем подходящий, берут этот до времени исторгнутый зародыш и крошат его в ступке какой-нибудь пестом. И добавляют меда, перца, и прочих ароматов и приправ, чтоб не тошнило, и вот, собравшись, все тиасоты из этой <стай> псов или свиней, так причащаются, взяв каждый частицу убиенного младенца<sup>35</sup>. (6) А вслед за этим людоедским действием, молятся Богу, и говорят: «вот, мы не выдали себя архонту вожделья на посмешище, но братом по ошибке оброненное собрали». И это «совершенной Пасхой» у них считается. (7) Не страшно им творить сколько угодно и других вещей ужасных. Так, всякий раз, когда приспичит им, они себя еще и подстрекают, и собственные руки окропляют скверной своих же истечений, и принимаются молиться — совершенно голые и с оскверненными руками, — надеясь таким образом найти прямой путь к сердцу Бога. (8) Тела же свои нежат день и ночь, эти бабенки и мужчинки, их умащают, омывают, упитывают, проводят время в пьянках и соитиях. Того же, кто постится, проклинают, и говорят: «Поститься нам не должно, пост — дело сотворившего наш мир архонта; а должно насыщаться, чтобы тела были крепки и в свое время плод свой дать могли».

<sup>35</sup> В мандейской *Гинзе* описан похожий евхаристический обряд, названный там «тайнством храма» (Gy 228.15–27 Lidzbarski).

6 (1) Χρῶνται δὲ καὶ παλαιᾶ καὶ καινῆ διαθήκη, ἀπαγορεύουσι δὲ τὸν λαλήσαντα ἐν τῇ παλαιᾶ διαθήκῃ. καὶ ὅταν μὲν ῥῆμα εὐρωσῶ τι κατ' αὐτῶν δυνάμενον ἔχειν τὸν νοῦν, φασίν, ὅτι τοῦτο ἀπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ κοσμικοῦ λελάληται. (2) ἔαν δὲ τις εἰς ὁμοίωσιν τῆς αὐτῶν ἐπιθυμίας δυνηθεῖη σχηματίζεσθαι λόγος, οὐχ ὡς ἔστι τὸ ῥῆμα, ἀλλ' ὡς ἔχει ὁ αὐτῶν ἡπατημένος νοῦς, τοῦτον μετασκευάζοντες εἰς τὴν ἑαυτῶν ἐπιθυμίαν φάσκουσιν ἐκ τοῦ πνεύματος τοῦ τῆς ἀληθείας λελαλήθαι. (3) καὶ τοῦτο ἔστι, φησίν, ὃ εἶπεν ὁ κύριος περὶ Ἰωάννου «τί ἐξήλθετε εἰς τὴν ἔρημον θεάσασθαι; κάλαμον ὑπὸ ἀνέμου σαλευόμενον;» ὅτι οὐκ ἦν, φησί, τέλειος ὁ Ἰωάννης· ἐνεπνέετο γὰρ ὑπὸ πολλῶν πνευμάτων κατὰ τὸν κάλαμον τὸν ἐπὶ ἐκάστῳ ἀνέμῳ κινούμενον. (4) καὶ ὅτε μὲν ἦρχετο τὸ πνεῦμα τοῦ ἄρχοντος, Ἰουδαϊσμὸν ἐκήρυττεν· ὅτε δὲ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, περὶ Χριστοῦ ἐλάλει. καὶ τοῦτο ἔστι, φησίν, ὅτι «ὁ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ <καὶ τὰ ἐξῆς>». περὶ ἡμῶν, φησίν, εἶπεν, ὅτι ὁ ἐν ἡμῖν μικρότερος μείζων αὐτοῦ ὑπάρχει.

6 (1) Они используют и ветхий, и новый завет, но отрицают Говорившего в ветхом завете; и всякий раз, когда найдут какое-то речение, которое может иметь противный для них смысл, то говорят, что это сказано духом мирским. (2) А если же какое слово можно представить сообразным их вожделению — не потому что таково речение, но потому что обольщенный ум их его так понимает, — то утверждают, извратив его по собственному вожделению, что речено оно от духа истины. (3) Сюда относится, по их словам, то, что Господь сказал об Иоанне: *чесо изыдоште в пустыню видети? трость ли ветром колеблему?*<sup>36</sup> Поскольку не был совершенным Иоанн: он действовал по вдохновенью многих духов, подобно движимому всяким ветром тростнику; (4) и когда дух архонта на него сходил, то проповедовал иудаизм, а когда Дух Святой, глаголал о Христе. Сюда же, говорят, относится и это: *мний во царствии небеснем <и далее>*<sup>37</sup>. По их словам, тут сказано о нас, а именно, что меньший из нас — больше Иоанна.

7 (1) Καὶ εὐθὺς ἐπιστομίζονται οἱ τοιοῦτοι ἀπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας. ἐκ γὰρ τῶν συνευγμένων ἐκάστη λέξει ἀναφανδὸν ἢ ἀλήθεια δειχθήσεται καὶ τὸ ἐχέγγυον τῆς

<sup>36</sup> *Μφ.* 11:7.

<sup>37</sup> *Μφ.* 11:11.

φράσεως ἀποδοθήσεται. (2) εἰ μὲν γὰρ ὁ Ἰωάννης μαλακὰ ἠμφιεστο καὶ ἐν οἴκοις βασιλέων ὑπῆρχεν, ὀρθὴ ἂν πρὸς αὐτὸν ἢ λέξις καὶ εὐθεῖα πρὸς ἔλεγχον τοῦ αὐτοῦ ὑπῆρχεν· εἰ δὲ (λέγει) «τί ἐξήλθετε ἰδεῖν; ἄνθρωπον ἐν μαλακοῖς ἱματίοις ἠμφιεσμένον;» καὶ οὐχ οὕτως εἶχεν, οὐκ ἐτί τὸ ἔγκλημα ἐπὶ τὸν οὐ μαλακὰ φοροῦντα Ἰωάννην τοῦ λόγου ἐπενεκτέον, ἀλλὰ ἐπὶ τοὺς οὕτως εὐρήσειν τὸν Ἰωάννην νομίσαντας καὶ ὑπὸ τῶν ἔνδον ἐν οἴκοις βασιλέων πολλάκις κατὰ ὑπόκρισιν κολακευομένους ἢ ἀναγωγή. (3) ἐνόμιζον γὰρ οὗτοι ἐξερχόμενοι καὶ παρὰ Ἰωάννην ἐπαίνους εὐρίσκειν καὶ μακαρισμοὺς ἐπὶ τοῖς ὑπ' αὐτῶν καθ' ἐκάστην ἡμέραν γινομένοις παραπτώμασιν. (4) ὡς δὲ οὐχ ἠῦρον, ἀναπρεπτικῶς παρὰ τοῦ σωτῆρος πρὸς αὐτοὺς εἴρηται ὅτι «τί ἐνομίζετε εὐρίσκειν; συμπεριφερόμενον τοῖς ὑμῶν πάθεσιν ἄνθρωπον, ὡς κατὰ τοὺς μαλακὰ φοροῦντας; οὐχ οὕτως· οὐ γὰρ ἐστὶν Ἰωάννης κάλαμος σαλευόμενος γνώμας ἀνθρώπων, ὡς δονούμενος κάλαμος ὑπὸ ἐκάστης ἀνέμων ἐξουσίας» (5) ἐπειδὴ δὲ εἶπεν «ἐν γεννητοῖς γυναικῶν οὐκ ἔστι μείζων Ἰωάννου», ἵνα μὴ τινες νομίσωσι καὶ αὐτοῦ τοῦ σωτῆρος μείζονα εἶναι τὸν Ἰωάννην, ὅτι καὶ αὐτὸς ἀπὸ γυναικὸς ἐγεννήθη τῆς Μαρίας τῆς ἀειπαρθένου διὰ πνεύματος ἁγίου, ἀσφαλιζόμενος ἡμᾶς ἔφη ὅτι ὁ μικρότερος αὐτοῦ, τουτέστιν ἐν τῷ χρόνῳ τῆς ἐνσάρκου παρουσίας, μείζων αὐτοῦ ἐστὶν ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν. (6) ἐπειδὴ γὰρ μετὰ ἐξάμηνον ἐγεννήθη ὁ σωτὴρ τῆς Ἰωάννου γεννήσεως, δῆλον ὅτι (μικρότερος αὐτοῦ ἐφαίνετο), μείζων αὐτοῦ ὦν ἦν γὰρ αἰεὶ καὶ ἐστὶν. τίτι δὲ τοῦτο οὐ δῆλόν ἐστιν; ἄρα γοῦν ματαίως τὰ πάντα παρ' αὐτοῖς πεποιήτευται, ἀπὸ ἀγαθῶν εἰς φαῦλα μεταβεβλημένα.

7 (1) Таким немедленно рот затыкается самою истиной: ведь из контекста каждого предложения оказывается явной истина и открывается верный смысл выражения. (2) Если бы Иоанн одевался в мягкая и пребывал в домах царских, то сказанное точно относилось бы к нему и было бы его прямым изобличением. Но если (сказано): *цесо изыдосте видети? человека ли в мягки ризы облеченна?*<sup>38</sup> — а он был не таков, то обозначенное в слове обвинение должно не к Иоанну относиться, который мягких не носил, а к думавшим, что таковым найдут Иоанна, к тем, кому часто лицемерно льстят живущие внутри, в домах царей. (3) Они ведь думали, что, выйдя, и от Иоанна получат похвалы и одобрения — за все бывающие с ними ежедневно грехопадения. (4) Когда же не дождались, им в осуждение сказано Спасителем: «Что думали най-

<sup>38</sup> Мф. 11:8.

τι? Τого ли человека, что увлекаем, как и вы, страстями вашими, подобно тем, кто носит *мягкая*? Нет, не тростинка Иоанн, колеблемая мненьями людей, не как тростинка он, которую качает под напором любого ветра». (5) Когда же он сказал: *в рожденных женами несть болиῦ Иоанна*<sup>39</sup>, то, чтобы не подумали иные, будто бы больше Иоанн и самого Спасителя — ведь и он тоже рожден от женщины, Марии приснодевы, Духом Святым, — то в предостереженье нам добавил: *мний же Иоанна* (то есть, по времени его [Иисуса] существованья во плоти) *во царствии небесным болиῦ есть*. (6) Ибо Спаситель, родившийся спустя шесть месяцев после рожденья Иоанна, явно <казался его младше>, но был, конечно, старше, так как всегда и был, и есть. Кому это не явно? Ну не напрасно ли всё переделывают еретики, из доброго в негодное всё превращая?

8 (1) Καὶ τὰ μὲν βιβλία αὐτῶν πολλὰ. ἐρωτήσεις γὰρ τινὰς Μαρίας ἐκτίθενται, ἄλλοι δὲ εἰς τὸν προειρημένον Ἰαλδαβαῶθ εἰς ὄνομα τε τοῦ Σῆθ πολλὰ βιβλία ὑποτίθενται· ἀποκαλύψεις δὲ τοῦ Ἀδάμ ἄλλα λέγουσιν, εὐαγγέλια δὲ ἕτερα εἰς ὄνομα τῶν μαθητῶν συγγράψασθαι τετολμήκασιν, αὐτὸν δὲ τὸν σωτῆρα ἡμῶν καὶ κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν οὐκ αἰσχύνονται λέγειν ὅτι αὐτὸς ἀπεκάλυψε ταύτην τὴν αἰσχροῦργίαν. (2) ἐν γὰρ ταῖς ἐρωτήσεσι Μαρίας καλουμέναις μεγάλαις (εἰσὶ γὰρ καὶ μικραὶ αὐτοῖς πεπλασμέναι) ὑποτίθενται αὐτὸν αὐτῇ ἀποκαλύπτειν, παραλαβόντα αὐτὴν εἰς τὸ ὄρος καὶ εὐξάμενον καὶ ἐκβαλόντα ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ γυναῖκα καὶ ἀρξάμενον αὐτῇ ἐγκαταμίγνυσθαι, καὶ οὕτως δῆθεν τὴν ἀπόρροιαν αὐτοῦ μεταλαβόντα δεῖξαι ὅτι «δεῖ οὕτως ποιεῖν, ἵνα ζήσωμεν», (3) καὶ ὡς τῆς Μαρίας ταραχθείσης καὶ πεσοῦσης χαμαὶ αὐτὸν πάλιν αὐτὴν ἐγείραντα εἰπεῖν αὐτῇ «ἵνα τί ἐδίστασας, ὀλιγόπιστε;» (4) καὶ φασὶν ὅτι τοῦτό ἐστι τὸ εἰρημένον ἐν τῷ εὐαγγελίῳ, ὅτι «εἰ τὰ ἐπίγεια εἶπον ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε, τὰ ἐπουράνια πῶς πιστεύετε;» καὶ τὸ «ὅταν ἴδητε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἀνερχόμενον ὅπου ἦν τὸ πρότερον», τουτέστιν τὴν ἀπόρροιαν μεταλαμβανομένην ὅθεν καὶ ἐξῆλθεν, (5) καὶ τὸ εἰπεῖν «ἐὰν μὴ φάγητέ μου τὴν σάρκα καὶ πίητέ μου τὸ αἷμα» καὶ τῶν μαθητῶν ταρασσομένων καὶ λεγόντων «τίς δύναται τοῦτο ἀκοῦσαι;» φασὶν ὡς περὶ τῆς αἰσχύροτος ἦν ὁ λόγος. (6) διὸ καὶ ἐταράχθησαν καὶ ἀπῆλθον εἰς τὰ ὀπίσω· οὐπω γὰρ ἤσαν, φησὶν, ἐν πληρώματι ἑστερωμένοι. (7) καὶ τὸ εἰπεῖν τὸν Δαυὶδ «ἔστα ὡς τὸ ξύλον τὸ πεφυτευμένον παρὰ τὰς διεξόδους

<sup>39</sup> Ср. *Мф.* 11:11.

τῶν ὑδάτων, ὃ τὸν καρπὸν αὐτοῦ δώσει ἐν καιρῷ αὐτοῦ» περὶ τῆς αἰσχροτήτος τοῦ ἀνδρός, φησί, λέγει. «ἐπὶ τὴν ἔξοδον τῶν ὑδάτων» καὶ «ὃ τὸν καρπὸν αὐτοῦ δώσει» τὴν τῆς ἡδονῆς ἀπόρροιαν, φησί, λέγει· καὶ «τὸ φύλλον αὐτοῦ οὐκ ἀπορρυήσεται», ὅτι οὐκ ἔωμεν, φησί, αὐτὸ χαμαὶ πεσεῖν, ἀλλὰ αὐτοὶ αὐτὸ ἐσθίομεν.

8 (1) И книга у них много. В них излагаются какие-то «Мариины вопросы»; иные издают о вышеупомянутом Иалдабаофе множество книг под именем Сифа<sup>40</sup>. Еще другие книги называют «Откровениями Адама», дерзнули даже и другие Евангелия написать под именем учеников, и не стыдятся говорить, что сам Спаситель и Господь наш Иисус Христос открыл такое непотребство. (2) Ибо изложено в так называемых «Марииных вопросах бóльших» (сочинены у них ведь и другие, меньшие), как от него ей было откровение, как он ее отвел на гору и молился, и женщину извлек из своего ребра, и начал с ней совокупляться, и якобы своим же истечением причастился, показывая тем, что «так нам делать дóлжно, чтобы жить». (3) Ну а когда Мария, потрясенная, упала наземь, он разбудил ее и ей сказал: *маловере, почто усомнелся еси*<sup>41</sup>. (4) И говорят, что таково значение реченного в Евангелии: *аще земная рекох вам, и не веруете, како небесная уверуете?*<sup>42</sup> — и еще этого: *аще убо узрете Сына Человеческого восходяща, идеже бе прежде*<sup>43</sup> — то есть, когда увидите, как истечение причащено туда, откуда изшло. (5) Когда же он сказал: *аще не снесите плоти моей, ни пиете крови моей*<sup>44</sup>, ученики же, потрясенные, сказали: *кто может это послушати*<sup>45</sup>, — по их словам, тут речь была о скверне. (6) Поэтому и были потрясены, и отошли назад: по их словам, они еще вполне не укрепились. (7) А когда сказано Давидом: *И будет яко древо насажденое при исходящих вод, еже плод свой даст во время*

<sup>40</sup> Ср. названия сохранившихся по-коптски гностических сочинений «Второй трактат великого Сифа» и «Три стелы Сифа» (ННС vii 2 и 5). В 39.5.1 Епифаний упоминает о семи книгах, приписываемых Сифу.

<sup>41</sup> Мф. 14:31.

<sup>42</sup> Ср. Ин. 3:12.

<sup>43</sup> Ин. 6:62.

<sup>44</sup> Ин. 6:53.

<sup>45</sup> Ин. 6:60.

*σвое*<sup>46</sup>, — по их словам, он говорит о скверне мужеской, поскольку *исход вод и плод свой даст*, как утверждают, означает истечение на пике наслаждения; а *лист его не отпадет*, по их словам, — «мы не позволим этому упасть на землю, но сами это поедим».

9 (1) Καί ἵνα μὴ τὰς μαρτυρίας αὐτῶν ἐν μέσῳ φέρων βλάψω μᾶλλον ἤπερ ὠφελήσω, τοῦτου χάριν τὰ πολλὰ ὑπερβήσομαι, ἐπεὶ ἂν τὰ πάντα παρ' αὐτοῖς λεγόμενα κακῶς ἐνταῦθα παρατιθέμενος διηγόρευον. (2) τὸ γὰρ εἰπεῖν, φησί, τεθεικέναι τὴν Ῥαὰβ κόκκινον ἐν τῇ θυρίδι οὐκ ἦν, φησί, κόκκινον, ἀλλὰ τὰ μόρια τῆς γυναικείας φύσεως καὶ τὸ κόκκινον αἷμα τῶν καταμηνίων λέγει, καὶ τὸ εἰπεῖν «πῖνε ὕδατα ἀπὸ σῶν ἀγγείων», περὶ τοῦ αὐτοῦ λέγει. (3) φασὶ δὲ εἶναι τὴν σάρκα ἀπολλυμένην καὶ μὴ ἐγειρομένην, εἶναι δὲ ταύτην τοῦ ἄρχοντος. (4) τὴν δὲ δύναμιν τὴν ἐν τοῖς καταμηνίοις καὶ ἐν ταῖς γοναῖς ψυχὴν εἶναι φασιν, ἣν συλλέγοντες ἐσθίομεν· καὶ ἅπερ ἡμεῖς ἐσθίομεν, κρέα ἢ λάχανα ἢ ἄρτον ἢ εἴ τι ἕτερον, χάριν ποιοῦμεν ταῖς κτίσεσι, συλλέγοντες ἀπὸ πάντων τὴν ψυχὴν καὶ μεταφέροντες μεθ' ἑαυτῶν εἰς τὰ ἐπουράνια. διόπερ καὶ πάντων μεταλαμβάνουσι κρεῶν λέγοντες, ἵνα ἐλεήσωμεν τὸ γένος ἡμῶν. (5) φάσκουσι δὲ τὴν αὐτὴν ψυχὴν εἶναι, ἔν τε τοῖς ζώοις καὶ ἐν κνωδάλοις καὶ ἰχθύσι καὶ ὄφεισι καὶ ἀνθρώποις ἐγκατεσπάρθαι καὶ ἐν λαχάνοις καὶ ἐν δένδροις καὶ ἐν γεννήμασι. (6) καὶ οἱ μὲν αὐτῶν Φιβιονίται καλούμενοι ἀναφέρουσι τὰς αἰσχρὰς αὐτῶν θυσίας τὰς τῆς πορνείας, τὰς ὑπ' ἡμῶν ἐνταῦθα προειρημένας, ὀνόμασι τριακοσίοις ἐξήκοντα πέντε, οἷς αὐτοὶ ἐπλασαν ἀρχόντων δῆθεν, ἐμπαίζοντες τοῖς γυναικαρίοις καὶ λέγοντες· μίγηθι μετ' ἐμοῦ, ἵνα σε ἀνενέγκω πρὸς τὸν ἄρχοντα. (7) καθ' ἑκάστην δὲ μίξιν ὀνομάζουσιν ἐνὸς ὀνομαῖ τινος βάρβαρον τῶν παρ' αὐτοῖς πεπλασμένων, καὶ δῆθεν εὔχονται λέγοντες· προσφέρω σοὶ τῷ δεῖνι, ἵνα προσενέγκῃς τῷ δεῖνι. τῇ δὲ ἄλλῃ μίξει πάλιν ἄλλῳ ὑποτίθεται ὡσαύτως προσφέρειν, ἵνα καὶ αὐτὸς τῷ ἄλλῳ. (8) καὶ ἕως ἀνέλθῃ, μᾶλλον δὲ κατέλθῃ τριακοσίας ἐξήκοντα πέντε πτώσεις τῆς λαγνείας, καθ' ἑκάστην ὀνομαῖ τι ἐπικαλεῖται τὸ τοιοῦτο ἐργαζόμενος, καὶ ἄρχεται πάλιν κατιέναι διὰ τῶν αὐτῶν, τὰ αὐτὰ αἰσχρὰ ἐπιτελῶν καὶ ἐμπαίζων ταῖς ἠπατημέναις. (9) ὅταν οὖν εἰς τοσοῦτον ὄγκον ἐλάσῃ ἀριθμοῦ ἑπτακοσίων τριάκοντα πτώσεων, λέγω δὴ μίξεων αἰσchrῶν καὶ ὀνομάτων τῶν παρ' αὐτοῖς πεπλασμένων, τότε λοιπὸν τολμᾷ ὁ τοιοῦτος καὶ λέγει· «ἐγὼ εἰμι ὁ Χριστός, ἐπειδὴ ἄνωθεν καταβέβηκα διὰ τῶν ὀνομάτων τῶν <τέξε> ἀρχόντων.»

9 (1) Но чтобы, вынося на публику их доказательства [Писанием], не причинить больше вреда, чем пользы, о многом, зна-

<sup>46</sup> Пс. 1:3.

чит, умолчу — иначе я бы здесь привел и перебрал всё, что у них худого сказано. (2) По поводу червленной верви, повешенной, как сказано, в окне Раав: по их словам, не вервь это, а части женские, «червленная» же означает не что иное, как месячные, о которых сказано: *пий воды от своих сосудов*<sup>47</sup>. (3) Говорят же, что плоть гибнет и не возрождается, и принадлежит она архонту. (4) Но о силе, заключенной в месячных и в семени, утверждают: «это душа, собираем ее и едим. И что бы мы ни ели — мясо, овощи, хлеб или иное что, — этим мы делаем милость созданиям, у всех собирая душу и перенося с собою на небо». Поэтому вкушают мяса всякие и говорят, что это делают «из сострадания к роду нашему». (5) Говорят же, что одна и та же душа посеяна в животных, в диких зверях, в рыбах, в змеях, в людях, и в овощах, и в деревьях, и в плодах. (6) А те из них, кого зовут фибионитами, срамные свои жертвы блуда — о них уже упоминалось выше — приносят вымышленным ими же самими тремстам шестидесяти пяти архонтов, дескать, именам, дурача девушек, которым говорят: «Сойдись со мной, чтобы я мог тебя архонту принести!» (7) И при каждом соитии называют варварское имя какого-то одного из вымышленных ими, и будто молятся, говоря: «Тебе, такой-то, подношу [это], чтобы и ты поднес такому-то». А при другом соитии предполагает снова, что таким же образом подносит и другому, чтобы и тот другому преподнес. (8) И пока не взойдет, а скорее — опустится, до трехсот шестидесяти пяти падений блудных, при каждом производит какое-либо имя, и делает всё то же самое. Затем пускается в обратный путь, проходит через то же и исполняет те же блудодействия, дурача легковерных женщин. (9) Когда же достигает общей суммы в семьсот тридцать падений — я говорю как о постыдных совокуплениях, так и о вымышленных ими именах, — то под конец имеет дерзость заявить: «Я есмь Христос, поскольку свыше опустился чрез имена <365> архонтов».

10 (1) Τὰ δὲ τῶν μειζόνων κατ' αὐτοὺς ἀρχόντων ὀνόματα ταῦτα εἶναι λέγουσι, πολλοὺς λέγοντες· ἐν μὲν τῷ πρώτῳ οὐρανῷ εἶναι τὸν Ἰαὼ ἄρχοντα, καὶ ἐν τῷ δευ-

<sup>47</sup> Притч. 5:15.

τέρῳ φησὶν εἶναι τὸν Σακλᾶν ἄρχοντα τῆς πορνείας, ἐν δὲ τῷ τρίτῳ τὸν Σήθ ἄρχοντα, ἐν δὲ τῷ τετάρτῳ εἶναι φησι τὸν Δαυίδην. (2) τέταρτον γὰρ ὑποτίθενται οὐρανὸν καὶ τρίτον, πέμπτον δὲ ἄλλον οὐρανόν, ἐν ᾧ φασιν εἶναι τὸν Ἐλωαῖον τὸν καὶ Ἀδωναῖον. ἐν δὲ τῷ ἕκτῳ φασιν εἶναι οἱ μὲν τὸν Ἰαλδαβαῶθ, οἱ δὲ τὸν Ἥλιλαῖον. (3) ἄλλον δὲ ἑβδομον οὐρανὸν ὑποτίθενται, ἐν ᾧ λέγουσιν εἶναι τὸν Σαβαῶθ· ἄλλοι δὲ λέγουσιν οὐχί, ἀλλ' ὁ Ἰαλδαβαῶθ ἐστὶν ἐν τῷ ἑβδόμῳ. (4) ἐν δὲ τῷ ὄγδῳ οὐρανῶ τὴν Βαρβηλῶ καλουμένην καὶ τὸν πατέρα τῶν ὄλων καὶ κύριον τὸν αὐτὸν αὐτοπάτορα καὶ Χριστὸν ἄλλον αὐτολόχευτον καὶ Χριστὸν τοῦτον τὸν κατελθόντα καὶ δεῖξαντα τοῖς ἀνθρώποις ταύτην τὴν γινῶσιν, ὃν καὶ Ἰησοῦν φασιν· (5) μὴ εἶναι δὲ αὐτὸν ἀπὸ Μαρίας γεγεννημένον, ἀλλὰ διὰ Μαρίας δεδειγμένον. σάρκα δὲ αὐτὸν μὴ εἰληφέναι, ἀλλ' ἢ μόνον δόκησιν εἶναι. (6) φασὶ δὲ τὸν Σαβαῶθ οἱ μὲν ὄνου μορφὴν ἔχειν, οἱ δὲ χοίρου· διόπερ ἐνετείλατο, φησί, τοῖς Ἰουδαίοις χοῖρον μὴ ἐσθίειν. εἶναι δὲ αὐτὸν ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν μετ' αὐτὸν οὐρανῶν καὶ ἀγγέλων τῶν ἑαυτοῦ. (7) τὴν δὲ ψυχὴν ἐν τῷ ἐξέρχεσθαι ἐντεῦθεν διαβαίνειν διὰ τῶν ἀρχόντων τούτων, μὴ δύνασθαι δὲ διαπερᾶσαι, εἰ μὴ τι ἄν <τις> τῆς γνώσεως ταύτης, μᾶλλον δὲ τῆς καταγνώσεως, ἐν πληρώματι γένηται καὶ ἐμφορηθεὶς διαδράσειε τῶν ἀρχόντων καὶ τῶν ἐξουσιῶν τὰς χεῖρας. (8) εἶναι δὲ δρακοντοειδῆ τὸν ἄρχοντα τὸν κατέχοντα τὸν κόσμον τοῦτον, καὶ καταπίνοντα μὲν τὰς ψυχὰς τὰς μὴ ἐν γνώσει ὑπαρχούσας καὶ διὰ τῆς κέρκου πάλιν ἐπιστρέφοντα εἰς τὸν κόσμον, ἐνταῦθα εἰς χοίρους καὶ εἰς ἄλλα ζῶα <καταβαλλόμενα> καὶ πάλιν διὰ τῶν αὐτῶν ἀναφερομένας. (9) εἰ δὲ τις, φησὶν, ἐν τῇ γνώσει γένηται ταύτῃ καὶ συλλέξῃ ἑαυτὸν ἐκ τοῦ κόσμου διὰ τῶν ἐμμηνίων καὶ διὰ τῆς ῥύσεως τῆς ἐπιθυμίας, μηκέτι ἐνταῦθα κατέχεσθαι αὐτὸν, ἀλλὰ ὑπερβαίνειν τοὺς προειρημένους ἄρχοντας. (10) ἔρχεσθαι δὲ φασὶ παρὰ τὸν Σαβαῶθ καὶ πατεῖν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ, ἀθυρογλώττως βλασφημοῦντες, καὶ οὕτως ὑπερβαίνειν εἰς τὸ ἄνω μέρος, ὅπου ἡ μήτηρ τῶν ζώων ἢ Βαρβηρῶ ἦτοι καὶ Βαρβηλῶ, καὶ οὕτως τὴν ψυχὴν σφύζεσθαι. (11) ἔχειν δὲ καὶ τρίχας ὡς γυναικὸς τὸν Σαβαῶθ λέγουσιν οἱ τάλανες, νομίζοντες τὸ ὄνομα τὸ Σαβαῶθ ἄρχοντά τινα εἶναι, οὐκ εἰδότες ὅτι ὅπου λέγει «τάδε λέγει κύριος Σαβαῶθ», οὐκ ὄνομά τις εἶπεν, ἀλλ' ὄνομα δοξολογίας τῆς θεότητος. (12) Σαβαῶθ γὰρ ἐρμηνεύεται ἀπὸ τῆς Ἑβραϊκῆς διαλέκτου κύριος τῶν δυνάμεων· ὅπου γὰρ ἐν τῇ παλαιᾷ διαθήκῃ τὸ Σαβαῶθ ὄνομά ἐστι γεγραμμένον, δύναμιν ὑποφαίνει, ὅθεν ὁ Ἀκύλας πανταχοῦ τὸ «Ἄδωναῖ Σαβαῶθ» ἐρμηνεύει λέγων «κύριος στρατιῶν». (13) οὗτοι δὲ κατὰ πάντα τρόπον ἐμμανέντες κατὰ τοῦ αὐτῶν δεσπότου τὸν μὴ ὄντα ζητοῦσι καὶ τὸν ὄντα ἀπολωλέκασι, μᾶλλον δὲ ἑαυτοὺς ἀπώλεσαν.

10 (1) Вот имена больших, по их мнению, архонтов, а так, по их словам, их множество. Итак, на первом небе Иао архонт; а на втором, как утверждают, — Саклас, архонт блудодеяния<sup>48</sup>; на третьем — архонт Сиф; а на четвертом, говорят они, Давид. (2) Ибо предполагают и четвертое, и третье небо, и пятое, другое небо — на нем, как говорят, архонтом Элоай, он же и Адонай; а на шестом небе, одни считают, Иалдаваоф, другие — Элилай<sup>49</sup>. (3) Предполагают и другое, седьмое небо, на котором, по словам их, Саваоф; иные же не соглашаются и говорят, что на седьмом Иалдаваоф; (4) На небе же восьмом — Барбело так называемая, затем Отец и Господь всяческих, он же Самоотец, еще другой Христос, саморожденный<sup>50</sup>, и наш Христос — снисшедший и показавший людям это знание, который также называется Иисус. (5) Но он, по их словам, Марией не рожден, а чрез Марию явлен, не принял плоть, но плоть эта — лишь видимость. (6) О Саваофе говорят, что он имеет вид осла, другие — что свиньи, поэтому, как утверждают, он заповедал иудеям не есть свиньи. Но он — создатель неба и земли, и тех небес, которые за этим, и ангелов своих. (7) Душа, которая исходит из мира здешнего, проходит через этих архонтов, и ни <один> не может их пройти, если вполне не обладает этим знанием — скорее, приговором, — и если не исполнен им, не избежит из рук архонтов и властей. (8) Архонт, который держит этот мир, имеет вид дракона. Он поглощает души, знания не причастные, и снова возвращает в мир своим хвостом, чтобы <ввергались> здесь в свиней или других животных, и снова поднимались через них<sup>51</sup>. (9) Но если кто, как говорят они, пребудет

<sup>48</sup> «Дурак-мудрец» гностического пантеона, ср. противоречивые значения арамейского ܫܠܐ *skl*: с одной стороны, 'обманывать; ошибаться; вести себя глупо; грешить', с другой — 'учить; наставлять; понимать' (см. LS2 s.v.). В *Иности архонтов* (ННС ii 95.7–8) ܫܠܐ — «другое имя Иалдабаофа».

<sup>49</sup> Ἠλιλαῖος в форме *Eleleth* фигурирует рядом с Давидом (*Daveithe*) в «Апокрифе Иоанна» (напр., ННС iii 14), а также у Ириния (*Haer.* 1.29.2).

<sup>50</sup> В трактатах (затем у Ириния и Феодорита) не раз встречается имя «Самородный» (αὐτογενής), здесь же имеем варианты αὐτολάτωρ и αὐτολόχευτος.

<sup>51</sup> Ср. *PS* 3.127, где души нераскаявшихся грешников поглощаются «пастью

в этом знании, и соберет себя из мира через посредство месячных и токов вождения, то здесь его уже ничто не держит, и он минует сказанных архонтов. (10) Доходит он, по их словам, до Саваофа, и попирает голову его — какая неумная хула! — и так переступает в высший предел, где обитает Мать живущих, Барберо, или же Барбело, и таким образом спасается душа. (11) И говорят еще эти несчастные, что волосы у Саваофа как бы женские<sup>52</sup>, считая именем какого-то архонта слово «Саваоф» — не понимая, что, когда читается в Писании: *сия глаголет Господь Саваоф*, то разумеется не чье-то имя, но форма словословья Божества. (12) Ведь если перевести с еврейского наречия, то «Саваоф» будет «Господь сил», и где написано в ветхом завете имя «Саваоф», оно обозначает силу, отсюда и Аквила переводит всюду слова «Адонай Саваоф» как «Господь воинств»<sup>53</sup>. (13) Но эти, против своего Владыки безумствуя по-всякому, ищут не сущего, а сущего утратили — или, скорее, потеряли самих себя.

11 (1) Ἄλλα δὲ ὅσα <ἐπιτελοῦσιν> ἐν οἷς περικακεῖν ἐστί τὰ τῆς αὐτῶν μανίας λέγειν. τινὲς ἐξ αὐτῶν δῆθεν γυναιεῖ μὴ πλησιάζοντες ταῖς ἰδίαις αὐτῶν χερσίν ἑαυτοὺς φθειροῦσι, τὴν δὲ ἑαυτῶν φθορὰν λαμβάνουσιν εἰς τὰς χεῖρας καὶ οὕτως ἐσθίουσι, (2) χρώμενοι σεσυκοφαντημένῃ μαρτυρίᾳ, τῷ «αἱ χεῖρες αὐτὰ ἐπήρκεσαν οὐ μόνον ἐμοί, ἀλλὰ καὶ τοῖς σὺν ἐμοί», καὶ πάλιν τῷ «ἐργαζόμενοι ταῖς ἰδίαις χερσίν, ἵνα δυνηθῆτε καὶ τοῖς μὴ ἔχουσι μεταδοῦναι». (3) ὡς καὶ περὶ τούτων οἶμαι ἐκινήθη τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν τῷ ἀποστόλῳ Ἰούδα, λέγω δὴ ἐν τῇ ὑπ' αὐτοῦ γραφεῖσθι καθολικῇ ἐπιστολῇ (Ἰούδας δὲ ἐστὶν οὗτος ὁ ἀδελφὸς Ἰακώβου καὶ τοῦ κυρίου λεγόμενος)· ὑπέδειξε γὰρ αὐτοὺς τὸ ἅγιον πνεῦμα διὰ τῆς φωνῆς τοῦ Ἰούδα κατὰ τὰ κτήνη φθειρομένους καὶ φθειρόντας, ὡς λέγει ὅτι «ὅσα μὲν οὐκ οἶδασιν, ἀγνοοῦντες ἀλίσκονται, ὅσα δὲ οἶδασιν, ὡς τὰ ἄλογα ζῶα φθειρόνται». (4) κυνῶν γὰρ δίκην καὶ χοίρων τὴν ἀπ' αὐτῶν

[зд.: кончиком] хвоста дракона» (Ἰταπρὸ Ἰπσατ Ἰπεδρακῶν). Возможно, и греч. κέρκος берется здесь в значении «фаллос» (ср. копт. сат 'хвост' и снт 'пенис').

<sup>52</sup> Ср. PS 4.139, где упомянут архонт *Паралег* (от *παρὰπλέκω* 'заплетать'; *παρὰπλήξ*, ἤγος 'помешанный'), имеющий вид женщины с волосами до пят.

<sup>53</sup> «Адонай» (אֲדֹנָי) — букв. 'мой господа' (с измененной огласовкой), «Саваоф» (שַׁבָּאוֹף) — букв. 'воинства' (греч. *δυνάμεις* или *στρατιά*). Аквила Синопский (fl. 130) — ранний переводчик ветхого завета на греческий; в другой своей работе Епифаний называет его своим императором Адриана (*Mens.* 14 Dean).

φθοράν ἐπιτελοῦσιν· οἱ κύνες γὰρ καὶ οἱ χοῖροι, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἄλλα ζῶα οὕτως φθείρονται καὶ τὴν ἀπόρρυσιν τὴν ἀπὸ τῶν σωμάτων αὐτῶν ἐσθίουσι. (5) καὶ γὰρ καὶ ἀληθῶς «ἐνυπνιαζόμενοι σάρκα μὲν μαιίνουσι, κυριότητα δὲ ἄθετοῦσι, δόξας δὲ βλασφημοῦσι. Μιχαὴλ δὲ ὁ ἀρχάγγελος διαλεγόμενος τῷ διαβόλῳ περὶ τοῦ Μωυσεώς σώματος οὐκ ἦνεγκε λόγον βλασφημίας, ἀλλὰ εἶπεν, ἐπιτιμήσαι σοι κύριος. (6) οὗτοι δὲ ὅσα οὐκ οἶδασι φυσικῶς βλασφημοῦσιν», ὅτι τὰ ἅγια τῶν ἁγίων τὰ μετὰ ἁγιασμοῦ ἡμῖν παραδοθέντα βλασφημοῦσιν, εἰς αἰσχρότητα αὐτὰ μεταβαλλόμενοι. (7) καὶ ταῦτά ἐστιν ἄτινα κατὰ τῶν ἀποστόλων ἐτόλμησαν λέγειν, ὡς καὶ ὁ μακάριος Παῦλος φησιν «ὥστε τινὰς τολμᾶν (βλασφημοῦντας) ἡμᾶς λέγειν ὅτι ποιήσωμεν τὰ κακά, ἵνα ἔλθῃ ἐφ' ἡμᾶς τὰ ἀγαθὰ, ὧν τὸ κρίμα ἔνδικόν ἐστι». (8) πόσας δὲ ἄλλας ἀγάγοιμι μαρτυρίας κατὰ τῶν βλασφημῶν; οὗτοι γὰρ οἱ ταῖς ἰδίαις χερσὶ φθειρόμενοι, οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ οἱ ταῖς γυναίξιν πλησιάζοντες, λοιπὸν κόρον [μὴ] λαβόντες τῆς μετὰ τῶν γυναικῶν πολυμιξίας εἰς ἀλλήλους ἐκκαίονται, ἄνδρες ἐν ἀνδράσι, κατὰ τὸ γεγραμμένον «τὴν ἀντιμισθίαν τῆς πλάνης ἐν ἑαυτοῖς ἀπολαμβάνοντες». ἐξώλεις γὰρ οὗτοι γενόμενοι μακαρίζουσιν ἀλλήλους, ὡς τὸ προκριτέον τάγμα ἀναδεξάμενοι. (9) ἀλλὰ καὶ ἀπατῶντες τὸ αὐτοῖς πειθόμενον γυναικεῖον γένος, «τὸ σωρευόμενον ἁμαρτήμασι καὶ ἀγόμενον ἐπιθυμίαις ποικίλαις», φάσκουσι ταῖς ἠπατημέναις παρ' αὐτῶν ὅτι ἡ δεῖνα παρθένος, ἡ τοσαῦτα ἔτι πεφθαρμένη καὶ φθειρομένη καθ' ἐκάστην ἡμέραν. κόρον γὰρ οὐκ ἔχει παρ' αὐτοῖς ἡ λαγνεία, ἀλλὰ ὅσον τις παρ' αὐτοῖς αἰσχροῦργός ἄνθρωπος, τοσοῦτον παρ' αὐτοῖς ἐπαινετός. (10) ἐκείνας δὲ φασιν παρθένοὺς εἶναι, τὰς μηδέποτε ἐν κοσμικῇ μίξει γάμου κατὰ φύσιν τῆς συνηθείας γενομένας ἕως καταβολῆς σπέρματος, ἀλλὰ μιγνυμένας μὲν αἰεὶ καὶ πορνεούσας, πρὸ δὲ τοῦ ἀπαρτηθῆναι τὴν ἡδονὴν ἀφιστώσας τὸν πονηροποιὸν αὐτῶν τῆς κοινωνίας φθορέα καὶ λαμβανούσας τὴν προειρημένην αἰσχρότητα εἰς ἐδωδὴν, (11) ὡς κατὰ τὸ ὅμοιον (τῆς) τοῦ Σηλῶμ πρὸς τὴν Θάμαρ κακοτροπίας, (παρθενίαν μὲν ἀυχούσας) ἀλλὰ ἀπὸ παρθενίας τὴν τέχνην ταύτην ἐπανηρημένας τοῦ φθείρεσθαι μὲν, μὴ ὑποδέχεσθαι δὲ τῆς φθορᾶς τὴν μίξιν καὶ τὴν ἀπόρροϊαν. (12) βλασφημοῦσι δὲ οὐ μόνον τὸν Ἀβραάμ καὶ τὸν Μωυσεά καὶ τὸν Ἥλιαν καὶ πάντα τὸν χορὸν τῶν προφητῶν, ἀλλὰ καὶ τὸν θεὸν τὸν ἐκλεξάμενον αὐτούς.

11 (1) И многое другое <совершают> такого, что пересказывать безумства их отчаянье берет. Какие-то из них, не прикасаясь — ну конечно! — к женщинам, себя своими собственными растлевают руками, и принимают в руки растление свое, и так съедают. (2) На это, извратив их, приводят во свидетельство слова: *требованию*

моему и сущим со мною послужите руце мои сии<sup>54</sup>, и вот еще: *делая своими руками, да имать подаяти требующему*<sup>55</sup>. (3) Это о них-то, думаю, подвигся Дух Святой в апостоле Иуде, а именно — в написанном его рукою послании соборном (этот Иуда — брат Иакова, и братом Господа зовется). Ведь Дух Святой словом Иуды указал на них, что растлеваются и растлевают сами по-скотски, как сказано: *елика убо не ведят, не зная уловляются, елика же ведят, яко безсловесная животная растлеваются*<sup>56</sup>. (4) Ибо, как псы и свиньи, свое растление сбывают — ведь псы и свиньи, но также и другие животные, так растлеваются и поедают выделения тел своих. (5) Поистине, они *соня видяще, плоть сквернят, господства же отменяются, славы же хуляще. Михаил же Архангел, со диаволом препираясь о Моисеове телеси, не наведе слова хульна, но рече: да запретит тебе Господь*. (6) *Сии же елика убо не ведят по естеству, хулят*<sup>57</sup>. А именно, хулят святое святых, нам с освящением преподанное, святые вещи превращая в сквернотворения. (7) И об апостолах такое дерзнули говорить, о чем свидетельствует и блаженный Павел: *якоже смеют нецыи <хуля> нас глаголати, яко сотворим злая, да приидут благая: ихже суд праведен есть*<sup>58</sup>. (8) А сколько и других свидетельств я привести могу на хульников! Те, кто себя своими собственными растлевают руками — но и не только: они и с женщинами сходятся, — в конце концов, пресытившись и с женским полом многосмешением, уже и друг на друга разжигаются, *мужи на мужех*, как написано, *возмездие, еже подобаше прелести их, в себе восприемлюще*<sup>59</sup>. И вот, уже вконец себя сгубив, друг друга поздравляют, как принявшие высшее отличие<sup>60</sup>. (9) Кроме того, обманывают доверяющий им женский пол,

---

<sup>54</sup> Дея. 20:34.

<sup>55</sup> Ср. Еф. 4:28.

<sup>56</sup> Ср. Иуд. 10.

<sup>57</sup> Ср. Иуд. 8–10.

<sup>58</sup> Ср. Рим. 3:8. Т.е. хулители приписывают «нам» призыв «будем творить зло, чтобы вышло нам добро»; «праведен» суд над ними, а не их суждение.

<sup>59</sup> Рим. 1:27. «Прелесть» (πλάνη) здесь в значении 'обмана, обольщения'.

<sup>60</sup> Букв. 'ранг, ряд' (τάγμα). Ср. у Ипполита о симонианах, поздравляющих

отягощенный грехами, водимый похотьми различными<sup>61</sup>, и говорят ими обманутым: «Такая-то есть дева» — это она-то, которую уж растлевали столько лет, и растлевают каждый день! Ибо их похоть сытости не знает, у них чем человек распутней, тем больших заслужил похвал. (10) А девами они зовут тех, кто никогда в обычных брачных отношениях не дожидаются, чтобы естественным порядком излилось семя: хотя они всё время в связь вступают и блудят, но прежде взрыва удовольствия растлителя злоторного толкают прочь, а сказанную выше скверну собирают в снедь, (11) вроде того, как ухищрялся с Фамарью Шела<sup>62</sup>. Хоть <девством хвалятся>, но вместо девства усвоили они это искусство быть растленной и вместе избегать смешения и истечения, которые бывают при растлении. (12) Хулят они не только Авраама и Моисея и Илию, и весь пророков лик, но и избравшаго их Бога.

12 (1) Ἄλλα δὲ μυρία παρ' αὐτοῖς πλασθέντα γραφεῖα τετόλμηται. γένναν μὲν γὰρ Μαρίας βιβλίον τί φασιν εἶναι, ἐν ᾧ δεινά τε καὶ ὀλέθρια ὑποβάλλοντές τινα ἐκέϊσε λέγουσιν. (2) ἐκ τούτου γάρ φησι τὸν Ζαχαρίαν ἀπεκτάνθαι ἐν τῷ ναῶ, ἐπειδὴ, φησίν, ὀπτασίαν ἑώρακε, καὶ ἀπὸ τοῦ φόβου θέλων εἰπεῖν τὴν ὀπτασίαν ἀπεφράγη τὸ στόμα. εἶδε γάρ, φησίν, ἐν τῇ ὥρᾳ τοῦ θυμιάματός τινα, ὡς ἐθυμία, ἄνθρωπον ἐστῶτα, φησίν, ὄνου μορφήν ἔχοντα. (3) καὶ ἐξελθόντος, φησί, καὶ θέλοντος εἰπεῖν· οὐαὶ ὑμῖν, τίνι προσκυνεῖτε; ἀπέφραξεν αὐτοῦ τὸ στόμα ὁ ὀφθεις αὐτῷ ἔνδον ἐν τῷ ναῶ, ἵνα μὴ δύνηται λαλῆσαι. ὅτε δὲ ἠνοίγη τὸ στόμα αὐτοῦ ἵνα λαλήσῃ, τότε ἀπεκάλυψεν αὐτοῖς καὶ ἀπέκτειναν αὐτόν. καὶ οὕτως, φησίν, ἀπέθανε Ζαχαρίας. (4) διὰ τοῦτο γάρ ὁ ἱερεὺς προσετάγη ὑπ' αὐτοῦ τοῦ νομοθετήσαντος, φησίν, ἔχειν κώδωνας, ἵν' ὅταν εἰσέρχηται ἱερατεῦσαι, τὸν κύπλον ἀκούων κρύπτηται ὁ προσκυνούμενος, ἵνα μὴ φωραθῇ τὸ ἰνδαλτικὸν αὐτοῦ τῆς μορφῆς πρόσωπον. (5) ἔστι δὲ τὸ πᾶν τῆς εὐηθείας αὐτῶν ἐπιτήδευμα εὐθυέλεγκτον καὶ χλεῦς ἔμπλεον. εἰ γάρ ἦν ὄλως ὀρατός ὁ ἱεουργούμενος, οὐδὲ κρυβῆναι ἠδύνατο· εἰ δὲ ὄλως κρυβῆναι ἠδύνατο, οὐκέτι ἦν ὀρατός. (6) καὶ ἐτέρωσ πάλιν πρὸς αὐτοὺς ῥητέον ὅτι εἰ ὀρατός ἦν, σῶμα ἄρα ἦν καὶ οὐκέτι πνεῦμα· εἰ

---

друг друга с «инородным сношением» (ἐπὶ τῇ ξ(έ)νῃ μίξει), почитая таковое «совершенной любовью» (Haer. 6.19.5).

<sup>61</sup> Ср. 2 Тим. 3:6.

<sup>62</sup> Вообще-то не Шела, а его старший брат Онан практиковал с Фамарь *coitus interruptus*: «когда входил к жене... изливал (семя) на землю» (Быт. 38:9).

δὲ πνεῦμα ἦν, οὐκέτι ἐν ὄρατοῖς ἐξετάζεται. πῶς οὖν τὸ οὐκ ἐν ὄρατοῖς ἐξεταζόμενον ἀπὸ τοῦ κτύπου τῶν κωδῶνων τῆς ἑαυτοῦ συστολῆς προενοεῖτο; ἔχω(ν) γὰρ τὸ ἀόρατον κατὰ φύσιν οὐκ ἂν ὠπτάνετο, εἰ μὴ ἤθελεν. (7) εἰ καὶ ὥφθη δέ, οὐκέτι κατὰ ἀνάγκην ἐφαίνετο τῆς φύσεως αὐτὸν ἀγούσης εἰς τὸ φαίνεσθαι, ἀλλὰ κατὰ χάριν, οὐ φόβῳ καὶ προλήψει παρὰ προσδοκίαν ἄνευ κτύπου εἰς τὸ δῆλον καθιστῶν τὴν ἑαυτοῦ ὄπτασιαν. καὶ οὕτω κατὰ πάντα τρόπον διέπεσεν ὁ αὐτῶν ψευδῆς καὶ παραπεποιημένος λόγος. (8) καὶ πολλὰ ἐστὶν ἄλλα ἃ λέγουσι ληρώδη. <φασὶ γὰρ τὸν Ζαχαρίαν ἀποκτανθῆναι καὶ ἀληθῶς λέγουσι> καίτοι γε τοῦ Ζαχαρίου μὴ ἀποκτανθέντος εὐθύς, ἀλλὰ καὶ ἐπιμεινάντος μετὰ τὴν τοῦ Ἰωάννου γέννησιν καὶ προφητεύσαντος περὶ τε Ἰωάννου καὶ περὶ τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου καὶ ἐνσάρκου γεννήσεως ἀπὸ τῆς ἀγίας παρθένου Μαρίας διὰ πνεύματος ἀγίου, (9) ὡς λέγει «καὶ σύ, παιδίον, προφήτης ὑψίστου κληθήσῃ· προπορεύσῃ γὰρ πρὸ προσώπου κυρίου ετοιμάσαι ὁδοὺς αὐτοῦ», «ἐπιστρέψαι καρδίας πατέρων ἐπὶ τέκνα καὶ ἀπειθεῖς ἐν φρονήσει» καὶ τὰ ἐξῆς. πόσα δὲ ἄλλα ἐστὶν εἰπεῖν περὶ τῆς αὐτῶν ψευδηγορίας καὶ τοῦ αὐτῶν μασμοῦ;

12 (1) И множество других подложных сочинений они не постеснялись запустить. Так, говорят, есть книга «Родословие Марии», в ней страшные и пагубные вещи ими подброшены, оттуда же и черпают. (2) Ведь это из нее, по их словам, известно, как был во храме убит Захария, когда узрел видение, и захотел сказать о нем, только от страха замкнулись у него уста. А видел он, рассказывают, в час каждения, когда он сам кадил, стоящего там человека, имеющего вид осла. (3) По выходе, когда хотел сказать: «О горе вам! кому вы поклоняетесь?» — тот, кто ему явился внутри храма, замкнул ему уста, так что не мог ни слова проговорить. Как только же уста его отверзлись, и он смог говорить, он всё открыл им, и они его убили. Вот так и умер, говорят, Захария. (4) Вот почему, по их словам, самим законодателем предписано священнику иметь звонцы<sup>63</sup> — чтобы, когда входил священнодействовать, слыша удар звонцов, скрывался Поклоняемый, дабы никто не опознал кажимый облик его вида<sup>64</sup>. (5) Но все их глупости легко опровержимы и более чем смехотворны. Ведь если тот, кому

<sup>63</sup> Ср. Исх. 28:33–34.

<sup>64</sup> Фраза весьма витиеватая: μὴ φωραθῆ τὸ ἰνδαλτικὸν αὐτοῦ τῆς μορφῆς πρόσωπον; ἰνδαλτικός (v.l. ἰνδαλματικός), как и εὐθυελέγκτος чуть ниже, — гапаксы.

свершалось священнодействие, вообще был видим, то он скрывается быть не мог. Если же мог быть вообще скрывается, то видимым он быть не мог. (6) А можно и иначе им возразить: если был видим, он был тело, а не дух; а если он был дух, то к видимым вещам уже не причисляется. Но как тогда, не причисляясь к видимым вещам, он мог бы позаботиться о самоустранении, когда звонцы ударят? Невидимость имея по природе, он и не был бы увиден, когда б не захотел. (7) А если бы и был увиден, то показался бы не по необходимости, не потому, что показаться заставила его природа, но по милости — явить свое видение он должен был бы не сверх ожидания, без мнительного страха, не грянут ли звонцы. Вот так по всем статьям терпит провал их лживый, искаженный рассказ. (8) Немало еще вздора они несут. <Так, говорят, что был убит Захария, и это правда> — но был убит Захария, конечно же, не сразу. Ведь он был жив еще после рожденья Иоанна, пророчествовал и об Иоанне, и о пришествии Господа, его рождению во плоти от святой Девы Марии через Духа Святого, (9) как говорит он: *и ты, отроча, пророка Вышняго наречешися: предидеши бо пред лицем Господним, уготовати пути Его<sup>65</sup>, обратити сердца отцем на чада, и противныя в мудрости<sup>66</sup>*, и так далее. Но сколько и другого можно еще сказать о всей их лжи и мерзости.

13 (1) Οἱ δὲ Λευῖται παρ' αὐτοῖς καλούμενοι οὐ μίσγονται γυναῖξιν, ἀλλὰ ἀλλήλοις μίσγονται. καὶ οὗτοι εἰσιν οἱ προκριτέοι παρ' αὐτοῖς δῆθεν καὶ ἐπαινετοί. καταγέλωσι δὲ λοιπὸν τῶν τὴν πολιτείαν ἀσκούντων καὶ ἀγνεῖαν καὶ παρθενίαν ὡς εἰς μάτην τὸν κάματον ἀναδεγεμένων. (2) προφέρουσι δὲ εἰς ὄνομα Φιλίππου τοῦ ἀγίου μαθητοῦ εὐαγγέλιον πεπλασμένον, ὅτι, φησὶν «ἀπεκάλυψέν μοι ὁ κύριος τί τὴν ψυχὴν δεῖ λέγειν ἐν τῷ ἀνίενα εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ πῶς ἐκάστη τῶν ἄνω δυνάμεων ἀποκρίνεσθαι· ὅτι ἐπέγνων ἐμαυτὴν, φησί, καὶ συνέλεξα ἐμαυτὴν ἐκ πανταχόθεν, καὶ οὐκ ἔσπειρα τέκνα τῷ ἄρχοντι, ἀλλὰ ἐξερρίζωσα τὰς ρίζας αὐτοῦ καὶ συνέλεξα τὰ μέλη τὰ διεσκορπισμένα, καὶ οἶδά σε τίς εἶ. ἐγὼ γάρ, φησί, τῶν ἄνωθεν εἰμι». καὶ οὕτως, φησὶν, ἀπολύεται. (3) ἐὰν δέ, φησὶν, εὐρεθῆ γεννήσασα υἰόν, κατέχεται κάτω ἕως ἂν τὰ ἴδια τέκνα δυνηθῆ ἀναλαβεῖν καὶ ἀναστρέψαι εἰς ἑαυτήν. (4) καὶ οὕτως ἐστὶ τὰ

<sup>65</sup> Лк. 1:76. Речь здесь об Иоанне Крестителе.

<sup>66</sup> Лк. 1:17.

ληρώδη αὐτῶν καὶ μυθώδη, ὡς καὶ περὶ τοῦ ἁγίου Ἡλία τολμῶσι βλασφημεῖν καὶ λέγειν ὅτι, φησὶν, ὅτε ἀνελήφθη, κατεβλήθη πάλιν εἰς τὸν κόσμον. (5) ἦλθεν γάρ, φησὶν, μία δαίμων καὶ ἐκράτησε καὶ εἶπεν αὐτῷ ὅτι ποῦ πορευεῖ; ἔχω γάρ τέκνα ἀπὸ σοῦ, καὶ οὐ δύνασαι ἀνελεῖν καὶ ὧδε ἀφείναι τὰ τέκνα σου. καί, φησὶν, λέγει· πόθεν ἔχεις τέκνα ἀπ' ἐμοῦ καὶ ἐγὼ ἤμην ἐν ἀγνείᾳ; λέγει, φησὶν· ναί, ὅτε ἐνυπνίους ἐνυπνιαζόμενος πολλάκις ἐν τῇ ἀπορροίᾳ τῶν σωμάτων ἐκενώθης, ἐγὼ ἤμην ἢ μεταλαβοῦσα ἀπὸ σοῦ τὰ σπέρματα καὶ γεννώσά σοι υἱούς. (6) πολλῆ δὲ μωρία τῶν τὰ τοιαῦτα λεγόντων πῶς γὰρ δύναται δαίμων, πνεῦμα ὦν ἀόρατον καὶ ἀσώματον, (ἀπὸ) σωμάτων μεταλαμβάνειν; εἰ δὲ καὶ ἀπὸ σωμάτων μεταλαμβάνει καὶ κῦσκει, οὐκέτι ἐστὶ πνεῦμα, ἀλλὰ σῶμα. σῶμα δὲ ὦν πῶς ἐστιν ἀόρατος καὶ πνεῦμα; (7) καὶ πολλῆ ἀτοπία τῆς αὐτῶν μωρολογίας. βούλονται γὰρ τὴν κατ' αὐτῶν μαρτυρίαν τὴν ἀπὸ τῆς ἐπιστολῆς τοῦ Ἰούδα μᾶλλον εἰς ἑαυτοὺς δῆθεν ἐπάγεσθαι ἐν τῷ λέγειν «καὶ οἱ μὲν ἐνυπνιαζόμενοι σάρκα μὲν μαινοῦσι, κυριότητα δὲ ἀθετοῦσι, δόξας δὲ βλασφημοῦσιν». οὐκ εἶπεν δὲ ὁ μακάριος Ἰούδας ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου περὶ ἐνυπνιαζομένων ἐν σώμασιν· εὐθὺς γὰρ ἐπιφέρει καὶ δεικνύει ὅτι περὶ τῶν ἐνυπνιαζομένων (τῇ διανοίᾳ) λέγει, τῶν λαλούντων ὡς δι' ὀνειράτων τὰ αὐτῶν ῥήματα καὶ οὐκ ἐν ἀνανήψει γρηγορήσεως λογισμῶν. (8) καὶ γὰρ καὶ περὶ τῶν ἐν Ἱερουσαλήμ διδασκάλων λέγει Ἡσαΐας «πάντες κύνες ἐνεοὶ οὐ δυνάμενοι ὑλακτεῖν, ἐνυπνιαζόμενοι κοίτην» καὶ τὰ ἐξῆς, καὶ ὧδε δὲ ἐν τῇ τοῦ Ἰούδα ἐπιστολῇ δείκνυσι λέγων, «[ἐνυπνιαζόμενοι κοίτην,] ἃ οὐκ οἶδασι λέγοντες». καὶ ἔδειξεν ὅτι οὐ περὶ τῆς ἐνυπνιασεως τοῦ ὕπνου λέγει, ἀλλὰ περὶ τῆς μυθώδους αὐτῶν τραγωδίας καὶ ληρολογίας, ὡς διὰ ὕπνου λεγομένης καὶ οὐκ ἀπὸ ἐρρωμένης διανοίας.

13 (1) А те, кого они зовут «левиты», женщин не трогают, но сходятся друг с другом. И в их среде это они, конечно, в почете и достойны похвалы. Помимо прочего, подвижников, их образ жизни, чистоту и девство, осмеивают, говоря, что попусту те взяли на себя эти страдания. (2) Под именем святого ученика Филиппа выдают подложное Евангелие, где говорится: «Открыл мне Господь, что́ душа должна говорить при восхождении на небо, и как отвечать каждой из горних сил. Именно, говорит она: „Познала я сама себя, отовсюду собрала себя и не посеяла чад для архонта, но искоренила его корни, собрала рассеянные члены. Знаю о тебе, кто ты. Ибо я принадлежу к высшим“». И таким образом она освобождается. (3) Но если, сказано, окажется, что породила

сына, то задерживается внизу, пока не сможет воспринять и вернуть в себя своих собственных чад. (4) Вот таковы их вздорные и баснословные рассказы. Они и на святого Илию дерзают возводить хулу, и говорят, что, взятый ввысь, он был обратно сброшен в мир. (5) Рассказывают, что явилась к нему некая демоница, схватила его и говорит: «Куда направляешься? У меня ведь дети от тебя, и ты не можешь вознестись, а детей своих здесь оставить». Он же ей на это: «Откуда у тебя дети от меня, раз я жил в чистоте?» А она: «Оно, конечно, так, но ты, не раз бывало, грезил грезы и в истечение испускал тела, я же была той самой, кто семена твои воспринимала, и родила тебе я сыновей». (6) Насколько глупы говорящие такое! Ну как могла демоница, будучи духом, невидимым и бестелесным, воспринять что-то <от> тел? Если она от тел воспринимает и может понести, тогда она никак не дух, но тело. А если она тело, то как ей быть невидимой и духом? (7) Их болтовня совсем нелепа. Так, например, хотят свидетельство против самих себя в послании Иуды перевернуть — ну прямо! — в свою пользу. Там сказано: *сии сония видяще, плоть убо сквернят, господства же отметаються, славы же хулят*<sup>67</sup>. Но не о тех, кто видят сны в телах, сказал это блаженный Иуда, брат Господень, ибо немедленно добавляет и отмечает, что говорит о грезящих (в уме), которые ведут речи свои как бы во сне, а силы разума у них не бодрствуют и вялы. (8) Вот и Исаяя об учителях в Иерусалиме: *вси пси немии не возмогут лаяти, видяще сны на ложи*<sup>68</sup>, и так далее. А здесь, в своем «Послании», Иуда и показывает [что он как раз об этом], говоря: *чесо не ведят, глаголят*<sup>69</sup>. Он показал, что говорит не о видениях во сне, но о напыщенных и вздорных их баснословиях — о том, что говорится это как бы во сне, а не от здравого ума.

14 (1) Περικαὼ δὲ ὡς ἀληθῶς τὰ πάντα ἐξελεῖν. θεοῦ γάρ ἐστι μόνου ἀποκλείσαι τὸν βυθὸν τῆς δυσοδμίας ταύτης. καὶ παρελεύσομαι ἐκ τοῦ τόπου, εὐζήμενος τῷ παμβασιλεῖ θεῷ μηδένα εἰς τὸν βόρβορον ἐγκαταπαγῆναι μηδὲ αὐτοῦ τὴν ἔννοιαν

<sup>67</sup> Иуд. 8.

<sup>68</sup> Ис. 56:10.

<sup>69</sup> Ср. Иуд. 10.

μεταλαβεῖν τῆς δυσώδους ἀκαθαρσίας. (2) πρῶτον μὲν γὰρ ὁ ἀπόστολος Παῦλος ἐκκόπτει αὐτῶν πᾶσαν ρίζαν τῆς κακίας, περὶ χηρῶν νεωτέρων παραγγέλλων «χήρας» φησί «νεωτέρας παραιτοῦ· μετὰ γὰρ τὸ καταστρηνιάσαι τοῦ Χριστοῦ γαμεῖν θέλουσιν, ἔχουσαι κρίμα, ὅτι τὴν πρώτην πίστιν ἠθέτησαν»· «ἀλλὰ γαμείτωσαν τεκνοποιεῖτωσαν οἰκοδεσποτεῖτωσαν». (3) εἰ δὲ ὁ ἀπόστολος λέγει τεκνογονεῖν [οἰκοδεσποτεῖν], οὗτοι δὲ παραιτοῦνται τὴν τεκνογονίαν, ὅφρα ἔστι καὶ κακῆς διδασκαλίας τὸ ἐπιχείρημα. ἡτῶμενοι γὰρ τῇ ἡδονῇ τῆς πορνείας ἐπινοοῦσιν ἑαυτοῖς ἀκαθαρσίας προφάσεις, ὅπως δόξωσι πληροφορεῖν τὴν ἑαυτῶν ἀσέλγειαν. (4) καὶ ἔδει μὲν ἀληθῶς ταῦτα μῆτε λέγεσθαι μῆτε ἐν συντάγμασι καταξιοῦσθαι γράφεσθαι, θάπτεσθαι δὲ ὡσπερ νεκρὸν τινα ὁδωδῶτα καὶ λοιμώδη ἀποφορὰν πνέοντα, ἵνα μὴ καὶ διὰ τῆς ἀκοῆς λυμῆνῃται τοὺς ἀνθρώπους. (5) καὶ εἰ μὲν παρελθῆναι ἢ τοιαύτη ἀῖρες καὶ οὐκέτι ἦν ἐν τῷ βίῳ, ἀγαθὸν ἦν ταύτην θάψαι καὶ μῆτε ὄλως περὶ αὐτῆς εἰπεῖν. ἐπειδὴ δὲ καὶ ἔστι καὶ πράττεται, προετράπημεν δὲ ὑπὸ τῆς ὑμῶν τιμότητος περὶ πάντων εἰπεῖν, μέρη αὐτῆς διηγησάμεν ἀναγκασθεῖς, ἵνα τὸ φιλάληθες μὴ παρασιωπήσω, ἀλλὰ ὑφηγήσωμαι εἰς ἀποτροπὴν μὲν τῶν ἀκούοντων, εἰς ἐξαγωγήν δὲ τῶν πραττόντων. (6) πόθεν γὰρ οὐκ ἔχομεν δεῖξαι τοὺς παρ' αὐτοῖς φόνους καὶ τερατώδη ἔργα καὶ τελετὰς διαβόλου ἐξ ἐπι(π)νοίας τοῦ αὐτοῦ διαβόλου τοῖς ἐμβεβροντημένοις δοθείσας;

14 (1) Меня и в самом деле берет отчаянье высказывать всё это. Одному Богу под силу перекрыть всю бездну этого зловония. И я пойду с этого места, помолившись Богу-всецарю, чтобы никто в трясине грязной не увяз и мысль его не переняла зловония нечистоты. (2) Вот и апостол Павел первый подсекает у них весь корень зла, о юных вдовах наставляя: *юных вдовиц*, говорит он, *отрицайся: егда бо разсвирепент о Христе, посягати хотят, имущия грех, яко первыя веры отвергошася. Хошу убо им посягати, чада раждати, дом строити*<sup>70</sup>. (3) Если апостол говорит рожать детей, они же отвергают чадородие, их предприятие от змия и от злого научения. Одолеваемые блудным сладострастием, изобретают для себя предлоги к нечистоте, так что распущенность их может показаться исполнением [Павловой заповеди]. (4) На самом деле, не следовало бы нам говорить об этом, ни почитать достойным в сочинениях описывать, но погрести, как испускающий чумное испаренье зловонный труп, чтобы не причинять людям вреда

<sup>70</sup> Ср. 1 Тим. 5:11–12, 14. *Посягати* = γαμεῖν ‘выходить замуж, жениться’.

и через слух. (5) И если бы такая ересь прошла, и не было ее уже на свете, то добрым делом было бы похоронить ее и вообще о ней не говорить. Поскольку же она и существует, и еще в действии, а ваши досточтимости<sup>71</sup> нас призывали говорить о всём, то я был вынужден поведать ее части, дабы со всею откровенностью не обойти молчанием, но показать их, с тем чтобы слушающих отвести, а делающих вывести. (6) И где только не находил я доказательств ими свершаемых убийств, и дел чудовищных, и дьявольских обрядов, внушенных этим умоисступленным тем самым дьяволом!

15 (1) Καὶ εὐθὺς μὲν οὖν ἐλέγχονται εἰς ὃ φαντασιοῦνται καὶ προφασίζονται περὶ τοῦ ξύλου τοῦ ἐν τῷ πρώτῳ ψαλμῷ εἰρημένου ὅτι »δῶσει τὸν καρπὸν αὐτοῦ ἐν καιρῷ αὐτοῦ καὶ τὸ φύλλον αὐτοῦ οὐκ ἀπορρηθήσεται». ἀνωτέρῳ γὰρ κεῖται ὅτι «ἐν τῷ νόμῳ κυρίου τὸ θέλημα αὐτοῦ καὶ ἐν τῷ νόμῳ αὐτοῦ μελετήσῃ ἡμέρας καὶ νυκτός». νόμον δὲ οὗτοι καὶ προφήτας ἀρνοῦνται. (2) εἰ δὲ νόμον κυρίου ἀρνοῦνται, σὺν τῷ νόμῳ καὶ τὸν λαλήσαντα ἐν τῷ νόμῳ συκοφαντοῦσιν· πλανῶνται δὲ καθ' ὑπόνοιαν καὶ ἐκπεπτώκασιν τῆς ἀληθείας, κρίσιν τε οὐχ ἠγοῦνται οὔτε ἀνάστασιν ὁμολογοῦσιν. (3) ὅσα δὲ πράττουσιν ἐν τῷ σώματι ἡδονῆς ἔμπλεοι γινόμενοι, ταῦτα ἀποκαρποῦνται ἐκβακχεύομενοι ταῖς τοῦ διαβόλου ἡδοναῖς τε καὶ ἐπιθυμίαις, ὡς πάντη τε καὶ πανταχοῦ ἐλέγχονται ἀπὸ τοῦ τῆς ἀληθείας λόγου· (4) Ἰωάννης γὰρ λέγει «εἴ τις ἔρχεται», φησί, «πρὸς ὑμᾶς, καὶ οὐ φέρεи τὴν διδαχὴν ταύτην». καὶ ποίαν φησίν; «εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, ἀντίχριστός ἐστι», «καὶ νῦν ἀντίχριστοι πολλοὶ γεγόνασιν», ὡς τῶν μὴ ὁμολογούντων τὸν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα ἀντιχρίστων ὑπαρχόντων. (5) ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ὁ σωτὴρ λέγει «οἱ καταξιωθέντες τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται, ἀλλ' ἰσαγγελοὶ εἰσιν». (6) οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ ἵνα δείξῃ τὴν σαφῆ ἀγνεῖαν καὶ τὴν διὰ τοῦ ἰδιάζειν ἀγιαστέαν, φάσκει τῇ Μαριάμ «μή μου ἄπτου· οὕτω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα», ἵνα δείξῃ τὴν ἀγνεῖαν ἀμέτοχον σωμαίων καὶ ἀμιγῆ. (7) ἀλλὰ καὶ ἐν ἄλλῳ τόπῳ λέγει προθεσπίζον τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ διὰ τοῦς πρώην καὶ <τοῦς> μετέπειτα «μακαρία στεῖρα ἢ ἀμίαντος ἧτις οὐκ ἔγνω κοίτην ἐν παραπτώματι καὶ εὐνοῦχος ὃς οὐκ εἰργάσατο ἐν χερσὶν ἀνόμημα», ἵνα παρακόψῃ τὰ διὰ τοῦ μύθου αὐτῶν ἐν χερσὶν αἰσχροουργήματα.

15 (1) Они немедленно опровергаются в том, что себе воображают, и выставляют в качестве предлога, о сказанном в первом

<sup>71</sup> Имеются в виду заказчики «Панариона» Акакий и Павел, архимандриты монастырей в келесирийских Халкиде и Берее (ныне Алеппо).

псалме о древе, а именно: *еже плод свой даст во время свое, и лист его не отпадет*. Ибо чуть выше сказано: *в законе Его поучится день и ночь*<sup>72</sup>. Они же отвергают закон и пророков. (2) А если отвергают закон Господа, тогда клеветуют и на закон, и на Того, кто говорил в законе. И погрешают в мнении своем, от истины отпали, о суде не думают и воскресения не признают. (3) И пожинают плод того, что совершают в теле, преисполняясь наслаждением, в неистовстве от похотей и вожделений дьявольских: во всем и повсеместно их обличает слово истины. (4) Так, Иоанном сказано: *аще кто приходит к вам, и сего учения не приносит*<sup>73</sup> — какого? отвечает: *кто не исповедует Христа пришедша во плоти, антихрист есть*<sup>74</sup>, *и ныне антихристи мнози быша*<sup>75</sup>. Выходит, кто не исповедует Христа, явившегося во плоти, — антихристы. (5) И даже сам Спаситель говорит: *сподобльшиися царства небеснаго ни женятся, ни посягают, равни бо суть ангелом*<sup>76</sup>. (6) И не только это, но, чтобы показать явную чистоту [свою] и святость холостячества, он говорит Марии: *не прикасайся Мне, не у бо вздых ко Отцу*<sup>77</sup>, доказывая тем, что чистота телам и их совокупленью непричастна. (7) В другом же месте Дух Святой пророчески вещает о живших прежде и о «тех, кто» после: *блажена неплоды неоскверненная, яже не позна ложа во гресе, и евнух, иже не содела в руку беззакония*<sup>78</sup>, чтобы предотвратить сквернотворения, которые, по ложному их представлению, в руках у них.

16 (1) Πόσα δὲ ἄλλα ἔστιν εἰπεῖν, ὡς τοῦ ἀποστόλου λέγοντος πῆ μὲν «ὁ ἄγαμος καὶ ἡ παρθένος μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου, πῶς ἀρέσει τῷ κυρίῳ» — τοῦτο δὲ φησι δεῖξι τὴν ἀγνεῖαν ἐν ἀληθείᾳ, ἐκ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐπιτρεπόμενος οὐ παρέργως —, ἔπειτα δὲ περὶ τῶν τὸν γάμον ἐχόντων τὸν σεμνὸν λέγοντος «τίμιος ὁ γάμος καὶ ἡ κοίτη ἁμίαντος, πόρνος δὲ καὶ μοιχοὺς κρινεῖ ὁ θεός». (2) ἀλλὰ καὶ κατ' αὐτῶν ἐκ-

<sup>72</sup> Пс. 1:3, 2.

<sup>73</sup> 2 Ин. 10.

<sup>74</sup> Ср. 2 Ин. 7.

<sup>75</sup> 1 Ин. 2:18.

<sup>76</sup> Лк. 20:35–36.

<sup>77</sup> Ин. 20:17. Т.е. «еще не взошел к Отцу».

<sup>78</sup> Прем. 3:13–14.

βοῶν γράφων Ῥωμαίοις, τὰ αἰσχροῦ ἀποκαλύπτων τῶν τὰς κακοπραγίας ἐργαζομένων, λέγων «αἶ τε γὰρ θήλειαι αὐτῶν μετέλλαξαν τὴν φυσικὴν χρῆσιν εἰς τὴν παρὰ φύσιν» καὶ περὶ τῶν ἄρρένων, ὅτι «ἄρρενες ἐν ἄρρεσι τὴν ἀσχημοσύνην κατεργαζόμενοι»· (3) ἀλλὰ καὶ ἐν τῇ πρὸς Τιμόθεον ἐπιστολῇ περὶ τούτων λέγει ὅτι «ἐν ἐσχάταις ἡμέραις ἐνστήσονται καιροὶ χαλεποὶ· ἔσονται γὰρ οἱ ἄνθρωποι φιλήδονοι», καὶ πάλιν «κωλύοντων γαμεῖν, κεκαυτηριασμένων τὴν συνειδήσιν», (4) ὅτι τὸ μὲν γαμεῖν μετὰ σωφροσύνης καὶ τεκνογονεῖν κωλύουσι, καιόμενοι δὲ εἰσι τῇ συνειδήσει, λαγνεύοντες μὲν καὶ φθειρόμενοι, κωλύοντες δὲ τεκνογονεῖν. (5) καὶ γὰρ καὶ αὐτὴ ἢ παρ' αὐτοῖς λεγομένη θυσία, βορβορώδης τις οὔσα, ἥδη καὶ ἀπὸ τῶν ἀνέκαθεν διὰ τοῦ προφήτου ὑποδείκνυται ὄφρα οὔσα σὰρξ καὶ οὐχὶ τοῦ κυρίου (μὴ γένοιτο), λέγοντος οὕτως ὅτι «σὺ συνέτριψας τὴν κεφαλὴν τοῦ δράκοντος καὶ ἔδωκας αὐτὸν βρῶμα λαοῖς τοῖς Αἰθίοψι». (6) βρῶμα γὰρ ὡς ἀληθῶς ὄφρα ἢ τούτων μυσσὰρὰ θρησκεία καὶ Αἰθίοπες μεμελανωμένοι τῇ ἁμαρτίᾳ οἱ ταύτην τὴν τελετὴν τοῦ νῦν μὲν δαίμονος Διὸς πάλαι δὲ γόητος, (7) τοῦ παρὰ τισὶ θεοῦ μάτην νενομισμένου (ἐπι)τελοῦντες, ἐκ γὰρ Ἑλληνικῶν μύθων πᾶσαι αἱ αἰρέσεις συνάξασαι ἑαυταῖς τὴν πλάνην μετέβαλον, μεταποιήσασαι εἰς ἄλλην διάνοιαν χεῖρονα. (8) παρεισφέρουσι γὰρ οἱ ποιηταὶ τὸν Δία τὴν Μῆτιν θυγατέρα ἑαυτοῦ καταπιόντα. βρέφος δὲ οὐκ ἄν τις καταπίοι, ὡς καὶ ὁ ἅγιος Κλήμης καταγελῶν τῆς τῶν θεῶν τῶν Ἑλλήνων αἰσχουργίας εἶπεν ὅτι τὴν Μῆτιν καταπιῶν οὐχὶ τὸ βρέφος ἠδύνατο καταπιεῖν, ἀλλὰ τὴν γονὴν τὴν ἰδίαν (φαίνεται ὁ μῦθος τοῦ Διὸς) σημαίνων.

16 (1) Сколько еще можно сказать другого! Так, говорит где-то апостол: *непосягшая и дева печется о Господних, како угодити Господеву*<sup>79</sup> — и говорит он так по наставлению Святого Духа, чтобы не мимоходом показать истинную чистоту [свою]. Потом и о живущих в честном браке: *честна женитва и ложе не скверно: блудником же и прелюбодеем судит Бог*<sup>80</sup>. (2) Но даже против них взывает, когда пишет к римлянам, вскрывая непотребства тех, кто творит худое, и говорит: *и жены бо их измениша естественную подобу в презвестественную*<sup>81</sup>; и о мужах: *мужи на мужех студ содевающе*<sup>82</sup>. (3) Да и в послании к Тимофею говорит о них: *в последняя*

<sup>79</sup> 1 Кор. 7:34.

<sup>80</sup> Ср. Евр. 13:4.

<sup>81</sup> Рим. 1:26.

<sup>82</sup> Рим. 1:27.

дни настанут времена люта. Будут бо человецы сластолюбцы<sup>83</sup>. И еще о сожженных совестию, возбраняющих женитися<sup>84</sup>, (4) поскольку возбраняют брак целомудренный, как и рождение детей; а совесть сожигает их, поскольку предаются блуду и растлению, однако чадородию препятствуют. (5) Да и сама их жертва так называемая есть нечто грязное, есть тело змия, а не Господа (только не это!), как уже издавна указывал пророк: *ты сокрушил еси главы змия, дал еси того брашно людем ефиопским*<sup>85</sup>. (6) Поистине их гнусное служение есть пища змиева, и эфиопы, очерненные грехом, суть те, кто <со>вершают этот обряд в честь Зевса — ныне демона, а древле колдуна, (7) которого иные напрасно признали богом. Ибо все ереси набрались заблуждений из мифов эллинских, которые переменили, придавши им иной и худший смысл. (8) Поэты представляют Зевса дочь свою Мудрость поглощающим. Но разве может кто младенца проглотить? Вот и святой Климент, смеясь над пакостями эллинских богов, сказал, что <миф о Зевсе, по видимому> означает вот что: Мудрость поглощая, он не младенца мог проглотить, но собственное семя<sup>86</sup>.

17 (1) Τί δὲ ἕτερον εἶπομι; ἢ πῶς ἀποσεῖσομαι τὸν πηλώδη τοῦτον πόνον, βουλόμενος μὲν εἰπεῖν καὶ μὴ βουλόμενος, ἀναγκαζόμενος δέ, ἵνα μὴ δόξω τι τῶν ὄντων παρακρύπτειν, καὶ φοβούμενος ἵνα μὴ ἀποκαλύπτων τὰ δεινὰ αὐτῶν ἢ χράνω ἢ πλήξω ἢ εἰς τὸ περιεργάσασθαι περὶ τούτου τοὺς ἀπαγομένους ἡδοναῖς καὶ ἐπιθυμίαις ἐποτρύνω. (2) ὅμως ἐγὼ μὲν ἀθῶος εἶην καὶ πᾶσα ἡ τῆς ἀγίας καθολικῆς ἐκκλησίας † ἐλπίς καὶ πάντες οἱ τούτῳ τῷ γράμματι ἐντυγχάνοντες ἀπὸ τῆς τοιαύτης τοῦ διαβόλου ὑποσποράς καὶ κακομηχανίας· (3) ἐὰν γὰρ <ἀνα>λάβω λέγειν τὰ ἄλλα τὰ παρ' αὐτοῖς λεγόμενα καὶ γινόμενα ὅσα ἐστὶ τοιαῦτα καὶ τοσαῦτα, καὶ τούτων ἔτι μείζονα καὶ † ἐλάττω, θελήσω δὲ καὶ ὡς φάρμακον ἰάσεως ἀλεξητήριον ἀντιδότην δίκην πρὸς ἐκάστην λέξιν ἀντιθεῖναι, εἰς πολὺν ὄγκον ἐλάσω τῆς συντάξεως τὴν πραγματείαν. (4) ταύτη γὰρ τῇ αἰρέσει, ἐπιπόθητοι, καὶ αὐτὸς περιέτυχον, ἐκ στόματος δὲ τῶν ταύτην ἐπιχειρούντων φύσει αὐτὰ αὐτοπροσώπως ἐνηχίθη· γυναῖκες

<sup>83</sup> 2 Тим. 3:1–4.

<sup>84</sup> 1 Тим. 4:2–3.

<sup>85</sup> Пс. 73:14.

<sup>86</sup> Ps.-Clem. Hom. 4.16: ἦν δὲ ἡ Μῆτις γονή· βρέφος γὰρ καταπιεῖν ἀδύνατον.

δὲ οὕτως ἦπατημένοι οὐ μόνον τὴν λαλιὰν ταύτην ἡμῖν προέτειναν καὶ τὰ τοιαῦτα ἡμῖν ἀπεκάλυψαν, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν Αἰγυπτίαν ἐκείνην τὴν τοῦ ἀρχιμαγείρου τὴν ὀλετήριον καὶ μοχθηρὰν καὶ αὐτὰ ἀθυρογλώττω τόλμῃ κατασπάσαι ἡμᾶς ἐν τῇ νέᾳ ἡμῶν ἡλικίᾳ ὀρεχθεῖσαι ἐπεχείρουν. (5) ἀλλὰ ὁ τότε συμπαραστάς τῷ ἀγίῳ Ἰωσήφ καὶ ἡμῖν παρέστη. καὶ τὸν ἐκείνον ἐκεῖ ῥυσάμενον ἐπικεκλημένοι οἱ ἀνάξιοι καὶ ἀνίκανοι, ἐλεθθέντες καὶ ἀποδράντες τὰς ὀλετηρίους αὐτῶν χεῖρας, θεῶ τῷ παναγίῳ ὕμνον ᾄσαντες ἠδυνήθημεν καὶ αὐτοὶ λέγειν τό «ἄσωμεν τῷ κυρίῳ, ἐνδόξως γὰρ δεδόξασται, ἵππον καὶ ἀναβάτην ἔρριψεν εἰς θάλασσαν». (6) οὐ γὰρ ὁμοίᾳ δυνάμει τῆς ἐκείνου δικαιοσύνης, ἀλλὰ στεναγμῷ τῷ πρὸς τὸν θεὸν ἐλεθθέντες ἐσώθημεν. ὄνειδιζόμενος γὰρ ὑπ' αὐτῶν τῶν ὀλετηρίων γυναικῶν κατεγελώμην ἐγώ, ὡς ὑπέφαινον αἱ τοιαῦται ἀλλήλαις (ἐπισκώπτουσαι δὴθεν), ὅτι οὐκ ἠδυνήθημεν σῶσαι τὸν νεανίσκον, ἀλλὰ ἀφήκαμεν αὐτὸν ἐν χερσὶ τοῦ ἀρχοντος ἀπόλλυσθαι. (7) ἐπειδὴ περ ἦτις αὐτῶν εὐμορφότερα εἶη δέλεαρ ὥσπερ ἑαυτὴν προτίθησιν, ὥστε δι' αὐτῆς τοὺς ἀπατωμένους ἀντὶ τοῦ ἀπολλύειν σῶζειν ἐπιφημίζειν. καὶ ὄνειδος λοιπὸν τῇ ἀμόρφῳ γίνεται παρὰ τῶν εὐμορφότερων, ὅτι ἐγώ, φησί, σκευὸς εἰμι ἐκλογῆς, δυναμένη σῶζειν τοὺς ἀπατωμένους, σὺ δὲ οὐκ ἴσχυσας. (8) ἦσαν μὲν οὖν αἱ τὸν ἀγώγιμον μῦθον τοῦτον ὑφηγοῦμεναι τῇ μορφῇ τῆς αὐτῶν ὄψεως εὐπροσωπόταται, τῷ δὲ νῷ τῆς αὐτῶν μοχθηρίας τὴν πάσαν τοῦ διαβόλου ἀμορφίαν κεκτημένα. ἀλλὰ ὁ ἐλεήμων θεὸς τῆς μοχθηρίας αὐτῶν ἡμᾶς ἔρρυσάτο, ὥστε μετὰ τὸ ἀναγνῶναι ἡμᾶς καὶ τὰς βίβλους αὐτῶν καὶ ἐπιστῆσαι τὸν νοῦν τῇ ἀληθείᾳ καὶ μὴ συναπαχθῆναι, ἀποδρᾶσαι τε καὶ μὴ δελεασθῆναι, (9) τὸ τῆνικαῦτα ἐσπουδάσαμεν καὶ τοῖς ἐπισκόποις τοῖς ἐν τῷ τόπῳ ἐκείνῳ αὐτοὺς ὑποδείξει καὶ τὰ ὀνόματα <τά> ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ κεκρυμμένα φωρᾶσαι, <ὡς> καὶ τοὺς αὐτοὺς ἀπελαθῆναι τῆς πόλεως, ὀνόματα περὶ ποῦ ὀδοῦντα, καὶ τὴν πόλιν τῆς αὐτῶν ζιζανιώδους ὕλης καὶ ἀκανθώδους καθαρθῆναι.

17 (1) Ну что еще сказать мне? Или как грязный труд этот стряхнуть с себя? Хочу ли, не хочу ли, но вынужден я говорить, чтобы не показалось, будто скрываю нечто действительно имеющее место; но и боюсь я, чтобы, открывая их ужасы — коснусь ли их слегка или задену сильно, — не раззадорить излишне тех, кто и без этого влечется к удовольствиям и похотям. (2) Ну что же, да пребудем невредимы от дьявольских злоухищрений и подстрекательств — и сам я, и строение<sup>87</sup> святой вселенской церкви, и все, кому случится книгу эту прочитать. (3) Ведь если бы я начал <сно-

<sup>87</sup> Читаяем σύστασις (конъектура Холла) вместо рукописного ἐλλίσις.

ва) рассказывать и о других вещах, что говорятся и творятся среди них — в таком же роде и количестве, а то и пуще и почище<sup>88</sup> прежнего, — и если бы я захотел на каждое их слово отвечать как бы врачующим лекарством вроде защитного противоядия, то труд бы мой разросся непомерно. (4) Ибо и сам я, возлюбленные [братья], столкнулся с этой сектой, и самолично узнавал всё это из уст тех, кто на самом деле занимался этим. И замороченные женщины вели со мной такие разговоры и открывали такого рода вещи. Но и не только: подобно той погибельной, порочной египтянке, жене архимагира<sup>89</sup>, они и сами меня пытались соблазнить с бестыжей дерзостью, меня желая за мой юный возраст. (5) Но Тот, кто тогда пришел на помощь святому Иосифу, помог и мне. Когда я, недостойный и неспособный, воззвал к Тому, кто вызволил в том положении Иосифа, и был помилован и вырвался из гибельных их рук, тогда, воспев гимн всевятому Богу, и я сказать мог: *поим Господеви, славно бо прославися: коня и всадника вверже в море*<sup>90</sup>. (6) Помилован же был я и спасен не по причине силы — такой, как праведность Иосифа, — а потому, что к Богу возопил. Ведь я страдал от их, этих губительниц, упреков и насмешек<sup>91</sup>; между собой они будто бы в шутку говорили: «Вот, не смогли спасти мы юношу — оставили его в руках архонта погибать». (7) У них ведь как? Которая из них попривлекательней, та выставляется как бы приманкой, и объявляют ею одураченных не сгубленными, но спасенными. И даже те, кто покрасивей, невзрачных укоряют, и говорят: «Я избранный сосуд, могу спасать, кого дурачу, тебе же это под силу». (8) И потому те, кто вели [со мною] эти завлекательные речи, были весьма красивы внешним видом — но по порочности ума всё безобразье дьявола вмещали. Но милосердный Бог меня избавил от их разврата, так что, их книги прочи-

<sup>88</sup> Читаем χεῖρω (конъектура Холла) вместо рукописного ἐλάττω.

<sup>89</sup> В Септуагинте и, как следствие, в Елизаветинской библии должность Потифара (*Быт.* 37:36 и др.) שַׂר הַמִּטְבָּחִים 'начальник живодеров (sc. палачей или телохранителей)' истолкована как ἀρχιμάγειρος 'шеф-повар'.

<sup>90</sup> *Исх.* 15:1.

<sup>91</sup> Читаем κατεγέλωμην вместо принятого Холлом κατεγέλω.

тав, и утвердившись в истине умом — соблазном не увлекшись, бежав и не вкусив приманок, (9) тогда же постарался указать на них епископам, которые в том месте были, изблечить по именам тех, кто скрывался в церкви. И <так> изгнали их из города, примерно восемьдесят лиц, и город удалось очистить от разрастанья этих плевел и терний.

18 (1) Μνημονεύσας δέ τις τῆς ἄνω ἡμῶν ὑποσχέσεως τάχα καὶ ἐπαινέσειεν, ὡς ἡμῶν προαγγελιάντων ὅτι τισὶν αὐτῶν παρετύχουμεν, τινὰ δὲ διὰ συγγραμμάτων ἐγνώκαμεν, τινὰ δὲ δι' ἐνηγήσεών τε καὶ μαρτυριῶν ἀξιοπίστων ἀνδρῶν δυναμένων ἡμῖν τὴν ἀλήθειαν ὑποδεικνύουσι, ὡς καὶ ἐνταῦθα φιλαλήθως οὐχ ὑπερβεβήκαμεν τὸν τόπον, ἀλλὰ ἐδείξαμεν ὡς μία ἐστὶν αὕτη τῶν ἡμῖν περιτυχουσῶν αἰρέσεων. (2) καὶ σαφῶς περὶ ταύτης ἠδυνήθημεν λέγειν ἐξ ὧν (μὴ γένοιτο) οὐ πράξαντες, ἀλλὰ μεμαθηκότες ἀκριβῶς (ἐγνώκαμεν) παρὰ τῶν ἡμᾶς εἰς τοῦτο πειθόντων καὶ μὴ κατισχυσάντων, ἀλλὰ τὴν ἑαυτῶν ἐλπίδα τῆς εἰς ἡμᾶς ἀπωλείας ἀπολεσάντων καὶ μὴ ἐπιτυχόντων τοῦ σκοποῦ τῆς εἰς τὴν τάλαιναν ἡμῶν ψυχὴν ἐπιχειρουμένης ὑπ' αὐτῶν τε καὶ τοῦ ἐν αὐτοῖς διαβόλου συσκευῆς, (3) ὡς καὶ συνωδὰ ἡμᾶς λέγειν τῷ ἁγιωτάτῳ Δαυὶδ ὅτι «βέλη νηπίων ἐγενήθησαν αἱ πληγαὶ αὐτῶν» καὶ τὰ ἐξῆς, καὶ ὅτι «ἐπιστρέψει ὁ πόνος αὐτῶν εἰς κεφαλὴν αὐτῶν, καὶ ἡ ἀδικία αὐτῶν ἐπὶ κορυφῆν αὐτῶν καταβήσεται». (4) ὡς οὖν περιτυχόντες καὶ ἀποδράντες καὶ ἀναγνόντες, γνόντες καὶ καταγνόντες, σωθέντες τε ὑπερβεβήκαμεν, οὕτω καὶ σὲ τὸν ἀναγινώσκοντα παρακαλοῦμεν ἀναγνόντα καὶ καταγνόντα τοῦ <δηλητηρίου αὐτῶν κηρύγματος> ὑπερβῆναι, εἰς τὸ μὴ ἐμπεσεῖν ἐν τῷ ἰῶ τῆς τῶν ἐρπετῶν τούτων μοχθηρίας. (5) ἀλλ' εἰ καὶ ποτε περιτύχοις τισὶ τῶν ἀπὸ τῆς ὀφιώδους ταύτης σχολῆς, εὐθὺς τὸ ξύλον ἀναλαβὼν τὸ διὰ τοῦ κυρίου ἡμῖν ἑτοιμασθέν, ἐν ᾧ ὁ κύριος ἡμῶν προσεπάγη Χριστός, <καὶ> κατὰ τῆς κεφαλῆς τοῦ ὄφeos εὐθὺς βαλὼν εἶποις ὅτι «Χριστὸς ἐσταύρωται ὑπὲρ ἡμῶν, ὑπογραμμὸν ἡμῖν περιλιμπάνων» σωτηρίας· (6) ὅτι οὐκ ἂν ἐσταυροῦτο, εἰ μὴ σάρκα εἶχε. σάρκα δὲ ἔχων καὶ σταυρωθεὶς ἐσταύρωσεν ἡμῶν τὰς ἁμαρτίας, πίστει ἔχομαι τῆς ἀληθείας καὶ οὐχ ὑπάγομαι πλάνῃ τῇ νοθείᾳ τοῦ ὄφeos καὶ παραψιθυρισμῷ τῆς αὐτοῦ διδασκαλίας.

18 (1) Возможно, кто-то, вспомнив о прежнем обещании моем, меня похвалит. По сказанному мною выше, с какими-то из ересей я сталкивался сам, с другими познакомился по документам, ну а какие-то узнал из описаний и свидетельств надежных и достойных доверия людей, которые могли открыть мне истину. По-

этому и здесь из любви к истине не обошел молчанием предмет, но показал, какая эта ересь, одна из многих, с которой я столкнулся лично. (2) О ней мог говорить я вполне определенно — не потому, что деятельно в ней участвовал (Боже упаси!), но потому, что в точности «узнал» от убеждавших и не успевших обратиться меня: погибла их надежда сгубить меня, и не достигло цели на душу мою бедную злоумышление, затеянное ими и дьяволом внутри них, (3) так что согласно с святейшим Давидом могу сказать: *стрелы младенец быша язвы их*<sup>92</sup>, и далее, и вот еще: *обратится болезнь их на главу их и на верх их неправда их снудет*<sup>93</sup>. (4) Поэтому, как сам я и столкнулся с ними, и избег их, и их читал, и узнавал, и прознавал, но целым прошел мимо, так и тебя, читатель, призываю прочесть и распознать «отравленное их ученье», и пройти мимо, чтобы не сползти в порочность ядовитую этих ползучих гадов. (5) А если встретится тебе кто-либо из змеиной этой школы, то сразу же возмись за древо, нам уготованное Господом, к которому был пригвожден Христос, Господь наш, «и» занеси скорей на змия голову, и так скажи: «*Христос пострадал по нас, нам оставь образ*»<sup>94</sup> спасения, (6) потому что не был бы распят, если бы не имел плоти. Имея же плоть и распятый, распял грехи наши. Верую емлюсь за истину, и не увлекаюсь кривыми заблуждениями змия и нашептываниями учения его».

19 (1) Λοιπὸν ταύτην παρελθὼν, ἀγαπητοί, ἐφεξῆς βαδιοῦμαι ἐπὶ τὰς ἄλλας τραχείας τρίβους, οὐχ ἵνα βαδίσω, ἀλλ' ἵνα ἀπὸ μήκοθεν ὑποδείξω τοῖς βουλομένοις τὰ τραχύτατα μὲν ἐπιγινώσκειν, φεύγειν δὲ διὰ τῆς στενῆς καὶ τεθλιμμένης ὁδοῦ τῆς φερούσης εἰς ζωὴν αἰώνιον καὶ καταλιμπάνειν τὴν πλατεῖαν καὶ εὐρύχωρον καὶ ἀκανθώδη καὶ προσκομιμάτων ἔμπλεον ὁδόν, βορβορώδη καὶ ἀσελγείας καὶ πορνείας ἐμπλησμένην, (2) ἧς πορνείας καὶ ἀσελγείας τὸ ὅμοιον ἔστιν ἰδεῖν ἐν τῷ ἔρπετῷ τῷ δεινοτάτῳ, ᾧ ἐπέθεντο τὸ ὄνομα ἀπειρώδιον ἔχιδναν οἱ παλαιοί. (3) ἔστι γὰρ τῆς τοιαύτης ἐχίδνης ἡ φύσις ὁμοία τῆς τούτων μοχθηρίας. διὰ γὰρ τῆς ἀνδρείας φύσεως ἡ γυναικείας τὴν αἰσχρότητα ἐπιτελοῦντες ταύτην ἀπαγορεύουσι τὴν τῶν σπερμάτων

<sup>92</sup> Пс. 63:8.

<sup>93</sup> Ср. Пс. 7:17.

<sup>94</sup> 1 Пет. 2:21.

καταβολήν, ἀφανίζοντες τὴν ἐκ θεοῦ τοῖς κτίσμασι δεδομένην τεκνογονίαν, ὡς καὶ ὁ ἀπόστολός φησι «τὴν γὰρ ἀντιμισθίαν ἦν ἔδει τῆς πλάνης αὐτῶν ἐν ἑαυτοῖς ἀπολαμβάνοντες» καὶ τὰ ἐξῆς. (4) οὕτω γάρ, φησί, τὴν ἀπειρώδιον ἔχιδναν θελχθεῖσαν τῷ πάθει τῆς ἐπιθυμίας, τὴν τε θήλειαν πρὸς τὸν ἄρρενα καὶ τὸν ἄρρενα πρὸς τὴν θήλειαν, περιπλακείσας μὲν ὁμοῦ, διὰ τοῦ στόματος χαινούσης τῆς θηλείας τὸν ἄρρενα τὴν κεφαλὴν εἰσβάλλειν, ἐκείνης δὲ πάθει συσχεθείσης ἀποτέμνειν τὴν τούτου κεφαλὴν καὶ οὕτως τὸν ἀπὸ τοῦ στόματος σταλάζαντα ἰὸν καταπιούσαν ἐν ἑαυτῇ ἐγκυμονεῖν μὲν τοιοῦτο ζευγὸς ἀρρενόθηλυ· (5) ὅπερ ζευγὸς ἀδρυνθὲν ἐν τῇ κοιλίᾳ καὶ μὴ ἔχον πόθεν γεννηθῆναι τὴν πλευρὰν τῆς μητρὸς τιτρώσκειν καὶ οὕτως γεννᾶσθαι, ὥστε ἀπολέσθαι τὸν τε τούτων πατέρα καὶ τὴν μητέρα. διόπερ ἀπειρώδιον αὐτῇ ἐπέθεντο ὄνομα, ὅτι ὠδίνων οὐ πειράται. (6) δεινὴ δὲ καὶ φοβερὰ παρὰ πάντα τὰ ἔρπετὰ τυγχάνει, ἐν ἑαυτῇ τὸν ἀφανισμόν ἐξεργαζομένη καὶ διὰ στόματος τὴν αἰσχρότητα ἀπολαμβάνουσα, ἧ ἔοικεν αὕτη ἢ φρενοβλαβῆς αἵρεσις, ἥς τὴν κεφαλὴν καὶ τὸ σῶμα καὶ τὰ ἐξ αὐτῆς γεγεννημένα ἐνταῦθα συντρίψαντες τῷ ζύλῳ τῆς ζωῆς τὰς ἐτέρας διασκοπεῖν προέλθωμεν, θεὸν ἀρωγὸν ἐπικαλούμενοι, ᾧ τιμὴ καὶ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.

19 (1) Ну а теперь, любимые, пройдя и эту ересь, ступаю дальше на другия негладкие стези — не для того, чтобы идти по ним, но чтобы показать издалека желающим познать и самые суровые места, бежать же путем узким и тесным, ведущим к жизни вечной, оставив путь широкий и просторный, но вместе с тем тернистый, полный преткновений, путь грязный, переполненный распутством и блудом. (2) Подобие такого блуда и распутства можно видеть в ужаснейшем ползучем гаде, которому дано от древних имя «несведородная ехидна»<sup>95</sup>. (3) Ибо такой ехидны естество подобно их разврату. Сквернотворя с мужским ли, женским естеством, они препятствуют осеменению, срывая данное от Бога тварям чадородие, как и апостол говорит: *возмездие, еже подобаше прелести их, в себе восприемлюще*<sup>96</sup>, и так далее. (4) Ведь так и происходит, говорят, с ехидною несведородной: когда одолевает их похоть вожделения, самки к самцу и самца к самке, они переплетаются друг с другом, и в пасть зияющую самки засовывает голо-

<sup>95</sup> Собственно, ἀπειρώδιος (гапакс) ἔχιδνα 'не знающая мук родов гадюка'.

<sup>96</sup> Рим. 1:27.

ву самец. Та же в порыве страсти отгрызает эту голову, проглотивая яд, который изо рта [самца] сочился, и в результате зачинает в себе такую ж мужеженскую чету. (5) Чета эта, достигши зрелости во чреве, но не имея выхода, куда родиться, прокусывает материнский бок, и таким образом рождается — при том, что и отец, и мать убиты. Вот потому и названа несведородной — поскольку родовые муки ей неведомы. (6) Превыше всех ползучих гадов она ужасна и страшна, в себе самой производя свое уничтожение, и принимая в рот сквернотворенье; и ересь эта сумасбродная подобна ей. А мы же, древом жизни сокрушив ей голову, и тело, и порождаемое ею, теперь приступим к обозрению других, призвав на помощь Бога. Ему честь и держава во веки веков! Аминь.

---

## Литература

- TCO 1863 = *Творения святого Епифанія Кипрського*, Московская Духовная Академія. Часть 1. М.: Типографія В. Готье, 1863. (Творения святыхъ отцевъ въ русскомъ переводѣ 42.)
- DM = Drower E.S.; Macuch R., *A Mandaic Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1963.
- HAL = *The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament*, by Ludwig Koehler and Walter Baumgartner; subsequently revised by Walter Baumgartner and Johann Jakob Stamm; with assistance from Benedikt Hartmann, Ze'ev Ben-Hayyim, Eduard Yechezkel Kutscher, Philippe Reymond; translated and edited under the supervision of M.E.J. Richardson. 5 vols. Leiden: E.J. Brill, 1994–2000.
- Holl, Karl, ed. (1915), *Epiphanius*. Bd. 1: *Ancoratus und Panarion Haer. 1–33*. Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Büchhandlung.
- Jocelyn, Henry David (1980), "A Greek Indecency and Its Students: ΛΑΙΚΑ-ΖΕΙΝ", *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 26 (1980): 12–66.
- LS2 = *A Syriac Lexicon*. A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's *Lexicon Syriacum* by Michael Sokoloff. Winona Lake, IN: Eisenbrauns; Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2009.
- Migne 1863 = *S.P.N. Epiphani, Constantii in Cypro Episcopi, Opera quae reperiri potuerunt omnia*. Dionysius Petavius Aurelianensis ex veteribus libris recensuit, Latine vertit et animadversionibus illustravit. Accurante et denuo recognoscente J.-P. Migne. Tomus primus. Parisiis: apud J.-P. Migne editorem, 1863.
- Orel, Vladimir E.; Stolbova, Olga V. (1995), *Hamito-Semitic Etymological Dictionary: Materials for a Reconstruction*. Leiden; New York; Köln: E.J. Brill.
- Öhler 1859 = *S. Epiphani, Episcopi Constantiensis Panaria eorumque Anacephalaeosis ad veteres libros recensuit et cum Latina Dion. Petavii interpretatione et integris eius animadversionibus edidit Franciscus Oehler*. T. 2.1. Berolini: apud A. Asher et Socios, 1859.
- Pearson, Birger A. (1990), "The Figure of Norea in Gnostic Literature", in Id., *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*, 84–94. Minneapolis: Fortress.
- Utley, Francis Lee (1941), "The One Hundred and Three Names of Noah's Wife", *Speculum* 16.4 (1941): 426–452.
- Williams, Frank, tr. (2009), *The Panarion of Epiphanius of Salamis*. Book I (Sects 1–46). Second Edition, Revised and Expanded. Leiden; Boston: Brill. (Nag Hammadi and Manichaean Studies 63.)

## 5.

### Рецензии

Ольга Алиева

В начале был Фалес?

Рецензия на книгу: Maria Michela Sassi. *The Beginnings of Philosophy in Greece*. Princeton: Princeton University Press, 2018

---

OLGA ALIEVA

IN THE BEGINNING WAS THALES? BOOK REVIEW:

Maria Michela Sassi. *The Beginnings of Philosophy in Greece*. Princeton: Princeton University Press, 2018

**ABSTRACT.** The question of the “beginnings” of philosophy in Greece is inseparable from that of the nature of philosophy itself and its relation to wisdom, science, and even religion. When it comes to the so-called “Presocratics”, a clear demarcation of these notions is not possible. M.M. Sassi depicts the multidimensional process of knowledge differentiation, doing justice to its complexity and non-linear character. However, the reviewer believes that this task is somewhat hindered by the author’s reliance on Aristotle’s doxography. For instance, although the reviewer agrees with Sassi’s construal of *Metaph. A.3, 984a1–3*, it is argued that this passage is not a sufficient ground for naming Thales “the father of philosophy” alongside Aristotle. Of course, whether we do so or not depends on whether we decide to apply the anachronistic term “philosophy” to the early Greek thinkers, which many scholars now believe we are justified in doing. It is argued, however, that such a move inevitably leads to an aprioristic definition of philosophy in terms of either “rationalism” or “naturalism” (or both). Within such a perspective, other aspects of the early Greek thought, even if expertly and benevolently presented by Sassi in connection with Parmenides and Empedocles, turn out to be philosophically irrelevant.

**KEYWORDS:** Presocratics, Early Greek philosophy, historiography of philosophy, Thales, “from myth to logos”.

---

© О.В. Алиева (Москва). oalieva@hse.ru. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».

Платоновские исследования / Platonic Investigations 12.1 (2020)

DOI: 10.25985/PI.12.1.14

---

Книга итальянской исследовательницы Марии Микелы Сасси (Пизанский университет) представляет собой перевод с итальянского издания 2009 г. От итальянского оригинала ее отличает обновленное вступление и несколько добавлений в сносках с учетом вышедшей за последние годы литературы.

Как видно по названию книги, автор выделяет несколько «начал» философии. Сасси предлагает отказаться от линейных схем вроде «от мифа к логосу» и вслед за Вернаном отмечает «многообразие рациональностей» в ранней греческой мысли (с. 170, 177). «Досократики» (этот термин принимается в книге с оговорками) предстают перед нами как пророки (Гераклит), рапсоды (Ксенофан), чудотворцы (Пифагор и Эмпедокл), натурфилософы (Анаксимандр).

Подчеркивая связь мыслителей VI–V вв. с предшествующей традицией, в том числе восточной (через Гесиода), Сасси избегает говорить о философии как уникальном «греческом чуде» (с. xv). С другой стороны, она признает, что «изучение философского содержания мифа подрывает самые основания парадигмы, согласно которой Греция является родиной философской мысли» (с. 8). Это не значит, что миф лишен спекулятивного содержания или способности организовывать опыт, но признания этого факта недостаточно для понимания процессов, происходивших в Греции (с. 19).

Стремясь найти средний путь между двумя крайностями, итальянская исследовательница ищет поддержки у Аристотеля. Политика «ревизионизма» по отношению к «фальсификациям» Аристотеля и его последователей привела к тому, что употребление термина «философия» применительно к мыслителям VI–V вв. стало считаться анахронизмом (с. xiv). Однако, по мнению автора, отсутствие термина для обозначения определенной деятельности не мешает признать, что какие-то аспекты этой деятельности уже присутствуют в творчестве ранних мыслителей.

Именно в свете этой установки она рассматривает Фалеса

в первой главе («Фалес, отец философии»). В рамках «антропологических» подходов к истории ранней греческой философии, представленных в работах Фрэнсиса Корнфорда и Вальтера Буркерт, ионийские мыслители ставятся в зависимость от предшествующей «мифической» традиции, а их творчество рассматривается как своего рода «богословие природы» (с. 8–19, 39). Сасси, напротив, подчеркивает принципиальный разрыв с поэтической традицией у Фалеса. Продолжая линию критики Корнфорда, намеченную еще Вернаном, она опирается на Аристотеля.

Речь идет о *Metaph.* А.3, 984a1–3: εἰ μὲν οὖν ἀρχαία τις αὐτῆ καὶ παλαιὰ τετύχηκεν οὕσα περὶ τῆς φύσεως ἢ δόξα, τάχ' ἂν ἄδηλον εἶη, Θαλῆς μὲντοι λέγεται οὕτως ἀποφῆνασθαι περὶ τῆς πρώτης αἰτίας. В русском переводе А.В. Кубицкого это место звучит так: «Но действительно ли это мнение о природе исконное и древнее, это, может быть, и недостоверно, но во всяком случае о Фалесе говорят, что он именно так высказался о первой причине». В этом случае περὶ τῆς φύσεως оказывается определением к δόξα, а ἀρχαία καὶ παλαιὰ понимаются как предикативы: Аристотель сомневается в древности взгляда на Океан и Тефию как на «творцов возникновения».

Сасси понимает иначе: «Yet it is unclear whether what seems to be an ancient and venerable opinion was actually (formulated) about nature; what is certain is that Thales is said to have expressed himself precisely in this way about the first cause». При таком прочтении (περὶ τῆς φύσεως входит в состав сказуемого) Аристотель сомневается насчет того, действительно ли древние мифы можно считать рассуждениями о природе, в то время как в случае с Фалесом таких сомнений нет. В этом и будет заключаться принципиальный разрыв: Фалес прямо формулирует свои выводы о природе, не прибегая к божественным именам. Именно поэтому, считает Сасси, сообщение Аристотеля об «отцовстве» Фалеса заслуживает доверия.

Вторая глава («Философия в космогониях») посвящена довольно широкому кругу авторов: Гесиоду, Анаксимандру, Фереки-

ду, трактатам Гиппократовского корпуса, а также так называемой «космогонии Алкмана». Подчеркивается новаторство каждого из этих авторов относительно предшествующей традиции. В частности, тот факт, что Анаксимандр предпочитает натуралистические объяснения мифическим, отражает более широкий процесс «секуляризации» греческой жизни, заметный, например, в элегиях Солона и в медицинской литературе того времени (с. 42). Здесь она вновь прибегает (с. 49) к терминологии Аристотеля (*Metaph* N.4, 1091a33–b8), который предложил различать «теологов» и «физиологов» (натурфилософов). У первых, по словам Аристотеля, «царствуют и управляют не первые боги», а вторые полагают «первое породившее наилучшим» (то есть первый принцип оказывается также источником порядка, который поэтому рассматривается как неизменный).

Заметим, однако, что уже Аристотель признает, что Ферекид плохо вписывается в эту схему (такое же пограничное положение вынуждена отвести ему итальянская исследовательница). Можно усомниться в том, что использование аристотелевской дихотомии способствует отказу от «эволюционных» схем, о необходимости которого Сасси говорит в самом начале (с. 2). В общем и целом, первые две главы развивают и уточняют концепцию Вернана, согласно которой в ранней греческой мысли произошел своего рода «позитивистский» поворот (сам Вернан, в свою очередь, опирался в этом отношении на Джона Бернета).

Третья глава связывает интеллектуальное развитие греков с новой технологией, письменностью. В отличие от Гуди и Уотта, которые подчеркивали когнитивные «последствия» письменности, Сасси говорит не столько о письменности как таковой, сколько о прозе (с. 82). Но это опять-таки предполагает эволюционную перспективу: «Долгий путь, в конце которого проза становится стандартной формой изложения для философского текста, подлинно завершается лишь во второй половине пятого века, в Афинах, в сочинениях Анаксагора, Диогена из Аполлонии и Демокрита... Этот путь был достаточно ухабистым (bumpy)»

(с. 83). Роль «ухабов» на этом пути молчаливо отводится Пармениду и Эмпедоклу.

Четвертая глава («Приключения души») открывается странной цитатой из Поппера («Назад к досократикам», 1958 г.). Говоря о досократиках, Поппер высказал точку зрения, что их космологические теории предполагают определенную теорию познания. Эту теорию познания он противопоставлял «бэкониянскому мифу» о том, что всякая наука начинается с наблюдений. Напротив, у досократиков, которые стали родоначальниками нашей науки, мы видим не накопление наблюдений, а выдвижение и последующее опровержение смелых теорий.

Сасси выражает принципиальное согласие с тезисом, что изучение природы сопровождалось у ранних философов с интересом к субъекту этого познания, душе (с. 111). Но при этом она смещает фокус с ионийцев на Пифагора, Эмпедокла и других «чудотворцев» древности, у которых интерес к душе изначально был завязан на эсхатологию и сотериологию. Влияние этой проблематики ощутимо еще у Платона; лишь Аристотель, наконец, смог избавиться от религиозной перспективы в этом вопросе (с. 138).

Таким образом, и в четвертой главе проблема души как жизненного принципа и субъекта познания подается вполне традиционно — как постепенное освобождение от «эсхатологии» на пути к более «секулярному» взгляду на душу. Это, во-первых, плохо согласуется с приведенным мнением Поппера, который усматривал «теорию познания» именно в космологических построениях «досократиков» (так что начало главы повисает в воздухе без очевидной связи с последующим). Во-вторых, поиск априорно определенной «философии» в учениях «досократиков» в очередной раз приводит к характеристике «мистицизма» Эмпедокла как препятствия к развитию полноценной психологии (с. 136).

Пятая глава («Голоса авторитета») посвящена главным образом Пармениду и Эмпедоклу, а именно их особому типу самопрезентации (чудотворцы) и изложения (гексаметры). В отличие от Марселя Детьена, который говорил о «секуляризации» истины у

Парменида, Сасси подчеркивает, что «аргументы Парменида разворачиваются именно в рамках религиозного понятия истины» (с. 170, ср. с. 153). Разумеется, если под философией понимается сознательное «ограничение роли божественного в природе» (ср. с. 26 применительно к Фалесу), то Парменид оказывается пограничной фигурой. В своем «поиске религиозной истины» и в свете «личного опыта откровения» он нашел место для «рациональных модальностей» (с. 159), но не более того.

Подводя итог, можно сказать, что основной недостаток работы связан с противоречием между методологией (опора на аристотелевские схемы) и заявленными целями (отказ от эволюционизма и демонстрация многообразия «рациональностей» в древней Греции). Такой демонстрации способствовало бы последовательное различие между мудрецами, учеными и философами, но вместо этого «философия» используется в качестве родового понятия с априорно установленным содержанием (критическое отношение к богам, интерес к природе, прозаическая форма изложения).

К достоинствам книги следует отнести основательную библиографию, а также тот факт, что автор внимателен к различным исследовательским парадигмам, в рамках которых складывалось то или иное прочтение «досократиков»; таково, например, отступление про интеллектуальную среду, в которой сформировался Корнфорд (с. 8–9). С другой стороны, эти отступления запутывают и без того неоправданно многословное изложение. Рыхлая структура книги не облегчает задачу читателя: главы раздроблены на множество разделов, связь между которыми не вполне очевидна, особенно потому, что автор не формулирует прямо свои выводы. В книге нет и общего заключения.

В силу этого исследование нельзя рекомендовать неспециалистам для знакомства с темой, а специалистам оно может быть интересно скорее ради восполнения отдельных пробелов.

### *Краткие сведения об авторах / The Authors*

*Алиева Ольга Валерьевна* (Москва) — кандидат филологических наук, доцент Школы философии Факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Научные интересы: Платон, сократическая литература, платонизм, философский протрептик и его рецепция у христианских авторов.

*Alieva, Olga* (Moscow) — Candidate of Sciences in Philology, Associate Professor at the School of Philosophy of the Faculty of Humanities at the National Research University “Higher School of Economics”. Research interests: Plato, Socratic literature, Platonism, philosophical protreptic and its reception by Christian authors.

*Альимова Елена Валентиновна* (Санкт-Петербург) — кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, сотрудничает с Русской христианской гуманитарной академией. Научные интересы: античная философия и литература, теория литературы.

*Alymova, Elena* (Saint Petersburg) — Candidate of Sciences in Philosophy, Assistant Professor at the Institute of Philosophy of Saint Petersburg State University. Research interests: ancient philosophy and literature, theory of literature.

*Варламова Мария Николаевна* (Санкт-Петербург) — кандидат философских наук, ассоциированный научный сотрудник Института философии РАН, научный сотрудник Государственного университета аэрокосмического приборостроения. 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 Fellow at the State University of Aerospace Instrumentation. 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: досократическая философия, античная эпистемология, Горгий, 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: Presocratic philosophy, ancient epistemology, Gorgias, Plato.

*Гараджа Алексей Викторович* (Москва) — переводчик, научный сотрудник Платоновского исследовательского научного центра (ПИНЦ) Российского государственного гуманитарного университета. Научные интересы: античность, архаические традиции, грамматология.

*Garadja, Alexei* (Moscow) — translator, research fellow at the Platonic Investigations Center (PlnC) of the Russian State University for the Humanities. Research interests: antiquity, archaic traditions, grammatology.

*Гончарко Оксана Юрьевна* (Санкт-Петербург) — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Санкт-Петербургского горного университета, научный сотрудник Русской христианской гуманитарной академии, магистрант направления классической, византийской и новогреческой филологии Санкт-Петербургского государственного университета. Научные интересы: неклассические логики, история логики в Византии, история логики в Средние века.

*Goncharko, Oksana* (Saint Petersburg) — Candidate of Sciences in Philosophy, Assistant Professor at the Department of Philosophy of Saint Petersburg Mining University, Research Fellow at the Russian Christian Academy for the Humanities, Student in Classical, Byzantine and Modern Greek Philology at Saint Petersburg State University. Research interests: non-classical logic, history of logic in Byzantium, history of logic in the Middle Ages.

*Гурьянов Илья Геннадьевич* (Москва) — кандидат философских наук, старший преподаватель Школы философии факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», младший научный сотрудник ИГИТИ им. А.В. Полетаева НИУ ВШЭ. Научные интересы: философия эпохи Возрождения, платоническая традиция, история медицины.

*Guryanov, Ilya* (Moscow) — Candidate of Sciences in Philosophy, Senior Lecturer at the School of Philosophy of the Faculty of Humanities at the National Research University “Higher School of Economics”, Junior Research Fellow at the Poletayev Institute for Theoretical and Historical Studies in the Humanities. Research interests: philosophy of the Renaissance, history of medicine.

*Литвин Татьяна Валерьевна* (Санкт-Петербург) — кандидат философских наук, доцент факультета философии, богословия и религиоведения Русской христианской гуманитарной академии. Научные интересы: философия времени, античная философия, феноменология.

*Litvin, Tatiana* (Saint Petersburg) — Candidate of Sciences in Philosophy, Associate Professor at the Russian Christian Academy for the Humanities. Research interests: philosophy of time, ancient philosophy, phenomenology.

*Мочалова Ирина Николаевна* (Санкт-Петербург) — кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии Санкт-Петербургского государственного университета. Научные интересы: античная философия и культура, платонизм, методология истории философии, философия образования.

*Mochalova, Irina* (Saint Petersburg) — Candidate of Sciences in Philosophy, Assistant Professor, Department of the History of Philosophy, Saint Petersburg State University. Research interests: ancient philosophy and culture, Platonism, methodology of the history of philosophy, philosophy of education.

*Ноговицин Олег Николаевич* (Санкт-Петербург) — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Социологического института РАН Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук, доцент Санкт-Петербургского политехнического университета Петра Великого. Научные интересы: античная философия, неоплатоническая комментаторская традиция, патрология.

*Nogovitsin, Oleg* (Saint Petersburg) — Candidate of Sciences in Philosophy, Senior Researcher at the Sociological Institute of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences, Associate Professor at Peter the Great Saint Petersburg Polytechnic University. Research interests: Ancient philosophy, Neoplatonic commentary tradition, patrology.

*Павлюченков Николай Николаевич* (Москва) — кандидат философских наук, доцент Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Научные интересы: русская религиозная философия, богословие, философия религии, феноменология религии.

*Pavliuchenkov, Nikolai* (Moscow) — Candidate of Sciences in Philosophy, Assistant Professor at St. Tikhon's Orthodox University. Research interests: Russian religious philosophy, theology, philosophy of religion, phenomenology of religion.

*Петерсон, Сандра* (Миннеаполис, Миннесота) — почетный профессор философии Университета Миннесоты (Миннеаполис/Сент-Пол). Научные интересы: Платон, Сократ, Ксенофонт.

*Peterson, Sandra* (Minneapolis, MN) — Professor Emerita of Philosophy at the University of Minnesota, Twin Cities. Research interests: Plato, Socrates, Xenophon.

*Протопопова Ирина Александровна* (Москва) — кандидат культурологии, руководитель Платоновского исследовательского научного центра (ПИИЦ) Российского государственного гуманитарного университета. Научные интересы: античная философия, Платон, платоническая традиция.

*Protopopova, Irina* (Moscow) — Candidate of Sciences in Culturology, research fellow and director at the Platonic Investigations Center (PInC) of the Russian State University for the Humanities. Research interests: ancient philosophy, Plato, Platonic tradition.

*Черноглазов Дмитрий Александрович* (Санкт-Петербург) — кандидат филологических наук, доцент кафедры Общего языкознания Санкт-Петербургского государственного университета, ученый секретарь Византийского центра при Греческом институте СПбГУ. Научные интересы: история византийской литературы, византийская риторика, история греческого языка, культура Византии.

*Chernoglazov, Dmitry* (Saint Petersburg) — Candidate of Sciences in Philology, Assistant Professor at the Department of General Linguistics of Saint Petersburg State University, Secretary of the Byzantine Centre at the Hellenic Institute, Saint Petersburg State University. Research interests: history of Byzantine literature, Byzantine rhetoric, history of the Greek language, Byzantine culture.

*Юнусов Артем Тимурович* (Москва) — кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии Российской академии наук. Научные интересы: логика и теория познания Аристотеля, метафизика Аристотеля, проблема универсалий в Ранней Академии.

*Iunusov, Artem* (Moscow) — Candidate of Sciences in Philosophy, Research Fellow at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Research interests: Aristotle's logic and theory of knowledge, Aristotelean metaphysics, the problem of universals in the Early Academy.

## Аннотации / Abstracts

Сандра Петерсон

Аргумент Зенона в «Пармениде» 127e1–7.

В статье предложена интерпретация фрагмента «Парменида» 127e1–7. Здесь Сократ излагает довод Зенона, нацеленный против тезиса о множественности сущностей. Цель работы — понять довод Зенона, как он изложен Сократом. Для начала автор оценивает толкования Дж. Барнса, Д. Эль-Мурра и Р.Э. Аллена. Все они полагают, что целью Зенона был тезис о том, что количество сущностей превышает единицу («количественная цель»). Эль-Мурр добавляет сюда и другую — тезис о том, что у каждой сущности много частей. Далее в статье рассматриваются интерпретации Д. Ли и А. Нехамаса: по их мнению, Зенон стремился опровергнуть тезис о том, что единичная сущность может быть многой в силу обладания многими качествами («многокачественная цель»). В настоящей работе использованы интуиции всех этих толкований. Помимо этого, обращается внимание на долго остававшееся в тени предположение П. Керд, полагавшей, что Зенон имел в виду опровержение обеих целей — и количественной, и многокачественной. Автор статьи считает, что на самом деле Зенон опровергал любое разъединение упомянутых целей — (i) числовой, (ii) многочастной (Эль-Мурр) и (iii) многокачественной, — то есть смело утверждал, что сущности вообще никоим образом не могут быть многими. В новом свете автор показывает важную роль, которая в аргументации Зенона отводилась утверждению «ведь неподобные не могут быть подобными».

*Ключевые слова:* Сократ, Зенон, Платон, «Парменид», идеи.

Sandra Peterson

The Argument of Zeno at *Parmenides* 127e1–7.

This essay offers an interpretation of *Parmenides* 127e1–7. There Socrates reports Zeno's argument that attacks the thesis that beings are many. The essay's goal is to understand Zeno's argument as reported by Socrates. The author first considers the interpretations of J. Barnes, D. El Murr, and R.E. Allen. They propose that Zeno's target for attack is the thesis that the number of beings is greater than one ("the numerical

target”). El Murr also suggests the additional target that each being has many parts. Then the essay considers the interpretations of D. Lee and A. Nehamas. They maintain that Zeno’s target for attack is the thesis that a single being may be many by having multiple attributes (“the multi-attribute target”). This essay makes use of insights from all these interpretations. It also revives a suggestion of P. Curd that Zeno argued against both the numerical target and the multi-attribute target. The author proposes that Zeno argues against a disjunction of (i) the numerical target, (ii) the El Murr addition, and (iii) the multi-attribute target. That is, Zeno argued boldly that beings cannot be many in any imaginable way. This essay calls new attention to the important role in Zeno’s argument of the claim, “for unlikes cannot be likes.”

*Keywords:* Socrates, Zeno, Plato, the *Parmenides*, forms.

*Марина Вольф*

Метод гипотез и обоснование знаков сущего у Парменида.

В В 8.1–5 DK Парменид перечисляет знаки сущего, которые нужно рассматривать как посылки доказательства, которое разворачивается в В 8.6–52 DK. В результате этой процедуры в строках В 2.3 и В 2.5 DK будут восстановлены субъект и предикат, и тогда станет ясно, что же именно существует и каким образом. Однако на начало доказательства у нас есть 2 неизвестных — что существует (субъект) и каким образом, и также имеется проблема — субъект поиска либо существует, либо не существует. Известно, что для такого рода ситуаций — когда осуществляется познание неизвестного, которые сопровождаются некоторой проблемой, и для их решения формулируется гипотеза, которая, в свою очередь, недоказуема, непроверяема и не самоочевидна — Платон использовал метод гипотез. Я полагаю, что доказательство Парменида можно представить как метод гипотез. Если уточнять сущность этого метода через его возможные истоки в греческой математике, то нужно добавить также отсутствие аксиоматики и возможность обращения к эмпирическим подтверждениям, что также характерно для парменидовского подхода. Структуру рассуждения в *Истине* Парменида можно представить как метод гипотез, развертывание метода представляется следующим образом: Гипотеза 1 (В 6.1–2; В 7 DK): то, что высказывается и мыслится, — есть. Гипотеза 2 (В 8.1–5 DK), о «знаках сущего». Гипотеза 3 (В 8.6 DK, etc.), устраняющая возможность не-есть. Все гипотезы, выдвигаемые Парменидом, следует рассматривать как двойные — любое его утверждение о сущем сопровождается комплементарной, уточняющей гипотезой о не-сущем, что обусловлено обозначенной выше проблемой. Такая трактовка позволяет еще раз опровергнуть заявление о тавтологии у Парменида в В 2.3 и В 2.5, уточнить суть и структуру доказательства в поэме, а также дает основания еще раз уточнить истоки гипотетического метода у Платона.

*Ключевые слова:* метод гипотез, Парменид, Платон, знаки сущего.

*Marina Volf*

The Method of Hypotheses and Justification  
of the Signs of Being in Parmenides.

In B 8.1–5 DK, Parmenides lists the signs of being that should be considered as premises for his reasoning, which unfolds in B 8.6–52 DK. As a result of this procedure, the subject and predicate in B 2.3 and B 2.5 DK will be restored. However, at the beginning of the reasoning we have got two unknowns — *what* is it that exists (the subject) and *how* does it exist (the predicate), and also there is a problem — the subject of this inquiry either exists or does not exist. It is known that Plato when dealing with cases of this kind — when it comes to knowing something unknown, cases which are accompanied by a problem to which a solution is formulated, which itself relies on a hypothesis that is unprovable, unverifiable and not self-evident — used the method of hypotheses. I believe that the Parmenidean reasoning can be understood as the method of hypotheses. So the whole structure in the *Truth* of Parmenides' poem could be conceived as the method of hypotheses with the following three of them: 1. The first hypothesis states that what can be spoken and thought — *is*. 2. The second hypothesis concerns 'signs of being'. 3. The third hypothesis rejects the possibility of what-is-not. All of these hypotheses should be considered as double — each Parmenidean statement about being is accompanied by a complementary, clarifying hypothesis about non-being. The suggested interpretation allows to refute accusations of tautology in B 2.3 and B 2.5 DK, clarifies the structure of reasoning in the whole poem, and also provides reasons for clarifying the origins of the method of hypotheses in Plato.

*Keywords:* the method of hypotheses, Parmenides, Plato, signs of being.

*Артем Юнусов*

Метод гипотез «Федона» и «Вторая аналитика»  
Аристотеля: некоторые параллели.

В своей статье 1924 года Пол Шори убедительно обосновал, что четвертый аргумент в пользу бессмертия души «Федона» (95e–107b), вероятно, является источником учения Аристотеля о силлогизме в «Первой аналитике». В данной статье я хотел бы показать, что этот тезис можно усилить, и описываемый в указанном месте «Федона» «метод гипотез» (в его двух вариантах) является источником не только (или даже не столько) учения «Первой аналитики» о силлогизме, но также — и, может быть, даже прежде всего — учения «Второй аналитики» о доказательстве. Помимо многочисленных тематических и лексических параллелей между двумя текстами, об этом свидетельствует то, что ряд умозаключений в 105a–106e «Федона», в которых Шори с свое время верно распознал правильные, согласно стандартам «Первой аналитики», силлогизмы, удовлетворяют почти всем без исключения техническим условиям, которым должны удовлетворять силлогизмы, чтобы считаться доказательствами, согласно стандартам «Второй

аналитики»; кроме того, в них обнаруживаются некоторые черты, которые являются, с одной стороны, чрезвычайно необычными и даже эксцентричными сами по себе и при этом в высшей степени характерными именно для доказательств «Второй аналитики».

*Ключевые слова:* Платон, «Федон», метод гипотез, Аристотель, «Вторая аналитика», силлогизм, доказательство.

*Artem lunusov*

The *Phaedo*'s Method of Hypothesis  
and Aristotle's *Posterior Analytics*: Some Parallels.

In his 1924 paper, Paul Shorey has quite convincingly demonstrated that the fourth argument for the soul's immortality in the *Phaedo* (95e–107b) had probably been a source for Aristotle's *Prior Analytics*' doctrine of syllogism. In what follows I would like in turn to show that one can establish an even stronger thesis — that the *Phaedo*'s method of hypothesis (in its two versions), which is described and used in 95e–107b, had been a source not only (and perhaps not mainly) of the *Prior Analytics*' doctrine of syllogism *simpliciter*, but also (and perhaps chiefly) of the *Posterior Analytics*' doctrine of demonstrative syllogism. Apart from numerous thematic and lexical parallels between the two texts, this is evidenced by the fact that a series of deductive arguments in *Ph.* 105a–106e in which Shorey was right to recognise valid syllogisms according to the standards of the *Prior Analytics*, satisfies almost all of the complex technical conditions that syllogisms have to satisfy to count as *demonstrative* syllogisms according to the standards of the *Posterior Analytics*; furthermore, the syllogisms in the *Phaedo* have certain traits, which although highly unusual and even idiosyncratic considered by themselves, are precisely characteristic of demonstrations in the *Posterior Analytics*.

*Keywords:* Plato, the *Phaedo*, method of hypothesis, Aristotle, the *Posterior Analytics*, syllogism, demonstration.

*Ирина Протопопова*

Сократ как «сущность» и «метод»: трансцендирование.

Статья продолжает тему «Сократ как сущность и метод», где платоновский Сократ рассматривается не как персонаж, а как «прием», с помощью которого Платон показывает продвижение сознания по ступеням, описанным, в частности, в «разделенной Линии» (*R.* 509–511). В первой части было показано, как через фигуру Сократа реализуются эленхос и апория: благодаря испытанию собеседники, включая самого Сократа, попадают в тупик, относящийся не только к предмету вопрошания, но и к самим вопрошающим. Негативность, требующая дальнейших разысканий, приводит к необходимости выхода за пределы любых образов и мнений как о предмете, так и о воспринимающем: это трансцендирование, переход к ἐπέκεινα. В этой, второй части работы, я показываю

парадоксальность описаний «самого по себе» (*Smp.* 211–212, *Phdr.* 247), которое оказывается, с одной стороны, неким аналогом «ничто», с другой — способно каким-то образом восприниматься. Это связано с двумя важнейшими родами сущего: «само по себе» (τὰ αὐτὰ καθ' αὐτά) и «относительно иного» (τὰ πρὸς ἄλλα) (*Sph.* 255c), и я анализирую их роль в нескольких диалогах Платона («Федон», «Федр», «Пир»). Через отнесение к этим двум родам я интерпретирую образ Сократа в названных диалогах как «трансцендентного», связанного с τὰ αὐτὰ καθ' αὐτά, и «трансцендирующего», связанного с τὰ πρὸς ἄλλα, и демонстрирую философскую функцию его «иронии» и «гибризма» (например, Сократ как Эрот и как «ничто» в «Пире»). На мой взгляд, Сократ в этих противоречащих ролях — образная реализация философской концепции, в которой «само по себе» и «иное» обосновываются как необходимое единство противоположностей в качестве модусов ума и сущего.

*Ключевые слова:* Сократ, образ, метод, эленхос, апория, трансцендирование.

*Irina Protopopova*

Socrates as 'Essence' and 'Method': A Transcendence.

The article carries on my study of Socrates as 'essence' and 'method', where Plato's Socrates is considered not as a character, but as a method by which Plato indicates the progress of consciousness through the stages described, in particular, in the 'divided Line' (*R.* 509–511). In the first part, it was shown how *elenchos* and *aporia* are realized through the figure of Socrates: thanks to *elenchos*, the interlocutors, including Socrates himself, get into an *aporia* that relates not only to the subject of the question, but also to the questioners themselves. The negativity, which requires further research, leads to the need to go beyond any images and opinions about both the object and the perceiving agent: this is a transcendence, a transition to ἐπέκεινα. In this second part of the work, I show that the paradoxical description of the 'itself' (*Smp.* 211–212, *Phdr.* 247) is, on the one hand, a kind of analogue of 'nothing', and on the other, it is capable of being perceived in a way. I connect this with the two genera, 'in themselves' (τὰ αὐτὰ καθ' αὐτά) and 'to others' (τὰ πρὸς ἄλλα) (*Sph.* 255c), and analyze their role in several dialogues (*Phaedo*, *Phaedrus*, *Symposium*). By referring it to these two genera, I interpret the image of Socrates in these dialogues as either 'transcendent', associated with τὰ αὐτὰ καθ' αὐτά, or 'transcending', associated with τὰ πρὸς ἄλλα, and demonstrate the philosophical function of his 'irony' and 'hybris' (e.g., Socrates as Eros and as 'nothing' in the *Symposium*). In my opinion, Socrates in his conflicting roles is a figurative realization of a philosophical concept in which 'itself' and 'other' are justified as a necessary unity of opposites, as different modes of mind and being.

*Keywords:* Socrates, image, method, *elenchos*, *aporia*, transcendence.

Елена Алымова  
Два «Пира».

Статья продолжает ряд актуальных в настоящее время исследований, посвященных так называемому «сократовскому вопросу». Сократ — философ *par excellence*. Так его трактует классическая традиция, спорить с которой автор не берется, но предлагает рассмотреть эту загадочную фигуру в контексте, который редко достаивается внимания в историко-философской перспективе, — в контексте сократических сочинений Ксенофонта. При этом автор статьи весьма скептически относится к возможности отыскать так называемого «исторического» Сократа — речь, скорее, идет о представлении еще одного «литературного» Сократа. Диалог Платона «Пир» традиционно привлекает к себе внимание как философский шедевр, но в последнее время интерес к этому сочинению проявился с новой силой, в особенности в связи с исследованиями его сложной драматической структуры, анализ которой позволяет посмотреть на Платона в иной перспективе. Ксенофонт-сократик всегда пребывал в тени самого главного из учеников Сократа, а его сократические сочинения хотя и рассматривали как один из источников для реконструкции фигуры Сократа, но видели в них источник принципиально не философский. В фокусе нашего внимания именно «Пир» Ксенофонта. В статье предпринята попытка представить Ксенофонтова Сократа, при этом автор сознательно игнорирует привычную оценку Ксенофонта как недалекого, точнее — далекого от философии резонера, который не понял Сократа и был не в состоянии понять Платона, чьи мысли — не более чем демонстрация здравого смысла и, как таковые, искушенному читателю, знакомому с платоновским Сократом, кажутся банальными. «Пир» Ксенофонта явился своеобразным ответом Платону. Какую цель ставил перед собой Ксенофонт? Ответ на этот вопрос требует непредвзятого подхода к текстам Ксенофонта, в которых перед читателем является другой Сократ.

*Ключевые слова:* Ксенофонт, Платон, диалог, сократики.

Elena Alymova  
Two Symposia.

The paper follows the line of research that has recently gained actuality and concerns the so-called “Socratic question”. Socrates is philosopher *par excellence*, at least he is treated as such in the classical tradition, which the author is not going to disavow. She would rather consider this enigmatic figure within the context, which is rarely taken into philosophical account, the context of the *Socratic writings* of Xenophon. The author does not intend to look for a “historical” Socrates, believing that such a project is sure to fail. It seems extremely intriguing to consider the fictional *Socrateses*, let them go on stage and get involved in a dialogue with each other. So the article deals with another *literary* Socrates, Xenophon’s one. The author intentionally ignores the tradi-

tional judgement of Xenophon as a less potent — to be more precise, one of the most impotent — thinkers, a dull nerd, who propagates trite, commonsensical ideas. Plato's dialogue *Symposium* has always been the focus of attention as a philosophical masterpiece, and it has recently attracted a special interest because of its intricate dramatic structure, which provides a new perspective on Plato's philosophy. Xenophon the Socratic always remained in the shadow of the chief pupil of Socrates, Plato. His *Socratic writings*, though considered important for reconstructing Socrates' identity, were traditionally read as texts extremely unphilosophical, whose author was not capable of understanding either the ideas of his teacher or those of Plato. The author focuses precisely on Xenophon's *Symposium*. This work is being considered as a response to Plato, an response that is obviously polemical. What did Xenophon mean when he decided to represent Socrates? To give an answer to this question, an attentive and unprejudiced approach is called for.

*Keywords:* Xenophon, Plato, dialogue, Socratics.

*Ирина Мочалова*

Философия Сократа:

формирование и трансформация советского канона.

Статья посвящена анализу трансформации образа Сократа в контексте советской идеологии. Фигура Сократа рассматривается в качестве своеобразного маркера смены идеологических парадигм и связанного с этими процессами изменения историко-философского канона. Выделяются три периода советской рецепции образа и учения Сократа: 1) 20-е годы; 2) 30–50-е годы и 3) 60–80-е годы XX века. В качестве репрезентативных текстов первого периода рассматриваются работы о Сократе С.А. Жебелёва (1923), К.И. Сотонина (1925) и В.К. Серёжникова (1929). Отсутствие заданного канона позволяет каждому из авторов реализовать собственную стратегию, тем самым обозначив возможные прочтения образа Сократа в рамках советской идеологии. Второй период характеризуется формированием (работы В.К. Серёжникова, М.А. Дынника и др.) канонического образа Сократа как классового и идеологического врага, чье учение служит защите буржуазных ценностей и моральному оправданию эксплуатации и угнетения народа. С середины 60-х годов можно говорить о реабилитации Сократа и смене исследовательской парадигмы (В.Ф. Асмус, М.А. Дынник). В условиях деградации советских ценностей в позднесоветский («застойный») период складывается новый канон, представляющий Сократа в качестве героической и высоконравственной личности. Многократное тиражирование книг В.С. Нерсисянца и Ф.Х. Кессиди с неизменным названием «Сократ» делает Сократа наиболее узнаваемым античным философом и определяет его место в массовом сознании как мудрейшего мыслителя.

*Ключевые слова:* Сократ, советский историко-философский канон, советская идеология.

*Irina Mochalova*

The Philosophy of Socrates:

Formation and Transformation of the Soviet Canon.

The article analyzes how the image of Socrates was transformed in the context of Soviet ideology. The figure of Socrates is considered here as a kind of marker for the change of ideological paradigms. At the same time, it is demonstrated how the canon of the history of philosophy was transformed under the influence of ideological changes. The author distinguishes three periods of Soviet reception of Socrates' image and teaching: 1) the 20s; 2) 30–50s, and 3) 60–80s years of the XXth century. The first period is represented by the works of S.A. Zhebelev (1923), K.I. Sotonin (1925), and V.K. Serezhnikov (1929). The lack of prescribed ideological framework allows each of these authors to realize their own interpretation of the image of Soviet Socrates. In the second period, the image of Socrates is transformed into the figure of a class and ideological enemy in the works of V.K. Serezhnikov, M.A. Dynnik and others. It is claimed that Socrates' teaching serves to protect bourgeois values and to morally justify the exploitation and oppression of the people. Since the mid-60s we can talk about the rehabilitation of Socrates' image thanks to the change in the research paradigm (V.F. Asmus, M.A. Dynnik). The new canon of Socrates as a paragon of moral personality arises in the context of the degradation of Soviet values in the late Soviet ("stagnant") period. Numerous editions of Socrates' biographies written by V.S. Nersesyants and F.Kh. Kessidi made the figure of Socrates most famous among ancient philosophers and determined his place in the mass consciousness as the wisest thinker.

*Keywords:* Socrates, Soviet historico-philosophical canon, Soviet ideology.

*Татьяна Литвин*

Контингентность вечности? Парадоксы языка описания  
длительности в античных темпоральных моделях.

В статье предпринята феноменологическая интерпретация описания контингентности в двух позднеантичных моделях соотношения времени и вечности — в учении Плотина и в эсхатологии Павла на материале Первого Послания к Фессалоникийцам. Контингентность как возможное свойство не времени, а именно вечности, пребывания сверхвременного в физическом мире — эта гипотеза способствует новому взгляду на соотношение времени и вечности и новому взгляду на свойства времени. Время остается столь же неизмеримым, как и вечность, наследуя ее характер в качестве феномена сознания. В статье также сопоставляются идеи А. Бергсона и Э. Гуссерля о длительности и памяти, о совпадении моментов и измеримости движения времени. Представляется актуальным поворот к птолемеевской космологии, предложенный К. Мейясу, обращение к античной математике и онтологии через призму постметафизической критики. Поиск нового корреляционизма значим для философии времени, а контингентность как любое совпадение мысли и предмета, мира и субъекта, означающего

и означаемого приводит к новым формам явленности, новым феноменам присутствия, к новой полноте бытия в истории.

*Ключевые слова:* контингентность, поздняя античность, длительность, «Тимей», Плотин, Э. Гуссерль, А. Бергсон, К. Мейясу, эсхатология, память.

*Tatiana Litvin*

The Contingency of Eternity? Paradoxes of the Language of Description of the Duration in Ancient Models of Temporality.

The article undertakes a phenomenological interpretation of the description of contingency in two late-antique models of the relationship of time and eternity — in the theory of Plotinus, and in the eschatology of Paul on the basis of the First Epistle to the Thessalonians. Contingency as a possible property not of time, but of eternity, the presence of the supertemporal in the physical world — this hypothesis promotes a new view of the relationship between time and eternity and a new view of the properties of time. Time remains as immeasurable as eternity, inheriting its character as a phenomenon of consciousness. The article also compares the ideas of H. Bergson and E. Husserl on duration and memory, on the coincidence of moments and the measurability of the movement of time. A turn to Ptolemaic cosmology proposed by Q. Meillassoux seems relevant, an appeal to ancient mathematics and ontology through the optics of post-metaphysical criticism. The search for a new correlationism is significant for the philosophy of time, and contingency, like any coincidence of thought and object, the world and the subject, the signifier and the signified, leads to new forms of manifestation, new phenomena of presence, a new fullness of being in history.

*Keywords:* contingency, Late Antiquity, duration, the *Timaeus*, Plotinus, E. Husserl, H. Bergson, Q. Meillassoux, eschatology, memory.

*Мария Варламова*

Диалектика начал возникновения в комментарии  
Михаила Пселла (?) на «Физику» Аристотеля.

В статье рассматривается диалектика начал возникновения в комментарии Михаила Пселла (?) на I книгу «Физики» Аристотеля, а также соотношение начал возникновения и понятия природы, которое Пселл разбирает в комментарии на II книгу «Физики». В комментарии на I книгу Пселл показывает различные смыслы возникновения и эксплицирует различные способы говорения о началах возникновения. Во-первых, он разбирает, в каком смысле нечто возникает из сущего и в каком — из не-сущего; во-вторых, он различает возникновение из сущего καθ' αὐτό и возникновение κατὰ συμβεβηκός; в третьих, — возникновение из чего-то и возникновение просто. Далее, вслед за Аристотелем, он выделяет подлежащую материю и форму как начала возникновения, определяет природу первой материи как начала, которое предшествует всякому возникновению, и проблематизирует двойственность материи: материя как подлежащее

есть нечто, но, как лишенная формы, она есть ничто. Эта двойственность позволяет Пселлу выделить третье начало возникновения, а именно лишенность, которая противоположна форме. Итак, он разбирает, как именно лишенность участвует в возникновении, почему она необходима, в каком смысле она может быть названа не-сущим и в каком — формой, и в какой мере подлежащее при возникновении уничтожается, а в каком — сохраняет свое бытие. Диалектика начал возникновения приводит Пселла к понятию первой материи, а с другой стороны — к представлению о том, каким образом лишенность, наряду с формой, соотносится с понятием природы.

*Ключевые слова:* материя, форма, лишенность, возникновение, природа, «Физика» Аристотеля, византийская философия.

*Maria Varlamova*

The Dialectic of the Principles of Generation  
in Michael Psellos' (?) Commentary on Aristotle's *Physics*.

The paper deals with the dialectic of matter, form and privation in Michael Psellos' (?) *Commentary* on the First book of Aristotle's *Physics*, and with the concept of nature in relation to form and matter, which the author considers in his *Commentary* on the Second book of the *Physics*. In the *Commentary*, Psellos distinguishes between different meanings of generation and proposes different ways of considering its principles. First, he discusses the generation from being and from non-being, then separates generation  $\kappa\alpha\theta' \alpha\upsilon\tau\acute{o}$  from generation  $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$  συμβηβεκός. Further on, following Aristotle, he defines the nature of the prime matter as the first formless substrate of any generation and attends to the duality of matter. Matter as a substrate of generation is a thing, and matter as something deprived of form is nothing. This duality affords Psellos to highlight the third principle of generation, namely, privation, which is the opposite of form. Thus, he considers privation's role in the generation and shows that it is non-being in itself, but that in some sense it could be considered a form. The dialectic of matter, form and privation corresponds to the concept of prime matter, as well as to the notion of *physis* as a *telos* of generation.

*Keywords:* matter, form, privation, generation, nature, Aristotle's *Physics*, Byzantine philosophy.

*Олег Ноговицин*

«Антропологическая парадигма» и парадигматический метод: частная и общая природы в трактате Леонтия Византийского *Contra Nestorianos et Eutychedianos* и школьная неплатоническая философия (I).

В статье предложена развернутая интерпретация трактата Леонтия Византийского *Contra Nestorianos et Eutychedianos* и показано, что почти весь текст трактата представляет собой демонстрацию антропологической парадигмы, т.е. доказательство на примере двусоставной природы каждого человека, включающей

душу и тело, двусоставности ипостаси Христа, включающей в качестве своих частей божество и человечество, в контексте догматической полемики с монофизитами (последователями Севира Антиохийского) и несторианами. Интерпретация построена на основе применения парадигматического метода, характерного для школ неоплатонической комментаторской традиции, к тексту трактата. Для этого с опорой на релевантные тексты Аристотеля и сохранившиеся тексты неоплатонических комментариев (Аммония Александрийского, Иоанна Филопона, Давида) дан комплексный анализ логической структуры и риторического контекста функционирования доказательства посредством παράδειγμα (примера). Продемонстрировано, что Леонтий Византийский, вероятнее всего, непосредственно ориентировался на эту модель доказательства и строил свою критику оппонентов исходя из основных принципов его экспликации. В связи с этим показано, что Леонтий строго в соответствии с характером парадигматического метода, предполагающего частный характер всех логических элементов, составляющих малый крайний термин (πρωτόγονο Χριστά) и пример (παράδειγμα человека) в доказательстве посредством παράδειγμα, рассматривает части в ипостаси каждого человека (душу и тело) и в ипостаси Христа (Слово и человека) в качестве частных, индивидуальных природ. Коль скоро в исследовательской литературе последних десятилетий, посвященной трактату *Contra Nestorianos et Eutychnianos*, до сих пор не установился научный консенсус относительно того, понимать ли божество и человечество во Христе в данном тексте как общую или как частную природы, представленная в статье интерпретация предоставляет весомые аргументы в пользу второй позиции.

*Ключевые слова:* антропологическая парадигма, доказательство посредством παράδειγμα, Леонтий Византийский, христология.

*Oleg Nogovitsin*

‘Anthropological paradigm’ and paradigmatic method: particular and common nature in the treatise of Leontius of Byzantium *Contra Nestorianos et Eutychnianos* and the Neoplatonic commentary tradition (I).

The article provides an explicated interpretation of Leontius of Byzantium’s treatise *Contra Nestorianos et Eutychnianos*, positing that almost the entire text of the treatise is a demonstration of the ‘anthropological paradigm’, that is, the argument for the bipartition of the hypostasis of Christ, including deity and humanity as its parts, by means of the example of bipartite nature of every human, which includes body and soul, in the context of dogmatical polemic with Monophysites (successors of Severus of Antioch) and Nestorians. The interpretation is based on the application of the paradigmatic method, characteristic of the schools of Neoplatonic commentary tradition, to the text of the treatise. With this in mind, the article provides an integrated analysis of the logical structure and the rhetorical context of the argument via παράδειγμα (example), relying on the relevant texts of Aristotle and extant texts of Neoplatonic commentators (Ammonius of Alexandria, John Philoponus, David). Leontius of Byzantium had

most likely directly relied on this model of the argument and constructed his criticism against the opponents proceeding from the basic principles of its explication. In connection with this, we point out that Leontius, holding strongly to the specificity of the paradigmatic method which presupposes the particular quality of all the logical elements which constitute the minor extreme (*πρωτότυπον* of Christ) and the example (*παράδειγμα* of a human) within the argument via *παράδειγμα*, considers the parts in the hypostasis of each human (soul and body) and in the hypostasis of Christ (Word and human) as particular, individual natures. Since there is still no scholarly consensus in the recent decades' studies of the treatise *Contra Nestorianos et Eutychianos* on whether the deity and the humanity in Christ, as considered in the given text, should be understood in the sense of either common or particular nature, the interpretation represented in this article provides sufficient reasons in favor of the second position.

*Keywords:* anthropological paradigm, argument via *paradeigma*, Leontius of Byzantium, christology.

*Илья Гурьянов*

Неоплатонические представления об эмбриогенезе  
и их рецепция в эпоху Возрождения.

В последние десятилетия произошла качественная переоценка интереса философов-неоплатоников к натурфилософии, в частности к теоретической медицине. В дополнение к широко известным эмбриологическим теориям Гипократа корпуса, Галена и Аристотеля, были сформулированы принципы неоплатонической эмбриологической теории. В ее основе лежит ряд метафизических принципов, описывающих триаду пребывание – исхождение – возвращение. Имея в виду бинарность родительских ролей, данная теория придает сравнительно большее значение «матери» как актуализирующему началу для пассивной природы, отождествляемой с телеологическим порядком порождения частей тела потомства. Последний является вкладом «отца» в эмбриогенез живых существ и передается вместе с его семенем. Неоплатоническая эмбриологическая теория стремится показать общность метафизических принципов для порождения существ на разных уровнях мироздания: от абиогенеза (порождение насекомых, червей, и других «низших» существ буквально из грязи) до разумных существ. Вместе с тем последние исследования медицинского гуманизма Нового времени показали его влияние на дисциплинарное поле наук о природе и человеке. Одно из парадигмальных произведений этой традиции — эмбриологический трактат Николо Леоничено «О формирующей силе». Первостепенной задачей для него была критика арабского медицинского и натурфилософского дискурса, а также ориентированных на него латинских авторов. Название трактата отсылает к центральному понятию эмбриологической теории Галена, однако Леоничено существенно расширяет контекст обсуждения и круг релевантных для эмбриологии текстов. Представляя новый уровень работы с

греческими первоисточниками, он обильно цитирует философов-неоплатоников, транслируя тем самым неоплатоническую эмбриологическую теорию.

*Ключевые слова:* неоплатоническая эмбриологическая теория, медицина эпохи Возрождения, Николò Леоничено.

*Ilya Guryanov*

Neoplatonic Embryology and Its Reception in the Renaissance.

In recent decades, there was a surge of interest in Neoplatonic natural philosophy, in particular with regard to theoretical medicine. The principles of the Neoplatonic embryological theory were formulated in addition to the well-known embryological theories in the *Corpus Hippocraticum*, Galen and Aristotle. This theory is based on a number of metaphysical principles describing the triad of remaining – procession – reversion. Bearing in mind the binary nature of parental roles, this theory renders a relatively greater importance to the “mother” – as the actualizing principle for the passive nature, identified with the teleological order in the generation of the offspring’s body parts. The teleological order is the “father’s” contribution to the embryogenesis, and is transmitted along with his semen. The Neoplatonic embryological theory aims to show the commonality of metaphysical principles for the formation of creatures at different levels of the universe, from abiogenesis to intelligent creatures. At the same time, recent studies of the medical humanism of the Renaissance have shown its influence on the disciplinary field dealing with nature and man. The embryological treatise *De virtute formativa* by Nicolò Leonicensino is the paradigmatic work in this tradition. Leonicensino was driven by strong anti-Arabism and a steadfast love for Greek sources. The title of the treatise refers to the central concept of Galen’s embryological theory. However, Leonicensino significantly expands the discussion context and the range of texts which are relevant to embryology. By introducing a new level of work with the Greek primary sources, he abundantly quotes Simplicius and Themistius, thereby transmitting the Neoplatonic embryological theory.

*Keywords:* Neoplatonic embryology, Renaissance medicine, Nicolò Leonicensino.

*Николай Павлюченков*

Платонизм и христианство

в философско-богословском наследии П.А. Флоренского.

В статье рассматриваются вопросы, связанные с наличием элементов платонизма в религиозно-философском и богословском наследии П.А. Флоренского. Флоренский чрезвычайно высоко ценил Платона и утверждал, что платонизм есть основа, центральная линия всего движения человеческой мысли, которое, в конечном итоге, привело человечество к принятию Божественного Откровения христианства. Отмечаются те важные особенности платонизма, которые прежде всего привлекли внимание Флоренского и имели решающее значение

в преодолении личного духовного кризиса, пережитого им в 1899–1900 гг. Учение Платона о вечных идеях явилось для Флоренского обоснованием его личного опыта, в котором обнаруживалась реальность сверхэмпирического мира и наличие объективной Истины. Но в целом платонизм был во многом именно интерпретирован Флоренским в соответствии с его личным опытом и некоторыми своими изначальными убеждениями. К таким интерпретациям относится, в частности, важное для Флоренского противопоставление Платона и Канта как соответственно «культового», общечеловеческого и «вне-культового», свойственного Новому времени, мировоззрений. Также Флоренский представил платоновские идеи как обладающие личностным бытием вечные идеальные «корни» сотворенного Богом мира. И новоевропейские понятия «монады» и личности, и даже христианское учение об Образе Божиим в человеке Флоренский воспринимал как концепции, исходящие из платонизма. В целом, восприятие Флоренским исторического платонизма можно выразить его образом «цветка народной души», который был оплодотворен христианским Откровением. И в этом смысле платонизм, с точки зрения Флоренского, явился как «земное», народное, общечеловеческое основание христианства.

*Ключевые слова:* Флоренский, платонизм, христианство, память, идея.

*Nikolai Pavliuchenkov*

#### Platonism and Christianity in P.A. Florensky's Philosophical and Theological Heritage.

The author considers the issues associated with the presence of elements of Platonism in the religious, philosophical and theological legacy of P.A. Florensky. Florensky had the highest regard for Plato; he claimed that Platonism was the basis and the central line of mental development, which ultimately caused humankind to adopt the Divine Revelation of Christianity. The author highlights those important features of Platonism that attracted Florensky's attention and that were critical for the overcoming of his personal spiritual crisis back in 1899–1900. Plato's theory of eternal ideas served as the substantiation of Florensky's personal experience, which identified the reality of the super-empirical world and the availability of objective Truth. On the whole, Platonism was to a substantial extent interpreted by Florensky from the perspective of his personal experience and some of his initial convictions. In particular, these interpretations included an opposition between Plato and Kant, which he considered important. This was an opposition between the panhuman 'cult-focused' mindset and the 'cult-free' mindset typical for the Modern age. Besides, Florensky interpreted Plato's ideas as personally existing eternal and ideal 'roots' of the world created by God. The new European notions of the 'monad' and the personality, even the Christian theory of God's image implemented in humans, were perceived by Florensky as concepts that dated back to Platonism. On the whole, Florensky's perception of historic Platonism can be expressed by his idea of 'the flower of people's soul', impregnated by the Chris-

tian Revelation. In this sense, according to Florensky, Platonism served as the ‘earthly’, people-driven, and panhuman backbone of Christianity.

*Keywords:* Florensky, Platonism, Christianity, memory, idea.

*Дмитрий Черноглазов, Оксана Гончарко*  
«Ксенедем, или Гласы» Феодора Продрома:  
русский перевод и логико-философские комментарии.

Философские взгляды Феодора Продрома, известного византийского интеллектуала XII века, отражены в трех его сочинениях, посвященных логике Аристотеля в ее связи с платоновской философией. Одно из них — это диалог «Ксенедем, или Гласы» (Ξενέδημος ἢ Φωναί), написанный в традиции платоновского диалога и посвященный рассмотрению пяти предикабилей Порфирия. В небольшом предисловии к публикации его русского перевода отмечены некоторые идеи, которые, с нашей точки зрения, связывают этот диалог с платоновской философией как содержательно (размышления о единстве сущего; его делении на категории или роды; их сведение к единому; парадоксы и противоречия, которые неизбежно возникают в связи с этим), так и формально (диалоговая форма рассуждения, майевтика, ирония, поиск определений, сократовский метод построения вопросов). В настоящей публикации мы впервые предлагаем вниманию читателей перевод диалога «Ксенедем» на русский язык, выполненный Д.А. Черноглазовым по его новому критическому изданию, опубликованному нами в 2017 году, а также некоторые историко-философские и историко-логические комментарии к формальным и содержательным параллелям «Ксенедема» с диалогами Платона «Лисид», «Хармид», «Теэтет», «Федр», «Федон», «Алкивиад» и «Парменид».

*Ключевые слова:* «Ксенедем», Феодор Продром, византийская философия, история логики в Византии.

*Dmitry Chernoglazov, Oksana Goncharko*  
*Xenedemos, or Voices* by Theodore Prodrimos:  
A Russian Translation with Logico-Philosophical Introduction.

The philosophical ideas of Theodore Prodrimos, the famous Byzantine intellectual of the 12th century, are conveyed in his three works on the Aristotelian logic interpreted in terms of Platonic philosophy. One of them is the dialogue *Xenedemos, or Voices* (Ξενέδημος ἢ Φωναί), written in the Platonic dialogical tradition and dealing with Porphyry's five *predicabilia*. In a brief introduction to the publication of a Russian translation of the dialogue, a number of parallels, allusions and references to Platonic philosophy revealed in Prodrimos are commented upon: the reflection on the unity of existing things; their division into categories or genera; their reduction to universals; paradoxes and contradictions inevitably arising if one employs *predicabilia* to analyze the definition as such; the Platonic dialogue as a genre of reasoning; the elenctic method, the

irony and the hunt for definitions; the Socratic method of setting up questions. Here we introduce the first Russian translation of the *Xenedemos* by Dmitry Chernoglazov executed relying on its new critical edition published in 2017, as well as some historical, philosophical and logical notes on both formal and substantial references in the dialogue to Plato's *Lysis*, *Charmides*, *Theaetetus*, *Phaedrus*, *Phaedo*, *Alcibiades*, and *Parmenides*.

*Keywords:* the *Xenedemos*, Theodore Prodromos, Byzantine philosophy, history of logic in Byzantium.

*Алексей Гараджа*  
Об именах Барбело-Пруник.

В статье рассматриваются варианты происхождения имен ключевой фигуры гностической мифологии Софии-Ахамоф — «Барбело» и «Пруник». Наивный этимологизм современных (начиная с 18 века и до наших дней) интерпретаторов надежных результатов здесь не приносит — главным образом, из-за односторонности подхода, не соответствующего синкретическому характеру предмета исследования. Исправить положение может привлечение широкого спектра разноязыких (греческих, коптских, семитских) и разнородных (лексикографических, литературных, эпиграфических) свидетельств. Но и в этом случае достижение однозначного толкования, свободного от домыслов и фантазий, представляется едва ли возможным, и по той же самой причине — в силу многослойности и многоуровневости интересующих нас языковых фактов и скрытых за ними жизненных и понятийных реальностей. По крайней мере, можно отследить отдельные нити этого синкретического переплетения и таким образом «снизу», исходя из данностей словотворчества и словоупотребления, попытаться поддержать и наполнить содержанием встречное движение — наметившееся в последние десятилетия концептуальное и пока что достаточно абстрактное сближение гнозиса сифианского толка с платонизмом. В качестве приложения публикуется радикально переработанный, дополненный и снабженный комментариями перевод важных фрагментов из «Панариона» Епифания Кипрского (*Haer.* 1.2.25–26) с параллельным текстом на греческом по изданию Карла Холла (1915).

*Ключевые слова:* гностицизм, Барбело, Пруник, Платон.

*Alexei Garadja*  
On the Names of Barbelo-Prunicus.

The paper considers the names *Barbelo* and *Prunicus*, and their possible origins, referring to the key figure of Gnostic mythology Sophia-Achamoth. The naive etymologism of modern (starting from 18th century and up to the present day) interpreters does not yield reliable solutions, mostly because of its one-sided approach unsuitable for the

syncretic nature of the object(s) under investigation. Drawing on a wide spectrum of multilingual (Greek, Coptic, Semitic) and heterogeneous (lexicographical, literary, epigraphic) testimonies may somewhat mend the situation. Though even in that case the attainment of an unequivocal interpretation free of conjectural and fanciful errancies seems hardly to be possible, and for the same reason — because of the multilayered, multistage character both of the linguistic facts under consideration and of historical and conceptual realities behind them. At least one can extricate individual threads in this syncretic tangle and so attempt as if from below, from the philological groundwork of word coinage and usage, to support and supply with content a counter-trend, which has been taking shape in the last decades, of a conceptual and still rather abstract rapprochement between Sethian Gnosticism and Platonism. As an appendix, a radically reworked, supplemented and commented Russian translation of the relevant passages from Epiphanius of Salamis' *Panarion* (*Haer.* 1.2.25–26) is provided, with the underlying Greek text according to Karl Holl (1915).

*Keywords:* Gnosticism, Barbelo, Prunicus, Plato.

Ольга Алиева

В начале был Фалес?

Вопрос о «началах» философии в Греции неизбежно связан с ответом на вопрос о том, что такое философия, с разграничением понятий «философия», «мудрость», «наука» и даже «религия». Всегда ли можно провести четкую грань между этими явлениями? М.М. Сасси стремится сохранить многомерность в описании сложного процесса дифференциации знания, который происходил в Греции в VI и V вв. Во многом ей это удается, но, по мнению рецензента, решению задачи препятствует сохранение аристотелевского словаря в описании «досократиков». Так, хотя рецензент согласен с толкованием *Metaph.* A.3, 984a1–3 в первой главе, она указывает, что этот пассаж не является достаточным основанием для того, чтобы вместе с Аристотелем приписать Фалесу статус «отца философии». Разумеется, решение вопроса будет зависеть от того, готовы ли мы применять анахронистический термин «философия» к ранним греческим мыслителям, с чем сегодня согласны многие исследователи. Однако, по мнению рецензента, такой шаг неизбежно приводит к априорному определению философии в терминах «рационализма» или «натурализма» (или и того, и другого). При таком подходе иные аспекты ранней греческой мысли — благожелательно и со знанием дела представленные в книге Сасси, в частности, в связи с Эмпедоклом и Парменидом — оказываются философски несущественными.

*Ключевые слова:* досократики, ранняя греческая философия, историография философии, Фалес, «от мифа к логосу».

*Olga Alieva*

## In the Beginning Was Thales?

The question of the “beginnings” of philosophy in Greece is inseparable from that of the nature of philosophy itself and its relation to wisdom, science, and even religion. When it comes to the so-called “Presocratics”, a clear demarcation of these notions is not possible. M.M. Sassi depicts the multidimensional process of knowledge differentiation, doing justice to its complexity and non-linear character. However, the reviewer believes that this task is somewhat hindered by the author’s reliance on Aristotle’s doxography. For instance, although the reviewer agrees with Sassi’s construal of *Metaph.* A.3, 984a1–3, it is argued that this passage is not a sufficient ground for naming Thales “the father of philosophy” alongside Aristotle. Of course, whether we do so or not depends on whether we decide to apply the anachronistic term “philosophy” to the early Greek thinkers, which many scholars now believe we are justified in doing. It is argued, however, that such a move inevitably leads to an aprioristic definition of philosophy in terms of either “rationalism” or “naturalism” (or both). Within such a perspective, other aspects of the early Greek thought, even if expertly and benevolently presented by Sassi in connection with Parmenides and Empedocles, turn out to be philosophically irrelevant.

*Keywords:* Presocratics, Early Greek philosophy, historiography of philosophy, Thales, “from myth to logos”.

П37      **Платоновские исследования. Вып. XII (2020 / 1) /**  
Под ред. И.А. Протопоповой, А.В. Гараджи (отв. ред.)  
и др. М.–СПб.: ПФО; РГГУ; РХГА, 2020. — 380 с.  
p-ISSN 2410-3047 / e-ISSN 2619-0745

Первый раздел 12-го выпуска «Платоновских исследований» содержит исследования, посвященные разным типам аргументации у Платона, элеатов и Аристотеля (статьи С. Петерсон, М. Вольф, А. Юнусова). Во втором разделе, «сократическом», рассматривается образ Сократа как «сущности» и «метода» в свете платоновской темы «трансцендирования» (И. Протопопова); описан Сократ в «Пире» Ксенофонта как своеобразный ответ Платону (Е. Алымова); анализируется образ Сократа в контексте советской идеологии (И. Мочалова). Третий раздел, «Платонизм и традиция», включает работы, связанные с рецепцией платонизма в самых разных философских традициях (статьи Т. Литвин, М. Варламовой, О. Ноговицина, И. Гурьянова, Н. Павлюченкова). В раздел «Переводы» представлены диалог «Ксенедем» Феодора Продрома (Д. Черноглазов, О. Гончарко) и фрагменты из «Панариона» Епифания Кипрского (А. Гараджа). Завершается выпуск рецензией О. Алиевой на книгу М.М. Sassi *The Beginnings of Philosophy in Greece* (2018). Журнал индексируется в Scopus и РИНЦ. Электронная версия доступна на собственной странице журнала [pinvestigations.ru](http://pinvestigations.ru).

УДК 1  
ББК 87.3(0)

*Научное издание*

**Платоновские исследования.  
Вып. XII (2020 / 1)**

*Художник В.В. Якупов*

*Компьютерная верстка А.В. Гараджа*

Оригинал-макет подготовлен с использованием  
гарнитур Alfios, DejaVu, Linux и Ubuntu.



Подписано в печать 06.06.2020.

Бумага офсетная. Формат 60 x 90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>.

Усл. печ. л. 20.38

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.

