

Рецепции платонизма

Михаил Антонюк

Описание философской школы Платона в сирийском трактате «Причина основания школ»

MIKHAIL ANTONYUK

A DESCRIPTION OF PLATO'S PHILOSOPHICAL SCHOOL

IN THE SYRIAC TREATISE *THE CAUSE OF THE FOUNDATION OF THE SCHOOLS*

ABSTRACT. The article examines the information on Plato's philosophical teachings that may be gathered from the Syriac treatise *The Cause of the Foundation of the Schools* attributed to Barḥadbshabba 'Arbaya, a member of the School of Nisibis. The presentation of Plato and his 'school' provided by the author of the treatise manifestly reflected the general views on Greek philosophical schools widespread among the representatives of the Church of the East in the 6th–7th centuries. Through the reference to the works of a number of Greek philosophers and Syrian theologians, as well as paying attention to indirect quotations from Plato in the text of the treatise, the author identifies some important aspects characterizing a consolidated attitude towards Platonic philosophical tradition at the time. Barḥadbshabba selectively mentions Plato's ideas, such as the doctrine of Logos, God, the ideal State, and the role of women therein. The Syriac author considered the Greek philosopher a Christian who did not live in accord with the knowledge he possessed. The results of the study shows that Plato's views were adopted within the pedagogical tradition of the School of Nisibis not directly, but largely through the prism of Alexandrian theology. However, the respectful attitude towards Plato persisted, primarily due to the fact that he was perceived as the teacher of Aristotle, whose doctrines were actively propagated in the pedagogical process of the School of Nisibis.

KEYWORDS: Alexandrian theology, Aristotle, Barḥadbshabba, Plato, School of Nisibis, Syriac pedagogical tradition.

© М.В. Антонюк (Санкт-Петербург). antonyukmv@yandex.ru. Санкт-Петербургский государственный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 21.2 (2024)

DOI: 10.25985/PI.21.2.04

Сирийская культура на рубеже VI–VII вв. н.э. была одной из самых богатых и разнообразных в рамках известного тогда мира. В этот период внутри нее развиваются учебные заведения — от церковных и монастырских школ до Нисибинской школы и академии в Гондешапуре, которые обладали университетским статусом. Мы видим создание многочисленных богословских трудов самого разного жанра: проповеди (*мемры*), теологические трактаты, литургические произведения и сборники гимнов. Вместе с этим активно развивается переводческая деятельность, особенно с греческого языка: помимо переводов восточных отцов Церкви, таких как Иоанн Златоуст, Григорий Великий, Василий Великий, Диодор Тарсийский, Феодор Мопсуэстийский и другие, на сирийском языке появляются переводы Аристотеля, Порфирия, Галена, Птолемея, Гиппократы, причем некоторые из них переводятся по несколько раз¹.

При всём этом у нас полностью отсутствуют данные не только о когда-либо существовавших переводах Платона на сирийский язык, но даже о попытках его осуществления. Однако известно, что сирийские авторы были знакомы с Платоном и его трудами. Ю.Н. Аржанов дает несколько примеров цитирования трудов Платона у сирийских авторов². В данном случае обратим внимание только на три из них, созданных к интересующему нас периоду. Первый — это «Комментарии к *Категориям* Аристотеля» Сергия Решайнского (ум. 536), где тот приводит слова Сократа, приписывая их самому Платону, из диалога «Теэтет»³. Однако Сергей приводит не дословную цитату, но, по всей видимости, цитиру-

¹ Известно, что труды Аристотеля неоднократно переводились в интересующий нас период: Ивой Эдесским, Пробом (V век), Павом Персом и Сергием Решайнским (VI век); это же коснулось и «Введения» Порфирия. Подробнее о переводах греческих авторов на сирийский язык см. Пигулевская 2017: 98–119.

² См. Arzhanov 2019.

³ «Тогда как же нам быть, Протагор, с твоим рассуждением? Сказать, что людские мнения всегда истинны или что иной раз истинны, а иной раз — ложны? Ведь так или иначе из обоих [утверждений] следует, что отнюдь не всегда их мнения истинны, но встречаются как те, так и другие» (*Tht.* 170c, пер. Т.В. Васильевой).

ет слова философа, опираясь на труд Аммония⁴. Второй пример также можно найти у Сергия Решайнского в его переводе комментария Галена на трактат Гиппократата «О пище»:

Платон говорил: «Не следует соединять две противоположности. Пусть чистое не оскверняется нечистым. Ибо, когда вы смешиваете сладкую воду с водой, содержащей грязь, вы портите воду, и она уже не годится»⁵.

Лишь одно предложение здесь является цитатой из диалога «Федон», всё остальное — переложение Аммония⁶. Наконец, третий пример встречаем у Проба в его комментарии на трактат Аристотеля «О толковании», где обнаруживается довольно точный перевод отрывка из диалога «Федр»⁷. Однако откуда он был взят — не совсем ясно. Аржанов предполагает, что Проб мог почерпнуть его у одного из греческих комментаторов Аристотеля⁸.

Все эти примеры объединяет не прямое, заимствованное цитирование Платона через других авторов, будь то Аммоний или кто-то еще. Данная тенденция может говорить о том, что отсутствие переводов трудов Платона не означало полной неизвестности его взглядов, которые фрагментарно просачивались в поле зрения сирийских ученых мужей. Однако это порождало другую проблему: такое знакомство с платонической традицией не могло дать полной картины взглядов греческого философа, и мнение о нем, соответственно, было искажено подобным подходом.

Тем интереснее упоминания о Платоне и его школе в трактате «Причина основания школ»⁹, который был создан на рубеже

⁴ Arzhanov 2019: 6–7. См. Ammon. *In Cat.* 67.3–7 Busse.

⁵ Bos, Langermann 2009: 197, 204. Выделенное нами курсивом напрямую восходит к диалогу «Федон»: «А нечистому касаться чистого не дозволено» (*Phd.* 67b, пер. С.П. Маркиша).

⁶ Ammon. *In Cat.* 6.23–24 Busse.

⁷ «А говорил он вот как: „Во всяком деле, юноша, надо для правильного его обсуждения начинать с одного и того же: требуется знать, что же именно подвергается обсуждению, иначе неизбежны сплошные ошибки“» (*Phdr.* 237bc, пер. А.Н. Егунова).

⁸ Arzhanov 2019: 8.

⁹ Далее CS (= Scher 1908).

VI–VII вв. в стенах Нисибинской школы. Его автор, Бархадбшабба, был, по всей видимости, преподавателем философии в Нисибине. В своем трактате он создает оригинальную богословскую концепцию, согласно которой Бог создал этот мир как школу — сначала для ангелов, а затем перенес ее на людей, чтобы Его творение смогло постигать Его истины. Божественная педагогическая традиция продолжалась через патриархов, пророков, апостолов, и так вплоть до Нисибинской школы, которая представляется частью этого важнейшего божественного порядка. Однако параллельно с истинными школами существовали и ложные, которые, хотя и стремились подражать божественным, тем не менее учили совершенно другому. Вот как об этом сказано в трактате:

Чтобы не утяжелять чрезмерно нашу речь, мы воздержимся от обсуждения многих собраний, созданных остальными пророками, и перейдем к собраниям язычников и философов, также стремившихся подражать тем собраниям, которые мы рассмотрели. Но поскольку нога их учения не утвердилась в истине веры и они не постигли того, что *началом мудрости является страх Божий* (Притч. 1:7), поэтому они полностью отпали от истины. Ведь они сравнивали себя с самими собой (ܘܥܠܡܐ ܘܥܠܡܐ ܕܡܢܗܘܢ), не понимая этого, считали себя мудрыми, хотя были глупы, ведь они боялись творений и служили им больше, чем своему Создателю (Рим. 1:22, 25)¹⁰.

После пространный рассказ о божественных школах Бархадбшабба заявляет, что рассказ о школах ложных тоже состоится, но будет весьма кратким. Используя библейские цитаты, он показывает превосходство истинной традиции. Однако в своем дальнейшем повествовании Бархадбшабба делает одно интересное допущение. Говоря о том, что создателем истинной традиции школ является Бог, он добавляет, что создателем ложной традиции является не кто иной, как Платон.

Собрание Платона в Афинах

Диоген Лаэртский пишет (D.L. 3.7), что Платон основал свою Академию вскоре после возвращения из своего первого пребывания

¹⁰ CS 362.13–363.6; англ. пер. см. Becker 2008: 133.

ния на Сицилии (ок. 388–387 гг.). По всей видимости, основу школы составляли молодые ученики из состоятельных семей. Так как обучение было бесплатным, Академия жила за счет пожертвований семей учеников или влиятельных покровителей¹¹. В этом был особый интерес, так как после нескольких лет обучения эти юноши должны были занять важное место в политической жизни Афин¹². Внутри самой Академии изучались такие дисциплины, как математика, риторика, поэтика и, конечно, философия. Некоторые ученики сами становились преподавателями: Аристотель, который позже откроет собственную школу, Спевсипп, Ксенократ, Гераклид и другие. Нам неизвестно количество учеников, которые обучались в этой школе при Платоне, однако она была довольно известной среди афинян.

Описывая школу Платона в Афинах, Бархадбшабба очень показательно подчеркивает ее статус и авторитет внутри главной идеи своего трактата:

Так, Платон первым устроил подобное собрание в Афинах. Говорят, что перед ним собралось больше тысячи человек. Даже Аристотель был там. Однажды во время разъяснения, осмотревшись и не увидев Аристотеля, Платон сказал так: «Нет здесь друга мудрости — где же искатель прекрасного? У меня тут тысяча, а одного нет, но один — больше тысячи»¹³.

В этом описании стоит отметить как минимум три важных аспекта. Во-первых, как уже упоминалось выше, именно Платон, по мнению Бархадбшаббы, является создателем ложной педагогической традиции. Причем роль Платона в этом первенстве является не хронологической¹⁴, а именно идеологической. Для сирийского автора важен статус Платона, а не главенство на основании старшинства, о чем будет сказано ниже.

¹¹ Подробнее о функционировании Академии см. Мочалова 2000.

¹² Об этом Платон говорит в *R.* 537b–e.

¹³ *CS:* 363.7–11; Becker 2008: 133.

¹⁴ После описания школы Платона Бархадбшабба описывает других философов и религиозных деятелей, которые жили раньше него, но дает понять, что по статусу первенства они ему уступают: вавилонские халдеи (*CS:* 364.14–15), Пифагор (365.11–12) и Зороастр (365.13–367.2).

Второе, что здесь важно отметить, — это термин, которым Бархадбшабба обозначает платоновскую школу. Посвященная древнегреческому герою Академу, она была названа в его честь (греч. Ἀκαδημία). В трактате при обозначении школ используется заимствованное из греческого языка слово ܐܫܩܘܠܐ 'eskulā (от греч. σχολή). В качестве синонима к 'eskulā Бархадбшабба употребляет слово ܟܢܝܫܘܐ knuṣyā, которое переводится как «собрание». Однако между ними есть существенная разница. В трактате под термином 'eskulā имеются в виду только те школы, которые были инициированы непосредственно Богом¹⁵. В этом смысле knuṣyā применяется ко всем школам, но если к божественным это слово применяется как синоним (порой встречается выражение ܟܢܝܫܘܐ ܕ-ܐܫܩܘܠܐ knuṣyā d-'eskule — «собрание школ»), то к остальным применяется только оно. Таким образом, Бархадбшабба на терминологическом уровне очень четко разделяет происхождение тех или иных школ: божественные школы могут быть 'eskulā и knuṣyā, иногда соединяясь в knuṣyā d-'eskule, ложные школы — только knuṣyā.

И третье: для Бархадбшаббы очень важно подчеркнуть, что не только Платон был учителем Аристотеля, но и Аристотель был любимым учеником Платона. Для этого он приводит очень лестные слова философа о своем ученике, при этом не совсем ясно, из какого произведения он приводит цитату Платона¹⁶. Это объясняется тем, что авторитет Аристотеля в ближневосточной традиции был очень высок. Даже в Нисибинской школе изучение философии базировалось на Аристотеле с использованием неопла-

¹⁵ Единственное исключение — школа ('eskulā) Зороастра. По всей видимости, к ней был применен данный термин из-за того, что это была хоть и ложная, но религиозная школа, да и сама Нисибинская школа находилась на территории Сасанидского государства, официальной религией которого был зороастризм.

¹⁶ Вполне вероятно, что эти слова могут относиться к биографической традиции не Платона, но Аристотеля (см. Chrout 1964). Однако эта фраза также могла быть заимствована из Гераклита и приписана Платону: «Один мне — тьма (μύριον), если он наилучший» (fr. 22 В 49 DK, пер. А.В. Лебедева).

тонической традиции, в частности — «Введения» (Εἰσαγωγή) Порфирия. Влияние философии Аристотеля распространилось в сирийской культуре благодаря Антиохийской богословской школе и таких ее представителей, как Диодор Тарсийский (ум. 390 г.) и Феодор Мопсуэстийский (350–428), глубоко почитаемых Церковью Востока.

Таким образом, мы видим, что Бархадбшабба, описывая школу Платона, старается подчеркнуть ее отличие от божественных школ даже на уровне терминологии, при этом подчеркивая ее важность, несмотря на то, что он воспринимает ее как ложную. Для этого он сразу обозначает не только связь Платона и Аристотеля, но и значимость последнего в глазах его учителя.

Учение Платона о Логосе и о Боге

По всей видимости, первым греческим философом, который ввел учение о логосе, был Гераклит Эфесский (ок. 544 – ок. 483). Он рассматривал окружающий нас мир (греч. κόσμος) как вечно меняющуюся систему, которая сохраняет свою структуру благодаря силе, которую он называет Логосом (греч. λόγος, букв. «слово, причина»)¹⁷. Согласно Гераклиту, именно через Логос можно решить проблемы диалектики, ибо он является главным критерием упорядоченности и истинности¹⁸. Платон, развивая учение Гераклита, представляет Логос в нескольких значениях. Во-первых, для него это не что иное, как осмысленная речь, суждение, что является путем к истинному знанию¹⁹. Во-вторых, если смотреть

¹⁷ О Логосе в античной философии см. Hillar 2012.

¹⁸ Подробнее об учении Гераклита о Логосе см. Кочеров 2021.

¹⁹ «Я называю так рассуждение (λόγος), которое душа ведет сама с собою о том, что она наблюдает. Объясняю тебе это как человек, который сам ничего не знает. Я воображаю, что, мысля, она делает не что иное, как рассуждает, сама себя спрашивая и отвечая, утверждая и отрицая. Когда же она, медленнее или живее уловив что-то, определяет это и более не колеблется, — тогда мы считаем это ее мнением. Так что, по мне, иметь мнение — значит рассуждать, а мнение — это словесное выражение, но без участия голоса и обращенное не к кому-то другому, а к самому себе, молча» (*Th.* 189e–190a, пер. Т.В. Васильевой).

на концепцию Логоса с точки зрения космологических представлений, то он являет собой некую причину всего сущего, которое имеет божественное происхождение²⁰.

В этом смысле учение Платона о Боге тесно связано с понятием Логоса. В своем диалоге «Тимей» он вводит термин «демиург» (греч. *δημιουργός*, букв. «мастер, создатель»). Этот термин он относит к божеству, которое является разумным и благим, творит мир (т.е. космос) по образцу, «постижимому с помощью рассудка и разума» (*Ti.* 29b)²¹. По этой причине космос предстает как самое прекрасное из всего, что может быть, а демиург — как самая лучшая причина возникновения космоса. Таким образом, Платон явно выходит за пределы греческого пантеона и, по сути, предлагает другую «теогонию» — существование одного Бога (демиурга), который сотворил весь окружающий мир, сделав его наилучшим из возможных. Этот демиург далек от сострадания к человеку, он является лишь мастером и творцом космоса, которого не интересуют чувства и страсти, испытываемые смертными.

В свою очередь, Бархадбшабба так описывает свои представления о взглядах Платона по поводу Божества:

Хотя он (*sc.* Платон) справедливо учил о Боге и говорил о Его Единородном Сыне как о Слове, рожденном от Него по природе, и о Святом Духе как об ипостасной силе, исходящей от Него; тем не менее, когда сограждане спросили у него, нужно ли чтить идолов или нет, он передал им, что их необходимо почитать, и сказал: *Необходимо принести в жертву Асклепию белого петуха (Phd.* 118a). И хотя он знал Бога, он не славил и не исповедовал Его как Бога, *но осуетился в умствованиях и омрачился (Рим.* 1:21) непониманием²².

Здесь можно увидеть очевидное смешение различных идей, которые Бархадбшабба приписывает Платону. Как мы видим, он

²⁰ «всё это природа порождает в силу какой-то самопроизвольной причины, производящей без участия разума (*λόγος*). Или, может быть, мы признаем, что причина эта одарена разумом (*λόγος*) и божественным знанием, исходящим от бога?» (*Sph.* 265c, пер. С.А. Ананьина).

²¹ Пер. С.С. Аверинцева.

²² CS 363.12–364.4; Becker 2008: 134.

воспринимает учение о Логосе как учение о Сыне Божьем, так как в христианстве Словом назван Иисус Христос²³. Учение о демиурге, которое воспринимается как учение о едином Боге, связывается с учением о Логосе посредством разумности, которая исходит от демиурга, — отсюда и утверждение о том, что Платон учил о едином Боге и о рожденном от Него по природе.

Подобная связь может показаться более чем сомнительной, однако здесь нужно учитывать ряд важных моментов. Выше уже говорилось, что Бархадбшабба не был напрямую знаком с трудами Платона и, следовательно, с его представлениями о Логосе и демиурге. Хотя невозможно достоверно установить, что именно послужило источником для сирийского автора, тем не менее вполне реально зафиксировать восприятие идей Платона в христианстве к началу VII века.

Изучением платоновского наследия занималась Александрийская школа²⁴. Первым, кто попытался переосмыслить концепцию Логоса в применении к библейскому тексту, был иудейский философ Филон Александрийский (ок. 20 до н.э. – 50 н.э.). Соединяя различные философские традиции²⁵, Филон представляет Логос как божественную силу, действующую в этом мире или даже управляющую им. Он называет Логос «кормчим мира»²⁶, образом Бога и инструментом создания мира²⁷ и, наконец, сыном Бо-

²³ См. *Ин.* 1:1–14.

²⁴ Подробнее об Александрийской школе см. Светлов 1996 и Саврей 2012.

²⁵ По всей видимости, на учение Филона о Логосе напрямую повлиял Антиох Аскалонский (130–68), который, в свою очередь, перенял эту идею от стоиков. Отсюда и важные акценты на онтологическую составляющую Логоса.

²⁶ «Так что же ты теперь нас обвиняешь, если прежде, когда дела твои процветали, ни разу не упрекнул? Ведь мы остались тем, чем были, и ни одной черты не изменили в своей природе, а вот ты возмущаешься неразумно, ибо пользуешься неправильными критериями: ведь если бы ты с самого начала понял, что не дело, которым ты занимаешься, — причина наступления блага или зла, но правитель и кормчий мира — божественный разум (слово) (ἀλλ' ὁ δῖος καὶ κυβερνήτης τοῦ παντὸς λόγος θεῖος), то легче бы переносил то, что тебе выпадает, перестав клеветать на нас и приписывать нам то, чего мы не можем» (*Cher.* 36, пер. Е.Д. Матусовой).

²⁷ «Слово Бога есть Его тень. С его помощью Он создал мир, пользуясь им

жбим²⁸. По всей видимости, для Филона греческий Логос представляется некой аналогией еврейской Премудрости (евр. חֵכֶמָה *ħokmā*) из *Притч.* 8, при этом имеющий свое собственное существование²⁹.

В уже непосредственно христианской традиции благодаря «Евангелию от Иоанна» Логос стал рассматриваться как отдельная и самостоятельная сущность, представляющая не просто божественное волеизъявление, но само божество — Божьего Сына. В этом ключе учение о Логосе развивал Климент Александрийский (ок. 150 — ок. 215). Отождествляя Логос с Иисусом Христом, он называет Его «Педагогом» (*Paed.* 1.1) и говорит, что Его основная цель — нравственное улучшение человека. Другими словами, для Климента божественное откровение имеет самое что ни на есть педагогическое значение, которое предназначено для спасения человечества. Он не смешивает Отца и Сына³⁰, однако показывает Сына как начало всего мироздания. В «Строматах» он связывает это представление с мыслью Платона о взаимосвязи всего сущего с «Царем всего»³¹, представляя эту мысль как описание

как инструментом. Тень же эта, или изображение, — прообраз всех прочих сущностей. Ибо как Бог — образец для образа, который мы только что назвали тенью, так и этот образ становится образцом для прочих вещей» (*Leg.* 3.96, пер. С.В. Бабкиной).

²⁸ «И даже если достойный человек еще не получил прозвание сына Божьего, пусть стремится исполнять приказы первородного сына Его, Логоса, старшего из ангелов Его, как бы архангела, носящего множество имен: 'Начало', 'Имя Божие', 'Логос', и 'Человек по образу Его', и 'Зрячий', то есть 'Израиль'» (*Conf.* 146, пер. О.Л. Левинской).

²⁹ Подробнее об учении Филона Александрийского о Логосе см. Шенк 2007: 101–109.

³⁰ «О, таинственное чудо! Один Отец у вселенной, один и Логос у вселенной, един и Дух Святой вездесущий; едина и мать: с приятностью я называю этим именем единую церковь» (*Paed.* 1.6, пер. Н.И. Корсунского).

³¹ «Когда же он говорит, что „всё тяготеет к царю всего, и всё совершается ради него, и он — причина всего прекрасного. Ко второму же — тяготеет второе, а к третьему — третье“, то это следует понимать как указание на Святую Троицу. Третий в ней — Святой Дух, второй — Сын, через Которого все возникло по воле Отца» (*Strom.* 5.103.1, пер. Е.В. Афонасина).

триединства божества. И в этом смысле Климент представляет Логос как тождество между рациональным познанием, как это представлено у Платона, и божественным откровением. Подобного взгляда придерживается и ученик Климента Александрийского — Ориген (ок. 185 — ок. 253). Он говорит о том, что только с пришествием Христа открылась ценность Логоса, который стал одновременно и человеческим, и божественным³².

Нам известно, что Бархадбшабба был знаком с богословием Александрийской школы, о которой он пишет в своем трактате, где, помимо всего прочего, упоминается и о Филоне³³. В целом сирийский писатель дает довольно негативную характеристику этой традиции, упрекая ее за стремление к аллегорическому толкованию и возникновению внутри нее различных ересей, в частности арианства. Однако важно то, что, по всей видимости, Бархадбшабба черпал знание о философии Платона в преломлении александрийского богословия. Отсюда становится очевидным, что только так он мог приписать Платону учение о едином Боге и Его Сыне Логосе.

Косвенным подтверждением данного факта может служить цитата, которая приводится в философской части трактата «Причина основания школ» и может являться отголоском александрийского богословия:

Разум же превыше их всех, словно мудрый возничий или отважный капитан, который смотрит вдалеку и удерживает свой нагруженный этими сокровищами корабль подальше от утесов заблуждения и туманов невежества³⁴.

³² «Впрочем, начало знания двояко: по природе и по отношению к нам (ἢ μὲν τῆ φύσει, ἢ δὲ ὡς πρὸς ἡμᾶς); это как если бы мы сказали о Христе, что по природе Его начало — Божество, а по отношению к нам, из-за величия Его не способным начать с истины о Нем, — Его человечество (ἢ ἀνθρωπότης), по которому Иисус Христос возвещается младенцам, и притом распятый. Отсюда можно сказать, что начало знания по природе — Христос как *мудрость и сила Бога* (1 Кор. 1:24), а по отношению к нам — *Слово, ставшее плотью* (Ин. 1:14), дабы поселиться в нас, способных только так впервые вместить Его» (In Jo. 1.18.107, пер. О.И. Кулиева).

³³ CS 375.5–376.9.

³⁴ CS 341.13–15; Becker 2008: 109–110.

Бархадбшабба использует здесь два очень важных термина. Первый, **ܡܕܘܢܐ** *mad'ā* («разум, разумение»), является синонимом для **ܡܠܬܐ** *melltā* («слово, речь»). В сирийской литературе именно это слово представляет собой эквивалент греческому λόγος³⁵. Второй термин, **ܩܘܒܪܢܝܬܐ** *quberniṭā* («кормчий»), происходит от греческого слова κυβερνήτης, которое имеет, очевидно, то же значение. Бархадбшабба использует образ разума как капитана или кормчего, который, не будучи заимствован из библейского текста, по всей видимости перешел в сирийскую традицию довольно рано именно из александрийского богословия. Этот же образ мы встречаем в уже упомянутой ранее цитате Филона Александрийского из трактата «О херувимах»³⁶, а также в трудах Климента Александрийского³⁷ и Евагрия Понтийского (346–399)³⁸. Похожее упоминание мы находим у сирийского автора Ефрема Сирина (ок. 306–373)³⁹, однако он применяет термин *quberniṭā* непосредственно к Богу⁴⁰. Можно предположить, что данный образ был заимствован Бархадбшаббой именно через александрийскую традицию, хотя пример Ефрема Сирина может говорить о том, что сравнение разума или Бога с кормчим было популярным на христианском Востоке в тот период времени.

³⁵ Так, например, греч. λόγος в *Ин.* 1:1 в *Пешиutte* передается как **ܡܠܬܐ**.

³⁶ См. прим. 26.

³⁷ «Поэтому и называют кормчим (куβερνήτης) души рассудительность, которая, будучи правящей ее силой, есть начало устойчивое и руководящее» (*Strom.* 2.51.6, пер. Е.В. Афонасина).

³⁸ «следует бдеть, чтобы не быть на виду у людей, ибо иначе можно потерпеть более страшное, чем прежде, кораблекрушение, попав под встречный ветер тщеславия. Поэтому и Господь наш, воспитывая ум — кормчего (куβερνήτης) [нашего], говорит: „Смотрите, не творите милостыни вашей пред людьми с тем, чтобы они видели вас: иначе не будет вам награды от Отца вашего Небесного“» (*Мф.* 6:1) (*Cogit.* 3 = PG 79.1203ab, пер. А.И. Сидорова).

³⁹ «Ты будь Кормчим (*quberniṭā*) нашим и введи корабль наш в пристань Свою в то великое утро Твое, в которое изречен будет вечный приговор» (*Paraenetica* 12; в рус. пер. А.К. Соколова гл. 11).

⁴⁰ Похожим образом Платон в своем диалоге «Политик» использует термин κυβερνήτης по отношению к богу Кроносу, правителю космоса.

Гораздо сложнее сопоставить с учением Платона фразу о нисхождении Святого Духа от единого Бога. Мы не находим в платоновской традиции разработанного учения о духе. По всей видимости, Бархадбшабба логически выводит данный тезис из платоновского учения, учитывая, что александрийская традиция исповедовала данный догмат, что было закреплено в Никео-Царьградском символе веры. Церковь Востока, к которой принадлежал Бархадбшабба, также стоит на этой позиции, что позволяет ему говорить о том, что Платон «справедливо учил о Боге». Проблема заключалась в том, что, по его мнению, греческий философ так и не смог стать полноценным христианином, ведь после обращения граждан с вопросом, нужно ли почитать идолов, он ответил: «Необходимо принести в жертву Асклепию белого петуха»⁴¹. Благодаря этой «цитате» становится очевидным, что Бархадбшабба не читал трудов Платона. В диалоге «Федон» эти слова принадлежат умирающему Сократу, который произносит их, воспринимая смерть как исцеление от жизни, так как Асклепию приносили в жертву петуха в качестве благодарности за выздоровление⁴². Вполне вероятно, что в «Причине основания школ» эти слова используются вне их литературного контекста ради простой и явной иллюстрации идолослужения Платона, которое должно контрастировать с тем, что он правильно учил о едином Боге. Бархадбшабба использует подобный популистский подход, чтобы ярче подчеркнуть подобное нравственное несоответствие. Это иллюстрирует использование библейского текста из *Рим. 1:21*, где говорится о подобного рода людях.

Таким образом, мы можем заключить, что Бархадбшабба, вероятно, был знаком с идеями Платона через посредство александрийского богословия, внутри которого была очень сильна платоническая традиция. Это ярко иллюстрирует то, как понимает богословские взгляды Платона сирийский автор. Однако его знания об этом греческом философе не ограничиваются исключительно представлениями о божестве.

⁴¹ CS 364.1–3 (см. выше); ср. Pl. *Phd.* 118a.

⁴² См. Кондратьев 2018: 972.

«Государство» Платона

По всей видимости, в том или ином виде Бархадбшабба был знаком с трудом Платона «Государство». Как и каким образом — это нам неизвестно, однако на мысль о таком знакомстве нас наводит то, как автор трактата упоминает некоторые из идей философа, которые содержатся в «Государстве»⁴³, соединяя их в отдельный абзац. Как и в предыдущем примере, Бархадбшабба приводит довольно яркие и популистские примеры:

Он (sc. Платон) также передавал, что душа перемещается из тела в тело. Иногда она пребывает в пресмыкающихся, иногда в диких, а иногда и в домашних животных, иногда в птицах, а потом и в человеке; затем она возносится в подобие ангелов и проходит через все ангельские чины. Затем, возогнанная и очищенная (ܩܘܕܫܐ ܘܥܘܠܐܢܐ), она возвращается на свое горнее место. Относительно женщин он велел, чтобы они были общими, подобно тому, как говорят манихеи⁴⁴.

Учение о переселении душ (греч. μετεμψύχωσις, сир. ܩܘܕܫܐ ܘܥܘܠܐܢܐ *naṙšā mšalmā*, букв. «душа уходящая») подробно разрабатывается Платоном в х книге «Государства», а также в «Федре» (*Phdr.* 249a–256b) и «Тимее» (*Ti.* 41b–44d). В данном исследовании мы сосредоточимся на повествовании из «Государства», где описывается история Эра, сына Армении. Он был убит во время одного из сражений, но на двенадцатый день, лежа на погребальном костре, внезапно ожил и рассказал о том, что его душа была выбрана в качестве свидетеля загробного состояния умерших душ, чтобы передать это живым потомкам. Души получают десятикратное воздаяние за свои поступки — хорошие или плохие, а затем имеют возможность снова выбрать свой жребий той или иной формы жизни. Душа Эра стала свидетелем того, как разные души выбирали свою участь. Душа Орфея выбрала жизнь лебедя, душа Фамирада — соловья, душа Аякса — льва, душа Агамемнона — орла, душа Аталанты — судьбу атлета, а душа Одиссея — жизнь простого человека (*R.* 10, 620a–620e). По всей видимости, именно этот

⁴³ Подробнее о «Государстве» в сирийской традиции см. Arzhanov 2020.

⁴⁴ CS 364.5–9; Becker 2008: 134.

мотив Бархадбшабба описывает в своем трактате. Он не дает конкретную оценку данной идеи, представляя ее как еще одну яркую иллюстрацию платоновского заблуждения. Церковь Востока придерживалась мнения, что душа человека после его смерти пребывает в состоянии «сна» у Господа, и при последнем воскресении она снова сливается с обновленным и нетленным телом воскресшего праведника⁴⁵. Таким образом, концепция переселения душ, которая представлена у Платона, не могла быть принята Бархадбшаббой.

С другой стороны, стоит отметить, что и сам Бархадбшабба не совсем верно передает идею метемпсихоза. Если в «Государстве» души выбирают себе участь по жребию, то в трактате заметно некоторое качественное возрастание места пребывания души: пресмыкающиеся, дикие животные, домашние животные, птицы, люди, ангелы. Другими словами, Бархадбшабба говорит о том, что душа стремится в обитель ангелов, но для этого ей нужно пройти определенные круги жизни, что уже роднит это представление скорее с индуизмом и буддизмом, нежели с греческой философией⁴⁶. Ничего подобного у Платона мы не наблюдаем, хотя у него и присутствует идея об очищении душ (ср. *R.* 10, 614c–617e).

Что касается учения Платона об общности женщин (*R.* 5, 449a–461e), в «Государстве» эта идея представлена как ликвидация классического института семьи и установление новой формы семей-

⁴⁵ Об учении о душе Церкви Востока написано не так много. На наш взгляд, хорошим исследованием, посвященным этой теме, является статья Дж.Э. Уолтерса (Walters 2020), посвященная рассмотрению темы посмертного состояния души у Нарсаи (ок. 399 – ок. 502).

⁴⁶ Мы знаем о тесных контактах Сасанидской державы и индийских царств, в которых участвовали сирийские христиане. Например, известно, что шахиншах Хосров I (531–579) приказал приобрести коллекцию греческих рукописей и послал известного врача Бурзоя из Гондешапуре, где находилась христианская высшая школа, в Индию, чтобы тот привез научные книги в Гондешапур. По легенде, именно благодаря ему в Иране появились шахматы (подробнее об этом см. Blois 1990). Однако источники не сообщают нам о том, насколько хорошо были знакомы христиане Церкви Востока с вероучением индуизма и буддизма.

ных отношений, в которой общество выступает как воспитательный орган. Мужчины и женщины могут заниматься спортом и стоять на страже государства (что было немыслимо в Афинах во времена Платона); при этом мужчины в возрасте до 55 лет и женщины до 40 лет создают моногамные семьи, а по истечении этого возраста вольны вступать в отношения с другими людьми кроме близких родственников.

Для Бархадбшаббы эта идея была очень хорошо знакома благодаря такому социально-религиозному течению в Сасанидском государстве, как маздакизм, который был популярен среди зороастрийских простолюдинов в VI веке. Помимо того, что он являлся ответвлением зороастризма, последователи этого движения говорили о том, что у них всё должно быть общее — вплоть до жен и детей. Обычно считается, что данное течение было некоторой реакцией на жесткое расслоение сасанидского общества между богатыми и бедными, однако внутри христианства эта традиция однозначно осуждалась⁴⁷. Не совсем ясно, почему Бархадбшабба говорит о манихействе, а не о маздакизме, коль скоро ему были хорошо знакомы оба эти течения. Вероятно, это можно отнести к его оговорке (трактат представляет собой записанную речь) или ошибке писца, однако здесь мы можем только предполагать⁴⁸.

Подводя итог, мы можем заключить, что платоническая традиция в сирийской культуре, по всей видимости, воспринималась через призму александрийского богословия. Это привело к возвы-

⁴⁷ Подробнее о маздакизме см. Пигулевская 1956: 278–316.

⁴⁸ Константинопольский патриарх Фотий I (820–823) в своем «Мириобиблионе» упоминает труд манихея Агапия (IV или V век), в котором сказано о том, что Платон воспринимается манихеями как один из «свидетелей», то есть апостолов манихейского движения, что достаточно конкретно осуждается Фотием (*Bibl.* 179, 125a9–14). Нам неизвестно, насколько Бархадбшабба был знаком с трудами Агапия, однако похожее выражение можно найти у Ефрема Сирина в его труде «Против Мани», где сказано о том, что Платон по мнению манихеев был «учителем истины» среди греков (Mitchell 1921: 208, xcvi). Если предположить, что Бархадбшабба был знаком с подобными упоминаниями о Платоне, то вполне вероятно, что данная «оговорка» могла быть и вполне сознательной. Подробнее о Платоне в манихейской традиции см. Смагина 2011: 314–322. Выражаю благодарность Р.В. Светлову за то, что он указал мне на этот важный момент.

шению философии Аристотеля над концепциями Платона в учебных заведениях сирийских христиан. По этой причине мы, на примере трактата «Причина основания школ», видим фрагментарное и предвзятое знакомство с трудами Платона внутри педагогической традиции Церкви Востока. Тем не менее, Платон, в качестве учителя Аристотеля, внушал определенного рода уважение, что видно на примере Бархадбшаббы, преподавателя философии в Нисибинской школе, который выделял его в качестве создателя пусть и ложной, но всё же значимой образовательной традиции.

Литература

- CS = *De causa sessionum* = *La cause de la fondation des écoles* = Scher 1908.
- Афонасин, Е.В., пер. (2003), *Климент Александрийский. Строматы*. СПб.: Издательство Олега Абышко.
- Корсунский, Н.Н., пер. (1996), *Климент Александрийский. Педагог*. М.: Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла.
- Кондратьев, К.В. (2018), “Философ-революционер: мотив освобождение в платоновском мифе о пещере”, *Ученые записки Казанского университета* 4 (160): 971–976.
- Кочеров, С.Н. (2021), “В поисках Логоса Гераклита”, *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 15.2: 668–680.
- Кулиев, О.И., пер. (2018), *Ориген. Толкование на Евангелие от Иоанна*. СПб.: Издательство РХГА.
- Мочалова, И.Н. (2000), “Метафизика Ранней Академии и проблемы творческого наследия Платона и Аристотеля”, *Материалы и исследования по истории платонизма* 3: 226–348.
- Пигулевская, Н.В. (1956), *Города Ирана в раннем Средневековье*. М.: Издательство АН СССР.
- Пигулевская, Н.В. (2017), *Культура Сирии в Средние века*. М.: Ломоносовъ.
- Саврей, В.Я. (2012), *Александрийская школа в истории христианской мысли*. Издательство Московского университета.
- Светлов, Р.В. (1996), *Античный неоплатонизм и Александрийская школа экзегетики*. Издательство С.-Петербургского университета.

- Сидоров, А.И., пер. (2022), *Евагрий Понтийский. О помыслах*. М.: Сибирская Благовозвонница.
- Смагина, Е.Б. (2011), *Манихейство: по ранним источникам*. М.: Восточная литература.
- Шенк, К. (2007), *Филон Александрийский. Введение в жизнь и творчество*. Пер. С. Бабкиной. М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея.
- Arzhanov, Y. (2019), "Plato in Syriac Literature", *Le Muséon* 132: 1–36.
- Arzhanov, Y. (2020), "The Syriac Reception of Plato's *Republic*", in A.M. Butts and R.D. Young (eds.), *Syriac Christian Culture. Beginnings to Renaissance*, 85–96. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.
- Becker, A.H., tr. (2008), *Sources for the History of the School of Nisibis*. Liverpool University Press.
- Blois, F. de, ed. (1990), *Burzōy's Voyage to India and the Origin of the Book of Kalīlah wa Dimnah*. Royal Asiatic Society.
- Bos, G.; Langermann, Y.T. (2009), "The Introduction of Sergius of Rēsh'ainā to Galen's Commentary on Hippocrates' *On Nutriment*" // *Journal of Semitic Studies* 54.1: 179–204.
- Chroust, A.-H. (1964), "A Brief Summary of the Syriac and Arabic Vitae Arisotelis", *Acta Orientalia* 29: 23–47.
- Hillar, M. (2012), *From Logos to Pythagoras. The Evolution of Religious Beliefs from Pythagoras to Tertullian*. Cambridge University Press.
- Mitchell, C.W., ed. (1921), *S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan*. Vol. 2: *The Discourse Called 'Of Domnus' and Six other Writings*. Oxford: Published for the Text and Translation Society by Williams and Norgate.
- Scher, A., ed. (1908), "Mar Ḥadbšabba 'Arbaya. La Cause de la Foundation des Écoles", *Patrologia Orientalis* 4.4: 317–404.
- Walters, E.J. (2020), "Where Soul Meets Body: Narsai's Depiction of the Soul-Body Relationship in Context", in A.M. Butts, K.S. Heal, R.A. Kitchen (eds.), *Narsai: Rethinking his Work and his World*, 227–253. Tübingen: Mohr Siebeck.