

# ПЛАТОНОВСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО



# Πλατωνικὰ ζητήματα

## ПЛАТОНОВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

XXIII

(2025 / 2)

Платоновское философское общество  
Российский государственный гуманитарный университет  
Русская христианская гуманитарная академия  
Москва · Санкт-Петербург  
2025

# Πλατωνικὰ ζητήματα

## PLATONIC INVESTIGATIONS

XXIII

(2025 / 2)

Plato Philosophical Society  
Russian State University for the Humanities  
Russian Christian Academy for the Humanities  
Moscow · Saint Petersburg  
2025

*Редакционный совет*

Е.В. Афонасин (Новосибирск), Н.В. Брагинская (Москва),  
М.Н. Вольф (Новосибирск), И. Деретич (Белград),  
М.А. Маяцкий (Лозанна), С.В. Месяц (Москва),  
И.Н. Мочалова (Санкт-Петербург), В.В. Петров (Москва),  
И.Р. Тантлевский (Санкт-Петербург), Ю.А. Шичалин (Москва),  
П.П. Шкаренков (Москва)

*Редакционная коллегия*

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

*Соредакторы*

Л. Бриссон (Париж), Р.В. Светлов (Санкт-Петербург)

*Главный редактор*

И.А. Протопопова (Москва)

*Соучредители*

Российский государственный гуманитарный университет  
Межрегиональная общественная организация  
«Платоновское философское общество»  
Ирина Александровна Протопопова

*Журнал выходит два раза в год с 2014 года*

*Advisory Committee*

Eugene Afonasin (Novosibirsk), Nina Braginskaya (Moscow),  
Marina Wolf (Novosibirsk), Irina Deretić (Belgrade),  
Mikhail Maiatsky (Lausanne), Svetlana Mesyats (Moscow),  
Irina Mochalova (Saint Petersburg), Valery Petroff (Moscow),  
Igor Tantlevskij (Saint Petersburg), Yury Shichalin (Moscow),  
Pavel Shkarenkov (Moscow)

*Editorial Board*

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

*Coeditors*

Luc Brisson (Paris), Roman Svetlov (Saint Petersburg)

*Editor-in-Chief*

Irina Protopopova (Moscow)

*Cofounders*

Russian State University for the Humanities  
Interregional Non-governmental Organisation  
“Plato Philosophical Society”  
Irina Alexandrovna Protopopova

*The journal is published twice a year since 2014*

## *Содержание*

<i>От редакции</i> .....	10
<i>1. Платон и платоноведение</i>	
<i>А. Афонасина. Силы Любви и Вражды в физике Эмпедокла</i> .....	12
<i>И. Протопопова. Платон, Декарт и Лакан:</i> «трансцендентальный субъект» и «субъект желания» .....	28
<i>И. Мочалова. Платон о войне и мире:</i> «воин-страж» как субъект идеального полиса .....	43
<i>К. Калабрезе, Э. Хунко. Отголоски нисхождения души:</i> «Гомеровский гимн к Деметре» (1–46) и «Эннеада» 4.8.1 Плотина .....	56
<i>2. Reцепции платонизма</i>	
<i>А. Таццан. О логическом и логосе у Плотина</i> .....	82
<i>Е. Афонасин. Стратон и пустота. Перипатетическая</i> физика эллинистического периода .....	110
<i>Р. Галанин. Стоический платонизм Посидония:</i> учение о бессмертии души .....	133
<i>Н. Зверев. Отношения Бога и творения:</i> неоплатонический и христианский экземпляризм .....	163

<i>И. Гурьянов. De divino furore</i> Марсилио Фичино: перевод, контекст, истолкование .....	198
<i>В. Семенов. Генезис воображения: разгадка энigмы Платоном и Кантом .....</i>	246
<i>И. Протопопова. Платоновский «субъект» у Мишеля Фуко .....</i>	277
<i>И. Гравина. (Пост)метафизическое: замечания о критике и апологии платонизма в европейской и русской философии XX века .....</i>	310
<i>В. Рохмистров. Проблема антропологии: определение человека у Аристотеля .....</i>	329
 <i>3. Переводы и публикации</i>	
<i>П. Соколов. Что Аллах сотворил первым? Таки ад-Дин Ибн Таймия против ангелологической ноэтики «философствующих» .....</i>	342
<i>А. Гараджа. Михаил Пселл: игры ума (перевод и комментарии) .....</i>	364
<i>Краткие сведения об авторах .....</i>	385
<i>Аннотации .....</i>	389

## *Contents*

<i>Editorial</i> .....	11
<i>1. Plato and Platonic Studies</i>	
<i>A. Afonasina. Powers of Love and Strife in Empedocles' Physics</i> .....	12
<i>I. Protopopova. Plato, Descartes, and Lacan:</i> The “Transcendental Subject” and the “Subject of Desire” .....	28
<i>I. Mochalova. Plato on War and Peace:</i> The Soldier-Guardian as the Subject of an Ideal City-State .....	43
<i>C. Calabrese, E. Junco. Echoes of the Descent of the Soul:</i> The <i>Homeric Hymn to Demeter</i> (vv. 1–46) and Plotinus’ <i>Ennead</i> 4.8.1 .....	56
<i>2. Receptions of Platonism</i>	
<i>A. Tashchian. On the Logical and the Logos in Plotinus</i> .....	82
<i>E. Afonasin. Straton and the Void:</i> The Peripatetic Physics of Hellenistic Period .....	110
<i>R. Galanin. Posidonius’ Stoic Platonism:</i> The Doctrine on the Immortality of Soul .....	133
<i>N. Zverev. God and Creature:</i> Neoplatonic and Christian Exemplarism .....	163

<i>I. Guryanov. De divino furore</i> of Marsilio Ficino: A Translation, Context, Interpretation .....	198
<i>V. Semyonov. The Genesis of Imagination: Unraveling the Enigma with Plato and Kant</i> .....	246
<i>I. Protopopova. Plato's Subject in Michel Foucault's Interpretation</i> .....	277
<i>I. Gravina. (Post)metaphysical: Remarks on Criticism and Apology of Platonism in XX-Century Russian and European Philosophy</i> .....	310
<i>V. Rokhmistrov. A Question of Anthropology: Aristotle's Definition of Human Being</i> .....	329
 <i>3. Translations and Publications</i>	
<i>P. Sokolov. What Did Allah Create First? Taqī ad-Dīn Ibn Taymiyya Against the Angelological Noetics of the “Philosophizers”</i> .....	342
<i>A. Garadja. Michael Psellus' <i>lusus ingenii</i> (A Translation and Notes)</i> .....	364
<i>The Authors</i> .....	385
<i>Abstracts</i> .....	389

## *От редакции*

Двадцать третий выпуск «Платоновских исследований» открывается разделом «Платон и платоноведение», содержащим четыре работы: А.С. Афонасина исследует начала Любви и Вражды у Эмпедокла сквозь призму поздних диалогов Платона; И.А. Протопопова рассматривает разные типы «субъектности» у Платона: «трансцендентальный субъект» и «субъект желания»; И.Н. Мочалова анализирует платоновское понимание войны и мира в контексте дискуссии IV в. до н.э. о природе войны; статья К. Калабрезе и Э. Хунко посвящена мотиву нисхождения души в «Гомеровском гимне к Деметре» (*H. Hom. 2.1–46*) и «Эннеаде» 4.8.1 Плотина. Раздел «Рецепции платонизма» содержит следующие работы: А.А. Тащиана о ключевых понятия учения Плотина как этапов философской логики – диалектики субстанции и субъекта; Е.В. Афонасина о теории микропустот Стратона из Лампсака в контексте античных дискуссий об элементарной структуре вещества; Р.Б. Галанина о стоическом платонизме Посидония в учении о бессмертии души; Н.С. Зверева, посвященную соопоставлению доктрины экземпляризма Бонавентуры с неоплатонической трактовкой этого понятия; И.Г. Гурьянова, исследующую парадигматическое для ренессансного платонизма послание Марсилио Фичино «О божественном неистовстве» (1457); В.Е. Семенова, анализирующую учения Платона и Канта о воображении; И.А. Протопоповой об интерпретации концепции субъекта у Платона Мишелем Фуко; И.В. Гравиной о проблеме взаимосвязи критики платонизма и метафизики в европейской и русской философии XX века; В.Г. Рохмистрова об определении человека у Аристотеля. В раздел «Переводы и публикации» входит работа П.В. Соколова, посвященная критике ангелологической нотации мусульманских перипатетиков в двух трактатах Таки ад-Дина Ибн Таймии (1263–1328) «Опрровергении логиков» и «Книге Сафадия»; завершается выпуск комментированным русским переводом А.В. Гараджи четырех малых произведений Михаила Пселла (1018 – ок. 1078), созданных в жанре *проγυμάσματα*.

## *Editorial*

The twenty third volume of the *Platonic Investigations* opens with the section on *Plato and Platonic Studies* containing four articles: A. Afonasina examines the powers of Love and Strife in Empedocles through the lens of Plato's later dialogues; I. Protopopova explores different types of "subjectivity" in Plato: what may be called the "transcendental subject", and the "subject of desire"; I. Mochalova analyzes Plato's understanding of war and peace in the context of the debate among Athenian intellectuals of the IV century BC on the nature of war; C. Calabrese and E. Junco deal with the motif of the descent of the soul in the *Homeric Hymn to Demeter* (*H. Hom. 2.1–46*) and in Plotinus' *Ennead 4.8.1*. The second section, on various *Receptions of Platonism*, opens with A. Tashchian's article on Plotinus' key concepts as stages of philosophical logic, whose heart is the substance-subject dialectic; E. Afonasin explores Strato of Lampsacus' theory of microvoids in the context of the discussion about the elementary structure of matter in ancient physics; N. Zverev's paper compares Bonaventure's doctrine of exemplarity with the Neoplatonic interpretation of this concept; I. Guryanov's article proposes a new perspective on Marsilio Ficino's epistle *De divino furore* (1457), which was paradigmatic for Renaissance Platonism; V. Semyonov's paper aims to juxtapose Plato's and Kant's doctrines of imagination; I. Protopopova's next article examines Michel Foucault's approach to "subjectivation" through his analysis of Plato's dialogue *Alcibiades I*; I. Gravina deals with the problem of relation between the critique of Platonism and metaphysics in European and Russian philosophy of the xxth century; V. Rokhmistrov explores the Aristotelean definition of the human being. The *Translations and Publications* section contains P. Sokolov's work on the critique of angelological noetics of Muslim Aristotelians, primarily in the version of Ibn Sina, in two treatises written by Taqī al-Dīn Ibn Taymiyya (1268–1328), *The Rebuttal of the Logicians* and *The Book of Safadiyya*; and A. Garadja's commented Russian translation of Michael Psellus' four minor works written in the genre of *progymnasmata*.

# 1.

## Платон и платоноведение

*Anna Afonasina*

### Powers of Love and Strife in Empedocles' Physics<sup>\*</sup>

---

ANNA AFONASINA  
POWERS OF LOVE AND STRIFE IN EMPEDOCLES' PHYSICS

**ABSTRACT.** In Empedocles' philosophy, the names of the forces at work — Love and Strife — inevitably evoke an emotional response and clear ethical associations in the reader. The question of whether Love should be considered good and Strife evil has been debated since the time of Aristotle, who never provided a definitive answer. Subsequent commentators on Empedocles' philosophy were less sceptical, unhesitatingly associating Love with good and Strife with evil. This article attempts to shed light on this issue by examining fragments, evidence and parallel passages in Plato. J. Mansfeld's approach is used as a methodological basis, assuming that Plato not only borrowed some concepts from Empedocles, but also actively reworked them in accordance with his own ideas. Consequently, this paper proposes examining Empedocles' philosophy through the lens of Plato's later dialogues, in which the fundamental principles and structure of the world are discussed. The main conclusion is that there are no substantial grounds for considering Love a good principle and Strife an evil one. Judging by the surviving fragments and indirect evidence, the most accurate interpretation is that they are physical forces of nature.

**KEYWORDS:** Empedocles, Plato, Love, Strife, Receptacle, Demiurge, Helmsman.

---

© А.С. Афонасина (Калининград). afonasina@gmail.com. Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 23.2 (2025) DOI: 10.25985/PI.23.2.01

\* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 25-18-00141, Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта, <https://rsccf.ru/project/25-18-00141/>.

The concepts of ‘good’ and ‘evil’ are not explicitly present in Empedocles’ philosophy.<sup>1</sup> However, already in antiquity, some authors interpreted the duality of acting forces as an opposition between good and evil principles. One of the first thinkers who may have laid the groundwork for such an interpretation was Aristotle. For instance, in *Metaph.* 985a5–10, he expresses this idea as follows:

For if we were to follow out the view of Empedocles, and interpret it according to its meaning and not to its lisping expression, we should find that [5] friendship is the cause of good things, and strife of bad. Therefore, if we said that Empedocles in a sense both mentions, and is the first to mention, the bad and the good as principles, we should perhaps be right, since the cause of all goods is the [10] good itself.<sup>2</sup>

Aristotle’s position regarding the causes of good and evil in Empedocles may at first appear unequivocal. However, it is important to consider several of his qualifying remarks, such as “in a certain sense” (εἴ τις φαίη τρόπον) or “if one grasps his words according to their meaning, and not by what he says obscurely” (ψελλιάζεται λέγων Ἐμπεδοκλῆς). These phrases seem to indicate some hesitation in his interpretation. Indeed, shortly afterward, Aristotle introduces another argument (985a20–30):

And Empedocles, though he uses the causes to a greater extent than this, neither does so sufficiently nor attains consistency in their use. At least, in many cases he makes friendship segregate things, and strife [25] aggregate them. For when the universe is dissolved into its elements by strife, fire is aggregated into one, and so is each of the other elements; but when again under the influence of friendship they come together into one, the parts must again be segregated out of each element.

---

<sup>1</sup> An exception might be considered fragment B 144 DK = D 33 LM, which consists of just a few words: ...νηστεῦσαι κακότητος. Since the context is unknown, it can be translated in different ways — either as “to abstain from evil” or as “to abstain from cowardice, faint-heartedness, or corruption”.

<sup>2</sup> Here and below, the *Metaphysics* is quoted in W.D. Ross’s translation, unless otherwise stated.

In this passage, Aristotle presents two possible ways of interpreting Empedocles' forces. The first approach appears to be based on grasping his words according to their intended meaning ( $\piρὸς τὴν διάνοιαν$ ), according to which Love and Strife correspond to the causes of good and evil, respectively. However, if one attends to Empedocles' more obscure pronouncements, it becomes clear that his cosmology does not present the matter so definitely. It is likely that the very names Empedocles gave to his acting forces would have evoked in many ancient readers a reaction similar to Aristotle's. Although Aristotle is quite often inclined to interpret his predecessors in a way that suits his own framework, he remains attentive to details and, striving to be intellectually honest with his audience, presents an opposing viewpoint – whereas others stop at the first, more straightforward assertion.

This highly instructive passage highlights the very problem that will be examined further and which I frame as a question: Is it possible, based on the surviving fragments of Empedocles' poem and the relevant historical-philosophical context, to confidently assert that Love is associated with what is good and benevolent, while Strife is linked to what is evil and harmful?

The idea of a benevolent god first appears in Plato. Jaap Mansfeld argues that: "Plato's cosmogony *as a whole* is (also!) a critical response to that of Empedocles, and that this, in part, explains why he calls the Demiurge good, and anyhow fully explains why he explicitly rejects the idea that a Demiurge could not be good".<sup>3</sup> Had this view been Plato's own, it might have been motivated by the ambiguous ethical attributes of Love and Strife in Empedocles' system implying that Empedocles had no conception of a benevolent god and that, from this perspective, Love did not fulfill that role either. Such a retrospective reading could prove highly fruitful for our inquiry. Many scholars have noted the parallels between the philosophical frameworks of Empedocles and Plato, demonstrating the former's influence on the latter. However, we must not overlook the fact that Plato did not merely borrow ideas but actively reinterpreted and at times rejected elements of the

---

<sup>3</sup> Mansfeld 1981: 299.

preceding tradition.<sup>4</sup> By examining both the convergences and divergences in the philosophical outlooks of Empedocles and Plato, I will attempt to clarify the ambiguities in Empedocles' ethics.

The central thesis of J. Mansfeld's article lies in tracing the origins of the Gnostic concept of an Evil Demiurge within ancient philosophical tradition. Empedocles occupies a prominent place in this investigation. At first glance, identifying an evil demiurge in Empedocles might seem straightforward: one could simply assume it to be Strife, given the term's inherently negative connotations. Indeed, several fragments describe Strife in strikingly harsh terms such as "baleful Strife" (B 19 DK = D 62 LM), "agonizing Strife" (B 109 DK = D 207 LM), and in two instances, the word "Strife" is replaced by "Rage" (κότος) (B 21 DK = D 77A LM; B 121 DK = D 24 LM), which can also be translated as "wrath".<sup>5</sup> At this point, one might conclude that the answer is clear. However, let us turn to Aristotle's testimony. In the *On Generation and Corruption* (333b20–334a10), he analyzes the types of motion inherent to Love and Strife. Aristotle notes that one might assume Love to be associated with gentle, natural motion — yet this is not the case — and Strife, by separating the elements, allows them to move in accordance with their inherent tendencies. Aristotle supports this claim with fragment B 53 DK = D 105 LM: "For it was in this way that it [scil. aether] happened to run sometimes, but often differently".<sup>6</sup>

The notion of coercive force is most commonly associated with evil, and according to Aristotle, it is Love — not Strife — that is linked to such compulsion. However, the claim that Love violently forces the elements to unite and move in a manner contrary to their nature

---

<sup>4</sup> For example, A. Taylor, in his commentary on Plato's *Timaeus* (Taylor 1928), often mentions Empedocles as the direct author of various ideas that Plato develops into more detailed narratives. J. Hershbell (Hershbell 1974) disagrees with him.

<sup>5</sup> A recent article by J.-C. Picot is devoted to an analysis of this word. An important observation for the present study is that in the *Purifications* and in the *On Nature*, this word must be interpreted in different ways. In the *Purifications*, it has a more emotional connotation, while in the *On Nature* it is used to emphasise the waning power of Strife, when hatred is no longer present, but only weakened malice remains (Picot 2022: 26).

<sup>6</sup> Here and elsewhere, the fragments of Empedocles are given in Laks-Most translation (Laks, Most 2016).

clearly contradicts Empedocles' own words in the sixth line of fragment B 35 DK = D 75 LM, which speaks of their voluntary coming together.

In fact, Aristotle says that not only Strife destroys the world of Love, but also Love destroys the world created by itself, because those parts of living beings that were formed by Love in the transitional period then become absolutely indistinguishable in Sphairos. We meet here with the concept known from many mythologies and later philosophical systems, that without destruction there can be no creation. Needless to say, one is better or worse than the other. Strife in this case is not an evil Demiurge, but only a natural development of the Universe, its necessary and inevitable stage.

Let us examine what the fragments of the poem reveal about the workings of Love. First, many descriptions of Love are imbued with benevolence and perfection: "the gentle-thinking immortal drive of blameless Love" (B 35.13 DK = D 75.13 LM), "anchored in the perfect harbors of Cypris" (B 98 DK = D 190 LM), "fitted together marvelously by Harmony's adhesives" (B 96 DK = D 192 LM). The various names of Love also stand out — Aphrodite, Cypris, Harmony, Friendship, Joy. Second, Aphrodite acts according to a plan, employing proportion to craft the parts of living beings (B 96 DK = D 192 LM):

And kindly earth in her broad-breasted crucibles  
Received two parts, out of eight, of the gleaming Nestis  
And four of Hephestus...

Out of harmoniously (= proportionately) mixed primordia appear all the forms and colours of mortal beings (B 71 DK = D 61 LM):

If your belief about these things were ever lacking in firmness —  
How from water, earth, aether, and sun  
Mixed together, the forms and colors of mortal things come about,  
As they all exist now, fitted together by Aphrodite...

Third, Empedocles presents Love as something immensely significant, yet not always nor to everyone accessible to intellectual contemplation. When events unfold harmoniously, people call it joy and friendship, unaware of the fundamental principle underlying it all (B 17.22–24 DK = D 73.253–255 LM):

She who mortals too think is implanted in their joints,  
And by whom they have loving thoughts and perform deeds of union,  
Calling her 'Joy' as byname and 'Aphrodite'.

It would be strange to think that people do not know what love is. Obviously it is something sensual, sensually perceived and familiar to all without exception. But what then do mortals overlook, what remains beyond their comprehension, as stated in B 17.25–26 DK = D 73.256–257 LM:

That it is she who is going around among them,  
No mortal man knows this.

The answer may lie in the fact that Love is not merely a deity that unites opposites, facilitates collaborative labor, and fosters both friendly and erotic relationships, but something far more fundamental. A. Laks and G.W. Most suggest that “among them” refers to “among the elements”.<sup>7</sup> If this is the case, the statement becomes even more remarkable. This Love, which fills the space between the primordial elements, is unknown to anyone, and it is not quite the same love that people commonly speak of. The Love that Empedocles teaches is present in every mixture and among all the primordial elements within that mixture. She is a universal law of nature, the knowledge of which is revealed only through intellectual contemplation, not through sensory perception.<sup>8</sup>

From the available set of testimonies and fragments, one may conclude that the actions of Love are more purposeful and rational in nature. Reconstructing the description of Strife, however, proves far more challenging, as the surviving fragments say very little about it. Consequently, scholars must rely more heavily on secondary testimonies. The fragments indicate that under the rule of Strife, the primordial elements move apart, resist mixture, separate, and ultimately form four distinct masses of substance: fire, earth, water, and air. For instance,

---

<sup>7</sup> Laks, Most 2016: 415.

<sup>8</sup> Compare with the fragment of Philolaus B 6 DK: “Concerning nature and harmony the situation is this: the being of things, which is eternal, and nature in itself admit of divine and not human knowledge” (trans. C. Huffman).

B 21 DK = D 77A LM states: “Under Hatred, all things are divided in form and are separated”, while a similar idea appears in B 20.19–20 DK = D 73.305–306 LM:

Sometimes in turn, cut apart by evil quarrels,  
Each one wanders separately in the surf of life.

Overall, understanding the workings of Strife depends on how we define the phases of the cosmic cycle.<sup>9</sup> In the Strasbourg Papyrus (a(ii) 3–17 = D 73.273–287 LM), which survives in a highly fragmentary state, there emerges a narrative marked by striking dynamism and rapidity:

Under her [scil. Strife] rule, they incessantly shoot forth continually  
In dense eddies...  
Without interruption, and never...  
Many earlier lifetimes...  
Before from these they go over...  
⟨And everywhere they incessantly⟩ shoot forth continually.  
For neither the sun... ⟨...nor the moon⟩  
Filled with this drive...  
And none of the other things...  
But exchanging their places, they shoot forth everywhere in a circle.  
For at that time the earth runs untrodden, and the sun's  
...as big as men can ⟨infer⟩;  
In the same way all these things [scil. the elements] ⟨always run⟩  
through one another,  
And each one, as it wanders, occupies a different place...  
We have ⟨not yet⟩ arrived in the center ⟨to be only⟩ one.

These lines contain many words with negative prefixes, mentioning a vortex, uninterrupted motion, drive, and wandering. It is difficult to discern which force's rule is being referred to here. A. Laks and G.W. Most argue<sup>10</sup> that a paraphrase of this passage can be found in

<sup>9</sup> A. Laks and G.W. Most, in their collection of fragments, highlight a section entitled *The Operation of the Two Fundamental Powers: Unification and Affinities*. At the beginning of the section they note that it contains fragments belonging to different phases of the cosmic cycle, but that it is difficult or even impossible to determine their exact location in the poem (Laks, Most 2016: 407).

<sup>10</sup> Laks, Most 2016: 417, n. 5.

Plutarch's *On the Face Which Appears in the Orb of the Moon* (*De facie* 12 = M. 926d–927a), where he discusses the intervention of providence in the disorderly cosmic process. According to him, mutual repulsion and avoidance are characteristic of the rule of Strife. Thus, modern scholars, relying on this evidence, attribute lines 273–287 from the Strasbourg Papyrus to the same principle. Plutarch offers a detailed account of the alternating rule of opposing forces, framing it within a Platonic context. It could be argued that his description remains quite faithful to Empedocles' original text with one notable exception — his claim that the primordial fundamental principles are violently compelled to abandon their natural state. This diverges from the extant fragments, which explicitly state that the roots mix voluntarily and through the impulse of Love (B 22 DK = D 101 LM and B 35 DK = D 75 LM):

In the same way, all the things that are, rather, receptive of mixture  
Love one another, made similar by Aphrodite.

Under her [Love's] dominion all these [i.e. the elements] come together  
to be only one,  
Each one coming from a different place, not brusquely, but willingly...

Yet the reference to Plato is particularly noteworthy. Let us examine a passage from *Timaeus* 53ab, where Plato describes the condition of the Receptacle before the Demiurge begins the creation of the universe:

Likewise, when these four were shaken at that time by the receptacle (which was itself in motion, like an implement for shaking stuff), the least similar among them ended up the furthest apart, and those that were most similar were pushed the closest together. This explains, of course, how they came to occupy different locations even before they had become the constituents of the orderly universe that came into existence. Not only were they disproportionate and erratic, however, before that event, but even when the organization of the universe was first taken in hand, fire, water, earth, and air, despite displaying certain hints of their true natures, were still wholly in the kind of state you'd expect anything to be with no god present. Finding them in that con-

dition, then, the first thing the god did, when he came to organize the universe, was use shapes and numbers to assign them definite forms.<sup>11</sup>

Jaap Mansfeld also draws attention to this passage, emphasizing the distinctive role of the Demiurge. He interprets the Demiurge as an organizing force that brings stability to the state of things and argues that its action cannot be considered destructive but solely constructive, since it results in the good — a principle inherently linked to order and harmony.<sup>12</sup> Here, we encounter an epistemic conception of the good: as long as the traces of the elements remain unmanifest within the Receptacle, they cannot be known. This is precisely why an ordering intervention is necessary — to alter their state, rendering them perceptible and describable. If we adopt this understanding of the good and situate Empedocles within a Platonic framework, neither Love nor Strife can be regarded as benevolent principles. At both extremes under the exclusive rule of Love or Strife nothing knowable exists. In the Sphairos all is fused into undifferentiated unity, leaving no distinctions to be discerned. Conversely, when the elemental roots are fully separated, there are no composite entities, and the roots themselves, in their disunited state, resemble a kind of prime matter, which likewise remains unknowable.

Plato does not explicitly mention any principle opposed to the good in the *Timaeus*.<sup>13</sup> However, the interactions between the traces of the elements and the Receptacle are described as a kind of blind and irrational process (*Ti.* 52de):

As if it were not enough that the nurse of creation presents a complex appearance (as a result of being moistened and heated, of assuming the characters of earth and air, and of acquiring all the qualities that follow from all this), it is also thoroughly imbalanced (as a result of

<sup>11</sup> Here and elsewhere, the *Timaeus* is in R. Waterfield's translation, unless otherwise stated.

<sup>12</sup> Mansfeld 1981: 297.

<sup>13</sup> Perhaps Empedocles did the same when describing the actions of Strife? In that case the reason for the small number of fragments devoted to Strife should be considered not their poor preservation, but the philosopher's unwillingness to talk much about the opposite principle.

being filled with dissimilar and imbalanced powers), and not only is it shaken by the things it contains, so that it lurches haphazardly all over the place, but its motion in turn further shakes them.

Is this not a parallel to Empedocles' Strife, which, according to the surviving fragments and evidence, can be interpreted as the force responsible for concentrating the separated parts of matter into four masses of substance? If this comparison with the *Timaeus* holds, then Aristotle's previously cited opinion that Strife represents random, disordered motion gains further weight. In other words, Strife is a force that does not act according to a plan but merely returns the elemental roots to their primordial and natural state, since "natural" here refers to that which lacks deliberate design. Plato quite unequivocally interprets natural motion as a form of decline, whereas Empedocles does not present it so explicitly. Following this Platonic comparison, it would be more accurate to say that in Empedocles we encounter a contrast between the natural and the artificial, rather than between evil and good. To further explore this theme, let us turn to a passage from the *Statesman* 270a:

The universe is guided at one time by an extrinsic divine cause, acquiring the power of living again and receiving renewed immortality from the Creator, and at another time it is left to itself and then moves by its own motion, being left to itself at such a moment that it moves backwards through countless ages.<sup>14</sup>

Plato states that when the cosmos is left without the guidance of divine reason, it begins to move in the opposite direction. One might imagine this as a clockwork spring that is wound to a certain state of tension and then released, causing it to naturally unwind in reverse. The act of winding the spring requires deliberate intention, effort, and reason — only then does it acquire autonomous motion. Let us now examine another passage from this dialogue (*Plt. 272e*):

The helmsman dropped the tiller of the rudder and withdrew to his

---

<sup>14</sup> Here and elsewhere, the *Statesman* (*Politicus*) is in H. Fowler's translation, unless otherwise stated.

place of outlook, and fate and innate desire made the cosmos turn backwards.<sup>15</sup>

The idea that the artificial is superior to the natural is also reflected in the tale of the generation of humans during the age of Cronus, who were born from the earth as wise elders and then lived their lives in joy and harmony, for their wisdom allowed them to avoid mistakes (*Plt.* 271d–272d). By contrast, natural human birth from other humans is presented as the inferior option, since people are born unskilled and untrained, ignorant of how to procure food for themselves and requiring lengthy upbringing (274c). This leads to unpleasant and often tragic consequences, such as when a defenseless human is attacked by a wild beast (274b).

When the myth in the *Statesman* describes humans emerging from the earth as elders and living their lives in reverse, one is reminded of lines from Empedocles' fragment B 62 DK = D 157 LM. There, in his characteristically enigmatic manner, the poet alludes allegorically and rather obscurely to the emergence from the earth of certain androgynous beings whose sexual organs were undifferentiated.<sup>16</sup>

Come then: how fire, separating off, drew upward the nocturnal  
saplings

Of much-weeping men and women —

Hear this. For my tale is not aimless nor ignorant.

First, complete outlines sprang up from the earth

Possessing a share of both, of water as of heat.

These fire sent upward, wishing to reach what was similar to it;

As yet they displayed neither the lovely framework of limbs

Nor the voice and the organ that is native to men.<sup>17</sup>

Empedocles, by contrast, describes the earth-born humans as weeping, as if foreseeing their future suffering.

---

<sup>15</sup> Fowler's translation is slightly modified here.

<sup>16</sup> It is possible that Empedocles himself borrowed the idea of origin from the earth, for example, from Anaximander, see A 10 DK, A 30 DK.

<sup>17</sup> Based on this fragment, M. Rashed fills in the gaps in the Strasbourg Papyrus collection (Rashed 2011).

Particularly noteworthy is that section of the *Statesman*'s myth, which describes the state of the cosmos when abandoned by the Helmsman (273a–273e). I draw special attention to it because here we encounter the image of an ancient discord ( $\pi\alpha\lambda\alpha\iota\acute{\alpha}\ \dot{\alpha}\nu\alpha\rho\mu\sigma\tau\acute{\alpha}$ ) that negatively affects the cosmos. When the Helmsman sees that the cosmos has become too disordered and that the influence of this primordial dissonance has grown too strong, he takes up the rudder once more, preventing the cosmos from collapsing entirely. This very image of dissonance cannot but recall the state of Empedocles' cosmos under the rule of Strife. The transitional periods represent dynamic situations where one force wanes while the other waxes. The shift from Love to Strife manifests as a gradual decline of order and the habit of union, accompanied by an increase in random events whose accumulation ultimately leads to the complete separation of the elemental roots into homogeneous masses of matter.

In Plato's phrasing — τὸ τῆς παλαιᾶς ἀναρμοστίας πάθος (*Plt. 273c7–273d1*) — the word ἀναρμοστία ('dissonance') stands out, as it can be seen as an expression of Empedoclean Strife, the antithesis of Harmony-Aphrodite. Yet unlike Empedocles, Plato does not allow the cosmos to disintegrate back into its primordial state of matter. This distinction likely reflects Plato's intention to present a new, optimistic vision of cosmic existence — one that rejects Empedocles' inevitable naturalism and the equality of opposing forces. In essence, we see that chance and natural motion are declared by Plato to be evils that must be halted. His world is monistic. Unlike Empedocles, he cannot admit into it a force as influential as the Demiurge or the Helmsman yet equally destructive. Empedocles, for his part, did not seek to present cosmic order as indestructible, and thus had no logical need to privilege one force over the other.

Thus, in Plato's framework, there exists a benevolent god and an opposing evil nature. Though not explicitly termed "evil", this principle is contrasted with the optimal state of affairs, which justifies interpreting it as negative or malign (*Plt. 273c–273d*):

Now as long as the world was nurturing the animals within itself under

the guidance of the Helmsman, it produced little evil and great good; but in becoming separated from him it always got on most excellently during the time immediately after it was let go, but as time went on and it grew forgetful, the ancient condition of disorder ( $\tauὸ\tauῆς\pi\alpha\lambda\alpha\iota\alpha\varsigma\alpha\eta\alpha\rho\mu\sigma\tau\iota\alpha\varsigma\pi\alpha\theta\o\varsigma$ ) prevailed more and more. And towards the end of the time reached its height, and the universe, mingling but little good with much of the opposite sort ( $\sigma\mu\kappa\rho\grave{\alpha}\mu\grave{\epsilon}\tau\alpha\gamma\alpha\theta\alpha,\pi\alpha\lambda\lambda\grave{\eta}\nu\delta\tau\grave{\eta}\nu\tau\omega\grave{\nu}\grave{\epsilon}\eta\alpha\eta\tau\iota\omega\grave{\nu}$ ), was in danger of destruction for itself and those within it.<sup>18</sup>

The final sentence references the good ( $\tau\alpha\gamma\alpha\theta\alpha$ ) and its opposite ( $\tau\grave{\alpha}\grave{\epsilon}\eta\alpha\eta\tau\iota\alpha$ ), that is, the bad. This “bad” should likely be identified with the aforementioned “ancient dissonance” or discord. Indeed, the term “dissonance” ( $\grave{\alpha}\eta\alpha\rho\mu\sigma\tau\iota\alpha$ ) is the negation of harmony ( $\grave{\alpha}\rho\mu\eta\iota\alpha$ ) and, by extension, of order and beauty. Moreover, this dissonance is itself a state or affliction ( $\pi\alpha\theta\o\varsigma$ ). Thus, anything existing in a state of disharmony and disproportion, which leads to the separation of what was once united, may be considered evil. Much of this aligns with Empedocles, but only until we recall Aristotle’s valid observation that it is not only Strife that separates but also Love, which, like Strife, sets in motion what had previously been at rest and in a kind of unity. If we define evil solely in terms of division and the disruption of prior unity, then Love too would fall under this definition — a point that only reinforces our argument that these forces cannot be reduced to ethical categories.

Plato speaks more openly about evil in the *Laws* 897cd:

If, my good sir, we are to assert that the whole course and motion of Heaven and of all it contains have a motion like to the motion and revolution and reckonings of reason, and proceed in a kindred manner, then clearly we must assert that the best soul ( $\tau\grave{\eta}\nu\grave{\alpha}\rho\iota\sigma\tau\eta\eta\psi\chi\grave{\eta}\nu$ ) regulates the whole cosmos and drives it on its course, which is of the kind described. But the bad soul, if it proceeds in a mad and disorderly way ( $Eἰ\delta\grave{\epsilon}\mu\alpha\eta\iota\kappa\omega\varsigma\tau\epsilon\kappa\grave{\alpha}\grave{\alpha}\tau\kappa\tau\omega\varsigma\grave{\epsilon}\rho\chi\epsilon\tau\alpha\iota,\tau\grave{\eta}\nu\kappa\alpha\kappa\grave{\eta}\nu$ ).<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Fowler’s translation is slightly modified.

<sup>19</sup> Translated by R.G. Bury

Next comes an example with a carved spinning top ( $\sigmaφαίρας$  ἐντόρπου, 898b), which is supposed to illustrate correct movement — “moving regularly and uniformly in the same spot, round the same things and in relation to the same things, according to one rule and system”, while movement that differs from it, i.e., “the motion that is never uniform or regular or in the same place or around or in relation to the same things, not moving in one spot nor in any order or system or rule” is declared evil (898c). It would be quite natural to compare the second type of movement with the movement of the Receptacle when it is compared to a sieve. This movement can be described as a “back and forth” movement, without any predetermined trajectory and constantly changing it. And if in the *Timaeus* we only caught echoes of Plato’s negative attitude towards this type of movement, then in the *Laws* there is no doubt about it. I propose to apply here the methodological approach suggested by J. Mansfeld, which was outlined at the beginning of the section: Plato reworks the ideas of his predecessors and fills them with new content, therefore, what Plato has in his ethical description of the universe, Empedocles does not have. Consequently, if we can convincingly show that Plato does indeed postulate an evil fundamental principle, then we must conclude that Empedocles does not yet have this idea.

In the works of Xenophanes, Heraclitus, Parmenides, and Anaxagoras, the divine principle is associated with rationality (*nous*), but none characterize it as inherently “good”. Despite the many soft and pleasing epithets Empedocles bestows upon Aphrodite, and despite introducing an opposing principle (Strife), I argue that he remains within the tradition of a rational, yet ethically neutral, divinity.

The same applies to Strife. Much evidence suggests that in Plato’s world, an evil principle exists — one expressed through disorder, chance, blindness, irrationality, and elusiveness. By contrast, Empedocles’ Strife is not an evil force but a natural and inevitable one, equally vital for the cosmos’s life as the artificially unifying force of Love. And since it is natural and unavoidable, there is no reason to call it evil.

Empedocles' own words addressed to his listeners serve as indirect confirmation of this (B 15 DK = D 52 LM):

A wise man would not surmise such things in his mind:  
That so long as they live what they call a life,  
For so long they are, and evil things and good ones (δειλὰ καὶ ἐσθλά)  
are theirs,  
But that before mortals have coalesced and *<after>* having dissolved,  
they are nothing.

According to this fragment, good and evil do not exist as absolute categories. They are merely human judgments made during mortal life. Empedocles' physics presents an endless cycle of transformations. It is these changes that mortals perceive as good or evil. But change is inevitable, dictated by nature itself and an unspoken law that cannot be violated. Therefore, on the physical level, good and evil do not exist.

Why then does Empedocles call Strife “Malice” or “evil hatred”? Perhaps this too reflects a mortal perspective. Though not considering himself an ordinary mortal, Empedocles occasionally falls into the trap of mortal misconceptions, applying value judgments to what is inherently devoid of them. The fragment B 9 DK = D 54 LM confirms this:

But when they [all things] are separated apart, this in turn they call  
‘unfortunate destiny’ (δυσδαιμονα πότμον),  
As is licit *<θέμις>*, and I myself too apply it [i.e. this term] in the same  
way.

In conclusion, I argue that Love and Strife should be understood in physical rather than ethical terms as powers akin to attraction and repulsion. Otherwise, we would be forced to ask ourselves: is our expanding universe perhaps the result of some malevolent will that drives particles apart?

---

### *References*

- Hershbell, J.P. (1974), “Empedoclean Influences on the *Timaeus*”, *Phoenix* 28.2: 145–166.
- Laks, A.; Most, G.W., eds. (2016), *Early Greek Philosophy*. Vol. 5.2: *Western Greek Thinkers*. Harvard University Press.
- Mansfeld, J. (1981), “Bad World and Demiurge: A ‘Gnostic’ Motif from Parmenides and Empedocles to Lucretius and Philo”, in R. van den Broek and M.J. Vermaseren (eds.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*, 261–314. Leiden: E.J. Brill.
- Picot, J.-C. (2022), “Kότος, le dieu de la rancune chez Empédocle (fr. 21 et 121 DK)”, *Revue des études grecques* 135.1: 21–41.
- Rashed, M., (2011), “La zoogonie de la Haine selon Empédocle: retour sur l’ensemble ‘d’ du papyrus d’Akhmim”, *Phronesis* 56.1: 33–57.
- Taylor A.E. (1928), *A Commentary on Plato’s Timaeus*. Oxford: Clarendon Press.

Ирина Протопопова

Платон, Декарт и Лакан:  
«трансцендентальный субъект» и «субъект желания»<sup>\*</sup>

IRINA PROTOPOPOVA

PLATO, DESCARTES, AND LACAN:

THE “TRANSCENDENTAL SUBJECT” AND THE “SUBJECT OF DESIRE”

**ABSTRACT.** The article deals with different types of “subjectivity” in Plato: on the one hand, what may be called the “transcendental subject” in the language of Modern philosophy, on the other, what may be compared to Lacan’s “split subject” and called the “subject of desire”. In the first part, we show the methodological and theoretical closeness of Plato and Descartes through the concepts of “radical doubt” and “aporia”, the practices of “purification” and “detachment from the sensual”, as well as the idea of the “obvious”. The second part offers a comparison of Lacan’s “split subject” and Plato’s “erotic subject”, primarily from the point of view of the Lacanian interpretation of Plato’s *Symposium* in his *Eighth Seminar*, where the problem of psychoanalytic “transference” is considered using the example of the relationship between Alcibiades and Socrates. It is shown that such “subjectivity” is described by both Plato and Lacan as being caused by a “lack” that is never eliminated and is replaced by a certain “vague object of desire”, or Lacan’s “little *a*”. And just as Plato’s Alcibiades places a certain treasure, the *agalma*, “inside Socrates”, the receipt of which will help him gain wisdom, so Lacan’s “patient” places an “object little *a*” in the analyst. However, in both cases it turns out to be fiction, because, in Socrates’ words about himself, he is “nothing”. In conclusion, it is shown that the “subject” in Plato manifests itself in two basic modes:  $\alpha\acute{u}\tau\acute{o}\ k\alpha\theta'\ \alpha\acute{u}\tau\acute{o}$  (“itself by itself”) and  $\delta\acute{i}\ \alpha\acute{u}\lambda\lambda\omega\acute{n}\ \acute{e}v\ \alpha\acute{u}\lambda\lambda\omega\acute{i}\acute{s}$  (“through a different in a different”). The conclusion is drawn that Plato’s so-called subject is not at all a fixed autonomous centered self and not a “transparent subject” connected by statements, but a certain process, an infinite dynamic of subjectivation; both the “transcendental subject” and the “subject of desire” are just different modes of such subjectivation.

**KEYWORDS:** Plato, Descartes, Lacan, transcendental subject, subject of desire, lack, transference.

---

© И.А. Протопопова (Москва). [plotinus70@gmail.com](mailto:plotinus70@gmail.com). Платоновский исследовательский научный центр, Российский государственный гуманитарный ун-т.

Платоновские исследования / *Platonic Investigations* 23.2 (2025) DOI: 10.25985/PI.23.2.02

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

«Общим местом» можно назвать утверждение, что в античности и в частности у Платона не было никакого «субъекта», что «классический субъект» — изобретение Декарта, что это исключительно новоевропейская концепция и т.д.; всё это кажется мне искусственным ограничением и неким историко-философским предрассудком. Можно сказать, что Платон только и делал, что искал этого самого «субъекта» и пытался показать разные модусы его существования. Странно было бы предположить отсутствие такой философской темы, как «субъект», у греков, у которых *γνῶθι σεαυτόν*, «познай самого себя», было одной из самых распространенных гном. У того же Платона эти вопросы: «кто я?», «что такое добродетели для человека?», «как правильно жить?» — проходят красной нитью практически по всем диалогам. В этой статье я попробую дать некоторый общую схему «субъектности» у Платона, при этом исходить буду из двух известных и, так сказать, конкурирующих концепций субъекта: первая — концепция так называемого картезианского «прозрачного» субъекта, вторая — концепция лакановского «расколотого» субъекта.

#### «Трансцендентальный субъект»: Платон и Декарт

Начну с «кардезианского субъекта» в сопоставлении с Платоном. Первое, что сближает Декарта и платоновского Сократа, — это их поиск достоверного, подлинного основания знания и *радикальное сомнение* как важнейший шаг на этом пути<sup>1</sup>. Сократ в «Апологии» объясняет, в чем он видит свое отличие от других людей: они не осознают собственного незнания, а он осознает. Декарт сам упоминает Сократа в «Правилах для руководства ума»: «если Сократ говорит, что он сомневается во всем, отсюда с необходимостью следует: значит, он понимает по крайней мере то, что он сомневается, и, значит, он познает, что нечто может быть истинным или ложным, и т.д.: ведь эти следствия с необходимостью связаны с природой сомнения»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> См. Протопопова 2022.

<sup>2</sup> Декарт 1989: 120.

Как видим, Декарт практически сближает свою позицию с сократовской. В случае Сократа сомнения приводят к *апории*, то есть интеллектуальному тупику, вызванному, как правило, противоречием. Дальше тупик либо преодолевается, либо человек возвращается в состояние спячки<sup>3</sup>. Но как преодолевается апория? Первый шаг — осознание собственного незнания. Второй — переход в новый регистр восприятия и мышления, некий сдвиг восприятия, который приводит к новому опыту, не эмпирическому, а *ноэтическому*. В «Федоне» говорится об *анамнезисе*, который там описывается не как воспоминание об эмпирических вещах и событиях, но как восхождение к схватыванию эйдосов. Приводится пример «равенства самого по себе» и равных вещей: последние схватываются как равные только благодаря тому, что в нас изначально существует способность схватывать «равное само по себе», хотя рефлексивно мы приходим к нему именно благодаря эмпирическим вещам (*Phd.* 74–75).

Схватывание эйдосов означает, как говорится в 6 книге «Государства», что душа вне всяких образов движется эйдосами через эйдосы к беспредпосыпленному началу (*R.* 510b). Здесь важно, что душа не отделима от эйдосов, а они неотъемлемы от воспринимающей их души, а точнее — ума, нуса; о таком единстве души и эйдосов говорится и в конце второго аргумента «Федона» (*Phd.* 75cd). Это 4-й уровень сущего как единства восприятия и воспринимаемого, вне-образный, вне-эмпирический, то есть ноэтически-эйдетический. Он присутствует в каждой душе, но это не то знание, которое можно «внести», внедрить извне, — наоборот, это простейший, фундаментальный уровень — то, что является условием схватывания и восприятия эмпирического чувственного опыта, именно поэтому его с полным правом можно назвать *трансцендентальным*<sup>4</sup>. Но обнаружение «в себе» этого уровня требует некоторой философской практики.

<sup>3</sup> Ср. слова Сократа о том, что он как овод пытается разбудить спящих афинян (*Ар.* 30–31).

<sup>4</sup> О трансцендентализме Платона см. Протопопова 2021a и 2021b.

В начале «Федона» Сократ говорит об очищении: «А очищение (κάθαρσις) — не в том ли оно состоит, чтобы как можно тщательнее отрешать душу тела, приучать ее собираться из всех его частей, сосредоточиваться самой по себе и жить, насколько возможно, наедине с собою, освободившись от тела как от оков?»<sup>5</sup>

В третьем аргументе «Федона» Сократ многоократно описывает эту практику примерно теми же словами, и это происходит словно формульное повторение неких заклинаний, о которых сам же Сократ говорит незадолго до этого (*Phd. 77e8*: ἐπάδειν; *78a1*: ἐπωδόν). Он повторяет, что нужно выявлять, «до какой степени обманчиво зрение, обманчив слух и остальные чувства, убеждая отдаляться от них, не пользоваться их службою, насколько это возможно, и советуя душе сосредоточиваться и собираться в себе самой, верить только себе, когда, сама в себе, она мыслит о том, что существует само по себе, и не считать истинным ничего из того, что она с помощью другого исследует из других вещей, иначе говоря — из ощущимых и видимых, ибо то, что видит душа, умопостигаемо и безвидно»<sup>6</sup>.

Как видим, здесь важнейшее противопоставление αὐτὴ καθ' αὐτήν αὐτὸν καθ' αὐτό (сама по себе воспринимает само по себе) и δι' ἄλλων ἐν ἄλλοις ὃν ἄλλο (воспринимает иное через иное в ином). То, что само по себе, несоставно, вечно, неизменно, бессмертино; о «несоставности» (τὰ ἀσύνθετα) души говорит Сократ в начале третьего аргумента «Федона» (*Phd. 78cd*), и это вроде бы

<sup>5</sup> Κάθαρσις δὲ εἶναι ἄρα οὐ τοῦτο συμβαίνει, ὅπερ πάλαι ἐν τῷ λόγῳ λέγεται, τὸ χωρίζειν ὅτι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν καὶ ἔθισαι αὐτὴν καθ' αὐτὴν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος συναγείρεσθαι τε καὶ ἀθροίζεσθαι, καὶ οἰκεῖν κατὰ τὸ δυνατὸν καὶ ἐν τῷ νῦν παρόντι καὶ ἐν τῷ ἐπειτα μόνην καθ' αὐτὴν, ἐκλυομένην ὥσπερ [ἐκ] δεσμῶν ἐκ τοῦ σώματος; (*Phd. 67c1*; пер. С.П. Маркиша).

<sup>6</sup> ὅτι ἀπάτης μὲν μεστὴ ἡ διὰ τῶν ὄμμάτων σκέψις, ἀπάτης δὲ ἡ διὰ τῶν ὤτων καὶ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων, πείθουσα δὲ ἐκ τούτων μὲν ἀναχωρεῖν, ὅσον μὴ ἀνάγκη αὐτοῖς χρῆσθαι, αὐτὴν δὲ εἰς αὐτὴν συλλέγεσθαι καὶ ἀθροίζεσθαι παρακελευομένη, πιστεύειν δὲ μηδενὶ ἄλλῳ ἄλλ' ἡ αὐτὴν αὐτῆ, ὅτι ἀν νοήσῃ αὐτὴ καθ' αὐτὴν αὐτὸν καθ' αὐτὸν τῶν ὄντων· ὅτι δ' ἀν δι' ἄλλων σκοπῇ ἐν ἄλλοις ὃν ἄλλο, μηδὲν ἡγείσθαι ἀληθές· εἶναι δὲ τὸ μὲν τοιοῦτον αἰσθητόν τε καὶ ὄρατόν, ὃ δὲ αὐτὴ ὄρφ νοητόν τε καὶ ἀιδές (*Phd. 83ab*).

противоречит описанию души в «Государстве», где выделяются три разных начала (*R. 439–442*). Но это «несоставное» и «простейшее» относится именно к высшему уровню восприятия сущего душой. Состояние, когда душа мыслит сама по себе то, что само по себе (νοήσῃ αὐτὴ καθ' αὐτὴν αὐτὸν καθ' αὐτὸ τῶν ὄντων) — восхождение, *анагогия*, к «высшему» и одновременно простейшему, фундаментальному уровню схватывания, наиболее отдаленному от телесного.

Декарт тоже отказывает телесному в познании: «Разум следует тщательно отвлекать от всех этих вещей, с тем чтобы он возможно более ясно познал свою собственную природу»<sup>7</sup>. Мы помним, как Декарт описывает свое наблюдение за воском, его изменениями под воздействием огня и т.д., и делает вывод, что, принимая разные формы, воск оказывается для восприятия только протяженностью, причем это не чувственное восприятие, а чистое умозрение (*mentis inspectione*). В конце второго размышления он возвращается к своему замыслу о нахождении чего-то надежного и достоверного: «коль скоро я понял, что сами тела воспринимаются, собственно, не с помощью чувств или способности воображения, но одним только интеллектом, причем воспринимаются не потому, что я их осозаю либо вижу, но лишь в силу духовного постижения (*intellectus*), я прямо заявляю: ничто не может быть воспринято мною с большей легкостью и очевидностью, нежели мой ум»<sup>8</sup>.

Важно, как Декарт рассуждает здесь о воображении в сопоставлении с умом: воображать — значит созерцать форму или образ телесной вещи. Но все, относящееся к телесной природе, — это сон; «ни одна из вещей, кои я могу представить себе с помощью воображения, не имеет отношения к имеющемуся у меня знанию о себе самом»<sup>9</sup>.

Тема сна так же важна в этом контексте для Декарта, как и для Платона, который в «Теэтете» (*Thet. 158cd*) показывает, что сон

<sup>7</sup> Декарт 1994: 24.

<sup>8</sup> *Ibid.*: 28.

<sup>9</sup> *Ibid.*: 24.

и явь по ощущениям,  $\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\varsigma$ , различить невозможно, то есть у нас нет внешнего критерия истины, но и во сне, и наяву треугольник останется самим собой, то есть мы сохраним способность различать и отождествлять, неважно, какое это будет содержание, пусть самое фантастическое; главное — остаются базовые акты схватывания, которые в «Софисте» описаны как «великая пятерица». Она выступает как некое неслиянное и нераздельное единство и одновременно как совершенное бытие, которому причастны душа, жизнь, движение и ум (*Sph.* 249a, 254–259). Подчеркнем, что «великая пятерица» представляет собой тип *квазиделимого* эйдоса и существует по принципу «Троицы»: неслиянно и нераздельно<sup>10</sup>.

Декарт рассуждает очень похоже. В «Размышлениях о первой философии» он обращается к аргументу о сновидениях, чтобы показать, что основанием нашего «я» оказывается ум:

Тут меня осеняет, что мышление существует (*cogitatio est*): ведь одно лишь оно не может быть мной отторгнуто. Я есмь, я существую — это очевидно. Но сколь долго я существую? Столько, сколько я мыслю. Весьма возможно, если у меня прекратится всякая мысль, я сию же минуту полностью уйду в небытие. Итак, я допускаю лишь то, что по необходимости истинно. А именно, я лишь мыслящая вещь (*res cogitans*), иначе говоря, я — ум (*mens*), дух (*animus*), интеллект, разум (*ratio*)<sup>11</sup>.

*Ego existo*, «я существую»: когда это «я» схватывается как осознание любых процессов, «внешних» или «внутренних», оно по необходимости истинно в качестве факта осознавания. «Итак, что же я есмь? Мыслящая вещь»<sup>12</sup>. Таким образом, ум, или сознание, оказывается другим именем «я», «субъекта», и он же — единственным прочным и достоверным основанием познания. У Платона это инстанция  $\alpha\acute{u}t\acute{o}\ k\acute{a}\theta'\ \alpha\acute{u}t\acute{o}$ , «само по себе», что он описывает неоднократно в разных диалогах. Это нечто неизменное,

<sup>10</sup> О важнейших типах эйдосов у Платона см. Протопопова 2018.

<sup>11</sup> Декарт 1994: 23.

<sup>12</sup> *Ibid.*: 24.

не подлежащее рождению и гибели, простое, несоставное: это сама себя воспринимающая душа, воспринимающая именно в качестве вечных эйдосов, которые, как было сказано, существуют как некий *несоставный* эйдос.

Для Декарта это основание — самое простое и очевидное, и Платон в «Пармениде» признает эйдосы как основание мышления, причем *ноэсис* исходит из простейшего: «единое» (первая гипотеза) и «единое есть» (вторая гипотеза). «Единое есть» — вот это и есть, как ни странно, основание «субъектности». Понятно, что это не эмпирический субъект, не *доксический* или *миметический* субъект<sup>13</sup>, если использовать язык Платона — это то, что, пользуясь уже языком современной философии, можно назвать *трансцендентальным субъектом*, то есть это уровень самих условий *ноэсиса* как восприятия любого дальнейшего опыта.

Но обратимся еще раз к Декарту: «Итак, что же я есть? Мыслящая вещь. А что это такое — вещь мыслящая? Это нечто сомневающееся, понимающее, утверждающее, отрицающее, желающее, не желающее, а также обладающее воображением и чувствами»<sup>14</sup>.

И вот тут мы с удивлением замечаем не только интеллектуальные процессы, связанные с чистым *ноэсисом*, но и *дианоэтические* процедуры — утверждение, отрицание, и более того — желание, воображение и чувства, что по Платону относится к другим регистрам существования души. Но думаю, что не стоит приписывать Декарту психологизацию и некое «обэмпиричирование» *cogito* как мыслящей вещи. Думается, здесь декартовская мыслящая вещь — это прежде всего *осознание* всех названных процессов. То есть содержание воображения, как было показано в цитате выше, есть нечто «телесное», а схватывание этого воображаемого сознанием — уровень *mens*.

У Платона же это как бы разные этажи сущего, как он описы-ва-

<sup>13</sup> О «миметическом» и «подлинном» субъекте у Платона подробнее см. Протопопова 2023.

<sup>14</sup> Декарт 1994: 24. *Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, & sentiens* (Descartes 1904: 28).

ет их в «разделенной Линии» 6 книги «Государства» и, конечно же, как разные начала души в книге 4. То есть *трансцендентальное, ноэтически-эйдетическое «я»* у Платона — это τὸ λογιστικόν книги 4 и νόησις книги 6 «Государства». Что касается других начал — τὸ ἐπιθυμητικόν, желающее, и τὸ θυμοειδές, яростное, или своенравное, — это другие, так сказать, составляющие субъектности, которые позволяют нам сейчас перейти к лакановскому «расколотому» субъекту.

### «Субъект желания»: Платон и Лакан

Лакановский субъект — это субъект расколотый, субъект неполноты, утраты и нехватки. Он возможен лишь ввиду своей нецелостности, расщепленности. «Человек — это субъект, центр которого смешен (décentré)», говорит Лакан на втором своем семинаре, посвященном фрейдовской теории я (1954–1955)<sup>15</sup>. И прямо в начале этого семинара сталкиваются все наши персонажи: Лакан сначала упоминает Платона, его диалоги «Менон» и «Протагор», а потом Декарта, причем описывает его *cogito* именно как некое «прозрачное я» с ясными свойствами:

Однако его я мыслю, следовательно я существую — фундаментальный принцип для всего, что относится к новой субъективности, — не так прост *«...»*, и находятся люди, готовые признать в нем чистой воды надувательство. Если правда, что сознание прозрачно для самого себя и осознает себя как таковое, то ясно, что я (je) не становится от этого для него прозрачнее. Восприятие объекта сознанием не дает ему немедленного представления о его свойствах. То же самое характерно и для восприятия сознанием я. Другими словами, даже если я действительно предстает нам в акте рефлексии, где сознание прозрачно для себя самого как непосредственно данное, это вовсе не значит еще, что реальность эта — заключить о существовании которой уже само по себе немало — оказывается тем самым всецело исчерпана<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Лакан 1999: 69. Здесь и далее мы в основном сохраняем предложенную русским переводчиком Лакана передачу его терминов *toi* — *je* как *я* — *Я*.

<sup>16</sup> *Ibid.*: 12.

Но в том-то и дело, что для Декарта это вовсе не исчерпанность и не какое-то «центрированное я» с ясными свойствами. Он сам говорит, что вовсе не отвергает «другое»<sup>17</sup>. У Декарта *cogito* — это не «центр я», а схватывание всех актов — сомнения, желания, воображения и т.д. как данности; при этом данность актов сознания этому сознанию *вовсе не означает наличие некоего автономного я как субстанции*. Тем не менее картезианский субъект в качестве «центрированного я» становится для философии 20 века неким жупелом, главным врагом, которому нужно противостоять, как и платонизму в качестве метафизики. Вот и Лакан после картезианского субъекта вспоминает Сократа и говорит, что для современника Сократа я, пусть оно мало похоже на картезианское, должно было располагаться в центре: «и то, и другое лежали в основании, в центре»<sup>18</sup>.

Лакан считает, что революцию в изучении субъективности произвел Фрейд, отказавшись приравнивать «я» к разуму и децентрировав это «я». «Попробуем держаться пока этой топологической метафоры — субъект децентрирован по отношению к индивиду. Фраза „Я — это другой“ заключает в себе именно этот смысл»<sup>19</sup>.

Однако и сам Лакан почти за 20 лет до этого семинара высказал концепцию о роли образа другого как «себя» на так называемой стадии зеркала: идентификация возникает при ассоциации субъектом своего образа (*image*)<sup>20</sup>. На втором семинаре он ставит главной целью изучение Я, *эго*:

Нам предстоит лишить его привилегии, которой он обязан некому подобию очевидности, которое на самом деле — я не устаю на тысячи ладов вам это повторять — возникло в истории вполне случайно. Понятие Я представляется ныне столь очевидным благодаря определенному особому статусу, которым обладает сознание в качестве уникального, индивидуального и ни к чему не

<sup>17</sup> Декарт 1994: 9.

<sup>18</sup> Лакан 1999: 13.

<sup>19</sup> *Ibid.*: 16.

<sup>20</sup> Лакан 1997: 8.

сводимого опыта. Имея в центре своем опыт сознания, интуиция собственного Я завораживает нас, и для того, чтобы нашу концепцию субъекта выстроить, от чар этих прежде необходимо освободиться»<sup>21</sup>.

Лакан пытается освободить слушателей от чар субъекта, повторяя вслед за Фрейдом, что реальность субъекта располагается в бессознательном. На этом же семинаре он заявляет: «Субъект — это никто. Он разложен, расчленен. И он блокируется, он вбирается в себя либо образом другого, одновременно обманчивым и уже реализованным, либо собственным образом в зеркале. Там, в этом образе, он обретает единство»<sup>22</sup>. Леклер в дискуссии с Лаканом говорит, что вместо одного идола, субъекта, Лакан переносит идолопоклонство на другой предмет: «в данный момент это больше не субъект — это другой, образ, зеркало»<sup>23</sup>. В контексте темы зеркал и образов и переходя к Платону, вспомним многочисленные античные мифы, в которых «расколотость Я» показана через влюбленность в отражение. Мы знаем миф о Нарциссе, влюбившемся в свое отражение, — по другой версии он любил свою сестру-близнеца, а когда она погибла на охоте, стал смотреть в воды реки, чтобы в себе увидеть сестру. Здесь мы видим некую инверсию в отношении себя и другого: смотреть на себя, чтобы находить другого. Известный миф о расколотости единого — это и миф о Дионисе Загре, которого одолевают титаны, очаровав его зеркалом, то есть отражением. Из-за очарованности отражением божественная монада разделяется на части, то есть Диониса раздирают на части титаны, и тем самым единство божественной монады превращается в расколотый эмпирический мир. Такие же сюжеты о падении из божественного единства в раздробленную множественность эмпирического мира, когда падение вызвано очарованностью отражением, мы находим, например, в «Поймандре» или в гностических трактатах о падшей Софии-Ахамот. Смысл этих мифов — страдание от рас-

<sup>21</sup> Лакан 1999: 85.

<sup>22</sup> *Ibid.*: 79.

<sup>23</sup> *Ibid.*: 81.

колотости, отделенности от собственного образа и жажда восстановления утерянного единства.

В платоновском «Пире» эта тема рассматривается через природу Эрота. Лакан подробно разбирает «Пир» в восьмом семинаре, посвященном теме переноса<sup>24</sup>. Здесь он рассматривает отношения Алкивиада и Сократа как модель отношений переноса у пациента и аналитика.

В «Пире» Эрот связан с изначальным расщеплением, что заявлено в речи Аристофана о разделении совершенных шаров, в том числе андрогинов, надвое. Будучи отколотой от целого, его бывшая часть стремится вернуться к целостности, то есть Эрот определен нехваткой, связанной с первичным расщеплением: Аристофан описывает эрос как стремление вернуться к нашей «древней природе», воссоединиться с другим как собственным образом. Но люди не знают, чего они хотят, душа только смутно предугадывает свое подлинное желание (*μαντεύεται ὁ βούλεται, καὶ αἰνίττεται*, *Smp. 192d*).

И всё же здесь Эрот еще бог, а вот у Сократа, который пересказывает Диотиму, он превращается в *даймона* — это и есть «субъект желания», определяемый и гонимый нехваткой. Сократ говорит Агафону, определяя желание: «Следовательно, и этот человек, и всякий другой желает того, чего нет налицо, чего он не имеет, что не есть он сам и в чем испытывает нужду, и предметы, вызывающие любовь и желание, именно таковы?» (*Smp. 200e*)<sup>25</sup>

Проходя ступени эротической лестницы красоты, «субъект желания» как бы отбрасывает различные формы идентификации — телесную, этическую, научную, даже философскую, связанную с вне-образным постижением эйдосов, — и за пределами всех форм может достичь «прекрасного самого по себе», которое описывается как «ничто», свободное от каких-либо свойств, сливающееся с таким же воспринимающим, который перестает быть каким-либо «субъектом» (*Smp. 210–212*). Но стремление заполнить нехватку не может надолго увенчаться успехом, поскольку

<sup>24</sup> Лакан 2019.

<sup>25</sup> Здесь и далее пер. С.К. Апта.

Эрот не бог, а даймон, которому по природе определено то воскресать, то погибать.

Природа Эрота обусловлена его родителями и способом рождения: Пения — «нехватка», нищенка, подкрадывается к вышедшему из божественных покоев в сад опьяневшему Поросу («полнота») и зачинает от него Эрота. Пения-нехватка беременеет от «полноты» и рождает желание. То есть Эрот, обусловленный нехваткой, обусловлен всегда и полнотой (описанной как «ничто»), в нем всегда есть семя полноты, к которой он стремится в ее отсутствие. Но стремится он сам не знает к чему, поскольку исходит из полноты *бессознательно*. Желание полноты и самодостаточности,  $\alpha\acute{u}t\acute{o}\ k\alpha\theta'$   $\alpha\acute{u}t\acute{o}$ , подменяется и трактуется как желание разных воображаемых объектов, достижение которых никогда не приносит окончательного удовлетворения. Таким образом, расколотый субъект неосознанно стремится к бессубъектному единству, но никогда его не достигает — в этом трагедия децентрированного Я по Лакану.

Как с этим связана тема переноса? Тут у Лакана вступает в игру объект «маленькое *а*», этот «смутный объект желания». Люди не знают, чего хотят друг от друга. На уровне зеркала — это стремление идентифицироваться со своим отражением в Другом, получить от него тот собственный образ, который тебя устроит, инкорпорировать свой образ в глазах Другого. Но этот образ нужно как-то получить, и эрос — это стремление получить его у объекта желания, то есть твое желание — это получение желания другого, который тебя признает «кем-то». При этом аналитик — это такой специальный другой, на которого пациент переносит свое желание. «Маленькое *а*» — это воображаемый образ себя, который мы пытаемся найти у другого. Иными словами, психоаналитик должен представлять или заключать в себе отсутствующий объект желания.

Сам факт наличия переноса ставит нас в положение того, кто хранит внутри себя агалму, главный предмет, вокруг которого анализ субъекта строится, — предмет, соотнесенный, связанный, с тем мерцанием субъекта, которое и формирует, согласно нашей

теории, фундаментальный фантазм, задавая то место, где субъект может зафиксировать себя в качестве желания<sup>26</sup>.

Термин *агальма* Лакан берет у Платона — именно ḥуáлμа как некое тайное сокровище, скрытое в Сократе, подозревает в нем Алкивиад. Лакан подробно разбирает стремление сформировать воображаемое я через отношение Алкивиада к Сократу, где Алкивиад желает получить у Сократа знание о себе самом и природе собственного желания как некую мудрость, но получает только одно: Сократ говорит ему, приглядись ко мне внимательнее, я ничего, оύδεν ѿν (*Smp. 219a2*).

Вот это «ничто» Лакан и делает основным в трактовке отношений Алкивиада и Сократа. Сократ знает, что в нем нет никакого содержания, которое можно передать другому. Более того, он знает, что, по словам Лакана, «объект *a* — всегда зияние, абсолютная нехватка (нехватка бытия на уровне желания), причина желания как такового. Следует понимать, что объект *a* никогда не есть объект, к которому стремится человек, это не „желанный“ объект, не объект желания, поскольку абсолютная нехватка никогда не может быть представлена в сознании, но всегда присутствует лишь в бессознательном»<sup>27</sup>.

Почему так происходит? По Лакану, Сократ — господин означающих, кроме них, у него нет ничего: «он возводит означающее в верховную степень, в степень единственной основы для достоверности»<sup>28</sup>. На мой взгляд, в этом и заключается некий промах интерпретации Платона Лаканом. Он видит в оύδεν ѿν господствующую для Сократа роль означающих, не замечая параллелизма сцены соблазнения Сократа Алкивиадом и восхождения по эротической лестнице в мистериальной речи Диотимы. Сократ как «ничто» в постели с Алкивиадом — это не просто метафора, это параллель к тому «ничто», которое описано в кульминации речи Диотимы как «прекрасное само по себе». Прозрачность

<sup>26</sup> Лакан 2019: 213. Предпочитаем передать ḥуáлμа кириллицей как *агальма*.

<sup>27</sup> Абаджиди 2018.

<sup>28</sup> Лакан 2019: 115.

субъекта для Сократа, обусловленная исключительно достоверностью означающих, — вот в чем ошибается Лакан. Безусловно, именно *непрозрачное* является у Платона главным — поскольку оно находится за пределами бытия и высказывания, это непостижимая трансцендентная причина всех сфер сущего, выходящая за их пределы, неустранимая и несказуемая.

Таким образом, Сократ у Платона воплощает оба модуса существования сущего: и  $\alpha\acute{u}t\acute{o}$   $\kappa\acute{a}\theta'$   $\alpha\acute{u}t\acute{o}$ , где он «ничто» как «прекрасное само по себе», и он же —  $\delta\acute{i}$   $\ddot{\alpha}\acute{a}ll\acute{o}v$   $\acute{e}v$   $\ddot{\alpha}\acute{a}ll\acute{o}i\acute{c}$   $\acute{b}\acute{o}$   $\ddot{\alpha}\acute{a}ll\acute{o}$ , то, что всегда «по отношению к иному», обусловленное разделенностью и нехваткой эмпирического мира и проявляющееся в бесконечном потоке образов (отсюда всегдашнее притворство Сократа и смена масок<sup>29</sup>). Получается, что так называемый субъект у Платона — вовсе не фиксированное автономное центрированное Я и не «прозрачный субъект», связанный высказываниями, но некий процесс, бесконечная динамика субъектизации (используя слово Фуко); при этом и «субъект желания», и «трансцендентный субъект» — лишь разные модусы такой субъектизации.

---

### Литература

- Абаджиди, Д. (2018), “Наслаждение Вещью. Беглый ликбез по Лакану”.  
 URL: <https://stol.guru/pulse/essays/lacan-2018-04-18>.
- Декарт, Р. (1989), “Правила для руководства ума” (пер. М.А. Гарнцева), in В.В. Соколов (ред.), *Рене Декарт. Сочинения в 2 томах*, 1.77–153. М.: Мысль.
- Декарт, Р. (1994), “Размышления о первой философии” (пер. С.Я. Шейнман-Топштейн), in В.В. Соколов (ред.), *Рене Декарт. Сочинения в 2 томах*, 2.3–72. М.: Мысль.
- Лакан, Ж. (1997), “Стадия зеркала и ее роль в формировании функции Я” (пер. А.К. Черноглазова), in Id., *Инстанция буквы, или судьба разума после Фрейда*. М.: «Русское феноменологическое общество»; Издательство «Логос».

---

<sup>29</sup> Не случайно Алкивиад, восхваляющий Сократа как обладателя внутренних сокровищ, перед этим говорит: «Разве ты не знаешь: что бы он тут ни говорил, всё обстоит как раз наоборот» (*Smp. 214d*).

- Лакан, Ж. (1999), *Семинары*. Книга 2: «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (1954/1955). Пер. А.К. Черноглазова. М.: Издательство «Гнонис»; Издательство «Логос».
- Лакан, Ж. (2019), *Семинары*. Книга 8: *Перенос (1960/61)*. Пер. А.К. Черноглазова. М.: Издательство «Гнонис»; Издательство «Логос».
- Протопопова, И.А. (2018), “Два типа эйдосов и два типа причастности: «Парменид» и «Гиппий Большой»”, *Платоновские исследования* 9.2: 72–80.
- Протопопова, И.А. (2021а), “«Метафизика» и «феноменология» у Платона («Федон»)”, *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 15.1: 342–354.
- Протопопова, И.А. (2021б), “Платон и Гуссерль. Рецензия на статью”, *Платоновские исследования* 15.2: 350–357.
- Протопопова, И.А. (2022), “Платон и Декарт: «радикальное сомнение»”, *Платоновские исследования* 17.2: 11–27.
- Протопопова, И.А. (2023), “Сократ и подражатели: «миметический» и «подлинный» субъект у Платона”, *Платоновские исследования* 19.2: 81–96.
- Descartes, R. (1904), *Oeuvres*, publiée par Ch. Adam et P. Tannery. Vol. 7: *Meditationes de prima philosophia*. Paris: Léopold Cerf.
- Protopopova, I. (2018), “Two Types of Eidos and Two Types of Participation: The *Parmenides* and the *Hippias Major*”, *Platonic Investigations* 9.2: 72–80. (In Russian.)
- Protopopova, I. (2021a), “‘Metaphysics’ and ‘Phenomenology’ in Plato (the *Phaedo*)”, *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 15.1: 342–354. (In Russian.)
- Protopopova, I. (2021b), “Plato and Husserl. Article review”, *Platonic Investigations* 15.2: 350–357. (In Russian.)
- Protopopova, I. (2022), “Plato and Descartes: The ‘Radical Doubt’”, *Platonic Investigations* 17.2: 11–27. (In Russian.)
- Protopopova, I. (2023), “Socrates and Imitators: Plato’s ‘Mimetic’ and ‘Authentic’ Subjects”, *Platonic Investigations* 19.2: 81–96. (In Russian.)

Ирина Мочалова

Платон о войне и мире:  
«воин-страж» как субъект идеального полиса<sup>\*</sup>

---

IRINA MOCHALOVA

PLATO ON WAR AND PEACE:  
THE SOLDIER-GUARDIAN AS THE SUBJECT OF AN IDEAL CITY-STATE

**ABSTRACT.** The article examines Plato's understanding of war and peace in the context of the debate among Athenian intellectuals of the IV century BC on the nature of war. Under the influence of Thucydides, the understanding of war as a natural and appropriate state of human society is becoming widespread. The egoistic nature of man, determined by the domination of passions over reason, is understood as the true and unchangeable cause of wars. Against the background of Panhellenic ideology, which justified wars against an "external enemy" and recognized them as a condition for the inner peace of Greece, Plato proposes a fundamentally different formulation of the problem: is peace possible without war, and what are the conditions for achieving it? The central figure of the ideal state becomes a courageous soldier-guardian, capable of becoming a guarantor of peace with proper education of his contradictory nature. Thus, the possibility of peace is provided by the potential presence of war as a threat to its destruction.

**KEYWORDS:** Plato, war, peace, human nature, guardian, courage, paideia.

---

Вопросы природы войны, ее причин и последствий становятся предметом размышлений и обсуждений практически всех ведущих афинских политиков, публицистов, историков, философов IV в. до н.э. Закончившаяся заключением позорного для Афин мира Пелопонесская война лишь обострила имевшиеся социально-политические противоречия; ее окончание не принесло желанного мира; наоборот, военные столкновения между гре-

---

© И.Н. Мочалова (Санкт-Петербург). [mochalova@yandex.ru](mailto:mochalova@yandex.ru); Санкт-Петербургский государственный университет. Российский государственный гуманитарный университет.

Платоновские исследования / *Platonic Investigations* 23.2 (2025)

DOI: 10.25985/Pl.23.2.03

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

ческими полисами стали чаще и кровопролитнее, а методы ведения борьбы — ожесточеннее. Именно в войне стали видеть причину всех бед — разрушения прежней системы ценностей, привычных норм и образа жизни.

Понимание войны как естественного состояния человеческого общежития предложил и обосновал в своей «Истории» Фукидид. Поскольку для него политическая история являлась лишь частью циклической истории космоса, война рассматривалась им в ряду таких неизбежных и имеющих объективные причины явлений, как землетрясения, засухи, наводнения. Для Фукидиса, историка, видящего «единичное в свете ясно понятых универсалий, а перемены — в свете постоянного или вечного, человеческой природы как части целого, которое характеризуется взаимодействием между движением и покоем»<sup>1</sup>, война представляла в качестве болезни. Ее лечение необходимо, но избежать войн, как и избежать болезней, невозможно, ибо источник войн, этих учителей насилия (Th. 3.82.2), — в природе человека; и происходят они в соответствии с природой человека, которая остается одной и той же несмотря на все исторические изменения (Th. 1.22.4; ср. 3.82.2). Неизменные свойства природы человека — стремление властвовать над другими и воля «захватить больше» (*πλεονεξία*). Как следствие такой природы, когда сильное стремится господствовать над слабым, — человеческая зависть, мстительность, жестокость, гордыня, безрассудные надежды и стремление к свободе. И хотя индивидуальный характер может изменяться под влиянием обстоятельств, его эгоистическая природа остается неизменной, именно она направляет поступки человека, утверждая постоянное преобладание страстей над разумом. О человеке на войне Фукидид писал:

Человеческая натура (*ἡ ἀνθρωπεία φύσις*), всегда готовая преступить законы, теперь попрала их и с радостью выявила необузданность своих страстей, пренебрегая законностью и справедливостью и враждуя со всем, что выше ее (Th. 3.84.2)<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Штраус 2021: 493

<sup>2</sup> Пер. Г.А. Стратановского.

“Үбρις афинян, определивший растущую с необходимостью мощь Афин, ставшую, по мнению Фукидида, причиной войны, как природное качество народа нельзя уничтожить, но народом можно управлять, сдерживая природные стремления демоса и направляя их в нужное русло.

Ксенофонт, Исократ, Демосфен и другие вслед за Фукидиом понимают войну как закономерное явление, а причины, ее порождающие, связывают с неизменной природой человека. Как отмечает Вернер Йегер, подчеркивая отказ Фукидида от какого-либо морализаторства, упадок политической морали в условиях войны для историка — лишь дополнение к патологии войны, схваченное острым взглядом врача-диагноста<sup>3</sup>. Действительно, предложенное понимание войны делало бессмысленной ее моральную оценку и направляло теоретические поиски в область обоснования конкретных политических решений в интересах Афин. В этом отношении очевидным, лежащим на поверхности и дающим сразу политические дивиденды, было различение войн против внешнего для греков врага (*πόλεμος*) и войн междоусобных (*στάσις*): последние получали максимально негативную оценку, подвергаясь моральному суду, а первые практически не осуждались. Такой подход вел к легитимации войны, включению ее в морально-правовое пространство, что позволяло использовать категорию справедливости для ее оценки. Яркими выражениями такого рода взглядов стали Ксенофонт и Исократ. Понимая войну прежде всего как способ извлечения доходов, они связали вопросы войны и мира с ростом благосостояния полиса. В этом случае успешность действия определялась его доходностью. Исократ считал войну несправедливой, если она вела к разорению воюющих сторон, пусть даже и в отдаленной перспективе; справедливая же война, по мнению мыслителя, должна была обеспечивать стабильный доход в течение продолжительного периода<sup>4</sup>. Другой подход встречаем у Демосфена, предложившего соотне-

<sup>3</sup> Йегер 2001: 457.

<sup>4</sup> Isoc. *De Pace* 6, 26, 30, 33–34, 68–69, 138. Подробнее см. Исаева 1994: 132–145.

сти характер войны с политическим устройством полиса, тем самым различив войны между демократиями — «домашние» конфликты, которых следует избегать, — и войны между демократией и олигархией — «внешнюю» справедливую борьбу за свободу и независимость (Д. 15.10).

Как видим, с точки зрения панэллинской идеологии, ценой мира в Элладе становится война, или, иначе, прекращение одних войн достигается за счет развязывания другой войны, причем, в частности, Исократ (хотя он не был одинок в этом) открыто провозглашает истинные цели фактически колониальной войны — извлечь доходы из Азии и лишить варваров благоденствия, лишь немногого и изредка, как отмечает В.И. Исаева, маскируя их лозунгами войны ради свободы и избавления народа от деспотизма<sup>5</sup>. Действительно ли предложенная Исократом завоевательная война на Востоке могла решить проблемы эллинского мира? Если мир в Элладе возможен, то возникают вопросы: что позволяет, с одной стороны, сохранить автономию греческих полисов, а с другой — сплотить их в единый организм, лишенный внутренних распри? Исократ, стремящийся прежде всего решать насущные политические проблемы, оставил вопрос о греческом мире после войны открытым. Таким образом, независимо от особенностей предложенных классификаций и политических пристрастий авторов формируется панэллинская идеология, оправдывавшая войну против внешнего врага. Для Демосфена таким врагом стала Македония, для Исократа — Персия. В их речах война не просто морально реабилитировалась, но и становилась привлекательной как способ решения актуальных проблем.

В целом разделяя панэллинские идеи своих современников, Платон предложил принципиально иной подход: его задачей был не поиск лучшего для Афин выхода из состояния перманентной войны, но решение проблемы в принципе<sup>6</sup>, предполагающее ответ на вопрос, возможен ли мир без войны. И если да, то каковы

---

<sup>5</sup> Исаева 1994: 155.

<sup>6</sup> Ср. Штраус 2021: 494.

условия его возникновения? Каким может быть полис без войны? В «Федоне» Платон кратко и ясно определяет причину всех войн:

А кто виновник войн, мятежей и битв (*πολέμους καὶ στάσεις καὶ μάχας*), как не тело и его страсти (*ἐπιθυμίαι*)? Ведь все войны (*οἱ πόλεμοι*) происходят ради стяжания богатств (*τὰ χρήματα*), а стяжать их нас заставляет тело, которому мы по-рабски служим (*Phd* 66cd)<sup>7</sup>.

Более глубоко природу войны Платон раскрывает, когда, найдя недостаточной свою статичную модель государства, предлага-ет исследовать идеальную конструкцию, поместив ее в историче-скую перспективу войны (*Ti.* 19c). Можно допустить, что именно такую задачу ставит перед собой Платон, разрабатывая в «Тимее» и примыкающем к нему «Критии» свое знаменитое «сказание о двух полисах» — о древних Афинах и Атлантиде (*Ti.* 23d–25d; *Criti.* 108e–121c)<sup>8</sup>. Древние Афины и Атлантида имеют много об-щего в государственном устройстве и одно существенное разли-чие, касающееся организации жизни воинов — стражей для сво-их сограждан и вождей всех прочих эллинов по доброй воле по-следних. В идеальных Афинах их жизнь организована в соотв-етствии с правилами, известными нам из платоновского «Государ-ства». Сословие воинов живет автономно (τὸ μάχιμον αὐτὸ καθ’ αὐτὸ μόνον γένος, *Criti.* 112b3)<sup>9</sup>. Ведя жизнь самодостаточную и гар-моничную, не имея ни золота, ни серебра, «блюда середину (τὸ μέσον) между пышностью и убожеством» (*Criti.* 112c), воины вы-ступают прежде всего хранителями мира, «вечно передавая дом в неизменном виде подобным себе преемникам». Завершая опи-сание жизни стражей-вождей, Платон подчеркивает, что «во всей Европе и Азии не было людей более знаменитых и прославлен-ных за красоту тела и за многостороннюю добродетель души» (κατὰ τὴν τῶν ψυχῶν παντοίαν ἀρετὴν, *Criti.* 112e).

<sup>7</sup> Пер. С.П. Маркиша.

<sup>8</sup> Краткий обзор интерпретаций см. Гатри 2024: 380–384 и Панченко 1990. Обоснование версии о единстве мифологических Афин и Атлантиды, являющихся воплощением двух сторон жизни Афин времени Платона, см. Видаль-Накэ 2001: 281–300, 366–390; схожий подход находим в Gill 1980.

<sup>9</sup> Здесь и далее «Тимей» и «Критий» цит. в пер. С.С. Аверинцева.

Иначе живут цари-воины Атлантиды. И хотя долгое время им удается, пребывая в роскоши, не замечать ее, со временем «божественное начало» в них разрушается, уступая место кипению «безудержной жадности и силы» (*πλεονεξίας ἀδίκου καὶ δυνάμεως ἐμπιπλόμενοι*) (*Criti.* 121b). Война с Афинами становится неизбежной. Однако, как пишет Платон, афинское государство «явило всему миру блистательное доказательство своей доблести и силы; всех превосходя «твёрдостью духа и опытностью в военном деле», «одолело завоевателей и воздвигло победные трофеи» (*Ti.* 25bc). Итак, столкновение с афинским полисом закончилось для Атлантиды поражением, последние строчки «Крития» сообщают о решении Зевса наложить кару на впавшее в «жалкую развращенность» государство (*Criti.* 121bc): Атлантида исчезает, погрузившись в пучину (*Ti.* 25d).

Такое наказание в контексте платоновских рассуждений представляется понятным и оправданным. Однако Платон подвергает наказанию и победителя: вместе с поглощенной морем Атлантидой, оказывается поглощенной разверзнувшейся землей и афинская «воинская сила»<sup>10</sup>. Афины теряют свои богатство и прежде всего землю, символизирующую устойчивость и незыблемость, самодостаточность существования. Возможно, это и есть кульминация всего сказания: любое участие в войне рискованно и может быть губительным. Вспомним рассказ египетского жреца об основании Афин. Афина, любящая и войну, и мудрость, уподобила первых афинских мужей себе; слив в единство мудрость и мужество, она создала лучших из людей. Однако, как скажет Платон, «всё великое неустойчиво» (*τὰ μεγάλα πάντα ἐπισφαλῆ, R. 497d9*)<sup>11</sup>. Афины вынуждены были защищаться, и, с точки зрения подавляющего большинства рассуждавших о войне современников Платона, такая война со стороны Афин, безусловно, была войной справедливой. Но участие в войне разрушает гармо-

<sup>10</sup> Предложенное П. Видаль-Накэ объяснение гибели древних Афин лишь отсылкой к судьбе исторических Афин (Видаль-Накэ 2001: 287–288) представляет-ся недостаточным.

<sup>11</sup> Пер. А.Н. Егунова.

нию, преумножает мощь, культивирует жажду власти — без этих чувств вряд ли вообще возможна победа. Поэтому победа для Платона — это то, что создает опасность будущих бед и новых войн; в этом смысле — в войне нет победителей. Рассматривая в «Законах» соотношение пайдеи и победы, Платон показывает, что правильная пайдея необходима для победы; являясь ее основанием, она ведет к победе, победа же может вести к невоспитанности (*ἀπαιδευσίαν*):

Ведь многие, обнаглев из-за одержанных на войне побед, под влиянием этой наглости преисполнены множеством пороков (*πολλοὶ γὰρ ὑβριστότεροι διὰ πολέμων νίκας γενόμενοι μηρίων ἄλλων κακῶν δὲ ὕβριν ἐνεπλήσθησαν*). Воспитание никогда не оказывалось Кадмовым, победы же часто для людей бывают и будут такими (*Lg. 641c*)<sup>12</sup>.

Именно воспитание производит «людей меры»; участие же в войне всегда грозит ее нарушением, разрушением взращенной гармонии в душе, божественного в человеке; и в этом смысле никакая война не может быть лишена статуса бедствия и даже, будучи названной справедливой, не может быть полностью оправдана.

Начиная «Законы», Платон формулирует две базовые позиции, определяющие устройство полиса, — позицию войны<sup>13</sup> и позицию мира. Первую представляет критянин Клиний, утверждая, что законодатель его полиса «установил всё, принимая в соображение именно войну; он всё приспособил к войне (πρὸς τὸν πόλεμον, *Lg. 625d7*):

Ибо то, что большинство людей называет миром, есть только имя, на деле же от природы существует вечная непримиримая война между всеми государствами. (...) критский законодатель установил все наши общественные и частные учреждения ради войны;

<sup>12</sup> Здесь и далее пер. А.Н. Егунова. Подтверждение своей правоты Платон видит в ряде сражений Персидских войн, которые вовсе не свидетельствуют в пользу Эллады (*Lg. 692d–693a*).

<sup>13</sup> Можно отметить близость представленных Платоном взглядов Клиния позиции Искрата.

он заповедал охранять законы именно согласно с этим, так как никакое достояние, никакое занятие, вообще ничто не принесет никому пользы, если не будет победы на войне: ибо все блага побежденных достаются победителю (*Lg.* 626a).

В устроенном таким образом полисе «все находятся в войне со всеми как в общественной, так и в частной жизни и каждый — с самим собой» (*τὸ πολεμίους εἶναι πάντας πᾶσιν δημοσίᾳ τε, καὶ ἴδιᾳ ἐκάστους αὐτοὺς σφίσιν αὐτοῖς*, *Lg.* 626d7–9).

В уста Афинянина Платон вкладывает противоположную позицию, утверждая, что «самое лучшее — это не война, не междоусобия: не дай бог, если в них возникнет нужда; мир же — это всеобщее дружелюбие» (*εἰρήνη δὲ πρὸς ἀλλήλους ἄμια καὶ φιλοφροσύνη*, *Lg.* 628c).

И победа государства над самим собой относится, конечно, не к области наилучшего, но к области необходимого. Это всё равно, как если бы кто стал считать наилучшим такое состояние тела, когда оно страждет и ему достается в удел врачебное очищение, и не обратил бы внимания на состояние тела, когда оно в этом совсем не нуждается. Точно так же не может стать настоящим государственным человеком тот, кто, имея в виду благополучие всего государства и частных лиц, будет прежде всего и только обращать внимание на внешние войны. Не окажется он и хорошим законодателем, разве только станет устанавливать законы, касающиеся войны, ради мира, а не законы, касающиеся мира, ради военных действий (*Lg.* 628de).

Именно таким законодателем выступает сам Платон, когда в пятой книге «Государства» (*R.* 466e–472a) и в «Законах» формулирует принципы панэллинской военной этики, устанавливая законы поведения воинов как во время войны с внешним врагом, так и во внутренних распрях, причем в «Законах» их дифференциация, очевидно, усиливается. По мнению Платона, в войне против чужеземцев воин прежде всего должен проявлять мужество, главный его порок — трусость и малодушие. Предлагаемые Платоном правила не были обобщением существовавшей военной практики, а выражали его стремление поднять в целом нравственный уровень военной этики, чтобы этим уберечь воинов от по-

следствий нарушения меры. И прежде всего это относится к нормам ведения внутренних войн, как говорит Платон, самых «тяжких» войн (ἐν πολέμῳ χαλεπωτέρῳ, *Lg.* 630a8). Стремясь, особенно в «Законах», подчеркнуть их принципиальное отличие от войн внешних, Платон утверждает, что в войне со своими воину недостаточно быть просто мужественным, таким может быть и наемник. Остаться на такой войне патриотом, «верным и непоколебимым», можно только обладая «всей добродетелью в совокупности», когда мужество будет соединено со справедливостью, рассудительностью и разумностью (*Lg.* 630b). Именно эти качества, по мнению Платона, могут сделать возможным выполнение предлагаемых философом законов: не порабощать греков (греческое государство не должно иметь греков-рабов), не опустошать поля, не сжигать домов, опустошая Родину. Целью гражданской войны должно быть примирение с противником, а не его уничтожение; мир, а не вражда.

Однако и стремление Платона минимизировать разрушительные для человека последствия войны, и высказывания о приоритете мира отнюдь не делают его пацифистом<sup>14</sup>. В целом ряде диалогов Платон дает высокую оценку человеку на войне. Он с восхищением говорит об эллинах, одержавших победы при Марафоне и Платеях — «эти битвы сделали эллинов лучшими» (*Lg.* 707c); представляет как героев войны своих братьев, Главкона и Адиманта (*R.* 368a); рисует портрет мужественного Теэтета (*Thet.* 142b). Но главный воин Платона — это Сократ. В «Пире» (*Smp.* 219e–221c; ср. *La.* 181ab) Платон устами Алкивиада представляет Сократа как идеального солдата, надеяляя его выдержанкой, выносливостью, самообладанием, спокойствием перед лицом опасности, смелостью, готовность помочь друзьям, то есть лучшими качествами правильно воспитанного стражи<sup>15</sup>.

Всё это говорит о более сложном отношении Платона к войне, чем это кажется на первый взгляд, и возвращает нас к вопросу, а возможен ли, по Платону, мир без войны? Четырежды Платон

<sup>14</sup> Hobbs 2001: 178.

<sup>15</sup> О Сократе-воине см. Светлов 2012.

описывает жизнь людей без войны, представляя «здоровый по-лис» во второй книге «Государства» (*R. 369b–372d*)<sup>16</sup>, жизнь в эпоху Кроноса в «Политике» (*Plt. 271a–272d*) и в третьей книге «Законов» (*Lg. 713a–714b*), и, наконец, сообщество людей, выживших после потопа также в третьей книге «Законов» (*Lg. 677a–680e*). Многозначность этих текстов приводит к множеству различных интерпретаций<sup>17</sup>, однако в контексте темы войны можно допустить, что одна из задач, решаемых этими сконструированными Платоном мифами, — показать отсутствие неизменной эгоистической природы человека, ведущей к неизбежности войн. Человек вне цивилизационных достижений — здоров, он счастлив и лишен агрессивности.

Обратимся к наиболее детально прописанной жизни «здоровых» людей во времена, наступившие после разрушительного потопа, когда исчезли «междуусобия и войны» и «люди любили друг друга», относились друг к другу доброжелательно» (*Lg. 678e9–10*). Сравнивая этих людей со своими современниками, Платон показывает, что они были «более цельными» (*εὐηθέστεροι*)<sup>18</sup> и мужественными (*ἀνδρειότεροι*), а вместе с тем и более рассудительными (*σωφρούέστεροι*) и вообще более спра-ведливыми (*δικαιότεροι*) (*Lg. 679e*). Платон перечисляет три традиционные добродетели, подробно описанные Платоном в четвертой книге «Государства» (*R. 428e–429a*); и только вместо мудрости он приписывает «простым людям» — душевную простоту.

Самые благородные нравы, пожалуй, возникают в таком общежитии, где рядом не обитают богатство и бедность. Ведь там не будет места ни наглости, ни несправедливости, ни ревности, ни зависти. По этой причине и благодаря так называемому простодушию (*εὐήθειαν*) люди обладали тогда достоинством (*ἀγαθοῖ*): по

<sup>16</sup> Детальный анализ, предпринятый с различных исследовательских позиций, см. Глухов 2014: 338–343; Бугай 2014: 114–135 (представлена традиция истолкований начиная с Э. Целлера).

<sup>17</sup> Анализ этих текстов и их интерпретаций выходит за рамки данной статьи, хотя и несомненно заслуживает специального внимания.

<sup>18</sup> Вероятно, лучше — «более простыми», «более простодушными». Ср. Бугай 2014: 121–122.

простоте душевной (εὐήθεις) они считали истинным всё то и поиновались всему тому, что слышали о прекрасном и безобразном (Lg. 679bc).

Как видно, ключевой характеристикой мирных людей является простота души; в такой душе не может быть раздора, душа статична и, следовательно, если и можно говорить о какой-то агрессивности, то эта лишь возможная (потенциальная) агрессивность, которая совсем не обязательно становится действительной<sup>19</sup>.

Более сложная душевная организация оказывается подвижной, противоречивой и менее устойчивой. Противоречивые желания приводят к внутреннему раздору, или болезни. Человек теряет равновесие, проявляя склонность к нарушению мер и преступанию границ. Возможно, именно осмысление опыта войны, войны внешней и войны внутренней, приводит Платона к самопротиворечивой фигуре воина-стража (ὁ φύλαξ — несущий охрану), яростного с врагами («чужими») и кроткого с друзьями («своими»), специально обученного военному искусству и специально воспитанному посредством мусических и гимнастических упражнений для того, чтобы выполнять свою основную функцию — функцию сохранения устойчивости. Мужество (ἀνδρεία) для Платона — это «сила (δύναμις) и постоянное сохранение (σωτηρίαν) правильного и законного мнения о том, что опасно, а что нет» (R. 430b). Давая такое определение, Платон расширяет значение мужества как лишь воинской доблести; мужество приобретает значение ключевой гражданской (политической) добродетели. Это означает, что мужество солдата — это отнюдь не единственный вид мужества<sup>20</sup>. Безусловно, участие в войне явля-

---

<sup>19</sup> Именно к такому выводу приходит в своем исследовании А. Хоббс (Hobbs 2001: 192).

<sup>20</sup> Е.В. Алымова раскрывает мужество через следующий концептуальный ряд: добродетель воина, добродетель стража, гражданская добродетель, добродетель свободного человека, прежде всего — человека философствующего. Автор обращает внимание на финальный миф «Государства»: именно воину, представляющему идею мужества, Платон поручает важнейшую миссию — засвидетельствовать истину (Алымова 2016: 11).

ется самым наглядным способом демонстрации мужества. Война способна возвращать мужество, Платон видит в войне своеобразное пространство для воспитания, когда предлагает брать с собой на войну детей в качестве наблюдателей за искусством отцов-воинов (*R. 466e–467e*). Сравнивая воина-стражника с гончаром, дети которого осваивают гончарное дело, наблюдая за отцом и помогая ему, Платон отказывается от противопоставления войны миру, вписывая дело воина-стражника в мирную агональную культуру.

Впервые о войне в «Государстве» Платон начинает говорить, когда «бесконечное стяжательство» заставляет заболевавший полис «переходить границы необходимого». Понимая неизбежность войны в этом случае, Сократ формулирует странный, на первый взгляд, тезис:

Пока мы еще ничего не станем говорить о том, влечет ли за собой война зло или благо, скажем только, что мы открыли причину войны — главного источника частных и общественных бед, когда она ведется (*R. 373e*)<sup>21</sup>.

Сформулируем иначе. Когда война ведется, она является главным источником частных и общественных бед. Если же война не ведется, можно ли сказать, что она будет благом? В контексте предпринятого исследования на заданный вопрос можно ответить положительно. Война в том случае, когда она не ведется, существует как потенциальная угроза миру и в тоже время — как его необходимое условие. Мужественный воин-страж, как его понимает Платон, всегда помнит об опасности войны (сохраняет правильное мнение об опасности) и потому выступает гарантом мира.

---

<sup>21</sup> На двусмысленность этой фразы обращает внимание Алексей Глухов, полагая, что «поскольку Платон намеренно вводит конфликт в условие задачи, он не станет ее решать логическим устранением войны, т.е. призывами к пацифизму» (Глухов 2014: 344).

## Литература

- Алымова, Е.В. (2016), “Мужество как искусство различать”, *Вестник СПбГУ. Серия 17: Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение* 4: 4–12.
- Бугай, Д.В. (2014), *Единство платоновского «Государства»*. М.: Издатель Воробьев А.В.
- Видаль-Накэ, П. (2001), *Черный охотник. Формы мышления и формы общества в греческом мире*. Пер. под ред. С. Карпюка. М.: «Ладомир».
- Гатри, У.К.Ч. (2024), *История греческой философии. Том 5: Поздний Платон и Академия*. Пер. Н.М. Селиверстова под ред. В.В. Прокопенко. СПб.: Владимир Даль.
- Глухов, А.А. (2014), *Перехлест волны. Политическая логика Платона и постницианское преодоление платонизма*. М.: Издательский дом Высшей школы экономики.
- Исаева, В.И. (1994), *Античная Греция в зеркале риторики: Исократ*. М.: Наука.
- Йегер, В. (2001), *Пайдейя. Воспитание античного грека*. Т. 1. Пер. А.И. Любжина. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина.
- Панченко, Д.В. (1990), *Платон и Атлантида*. Л.: Наука.
- Светлов, Р.В. (2012), “Сократ в спартанском камуфляже”, *Логос* 90.6: 16–28.
- Штраус, Л. (2021), *Город и человек*. Пер. Н.М. Селиверстова. СПб.: Владимир Даль.
- Gill, Ch. (2017), *Plato: The Atlantis Story: Text, Translation and Commentary*. Liverpool University Press.
- Hobbs, A. (2007), “Plato on War”, in D. Scott (ed.), *Maieusis. Essays on Ancient Philosophy in Honour of Myles Burnyeat*, 176–194. Oxford University Press.

Claudio Calabrese, Ethel Junco

## Echoes of the Descent of the Soul: The *Homeric Hymn to Demeter* (vv. 1–46) and Plotinus' *Ennead* 4.8.1

---

CLAUDIO CALABRESE, ETHEL JUNCO

ECHOES OF THE DESCENT OF THE SOUL:

THE *HOMERIC HYMN TO DEMETER* (VV. 1–46) AND PLOTINUS' *ENNEAD* 4.8.1

**ABSTRACT.** The article studies the motif of the descent of the soul in the *Homeric Hymn to Demeter* (*H. Hom.* 2.1–46) and in Plotinus' *Ennead* 4.8.1. If we consider that myth is a form of orientation in the world, that is, a form of thought, and that metaphysics is one of its possible lines of continuity, we could argue that both texts – although distant in time and genre – express the same symbolic structure: the departure from the divine principle, the experience of loss, and the possibility of return. In the *Homeric Hymn to Demeter*, the abduction of Persephone triggers a cosmic crisis that can only be resolved through the establishment of the Mysteries, which offer a path of ritual and ontological reintegration. In the *Ennead* 4.8.1, the fall of the soul is conceived as a process that does not compromise its entire essence: a part always remains in the Intellect, which enables the return through contemplation. In both cases, we propose that the descent does not represent a definitive degradation but rather a necessary stage in the soul's journey toward knowledge and the restoration of its original condition.

**KEYWORDS:** soul, descent, myth, return.

---

### 1. *Introduction*

Ancient thought expresses the great questions of existence through both mythical and philosophical language. Although these discourses may seem divergent in their formal structure and immediate aims, they share the same fundamental aspiration: to consider human beings in the root tension that comes from inhabiting the frontier between the

---

© C.C. Calabrese (Mexico). ccalabrese@up.edu.mx. Universidad Panamericana.

© E.B. Junco (Mexico). ejunco@up.edu.mx. Universidad Panamericana.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 23.2 (2025) DOI: 10.25985/PI.23.2.04

sensible and the intelligible. In this article, we explore a moment of convergence between these two registers: in the *Homeric Hymn to Demeter* (*H. Hom.* 2.21–46), and in Plotinus’ *Ennead* 4.8.1. This work posits that both texts deal with the drama of the soul: its fall, its union with the body, and its desire to return to the fullness of its origin.

As we see it, such a correlation does not mean we treat one text as a source of the other in a literary or philosophical sense; rather, we see the *Hymn to Demeter* as an echo or a resonance that is present in the conceptual structure with which Plotinus unfolds his understanding of the world. Clearly, Plotinus’ account is not itself a myth, but neither is it unrelated to myth. Although such a correlation is not foreign to the Hellenistic-Roman world, in our modern age it is hard to contend that mythical consciousness is not inferior to that of the positive sciences (including what is generally understood today as philosophy). Consequently, to accept that self-consciousness requires a mythical dimension, since its authenticity cannot be sustained solely by the critical or objective distance of rationality.<sup>1</sup> Indeed, the invective against mythical consciousness rests on the fact that it is incapable of critical distance, and therefore lives at all times obscured by “fictions” and “fables”, unable to escape from the realm of illusion. The prestige of the positive sciences led to the definition of rationality as scientific, as opposed to mythical consciousness.<sup>2</sup> Thus, myth and science became enemies; the core of the argument is that, in the beginning, consciousness is mythical insofar as it is primitive, and that authentic consciousness is scientific as such.

One of the first challenges in reflecting on myth is the semantic shift of the term: from referring to what was taken as true to denoting falsehood. One of the most significant contributions on myth criticism, which comes from J.M. Losada,<sup>3</sup> lies in bringing  $\mu\tilde{\nu}\thetao\varsigma$  and  $\theta\varepsilon\tilde{\iota}\o\varsigma$  into hermeneutic alignment. We see this change in mentality in the transition from the Homeric era to the Sophistic period of the fifth century BC. During this period, the word “myth”, which linked the divine

---

<sup>1</sup> Gusdorf 2012: 153.

<sup>2</sup> Krappe 1938: 27–33; Luijpen 1976: 3–4.

<sup>3</sup> Losada 2022: 29.

and the human like a bridge, slowly crumbled as the Athenian Enlightenment came to believe that myths did not adequately represent the essence of the divine; if this is indeed the case, then those traditional stories are simply false.

Although the relationship between myths and their organization into a mythology is a highly complex issue,<sup>4</sup> it is clear that the semantic variation of μῦθος depends entirely on the fact that it no longer expresses a link with the divine.<sup>5</sup> If we accept that myth, in its pristine form, is orientation in life, that is, a model of meaning and intelligibility, it means that it constantly refers back to divine life. A story is true insofar as it is sacred: it refers to how the world in which we live came to be, making clear the origin of the real; this statement should not be understood only in an abstract sense but rather in an experiential sense, that is, as something that has become present through a ceremonial or ritual narrative.<sup>6</sup> The story thus recovers an event or series of events that took place at the beginning and is the foundation of the cosmos. If this is so, for the archaic man the myth of Demeter is true because the succession of the seasons proves it.

However, myths do not only answer the question of why something exists but also of how it came to be. All of this manifests a single event: the irruption of the divine into the world.<sup>7</sup> In this way, two perspectives are established between two functions, one horizontal and the other vertical. The first function expresses a certain transcendence, and therefore a certain condition of universality: that primal experience in which all experience is contained. In this sense, the mythical narrative is exemplary.<sup>8</sup> The vertical function is properly ontological, meaning that things are considered in themselves and in relation to the word that expresses them.

Indeed, if myth simply bursts forth and is considered in pre-reflective terms, its presence can only be considered as an event that

---

<sup>4</sup> Kerényi 1997: 15.

<sup>5</sup> Van der Leeuw 1975: 51–52.

<sup>6</sup> Cruz Cruz 1971: 31–84.

<sup>7</sup> Calame 2015: 55–57.

<sup>8</sup> Ricoeur 1988: 167–173.

took place *ab origine*, but which is embedded in the present of the narrative. In fact, the non-perception of this link (or its denial) is what we call secularization. The vertical function consists in introducing, without explaining anything in particular, the difference between beings<sup>9</sup> with respect to things in themselves and with respect to their relationship with the word. The story is the natural resource when the understanding of the primordial event of the world's existence bursts forth. Thus, the word – myth – is established as a reality behind reality, whose presence is renewed through ritual storytelling.<sup>10</sup>

## 2. Homeric Hymn to Demeter

### 2.1. *The myth*

The *Homeric Hymn to Demeter* sets out the mythical core that underpins the institution of the Eleusinian Mysteries, centered on the figure of the Mother Goddess (Demeter) and her daughter (Kore/Persephone). The narrative is structured around three key moments: loss, search, and restoration. Persephone is kidnapped by Hades while gathering flowers in the plain of Nysa; for nine days, Demeter searches tirelessly for her, refusing to eat ambrosia. Only after consulting Helios does she learn the whole truth: the abduction took place with Zeus' consent. Demeter, outraged, withdraws from Olympus, and takes on the appearance of an old woman. In Eleusis, she is taken in by the royal family under the name Doso and agrees to care for the infant Demophon. Instead of feeding him as a traditional wet nurse, she anoints him with ambrosia and subjects him to a nightly ritual in the fire, with the intention of conferring immortality upon him. Interrupted by the child's mother, who is unaware of what is really happening, Demeter reveals

---

<sup>9</sup> Cruz Cruz 1971: 42.

<sup>10</sup> We bear in mind that calendars are almanacs that record magical-religious forecasts and prescriptions on a daily basis, meaning a correlative order is established between the two. By ritually establishing primordial times, profane time is given shape, and at the same time the understanding of human acts is ordered (cf. Hubert, Mauss 1905: 229).

her identity in an epiphanic gesture of divine radiance, suspends the process, and demands the construction of a temple in her honor.

Retreating to her sanctuary in Eleusis, Demeter prevents the crops from growing until she is reunited with her daughter, unleashing a devastating drought. Zeus, faced with the crisis, intercedes with Hades, who agrees to allow Persephone's return, but with a trick: he induces her to eat a pomegranate seed, a sign of belonging to the underworld. The myth thus establishes Persephone's cyclical stay in Hades for a third of the year. After the mother and daughter are reunited, the earth regains its fertility. Before her ascent to Olympus, Demeter reveals the Eleusinian rites to Triptolemus, Diocles, Eumolpus, and Celeus, establishing a system of mysteries that promises the initiates not only agricultural fertility but also spiritual renewal and a promise of continuity beyond death.

## 2.2. *Most significant semantic nuclei of verses 1–46*

The beginning is typical of the hymn form, as it invokes the deity to be celebrated; indeed, as is often the case in this genre, the first word describes its protagonist, Demeter, using a device common in early Greek poetry, the annular composition. The poem also ends with Demeter and her daughter (vv. 1–2 and 493).<sup>11</sup>

The first eleven verses of the poem form an extended sentence that emphasizes the shock caused to the daughter and the mother by the violent abduction, Zeus' devious plans, and the wonderful effect of the narcissus. The structure of the sentence links and then separates mother and daughter. These elaborate openings are also found in both Homeric epics. As a result of Hades' abduction of Persephone, there is a rupture and subsequent restoration of the cosmic order; the former is manifested in the mother's lament and her refusal to return to Olympus, to feed on ambrosia, to allow the earth to be fertile; and the latter, in the founding of the Eleusinian Mysteries.

The figure of Demeter embodies the nurturing dimension of the feminine principle, while Persephone represents the cyclical transition be-

---

<sup>11</sup> Van Groningen 1958; Whitman 1958; Lohman 1970: 12–94.

tween life and death, fertility and sterility.<sup>12</sup> The descent of the daughter into Hades can be read as an image of the soul or the grain that must die in order to be reborn, in a cycle that links agricultural rituals and mysteries. In symbolic terms, the hymn articulates a cosmogony of suffering and reconciliation, in which the goddess's pain is transformed into a cosmic pact: the earth will bear fruit again only if the daughter returns (due to Hades' trick, this return will occur periodically). This scheme expresses an understanding of natural and spiritual cycles, which will be liturgically codified in the mysteries.

Therefore, we are dealing with a piece of theopoetics: the mythical narrative not only explains the origin of a rite but also legitimizes the mediation between the human and the divine.<sup>13</sup> The articulation between the narrative, the symbolic, and the ritual is essential to understanding the cultural function of this hymn within archaic Greece. Furthermore, it expresses an archetypal structure of ancient religious thought, where divine suffering becomes the foundation of a theology of return, cycles, and initiation. From this perspective, myth not only accounts for the origin of a ritual but also reveals a model of human experience mediated by the divine. In this sense, the story of Persephone symbolizes both the descent of the soul and the dramatic movement of initiation. Earthly fertility and eschatological hope are intertwined in a plot that gives meaning to suffering and waiting, according to the cyclical rhythm of the cosmos. In the hymn, Persephone's journey becomes a figure of the soul descending into the world of matter and returning to the world of light, as in the Orphic and Platonic conceptions. The poet's song then functions as a vehicle for an implicit metaphysics, in which separation and return are keys to understanding the human (in an agricultural context) and divine meaning of existence.

Although the term ή ψυχή does not appear in the *Hymn*, it is represented by the figure of Persephone as the trapped life principle. Let us follow the composition of the first part of the work (vv. 1–46) to consider what the myth establishes as the life principle. The formula

---

<sup>12</sup> Durand 2016: 65–66; Eliade 1949: 211.

<sup>13</sup> Faber 2013.

ἄρχομ' ἀείδειν (v. 1) is a traditional opening device, which at the same time establishes a ritual link with the divine, with the poet as mediator. Demeter is named with a double epithet,<sup>14</sup> and the proper name of Persephone is omitted — she is mentioned instead as Demeter's daughter, followed, in turn, by a formulaic epithet, “slender-ankled”, with a relative clause that places the action of the abduction in the past (use of the aorist):

αὐτὴν ἡδὲ θύγατρα ττανίσφυρον, ἦν Ἀΐδωνεὺς  
ἡρπαξεν... (*H. Hom.* 2.2–3)<sup>15</sup>

We bear in mind that a god can also be the object of the action, even if grammatically he is not the agent; for this reason, we must consider that the text suggests that the distinction between acting and suffering disappears in the mythical narrative and that its characters can be defined both by what they do and by what happens to them.<sup>16</sup> However, for this to happen, it was necessary to make clear the will of Zeus, whose voice is heard from afar.<sup>17</sup>

Far from her mother Demeter, Persephone played with the daughters of Oceanus and gathered flowers:

νόσφιν Δήμητρος χρυσαόρου, ἀγλαοκάρπου,  
παίζουσαν κούρησι σὺν Ὦκεανοῦ βαθυκόλποις  
ἄνθεά τ' αἰνυμένην... (*H. Hom.* 2.4–6)

Once again, the poet uses a double epithet, a device that enhances the majesty of the goddess: one of them has a warlike connotation, “of

<sup>14</sup> Parry 1928: 47–64; Walden 2021: 17–18.

<sup>15</sup> The Greek text is given according to Richardson 1974.

<sup>16</sup> Walden 2021: 17.

<sup>17</sup> *H. Hom.* 2.3: δῶκεν δὲ βαρύκτυπος εὐρύοπα Ζεύς. It is clear that Hades had Zeus' consent; the subject, although named at the end, is reinforced by two epithets that draw attention to the god's power: “thundering”, and “whose voice is heard from afar” or “who sees from afar”, depending on how the formant -όπα is interpreted, whether from ὄψ, ὄπος, “gaze”, or from ὄψ, ὄπος, “voice”. In any case, the epithet εὐρύοπα may be related to the Sanskrit terms describing divine entities as vast or extensive, cf. *urucáksas-*, “of broad gaze” (of Varuna), and *urucī-*, “far-reaching” (of the Earth-goddess). In both cases, εὐρύοπα, deriving from an Indo-European root, would imply the visual/spatial breadth or extension (cf. West 2007: 171–173; Watkins 1995: 406–407). This introduces a dimension of patriarchal power and cosmic order: even Demeter's suffering is subordinate to Zeus' supreme will.

the golden sword”, and the other highlights her agricultural nature, “of beautiful or resplendent fruits”. The adverb *νόσφιν* indicates the separation between mother and daughter, and suggests the vulnerability of the latter. The actions, which have been translated using two imperfect past tenses, are presented in the original by two participles in the present tense and in feminine (*παίζουσσαν* and *αἰνυμένην*), which express the carefreeness of “playing” and the ritual suggestion of “picking flowers”, as it connects the moment of the abduction with the fullness of vegetation, in an obvious reference to the maiden, a suggestion that is also supported by the presence of the daughters of Ocean.

This passage thus establishes the setting for the abduction of Persephone, replete with beauty and innocence. The separation of the daughter from her mother is not merely physical but heralds the cosmic imbalance that pervades the rest of the hymn until reconciliation. The image of the girl picking flowers, accompanied by female figures associated with water, anticipates the fracture of the natural order: like those splendid flowers, the girl will be violently taken by Hades. This image is a symbol of the passage from fullness to the descent into the underworld, that is, maturity and death, and in ritual terms it expresses the transition of initiation, which consists of the awakening of consciousness: from the meadow (place of play) to the underworld (space of materiality and sexual consummation).

Next, the flowers that Persephone finds along the way are listed: roses, saffron, violets, iris, hyacinths, and narcissus.

...ρόδα καὶ κρόκον ἥδ' ἵα καλὰ  
λευμῶν' ὅμι μαλακὸν καὶ ἀγαλλίδας ἥδ' ὑάκινθον  
νάρκισσόν θ'... (H. Hom 2.6-8)

Although it is not easy to establish a correlation between the names and scientific designations, that is, to be specific about which plant we are talking about (except for the hyacinth), this list is not a random enumeration. First, these are wild (uncultivated) plants, and second, they share the characteristic of having edible fruits or roots. Finally, all the plants listed bloom in late summer or spring, confirming that the abduc-

tion coincides with ripening and not with the sowing of crops.<sup>18</sup> From a symbolic point of view, roses are associated with Eros, and the narcissus is considered an aphrodisiac. Most of these flowers are known to have developed associations with the underworld, at least at a later date. Furthermore, hyacinths, violets, and saffron are linked in later myths to young heroes (Hyacinth, Narcissus, and Attis) who were victims of premature death.<sup>19</sup> It has been suggested that flower gathering (often by women and in a ritual context), especially flowers that grow from bulbs, is associated with gathering and pre-cereal farming cultures; if so, the choice of flowers derives from an alternative version of the myth, in which the abduction takes place before humans had agriculture (here it is already established). The poem's vagueness about the season in which the abduction occurred may suggest a world in which the cycle of the seasons is not yet fully established.

We know that the narcissus had a strong presence in the Eleusinian rites, as it was used to weave garlands as offerings to both goddesses (Soph. *OC* 681–685); it is also present in mythical tales of the abduction of maidens; in both cases, the importance of the narcissus is also due to its perfume, which has a slight narcotic effect, and this may be where its link with the cult of the dead originated.<sup>20</sup>

... ὃν φῦσε δόλον καλυκώπιδι κούρῃ  
Γαῖα Διὸς βουλῆσι χαριζομένη πολυδέκτῃ,  
Θαυμαστὸν γανόωντα, σέβας τό γε πᾶσιν ιδέσθαι  
ἀθανάτοις τε θεοῖς ἡδὲ θνητοῖς ἀνθρώποις·  
τοῦ καὶ ἀπὸ ρίζης ἐκατὸν κάρα ἔξεπεφύκει,  
τὸ καδιστ' ὁδμήτ πᾶς τ' οὐρανὸς εὐρὺς ὑπερθε  
γαῖα τε πᾶσ' ἐγελάσσει καὶ ἀλμυρὸν οἶδμα θαλάσσης.

(*H. Hom.* 2.8–14)

<sup>18</sup> Chirassi 1968: 91–124; Piccaluga 1966; Poli 2010: 89–90; Richardson 1974: 140 ff.

<sup>19</sup> Foley 1994: 33–34.

<sup>20</sup> We find the etymological suggestion in Plu. *M.* 647b, where he links ὁ νάρκισσος with ἡ νάρκη (“lethargy”, “slumber”). However, according to Chantraine 1968: 736, this is a popular etymology; even so, it is very significant that the Greeks themselves associated the two terms, linking the sopor, supposedly produced by its perfume, with abduction. Cf. Foley 1994: 34–36.

The narcissus then appears as a deception (vv. 8–9) of the gods, and therefore sets the stage for the central scene that prepares the abduction. Its beauty – prodigious, seductive, even overwhelming – induces the events, for it is not innocent: Gaia has made it sprout to facilitate Hades' action, and ultimately to fulfill Zeus' will, according to the role already assigned to it in the Hesiodic account (Hes. *Th.* 213–214). Here the text presents the mythical motif of fatal attraction: the flower is not just a decoration of the landscape (“a deception for the beautiful-eyed girl”) but a symbolic device that introduces the rupture of the cosmic order through the abduction: the flower has a prodigious brilliance, which makes “it shone wondrously” (*θαυμαστὸν γανόωντα*). It caused amazement in all who saw it, that is, *σέβας*: awe that was both religious and aesthetic.

Narcissus affects both gods and humans, for his beauty links the levels of reality, the higher and the lower. This can be seen in the reaction of nature: the aorist form of *γελάω* (“burst into laughter”) foreshadows the solidity of what always is: the sufferings that lie ahead do not prevent us from contemplating the joyful end of divine decisions, as if the witness were a silent accomplice.<sup>21</sup> This moment can be read, in philosophical terms, as the soul's attraction to the sensible, before its descent into matter, in line with Neoplatonic or mystical readings. The flower is a figure of desire, the meadow is the surface of the world, and the rapture is the fall.

Let us see how the story is organized: the earth (*ἡ χθών*) opens like “a crack” or “a yawn” (aorist indicative of *χάσκω*), and in turn we have to determine the scope of the adjective *εὐρυάγυια* (“from wide avenues or wide streets”), which is applied to *χθών* (“the earth”), but which, in the epic, refers to cities, especially Troy, but not exclusively.<sup>22</sup> In this case, the use of hypallage transfers urban characteristics (organization and spaciousness) to the earth, which is usually considered formless or wild; a certain degree of personification comes into play, in that the earth is capable of opening up and participating in the divine drama.

<sup>21</sup> Foley 1994: 34–35; Calame 2015: 55–72.

<sup>22</sup> Richardson 1974: 147–148.

This notion, which also suggests that the cosmos is an order, is at the beginning of the descent into Hades, and by extension means that there are invisible paths between the worlds, an essential key to understanding the scope of the term “mysteries” referring to Eleusis and its rites of passage or transit.<sup>23</sup>

Between verses 16 and 18, the expression “in the plain of Nisa”<sup>24</sup> confirms that this is a threshold to the invisible world (Hades), as it is a *locus amoenus* or mythical place name, where Persephone played before her abduction, and therefore has both paradisiacal and initiatory characteristics: as a place of beauty, a space of transformation; ὥρουσεν (aorist of ὥρούω), in fact, implies a violent movement (“jumped”) on the part of Hades, here referred to by the epic epithet, ἀνοξ πολυδέγμων (“the sovereign who receives many”), both because of the bad omen of calling him by his name and because of its adaptation to the rhythmic structure of the hexameter.<sup>25</sup> Immediately afterwards comes the account of the key event:

ἀρπάξας δ' ἀέκουσαν ἐπὶ χρυσέοισιν ὄχοισιν  
ἢγ' ὀλοφυρομένην· οὐχησε δ' ἄρ' ὅρθια φωνῇ,  
κεκλομένη πατέρα Κρονίδην ὑπατον καὶ ἄριστον. (*H. Hom.* 2.19–21)

The transition between the two scenes (from bucolic peace to abduction) is rapid and dramatic, sustained by the rhythm of the hexameter. The aorist (active participle) of ἀρπάζω marks Hades’ act of violence, which is enhanced by the accusative of ἀέκων, which expresses what is contrary to someone’s will (in this case, Persephone). The golden chariot driven by Hades<sup>26</sup> highlights his power to cross thresholds between worlds and alter their realities: “he drives” her (aorist of ὅγω) to the underworld, while she moans or cries (present middle/passive participle

<sup>23</sup> Kalogeropoulos 2023: 11–54.

<sup>24</sup> *H. Hom.* 2.17: Νύσιον ἀμ πεδίον τῇ ὥρουσεν ἀναξ πολυδέγμων; the preposition ἀμ with the accusative conveys the idea of “being on the surface”, suggesting that there is something “below” that surface (as we have already pointed out, the invisible world of Hades).

<sup>25</sup> For this reason, the use of the epithet πολυώνυμος (“of many names”, v. 18) also emphasizes the essence of his ambiguity: the gods of the underworld were rarely named directly.

<sup>26</sup> Calabrese 2009: 23–53.

of ὄλοφύρομαι): Zeus' will was being fulfilled and Persephone's was unknown. This increases the tension of the story: Persephone's cry (ιάχησε, aorist of ιάχω, to give a cry) calling for her father Zeus<sup>27</sup> has the irony we mentioned earlier: he himself has decided it. We believe that this theological drama reaches its climax with the use of superlative epithets (ὕπατον καὶ ἄριστον) that expose the irony: is this the action of the one who is excellence itself?

οὐδέ τις ἀθανάτων οὐδὲ θνητῶν ἀνθρώπων  
ἥκουσεν φωνῆς, οὐδὲ ἀγλαόκαρποι ἐλαῖαι,  
εἰ μὴ Περσαίου θυγάτηρ ἀταλὰ φρονέουσα  
ἄειν ἐξ ἄντρου Ἐκάτη λιπαροκρήδεμνος,  
Ηέλιος τε ἄναξ Ὑπερίονος ἀγλαός υἱός,  
κούρης κεκλομένης πατέρα Κρονίδην· ὃ δὲ νόσφιν  
ῆστο θεῶν ἀπάνευθε πολυλλίστω ἐνι νηῷ,  
δέγμενος ἵερὰ καλὰ παρὰ θνητῶν ἀνθρώπων.  
τὴν δ' ἀεκαζομένην ἦγεν Διός ἐννεσίησι  
πατροκασίγνητος, πολυσημάντωρ πολυδέγμων,  
ἴπποις ἀθανάτοισι, Κρόνου πολυώνυμος σιός. (*H. Hom. 2.22–31*)

The response to Persephone's cry is the profound silence of the entire cosmos.<sup>28</sup> We believe that this silence expresses the breakdown of order: neither gods nor humans nor nature perceived her cry. Olive trees, a typical feature of the Mediterranean, represent the space of communication between gods and men (the nymphs of the forest are linked to those of the trees). In primitive epics, trees are not endowed with hearing; from the idea of their whispering in the wind arose the metaphor that they listened and responded with songs or lamentations. This became a topic in later bucolic poetry and fables.<sup>29</sup>

Polysyndeton (the intentional and emphatic repetition of the conjunction οὐδέ) gives expressive force and emotional depth to the dis-

<sup>27</sup> Persephone's cry is mentioned repeatedly (vv. 27, 39, 57, 67, 432). In Indo-European communities, the cry for help is an important element of primitive law, especially in cases of rape or abduction, where the lack of a cry invalidates the victim's subsequent claim. Cf. Eur. *Tr.* 999–1000, where Hecuba rejects Helen's claim of abduction because she did not cry out. Cf. González González 2023: 105–115.

<sup>28</sup> Scheer 2019: 13–28.

<sup>29</sup> Kerényi 1991: 36 ff.; Richardson 1974: 155–156).

course. This negative distribution, which stylistically emphasizes the sound vacuum, symbolizes the passage to the underworld. In mythical argumentation, Persephone's shrill cry must be heard by a deity linked to the crossing of worlds and its rites: Hecate and her role as mediator, and the only witness to the abduction, the god Helios. With the all-seeing god, the idea that the crime is not hidden from the cosmos is introduced. Although justice is not immediate, there is an irrefutable witness to the crime. The repetition of epithets, which highlight Hades' power, uphold his figure as lord of the underworld and instrument of destiny, making his role necessary in the cycle of life.

ὅφρα μὲν οὖν γαῖάν τε καὶ οὐρανὸν ἀστερόεντα  
λεῦσσε θεὰ καὶ πόντον ἀγάρροον ιχθύοεντα  
αὐγάς τ' ἡελίον, ἔτι δ' ἥλπετο μητέρα κεδνὴν  
ὅψεσθαι καὶ φῦλα θεῶν αἰειγενετάων,  
τόφρα οἱ ἐλπὶς ἔθελγε μέγαν νόον ἀχνυμένης περ.  
ἡχησαν δ' ὄρέων κορυφαὶ καὶ βένθεα πόντου  
φωνῇ ὑπ' ἀθανάτῃ, τῆς δ' ἔκλυε πότνια μήτηρ. (*H. Hom.* 3.32–39)

Persephone must find comfort in the visible world; newly abducted, she contemplates the entire cosmos: the earth, the sky, the sea, the sun. This poetic catalog is common to the archaic model for expressing an extreme situation, that is, the transition from the upper world to the lower world. The hope of illusion concentrates the tension of captivity and its consequences: the verse *τόφρα οἱ ἐλπὶς ἔθελγε μέγαν νόον* is key. In fact, until then, that is, until the darkest moment (*τόφρα* in correlation with *ὅφρα*), hope deceived (the imperfect of *θέλγω* carries the basic meaning of “to bewitch”) her great spirit or mind, in any case, the rational aspect of Persephone's *ψυχή*, despite being afflicted by the situation (*ἀχνυμένης*). Her voice expresses her despair and breaks the silence: Persephone's *φωνῇ ἀθανάτῃ* resounds throughout the cosmos; it is a foundational moment in the mythical cycle.

The fact that Demeter hears her marks a turning point in the plot and in the ritual meaning of the hymn; indeed, *ὅφρα μὲν οὖν* (v. 33) marks the moment between the abduction and Demeter's discovery: her mother heard her (aorist of *κλύω*), for that voice resounded between the peaks and abysses of nature. This indicates that the bond

between mother and daughter is finally reestablished by the voice. Immediately afterwards, Demeter sets out in search of her daughter. The Greek text expresses in a very profound way: “she soared” (aorist of *σεύομαι*) like a bird (ὠστ’ *οἰωνός*), searching for her (*μαυριμένη*) everywhere possible.

### 3. *The Ennead 4.8.1*

Plotinus’ *Ennead 4.7.2* is part of his reflection on the essence of the soul, its relationship with the body, and the conditions of its individualization. In this section, the philosopher critically examines the possibility that the *ψυχή* is corporeal in nature or arises from a combination of material elements. Contrary to materialist positions, he proposes that the soul is a simple, indivisible, incorporeal principle, and source of life (*ζωή*). The body, on the other hand, is a mixture (*κρῖσις*), and is therefore subject to dissolution. It is the soul that imposes order (*τάξις*) on matter, a capacity that refers to the *λόγος* coming from the Intellect. Consequently, the soul does not come from the body but is its animating principle.

Plotinus’ argument starts from an empirical observation: in every living being there is a principle that animates it, and which, because it is life itself, is immortal. The body, on the other hand, because of its corruptible nature, cannot contain life itself. Thus, the soul is the foundation of living beings. If each being has its own soul, there must be one that animates the universe: the World Soul, which guarantees the unity and cohesion of the whole. This structure implies a tripartite hierarchy: supreme soul, World Soul, and individual souls. All share the same essence, but are distinguished by their degree of contemplation. The higher souls remain separate from the corporeal, while the human soul, as it descends, mixes with the body, hindering its access to the intelligible (*Enn. 5.1.1*). Far from being resolved, this problem remains open in *Enn. 4.7.1*.<sup>30</sup>

Plotinus reworks the thesis of the *Timaeus*, where Plato had presented the descent of the soul as a gift from the Demiurge, but also as

---

<sup>30</sup> See Calabrese, Junco 2024.

a punishment in Orphic terms. For Plotinus, only the lower part of the soul descends; the upper part remains united with the Intellect (*Enn.* 4.8.8.1–3). For this assertion, he relies on passages from the *Timaeus* (35a, 41a–d), where the mixed composition of the soul and its immortality is addressed. Thus, we can affirm that the soul is only partially manifested in the sensible world; its true essence remains in the intelligible world.<sup>31</sup>

D'Ancona emphasizes the originality of this reading, which will influence Christian thought.<sup>32</sup> Plotinus reinterprets the problems raised in the *Parmenides* and establishes a relationship between *Nous* and the Demiurge in accordance with Book XII of Aristotle's *Metaphysics*.<sup>33</sup> This identification leads to a negative view of the Platonic Good as One without attributes, according to the second part of the *Parmenides*. This way, Plotinus configures his system of three hypostases: One, Intellect, and Soul, which constitute the ultimate principles of being. By articulating the five genera of the *Sophistes* with Aristotle's categories,<sup>34</sup> he deepens the body-soul relationship. Porphyry attests that this discussion was central to his school (*Vita Plotini* 3.35–37, 4.9–11, 5.60–61).<sup>35</sup> The question of the soul is addressed in *Enn.* 4.7.2, 4.8.6, and 5.1.10.

In *Enn.* 4.7.2, Plotinus distances himself from theories that identify the soul with the body or with a material combination. He takes up the “argument of affinity” from Plato's *Phaedo*: the soul is immortal because of its kinship with the intelligible. However, its insertion into the body poses a problem: how to maintain its ontological independence while explaining its union with matter. Plotinus describes the body as an instrument (ὅργανον) granted for a limited time. Even so, the complete human being includes soul and body: the former is form in relation to matter, and the vital principle. Faced with the Stoic and Epicurean postulates, which identify the soul with a subtle body or an aggregate of atoms, Plotinus objects that, if the soul were a composite, it would

<sup>31</sup> Chiaradonna 2023: 59–61.

<sup>32</sup> D'Ancona 2003: 12–16.

<sup>33</sup> See Berti 2012.

<sup>34</sup> See Halfwassen 2012.

<sup>35</sup> Goulet-Cazé 1982; Calabrese, Junco 2024.

be necessary to determine in which of its parts life resides. Only an uncompounded principle can give life to matter. Therefore, there must be a universal soul that gives form to the universe (*Enn.* 4.7.20). He criticizes Epicurus for assuming that consciousness arises from simple aggregation: the unity of experience requires an ordering principle.<sup>36</sup>

Matter cannot give itself form: it requires an external soul. Otherwise, the cosmos would dissolve. The question then arises as to whether the soul is harmony (ἀρμονία), as Plato and the Pythagoreans suggested. But if it were the product of proportion, it would not be substance. Furthermore, there would be as many souls as there are possible combinations. The analogy with the musician tuning an instrument reinforces the idea that order does not come from the body, but from a prior principle. In *Enn.* 4.8.5, Plotinus introduces a reading of Aristotle (*An.* 2.1): the soul is the principle of life in an organized body. Even so, he considers necessary the existence of a rational and sensitive soul, capable of remembering without the support of the body. The soul is an independent substance, not derived from the body, but prior to it (*Enn.* 4.7.5–15, where it is defined as real substance).

The opposition between body and soul becomes ontological: the body is in flux, the soul participates in being (*Enn.* 4.7.2). In Plato's *Phaedrus* (245c), the soul is the principle of movement, beauty, and order. If it remains pure, it lives by itself; when it mixes with the body, it loses clarity, but not its essence. Through contemplation, it can return to its original state (*R.* 547b).

Πολλάκις ἐγειρόμενος εἰς ἐμαυτὸν ἐκ τοῦ σώματος καὶ γινόμενος τῶν μὲν ἄλλων ἔξω, ἐμαυτοῦ δὲ εἰσω, θαυμαστὸν ἡλίκον ὄρων κάλοις, καὶ τῆς κρείττονος μοίρας πιστεύσας τότε μάλιστα εῖναι, ζωήν τε ἀρίστην ἐνεργήσας καὶ τῷ θείῳ εἰς ταύτὸν γεγενημένος καὶ ἐν αὐτῷ ιδρυθεὶς εἰς ἐνέργειαν ἐλθών ἐκείνην ὑπὲρ πᾶν τὸ ἄλλο νοητὸν ἐμαυτὸν ιδρύσας, μετὰ ταύτην τὴν ἐν τῷ θείῳ στάσιν εἰς λογισμὸν ἐκ νοῦ καταβάς ἀπορῶ, πῶς ποτε καὶ νῦν καταβαίνω, καὶ ὅπως ποτέ μοι ἐνδον ἡ ψυχὴ γεγένηται τοῦ σώματος τοῦτο οὖσα, οἷον ἐφάνη καθ' ἐστήν, καίπερ οὖσα ἐν σώματι. (*Enn.* 4.8.1.1–12)

---

<sup>36</sup> Calabrese-Junco 2024.

It is worth noting some aspects of this passage to guide us in its interpretation. First, the adverb πολλάκις indicates the frequency with which an event occurs, that is, Plotinus' experience is not exceptional but habitual, as if it were the result of practice. Furthermore, the present participle of ἐγείρω ("to awaken") seems to insist that this act, which is internal and reflective, is indeed habitual and directed toward the inner life: εἰς ἐμαυτόν, whose introspective meaning (towards myself) leads us to consider that awakening here has a clear spiritual meaning, becoming one of the keys to Neoplatonic mysticism (pagan and Christian). It is also emphasized that it is properly an experience, that is, a conscious activity: ἐκ τοῦ σώματος or outside the body, since the soul is recognized as independent of the sensible. This is a central aspect of Plotinus' anthropology, which focuses on distinguishing between soul and body.

The participle γινόμενος indicates a state of becoming outside of things, but within oneself (ἐμαυτοῦ δὲ εἴσω, or "within myself"), alluding to abandoning the sensible world, which implies the lower psychic faculties. The opposition ἔξω/εἴσω, which conceptually is also a parallelism, maintains that the soul is not bound to what comes from outside but to its own intelligible core. The Greek text reinforces this idea through the use of contrasting particles that are difficult to translate. The adjective θαυμαστόν, which we already saw in the *Hymn to Demeter* with the meaning of "amazing", "wonderful", introduces the mystical perception of "seeing beauty" (όρῶν κάλλος), phrased in the present active participle, which indicates a continuous action. Plotinus is certain (πιστεύσας) that the soul is divided into levels and that he has access to its best part (κρείττων μοῖρα): a lower part that operates in the sensible world, and a higher, eternal, and contemplative part. Here, then, we see the narrow path that links the vision of beauty with the recognition of the ontological origin of the soul: beauty seen in contemplation is not something that befalls outside but rather what ensures the nobility of the soul.

At this point, Plotinus becomes aware of being one, of being in unity (εἰς ταύτον) with the divine; this is the foundation of the Neo-

platonic certainty that contemplation is becoming one with the divine, a formula that expresses the participation of its being. To express this complex relationship, Plotinus' prose uses two forms of the verb *ἰδρύω* ("to establish", "to found"): first the passive form ("having been established"), and then the active ("having established myself"). Divinity only receives if the soul first establishes itself in this state. For this very reason, although it seems to have a temporal limitation (*μετὰ ταύτην τὴν... στάσιν*), this experience has a level of permanence, because *στάσις* also entails a state of being, which, although permanent, is not perceived as such, and this causes perplexity (*ἀπορῶ*, "I am perplexed"), since there has been a descent into rational discourse (*εἰς λογισμόν*). Thus Plotinus perceives the central paradox, as expressed by the succession of interrogative expressions (*πῶς ποτε; ὥπως ποτέ*): the soul that has ascended falls again. This famous passage paved the way for consideration of the path of interiority, that is, the instance of contemplation that allows access to true knowledge or the "return" of the soul to its origin. This passage is unique in its use of the first person: Plotinus expressed a very personal experience of the divine Intellect.

We consider this passage to be a response to the question posed in *Enn.* 4.7.2: How is it possible to understand the union between the body and the soul, if the latter belongs to the intelligible world? In his response, Plotinus delved deeper into the nature of the soul: on the one hand, it manifests its affinity with the body, and on the other hand, with the intelligible; if its purpose is to guarantee the life of the body (perception and cognitive activity), it must possess a nature distinct from that of the body: when the soul concentrates on intelligible realities, it becomes what it knows and is not qualitatively distinct from the operating model of the Intellect. As D'Ancona<sup>37</sup> observes, this argument combines the theme of the "line of knowledge" from Plato's *Republic* (6, 509d–511e and 7, 531d–535a), in which degrees of knowledge are distinguished<sup>38</sup>, with Aristotle's *De anima* (3.4, 430a), where the identity of nature of the knowing principle and the known thing is affirmed.

---

<sup>37</sup> D'Ancona 2003: 21.

<sup>38</sup> See Grisei 2000; Vegetti 1999: 86.

Plotinus is aware of Aristotle's objections to Plato's thesis on knowledge, and therefore finds it difficult to present the soul as the dual principle of life and the body. Indeed, being the principle of the life of the body (the rational organization of the living being) implies sharing the state of permanent change, but remaining distinct from the body itself. When Plotinus demonstrated his own intellectual faculty, recognizing its identity with intelligible reality, he also noted that the soul has the capacity to change, without which it could not be in relation to the world of becoming. In Plotinus' observation, two realities of the soul concur: belonging to the intelligible cosmos and remaining in the body to which it gives life; immortal and separate, it is also subject to change (it is the immanent principle of life).<sup>39</sup>

This approach ultimately presents an aporia. Plotinus attempts to resolve the aporia based on Plato's inquiry into an organized nature, although he has insisted on the effort to provide a coherent overall view, since Plato seems to contradict himself. Indeed, there are many passages in the dialogues in which the relationship between soul and body is judged negatively, although in the *Timaeus* it is stated that the Demiurge decides "for the best" that the soul should coexist with a body. For Plotinus, this shows that, on the one hand, Plato's approach is coherent, and on the other hand, that this possible "contradiction" actually indicates that the Athenian philosopher considered a double status for the soul: from the perspective of the body, which must be animated, and from the perspective of the cosmos, which makes the soul a perfect reality (devoid of desires and needs).

Plotinus' exegesis shows that the contradiction between Plato's texts is apparent and that there is no single answer to this interpretation, since the soul of the universe coexists with respect to the sensible cosmos, which is considered a living being from the Platonic tradition, and the individual soul coexists with respect to a particular body. When Plato judges the relationship between body and soul to be evil, he is talking about the individual relationship between a body and a soul, which is limited by material needs; but when Plato refers to a providen-

---

<sup>39</sup> D'Ancona 2003: 21.

tial force at work, he is referring to the only case in which dealing with a lower reality does not imply that the soul is subject to imperfection. In both cases (the sensible universe and the individual body), the soul cannot be absent because neither could exist without the principle of rationality.

In *Enn.* 4.7.2, Plotinus posited the falsity of the doctrine of the soul as the “entelechy” of the living being, if understood solely from the perspective of functionality, since, if the soul were the actual development of vital operations, it would exist only in light of those operations. This passage suggests that the soul can only be correctly understood as “perfection”, which is attained separately from the body. Thus, the soul cannot be something added to a body; it is not a function, in the Aristotelian sense, but a principle. Plotinus wondered how the soul “enters” the body, and the explanation he offered made it clear that it is not a metaphor for the rational organization of the body but rather that the soul produces corporeal nature as “a beautiful and varied mansion” (*Enn.* 4.3.27). However, it does not enter as if that mansion already existed (to think that the soul “enters” a body that already exists is not, for Plotinus, a theory that would have been held by Plato).<sup>40</sup> On the contrary, he considers that Plato describes the body and the soul as two opposing realities, and the sensible universe as something that, in some way, already exists when the Demiurge sends the soul. This should not be understood in a literal sense but as the intuitive-didactic production of a myth about the sensible-intelligible relationship. Ultimately, nothing can exist except from the moment it is animated.

#### 4. *Texts in dialogue*

In the *Homeric Hymn to Demeter*, Persephone’s descent into Hades is depicted as a kidnapping perpetrated by Hades with Zeus’ consent. This act of violence triggers Demeter’s mourning and the disruption of the natural cycle. The myth implies a view in which the decisions of the gods directly affect earthly life. Hades, for its part, is not simply

---

<sup>40</sup> D’Ancona 2003: 26–27.

a punishment but a necessary dimension of the cosmic order. The abduction does not nullify Persephone's divinity but rather inaugurates a transformation of her role in the pantheon: from maiden to queen of the underworld.

For Plotinus, the descent of the soul is not the result of an external imposition but of a free ontological movement: the soul moves toward matter out of a desire to know and organize multiplicity. This inclination implies self-degradation, not punishment, and responds to the very structure of reality as a hierarchical emanation. The fall, then, is a natural movement within the procession of the One. However, this fall entails a darkening of consciousness, a loss of spiritual identity, which requires an arduous path of return. The analogy with the abduction of Persephone allows us to understand the soul as being drawn toward the multiple, though not violently, but rather by a form of lower desire. In this reinterpretation, Plotinus departs from the Orphic reading that conceives of the body as a prison for the soul and proposes a more nuanced view: the soul is not necessarily degraded by its incorporation but rather by its forgetfulness of the Intellect. This idea marks a fundamental difference with the mystery religions, in which descent is usually read as a tragic fall, and return as redemption. In Plotinus, there is no redemption but reintegration.

In the *Homeric Hymn to Demeter*, Hades appears as a dark and hidden place, alien to the world of the living. Persephone, having eaten a pomegranate seed, becomes partially bound to this realm. This act of eating has profound symbolic connotations: it indicates an irreversible link with the underworld and the need to divide her existence between two worlds. The symbol of the pomegranate, with its abundance of seeds, represents fertility, but also the fatality of the link with the land of the dead.

In Plotinus, the sensible world is also a lower realm, but not evil in itself. It represents the place where the soul loses the clarity of its original contemplation. The symbolic "pomegranate" in this context is the soul's desire or fascination with the diverse, the mutable, and the corporeal. Like Persephone, the soul is bound to matter by its own

choice, and this attachment becomes the main obstacle to its return. Matter is the limit, the shadow of being, but not an absolute principle of evil as in Gnosticism. Therefore, the fall of the soul into the body is not definitive, nor is the body a prison, but rather a means of exercise and ascension, if it is well oriented. Plotinus introduces a tripartite vision of the soul: the higher soul, which remains united with the Intellect; the lower soul, which is linked to the body, and the intermediate soul, which can fluctuate between the two poles. The body, then, is not the end of the soul but its stage.

### *5. Conclusions*

The first level of analysis of the selected passage from the *Homeric Hymn to Demeter* and the fragment from Plotinus' *Enn.* 4.8.1 reveals a vocabulary and linguistic resources that articulate, centuries apart, the same concern: the destiny of the soul in its transition between the divine realm and the sensible world. In this sense, we find two converging lines: lexical coincidences and shared semantic fields. Regarding the former, we verify the coincidence of terms that are key in both texts: a) θαυμαστόν (“amazing”), b) the verbal field of ὄραν/ιδέσθαι (“to see”/“to contemplate”), c) the opposition ἀθάνατος/θνητός (“immortal”/“mortal”), and d) the adverb νόσφιν (“apart”). All of these appear in both texts or have functional equivalents there. Their presence shows that the experience of wonder at beauty (θαυμαστόν κάλλος) and the act of contemplative vision are basic categories in both the myth of the abduction of Persephone and Plotinus' mystical introspection. Likewise, the immortal/mortal dichotomy and the motif of separation underscore a common background: the ontological fracture that makes the fall possible.

Regarding the shared semantic fields, we observe that the same symbolic execution is present in both texts. Thus, we can align the following pairs of notions: a) contemplation and beauty (the prodigious flower in the Hymn and Plotinus' noetic beauty entail transformation, causing, respectively, the descent of the maiden, and the elevation of the soul); b) descent and duality: Persephone is dragged down to Hades;

the Plotinian soul descends from νοῦς to λόγος. In both cases, the downward movement is not terminal but a prelude to a possible return; c) silence and perplexity: the cry that no one hears and the perplexity (ἀπορῶ) of the philosopher mark the identity crisis suffered by the soul when it is separated from its origin; d) unity and fragmentation: both the temporary union of Persephone with Demeter and the unification of the soul with the divine in Plotinus are broken, giving way to the drama of separation and the longing for restitution.

These lexical and semantic parallels do not imply direct literary dependence; rather, they point to the continuity of a symbolic structure that runs through the Greek tradition: the oscillation of the soul between the vision of absolute beauty and the experience of the fall. By articulating myth, ritual, and cosmology, the *Homeric Hymn to Demeter* offers the archetype of a fertile instability; by internalizing the drama, Plotinus philosophizes about the same tension in terms of self-awareness and intellectual contemplation. Both texts, therefore, illuminate each other: myth gives Neoplatonic speculation a narrative and emotional dimension; Plotinus' exegesis gives the Hymn a hermeneutical key that underscores its metaphysical relevance. Research confirms that word and symbol operate as vehicles of the same pristine intuition: beauty beckons, descent confuses, the memory of the origin prevents the split from being definitive. The path of return – ritual in Eleusis or contemplative in Plotinus – arises from this dialectic. Recognizing the lexical and conceptual resonances between these texts amplifies our understanding of the ancient imagination and its legacy in Western spiritual reflection.

Finally, the descent of the soul is not an irremediable loss but a transition that can be understood and reversed. Both on the religious and philosophical levels of the story, this fall opens up a possibility of return that unfolds as knowledge, contemplation, or ritual. The figure of Persephone, tirelessly sought by Demeter, and Plotinus' conception of the soul that never completely abandons its origin, constitute two complementary versions of the same spiritual drama. Myth and philosophy coincide here in pointing out that the soul, even when wandering,

retains the trace of its origin and its orientation toward its fulfillment. In short, this study underscores the hermeneutic relevance of ancient texts for thinking about the human condition in symbolic and metaphysical terms.

---

### *References*

- Berti, E. (2012), “La genesi della dottrina aristotelica dei principi”, in U. Bruchmüller (ed.), *Platons Hermeneutik und Prinzipiendenken im Licht der Dialektik und des antiken Tradition*, 203–222. Hildesheim: Georg Olms Verlag.
- Calabrese, C.C.; Junco, E.B. (2024), “Los fundamentos del alma en Plotino y su recepción en Agustín de Hipona *En. IV, 8 [7]* en *Gn. adu. Man. 2, 12*”, *Cuestiones Teológicas* 52.117: 1–18.
- Calabrese, C. (2009), “En carro va la muerte”, in O. Cattedra (ed.), *El carro. Imágenes y símbolos en Oriente y Occidente*, 23–53. Mar del Plata: Ediciones Suárez.
- Calame, C. (2015), *Qu'est-ce que la mythologie grecque?* Paris: Gallimard.
- Chantraine, P. (1968), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris: Éditions Klincksieck.
- Chiaradonna, R. (2023), *Ontology in Early Neoplatonism. Plotinus, Porphyry, Iamblichus*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter.
- Chirassi, I. (1968), *Elementi di culture precereali nei miti e riti greci*. Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- Cruz Cruz, J. (1971), “Sentido antropológico del mito”, *Anuario Filosófico* 4.1: 31–84.
- D'Ancona, C. (2003), *Plotino. La discesa dell'anima nei corpi (Enn. IV 8 [6]). Plotiniana Arabica (Pseudo-Teologia di Aristotele, capitoli 1 e 7; “Detti del sapiente greco”*. Padova: Il Poligrafo.
- Durand, G. (2016<sup>12</sup>), *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris: Dunod.
- Eliade, M. (1949), *Traité d'histoire des religions. Morphologie du sacré*. Paris: Payot.
- Faber, R. (2013), *Theopoetic Folds: Philosophizing Multifariousness*. New York: Fordham University Press.
- Foley, H.L. (1994), *The Homeric Hymn to Demeter. Translation, Commentary, and Interpretive Essays*. Princeton University Press.

- González González, M. (2023), *La diosa Perséfone en la religión griega. Una mirada histórica*. Madrid: Editorial Dykinson.
- Goulet-Cazé, M.-O. (1982), “L’Édition porphyrienne des *Ennéades*: état de la question”, in L. Brisson, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet, D. O’Brien, *Porphyre. La Vie de Plotin. Vol. 1: Travaux préliminaires et index grec complet*, 280–327. Paris: Vrin.
- Grisei, P. (2000), “Visione e conoscenza. Il ‘gioco’ analogico di ‘Repubblica’ VI–VII”, in G. Casertano (ed.), *La struttura del dialogo platonico*, 262–296. Napoli: Loffredo.
- Gusdorf, G. (2012), *Mythe et métaphysique. Introduction à la philosophie*, Paris: CNR Éditions.
- Halfwassen, J. (2012), “Plotins Interpretation der Prinzipientheorie Platons”, in U. Bruchmüller (ed.), *Platons Hermeneutik und Prinzipiendenken im Licht der Dialoge und des antiken Tradition*, 223–244. Hildesheim: Georg Olms Verlag.
- Hubert, H.; Mauss, M. (1905), *Étude sommaire sur la représentation du temps dans la religion et la magie*. Paris: Alcan.
- Kalogeropoulos, K. (2023), “Complementary Evidence for a Renowned Ritual – Thoughts on the Relationship between Pyre A at Eleusis and the Homeric Hymn to Demeter”, *Pelargós* 4: 11–54.
- Kerényi, K. (1991), *Eleusis: Archetypal Image of Mother and Daughter*. Translated by Ralph Manheim. Princeton University Press.
- Kerényi, K. (1997), *Die Mythologie der Griechen. Die Götter- und Menschheitsgeschichten*. Stuttgart: Klett-Cotta Verlag.
- Krappe, A.H. (1938), *La genèse des mythes*. Paris: Payot.
- Lohman, D. (1970), *Die Komposition der Reden in der Ilias*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Losada, J.M. (2022), *Mitocrítica cultural: Una definición del mito*. Madrid: Ediciones AKAL.
- Luijpen, W.A. (1976), *Myth and Metaphysics*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Parry, M. (1928), *L’Épithète traditionnelle dans Homère: Essai sur un problème de style homérique*. Paris: Les Belles Lettres.
- Piccaluga, G. (1966), “Τὰ Φερεφάττης ἀνθολόγια”, *Maia* 18: 232–253.
- Poli, S., ed. (2010), *Inni Omerici*. Torino: Unione Tipografica-Editrice Torinese.
- Richardson, N.J. (1974), *The Homeric Hymn to Demeter*. Oxford: Clarendon Press.
- Ricoeur, P. (1988), *Philosophie de la volonté*. T. 2: *Finitude et culpabilité*. Paris: Aubier.

- Scheer, T.S. (2019), “Natur – Mythos – Religion im antiken Griechenland: Eine Einführung”, in Id. (ed.), *Natur, Mythos, Religion im antiken Griechenland*, 13–28. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Van der Leeuw, G. (1975), *Fenomenologia della religione*. Torino: Editori Bor- inghieri.
- Van Groningen, B.A. (1958), *La Composition littéraire archaïque grecque. Procédés et Réalisations*. Amsterdam: Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij.
- Vegetti, M. (1999), *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*. Roma: Editori Laterza.
- Walden, D.O. (2021), *Epithet and Identity in Homeric Epic*. Diss. University of Michigan.
- Watkins, C. (1995), *How to Kill a Dragon: Aspects of Indo-European Poetics*. Oxford University Press.
- West, M.L. (2007), *Indo-European Poetry and Myth*. Oxford University Press.
- Whitman, C.H. (1958), *Homer and the Heroic Tradition*. Harvard University Press.

## 2.

# Рецепции платонизма

*Андрей Тащиан*

## О логическом и логосе у Плотина

---

ANDREY TASHCHIAN  
ON THE LOGICAL AND THE LOGOS IN PLOTINUS

**ABSTRACT.** It is argued that Plotinus' key concepts are stages of philosophical logic, whose heart is the substance-subject dialectic. It is expressed in the ἄνω–κάτω process of Heraclitus' logos, transformed by Plotinus into the πρόοδος–έπιστροφή rhythmic. Contrary to the stereotyped views on Plotinus' beginning as supraontic and supra-noetic, it is the One taken together with the Nous, for the beginning is consistent only as a differentiated unity. Despite the traditional reception, the Soul as subject of the logical (as opposed to the One and the Nous as substance) is the most developed determinacy, whose dialectic is twofold: the Soul has a higher and a lower form, each doubled — one formed by the opposition of the “pure” Soul and the “world” Soul, the other — Nature — by the aspects of the externality of the logical and its interiorization. Plotinus' totality of the logical, positing difference and incorporating it into the concreteness of unity at each stage of its actualization, is the Logos, substance-subject. Being the universal law of the finite and infinite, it cannot be localized in any specific hypostasis. The form of the absolute concreteness of the Logos is the absolute opposition of the logical to itself as that of God and human soul. And although their unity (έκστασις) is commonly interpreted as illogical, the Plotinian texts prove that it is the fully developed concreteness of the Logos as substance generating its opposite — subject — and returning to itself in the activity of its cognition.

**KEYWORDS:** Plotinus, substance-subject, Logos.

---

Πάλιν οὖν σαφέστερον λέγωμεν τίς ὁ λόγος...

Plotinus, *Enn.* 3.2.16.10–11

*Логическое как субстанция-субъект:  
о феноменологическом и логическом аспектах мышления*

Философски понятая история философии<sup>1</sup> есть развитие логического, каковое вообще есть самосознательное мышление, и каковое античность называла мудростью. Конкретность мудрости как мышления мышления — в том, что ее самость как отношение с собой есть сразу ее тождество и различие с собой, а ее полагание себя — противополагание себе как мыслящей себя как мыслимой. Но так как каждый из моментов противоположения есть в себе вся мудрость, то каждый противоположен себе как только одной стороне оппозиции. Поэтому каждый также есть снятие себя в своей непосредственности и полагание себя как своей противоположности — любовь. Вот почему имя науки мудрости — «любомудрие» — обусловлено не только исторически, но и логически.

---

<sup>1</sup> Спор о том, какой должна быть история философии — исторической или философской, происходит из оппозиции внешней и внутренней рефлексий. Для первой ее предмет вне ее, и в познании его она не знает себя полагающей. Такая рефлексия — основа исторической истории философии. Философская же история философии зиждется на второй. В ней сознание знает свой процесс в предмете как процесс самого предмета, так что для себя оно не его видимость, но действительность. Поэтому в философской истории философии ее предмет — рассказ философии о себе: то, что историко-философское сознание познает в своем предмете, есть развитие самой логики.

В такой истории философии важен следующий пункт. Одно дело — что́ полагает исторический философ для себя (непосредственность его учения приходится на него как погруженного в опыт истории философии и еще не знающего, что́ есть оно в себе); другое — что́ в нем есть для нас (для точки зрения ее результата). Ведь последнее — то, что оно есть в себе, по сути. Отсюда различие и/или тождество того, что есть в мыслях Плотина для него самого, и того, что в них есть для нас, являет, насколько они логически развиты.

Как любовь к мудрости логическое определено тогда, когда оно берется как движение мыслящего к мыслимому, или *субъекта к субстанции*, а как любовь самой мудрости – когда логическое постигается как движение мыслимого к мыслящему, или *субстанции к субъекту*. Если это отношение взято не в разумной конкретности, а фиксируется рассудком в обособлении сторон, то на сторону субъекта приходится момент единичности мышления, его абстрактного бытия для себя, а на сторону субстанции – момент всеобщности, абстрактного бытия в себе. В этом обособлении оба момента ограничивают друг друга, а их конечность распределена так, что субъект атрибутируется как конечное, а субстанция – как бесконечное. Но ни один из них не остается в этой рассудочной абстракции: каждый становится своей противоположностью, благодаря чему снимается ограниченность и достигается целостность того, что он есть по своему понятию, – действительная бесконечность. Каждый влечется быть для себя тем, что он есть в себе: субъект стремится стать субстанциальным, субстанция – субъектом.

В античной философии эта истина о конкретности субъекта и субстанции, конечного сознания и бесконечного знания открыта со времен Гераклита, выразившего ее как процесс логоса, чей путь вверх и вниз один и тот же (в 60 дк). Путь вверх – восхождение субъекта как единичной души к «единому единственному мудрому» (в 32 дк) как всеобщей субстанции; путь вниз – движение субстанции к тому, чтобы осуществиться в познающей деятельности субъекта (как развернувшейся и произведшей себя конкретной логической субстанции) (в 115 дк)<sup>2</sup>.

В итоге развития классической философии<sup>3</sup> эти два пути определились как феноменологический и логический (в особенности).

<sup>2</sup> У Плотина этот процесс выражен стадиями в обратном порядке: «исходение» и «возвращение».

<sup>3</sup> Напомним: ее завершающий этап – немецкая классика. Заметим и то, что в ней получает развитие философская история философии, и неоплатонизм в целом понимается как система античного мышления, а учение Плотина – как

Первый — в том, что из двух моментов своей противоположности мышление делает отправным пунктом субъекта, душу. Так как непосредственно субъект — единичное конечное сознание, в нем для него есть неснятая противоположность бесконечного предмета — мудрости. И раз для себя это сознание еще не всеобщее субстанциальное знание, а только его феномен, то сознанию нужно соединиться в его видимости с истиной. Отрицая себя как непосредственную, душа готовится постигать свою субстанцию — мудрость. Эта форма логического вообще есть то, что мы обозначили как любовь к мудрости. Как любовь же самой мудрости, оно деятельно, исходя из себя как бесконечной субстанции: производя ступени своей определенности и превращаясь в субъект как момент своего возвращения в себя. Эта форма логического — логическое в особенности.

Логическое в особенности традиционно называется метафизикой. Ее предметность — не абстрактное самотождество, ушедшее из отношения к субъекту. Хотя непосредственно субстанция противостоит субъекту (как всеобщее — единичному, бесконечное — конечному, и т.п.), ее понятие не дает ей пребывать в безразличии к нему, ибо он — ее собственная определенность. Мышлению, впрочем, трудней двигаться по «пути вниз». Ведь, исходя из себя как непосредственного субъекта, мышление столь же непосредственно, «без труда» находит себя неравным себе и потому подвижным в отношении непосредственно равной себе субстанции. Первый — феноменологический — шаг мышления, стало быть, в том, чтобы двигаться по «пути вверх» и уравнивать себя с собой. Но мышлению нужно сделать еще один — собственно логический — шаг: постигнуть себя в полагании различия с собой, чтобы тем самым мудрость из объекта любви преобразилась в ее субъект.

---

отношение субстанции и субъекта. См., например, Beierwaltes 1970; Montecinos Fabio, Serey Aguilera 2021.

Эта корневая мысль Гераклита о субъектности субстанции, прорастает в платонической традиции<sup>4</sup>. Платон не только показывает «путь вверх» феноменологического субъекта<sup>5</sup>, но и «путь вниз» логической субстанции<sup>6</sup>. Однако свое систематическое развитие логическое как конкретность субстанции-субъекта обрело у Плотина, получив исторический образ иерархии ипостасей<sup>7</sup>. Принципиально и то, что мы находим у Плотина комплекс положений о логосе, каковой, как мы удостоверимся, есть альфа и омега производящего себя логического процесса.

*Субстанция логического как исток его процессуальности:  
единое и ум*

Логическое как всеобщее, «единое» — не абстрактное тождество рассудка, лишенное различия и равнодушное к познающему его сознанию. Вопреки фикциям о нем как о неподвижном, несущем и непостижимом, оно — процессуально и откровенно. Но

---

<sup>4</sup> П. Наторп убежден, что логическое у Платона тесно связано с душой: нет ничего логического, чего бы не было в душе, и нет ничего душевного, что не было бы логическим. Их различие лишь в том, что душа — это целостность порождающего себя логоса, ибо в ней он, открываясь себе, сознает и познает себя (см. Natorp 1921: 465, 468, 499).

<sup>5</sup> Этот процесс явлен и в мифе об Эроте (*Smp. 201d1–212b8*), и в его учении об анамнезисе (*Men. 81a10–86b5*; *Phd. 72e3–76a7*; *Phdr. 249c1–250c8*), и в доказательствах бессмертия души (*Phd. 70c4–107a1*; *Phdr. 245c5–246a2*; *R. 608d3–611a2*).

<sup>6</sup> Этот аспект у Платона — в его критике представлений о субстанции как неподвижной (*Sph. 248a4–249d5*); в утверждении ее как познающей жизни — души (*Sph. 248d10–249a3*; *Phlb. 30c9–10*; *Ti. 30b3*, 37b3–c5, 46d5–6); и в положениях о независимости божества (*Phdr. 247a7*; *Ti. 29e1–2*; *Epin. 988b6–7*) как кульминации любви самой мудрости, порождающей беззависимую любовь к мудрости (*Smp. 210d6*) познающего ее субъекта.

<sup>7</sup> У Плотина две «оси» метафизики: 1) три ипостаси и 2) бинарные фазы их произведения — πρόοδος и ἐπιστροφή (см. Stamatellos 2007: 10). Это члены логического организма, в развитии которого на иерархию ипостасей приходится момент его особенного содержания, а на ритмику исходления и возвращения — момент производящей это содержание всеобщей формы.

нужно признать: Плотин (и весь неоплатонизм), мысля логическое начало, противоречив, ибо порой полагает его разумное содержание в рассудочной форме<sup>8</sup>. В ней начало всеобще лишь как «чистая» непосредственность, абстракция: оно изъято из отношения к опосредствованию, в коем его определенность<sup>9</sup>. На деле же начало — в полагании иного (иначе оно не было бы началом) и в себе им опосредствовано. Определенность начала не внешняя для него, а есть его различие с собой, так что его опосредствование есть (само)развертывание<sup>10</sup> в целостность, каковая и есть подлинная непосредственность. Поэтому, раскрывая природу начала как единого, Плотин, во-первых, называет его *единым логосом*, а во-вторых, полагает его таковым как в отношении ко всему (*ENN. 6.8.17.22*) (что начало не есть непосредственно), так и в отношении к себе. Более того, эта его конкретность (различенное в себе единство) «вовсе не есть его определенность для внешнего или иного, но вся такова для него самого» (*ENN. 6.8.17.26–27*). Значит, по

---

<sup>8</sup> Так, Плотин мнит, что единое «сверхбытийно» (*ENN. 6.8.14.42*), и, познавая его, душа расположена презирать мышление (*ENN. 6.7.35.1–3*), так что в едином нет для него места (*ENN. 5.6.6.1–2*). Он даже упрекает Аристотеля: у последнего начало (ум), хоть и «отделено» от конечного, всё же есть мыслимое и мыслящее себя, а значит, Аристотель отменяет его в качестве начала (*ENN. 5.1.9.7–9*).

<sup>9</sup> «Чистота» начала — только видимость: на деле его «непосредственность» положена субъектом и есть результат его феноменологического движения. Так, Плотин в первом же трактате (*ENN. 1.6*) вводит в царство метафизики вообще и единого в особенности посредством подъема души от чувственности к тому, что названо «источником и началом» (*ENN. 1.6.9.41–42*), но что есть финал этого движения и опосредствования.

<sup>10</sup> Хотя рассудок тщится удержать единое от развертывания, и Плотин порой пленен мыслью о едином как абстрактно тождественном бытии без инакования и развертывания (*ENN. 3.7.6.15–16*), разум мыслителя преодолевает эту косность: у него есть положения о развертывающем себя едином. Так, выражая мысль о развернутости начала в уме, Плотин уподобляет их отношению окружности и ее центра, каковой, будучи неразвернутым непосредственно, всё же развернут в ней. Так же нужно понимать и то, что хотя единое непосредственно не ум, оно есть ум в себе, ведь ум произведен и развернут «из умной природы самого [единого]» (*ENN. 6.8.18.17–22*).

Плотину, конкретность начала — это не то, как оно выступает для внешней рефлексии, будучи при этом лишенным различия в себе; это — его внутренняя рефлексия. Стало быть, несмотря на усилия рассудка фиксировать начало в абстракции, разум Плотина развертывает его в круг его бытия. Так логическое начало полагается как система актов (категорий) логического, чья целостность единственно реальна как единое. Она ум, в котором всё сущее имеет свою субстанцию.

Так что единое у Плотина — исток определенности и процессуальности мышления: различенность, представляемая им как специфика ума в противоположность тождественности единого, проистекает из единого. Плотин сам утверждает: «должно быть не только единое», и «ничто из сущего не имело бы бытия, если бы единое пребывало в себе» (*Enn. 4.8.6.1–3*). Тем самым единое положено им не как безразличное и неподвижное, а как различающее себя, текущее в себе, и, значит, это начало действительно в той конкретности, в которую оно истекает<sup>11</sup>.

Мысль о текущести логической субстанции восходит к Гераклиту, познавшего единое как единство оппозиций (бытия и небытия, тождества и различия) — становление. Но, соотнося его наследие с его рецепцией у Плотина, нельзя не видеть «двоемыслие». С одной стороны, говорится о неподвижности единого; с другой — что невозможно, чтобы в умопостигаемом всё было неизменным, если возможно возникновение идущего за ним низшего, необходимого в своем бытии лишь из высшего (*Enn. 4.8.3.27–30*). В одном случае говорит рассудок, а в другом — разум. Так как для нас у Плотина единое — продукт логического процесса, то эта имманентная текущесть определяет его к полаганию сущей в нем логической полноты — к перетеканию из (удерживаемого) рассуд-

---

<sup>11</sup> К слову, у Плотина для описания единого в его полагании многое мас-са выражений, производных от глагола «течь» (см., например, Gerson 1993: 559; Gerson 1994: 22).

ком) момента безразличного тождества и обездвиженности в конкретную целостность различенного и подвижного внутри себя организма ума. И так как у Плотина субстанциальное начало в себе конкретно, текуче, для нас (хотя и не всегда для Плотина) оно — не абстрактное единое, а взятое вместе с умом, какой-то как обращение вокруг него есть течение «единого логоса» внутри себя. Этот же процесс приводит субстанцию и к отношению с собой в своей конкретности, к ее становлению своей рефлексией и перетеканию в противоположность — в субъект, в душу.

#### *Душа как субъект логического*

Быть душой, сознанием значит быть для себя, полагая бытие иного как момент отношения к себе. Поэтому логическое как душа есть действительный субъект тогда, когда оно обращением к себе как к субстанции (к уму) полагает, творит свою предметность, иное как природу, конечное.

Хотя у Плотина в иерархии божественного душа идет последней (*Enn. 5.1.7.47–48*), она его самая развитая форма. Мнимая подчиненность души уму — в том, что она видится только как его образ, отблеск (и т.п.) (*Enn. 5.1.3.8; 5.1.6.46; 6.7.17.39*). Плотин даже толкует различие души и ума как отношение восприемницы-материи и формы (*Enn. 5.1.3.22–23*). Но если душа — рефлексия субстанциального знания, она — его не остающееся в себе, а положенное различие с собой, реальное сознание. Она — удвоенное бытие логического для себя, а не диада лишь в себе, как ум. Плотин поэтому переносит субъектность души на ум, говоря, что душа для того, чтобы быть собой, должна познавать ум как свою субстанцию, подобно тому, как ум должен постигать единое, чтобы быть умом (*Enn. 5.1.6.47–48*). Ведь ум как только субстанция логического и как лишь момент его тотальности не есть реальное познание, ибо последнее предполагает положенное расторжение мышления (на субъект и субстанцию), которого нет в уме.

Для показа связи души и ума Плотин обращается к мифу — к генеалогии богов Урана, Кроноса и Зевса, видя в них коррелят ипостасей<sup>12</sup>. Уран коррелят единого, Кронос — ума, а Зевс — души. Центр внимания Плотина — связь Кроноса-ума и Зевса-души. Будучи порождением Урана-единого, Кронос-ум оскопляет отца и сам порождает богов (умные сущности), удерживая в себе и созерцая их. Лишь один из сыновей Кроноса — Зевс — являет себя вовне, благодаря чему познается божественность его отца и братьев (*Enn.* 5.8.12.3–11). Это важно для понимания Зевса-сына как откровения логической субстанции (Кроноса-отца) — ее субъекта. Особо же значим пассаж о детоубийстве Кроноса, проглатывающего отпрысков. Так, по Плотину, Кронос-ум как бы пожирает порожденные им умные божества-эйдосы, оставляя их в себе и не давая им низойти в иное (*Enn.* 5.1.7.29–35). Но так как Зевс-душа как истечение Кроноса-ума сковывает его в неподвижном самотождестве (*Enn.* 5.8.13.1–2), последний логически — абстракция божественного; первый же — полнота. В себе сущее различие ума на умопостигаемое и умопостигающее (и возникающее из него множество в противоположность абстрактному — «оскопленному» — единству Урана-единого) не есть различие как таковое. Оно «проглощено», ибо не положено как различие с собой. Реально различие только в душе, ибо в ее целостности его бытие для себя есть через бытие для иного, отчего именно Зевс творец конечного и его правитель.

У Плотина душа как целостность различена на противоположные формы — высшую и низшую. Высшая наполнена умом, пребывает в нем, и сама умна (*Enn.* 2.3.18.14; 5.1.3.11–12; 5.1.3.17–18). В ней душа, будучи субъектом, субстанциальна. Даже когда Плотин говорит о различии ума и высшей души как о различии формы и материи (*Enn.* 3.9.5.3; 5.1.3.22–23), он полагает его формально, признавая, что, кроме того, что они вообще различны, в их от-

<sup>12</sup> См. *Enn.* 5.1.7; 5.8.12–13. См. также Pépin 1955: 21; Cilento 1960: 252–254; Лосев 2000: 515, 617–618; Hadot 1981; Lo Casto 2018.

ношении нет никакого «между»<sup>13</sup>, и что реально ум и душа в ее всеобщности совпадают<sup>14</sup>.

Но превратно отрывать ум от души не только онтологически, но и гносеологически — толкуя положения о созерцательной и дискурсивной формах мышления как неподвижно фиксированных за умом и душой. Плотин учит о различенности мышления на два аспекта — созерцания и дискурса. Один — момент вечного покоя мышления и совокупный охват мыслимого<sup>15</sup>, другой — момент подвижности, процессуальности, «переход» от одной ча-

---

<sup>13</sup> *Enn.* 5.1.3.21–22. 1) То есть, кроме них самих, нет ничего, что бы, различая их, было их единством: их различие и единство — в одном из них. Но различие с собой на себя как субъект и субстанцию есть душа: она целое себя и своей противоположности. И не ум, а душа — «форма» (всеобщность) обоих как моментов отношения, «материй». 2) Интересны комментарии историков философии об отношении низшей ипостасности к высшей (ума к единому, души к уму), взятого как формальное различие: в них они задействуют Плотинову метафору зеркала (и даже материи-зеркала) (*Enn.* 3.6) для передачи этого отношения как отражения (рефлексии) (см. Шичалин 1978; Протопопова 2006). Правда, исследователи не задаются вопросом о том, как эта мысль Плотина рефлектирует внутренне, что постараемся сделать мы. Как рефлексия высшего, низшее — не вне его, а есть его же различие с собой: лишь через рефлексию в низшее, высшее выражается, реализуя свое понятие. Значит, из положений Плотина следует, что только в душе ум — то совершенство, которым она полна, или она и есть совершенство ума (хотя рассудок Плотина полагает его χωρὶς ψυχῆς). То есть субстанция субстанциальна лишь в «зеркале» субъекта. И раз логически вне отражения нет отражаемого, вне субъекта нет субстанции. Рассудок твердит, что «по ту сторону» зеркала есть подлинная, а не отзеркаленная реальность, но такая «реальность» сама — лишь «зеркалящая» деятельность субъекта (его рассудка). Поэтому отношение отражающего и отражаемого переворачивается: субстанциальное, «высшее» превращается в «зеркало» субъекта, «низшего», чему находим подтверждение в мысли Платона о том, что божество (как субстанция) есть лучшее зеркало души (как субъекта), в коем она постигает себя саму (*Alc.* 1 133c13–16).

<sup>14</sup> По Плотину, душа не вытекает из ума вовне, но есть в нем, как его иное (*Enn.* 5.1.3.10–12). Значит, душа (как субъект) — внутреннее различие ума (как субстанции).

<sup>15</sup> *Enn.* 3.8.9.21–22; 4.4.1.20. См. также, например, Гарнцев 1987: 56; Bussanich 1988: 94–95; Tornau 1998: 489; Emilsson 2007: 177, 179–180; Lortie 2010: *passim*; Cornea 2016: *passim*; Chiaradonna 2022.

сти мышления к другой<sup>16</sup>. При этом последний аспект, оставаясь мышлением вообще, есть стремление связать в единое положенные в различии части мыслимой тотальности. Первый считается «чистым» и бесконечным мышлением; второй – рассуждением, мышлением конечным. Один называется разумом (*νοῦς, νόησις*), другой – рассудком (*διάνοια, λογισμός*, и *λόγος* в одном из значений).

С одной стороны, Плотин говорит, что ноэтическое (разумное) мышление – привилегия ума: оно отлично от присущего душе дианоэтического (рассудочного) как симультанное – от сукцессивного, как непосредственное (беспредпосыльное) – от опосредованного (из предпосылок)<sup>17</sup>. С другой – что понятие души – в умопостижении (в созерцательном мышлении): не в рассудке, а в разуме<sup>18</sup>. Более того, само творчество души (реальность ее понятия) – не в дискурсивности, а в созерцании<sup>19</sup>. Этот диссонанс можно «объяснить» тем, что Плотин не привел различие созерцания и дискурса «в однозначное соответствие различию ума и души»<sup>20</sup>, – тем, что он не разграниил ум и душу гносеологически так же, как он якобы разграниил их онтологически. Но проблема в том, что «однозначное» противопоставление ума и души на разум и рассудок, где каждый – только отрицание другого, есть их полагание лишь в моменте рассудка. Разум же как всеобщая форма не исчерпывается противопоставлением рассудку, но включает его в себя, будучи конкретностью себя (как момента) и своей противоположности. Вот почему до конца развитая логика созерцания как целостного познания в том, чтобы оно было также ее постижением в различенности (дискурсом), без

<sup>16</sup> *Enn.* 4.4.15–16; 5.3.17.23–25; 6.2.21.27–28. См. также, например, Гарнцев 1987: 56; Santa Cruz 2006: 209; Emilsson 2007: 178–179; Lortie 2010: 51; Stróżyński 2014: 24–25.

<sup>17</sup> См. *Enn.* 3.9.1.35–36; 5.1.3.12–13.

<sup>18</sup> См. *Enn.* 1.1.13.5–8; 4.8.3.21–22; 5.1.3.16–19.

<sup>19</sup> См. *Enn.* 3.8.3.12–14; 3.8. *passim*; 5.1.3.16–17. См. также Arnou 1921: 56–58; Loder 2016: 61.

<sup>20</sup> Гарнцев 1987: 57.

чего созерцаемое — пустая абстракция. А так как в содержании плотиновской доктрины ипостась, в которой у Плотина — пусть не методически, но всё же стихийно — объединены созерцательность и дискурсивность, есть душа, то она и на гносеологическом уровне есть «совпадение» с умом.

Но единство души и ума — не абстрактное, а конкретное тождество: будучи «всей деятельностью» (*Enn. 5.1.3.9*) и действительностью ума, душа всё же отлична от него в своей субъектности. Дело в том, что ум остается неположенным различием — различием в себе, а душа реальное, сущее для себя различие<sup>22</sup>. Поэтому она не ограничена распадением на противоположные формы отношения к себе и к иному (на высшую и низшую). Это различие «усугублено»: каждая из этих форм также выявляет присущее ей раздвоение.

Так, по Плотину, в высшей душе, кроме умопостижения, есть и кое-что иное, из-за чего она не остается умом и деятельна сама по себе (*Enn. 4.8.3.21–25*). Но откуда это иное вошло в душу? Для рассудка иное не внутреннее души, ибо таковое — только умопостижение. Поэтому, мысля рассудочно, Плотин мнит, что в душе это иное («то, что хуже [умопостижения]») «откуда-то еще» (*Enn. 5.1.3.19*) — из области, внешней к ее ипостасности. Такая «интервенция» — неразрешимый парадокс. Ведь то иное, что есть в уме принцип его в себе сущего различия (то, что Плотин называет матерней ума), так же умно (*Enn. 5.1.3.23*), как и сам ум, и не значимо как реальное различие.

Итак, раздвоение не вменяется в вину сотворившему душу отцу-уму; его инкриминируют неиспостасному иному. Но ему только предстоит возникнуть в деятельности души, каковая представлена уже отвернувшейся от ума к нему. Превратность в том, что если рассудочно фиксировать функцию отца за умом, а от-

---

<sup>22</sup> Ту же мысль формулирует Э. Варессис, говоря, что, в отличие от застравающего в себе ума, душа не только пребывает в себе, но и обращается к чувственному (Varessis 1996: 241).

прыска — за душой, невозможно объяснить наличие в высшей душе различия, ибо в произведении не может быть того, чего нет в производителе (если только не полагать материю произведения самостоятельной по отношению к форме, что не вяжется с мыслью об умной материи). Но тогда выходит, что раздвоение души — реальность и бытие для себя того, что в уме есть лишь в себе. Значит, эта бинарная внутри себя душа — актуальность той субстанциальности, коей ум является только в потенции, и душа — ум в его полноте.

Присущее душе иное есть ее положенность как самости. Лишь в единстве с ним душа деятельна и действительна как душа. Неверно поэтому понимать душу у Плотина так, будто высшая занята умопостигаемым божественным, а низшая — конечным<sup>23</sup>. Именно про высшую душу Плотин говорит, что она не ограничена созерцанием ума. Смотря в себя, она также занята полаганием и управлением того, что «после нее» (*Enn. 4.8.3.22*) — небожественным, чьей субстанцией она является<sup>24</sup>.

Логическое удвоение высшей души Плотин иллюстрирует своей версией мифа о двух Афродитах — «небесной» и «земной». Первая как дочь Урана (или Кроноса) — Афродита-Урания — символизирует душу как чисто божественную, умную, вне связи с конечным. Она не рождена матерью, что философски означает ее бытие вне иного, материи (*Enn. 3.5.2.17–27*). Наряду с ней есть мировая душа (*Enn. 3.5.3.27–28*) — космическая Афродита (*Enn. 3.5.3.30*), дочь отца Зевса и матери Дионы, оппозиция «чистой» душе. В изложении оппозиций высшей души у Плотина виден разлад: для него душа собственно — только «чистая», что вы-

<sup>23</sup> См., например, Zamora Calvo 1996: 337; De Blassi 2015: 177.

<sup>24</sup> Это различие высшей души очевидно там, где Плотин говорит о душе как Зевсе — управляющем и упорядочивающем принципе вселенной. Он двояк: 1) Зевс — Демиург, символизирующий вечную жизнь души, погруженную в умопостижение; 2) он же мировая душа, образующая и организующая конечное на основе созерцаемой ею умопостигаемой субстанции (см. *Enn. 4.4.10.1–7*).

ражено в тезисе, по которому космическая Афродита «не есть только душа и не есть душа как таковая» (*Enn.* 3.5.3.31). Это следствие неспособности рассудка справиться с диалектикой высшей формы души, внутри себя различенной через отношение к иному, благодаря чему она и есть для себя конкретная целостность. Этот недостаток заметен и в преподнесении мифического сюжета, ведь родители космической Афродиты – Зевс и Диана – оба принадлежат к области чисто божественного. То есть образы Плотина обращены против его рассудочного представления и утверждают логику нашего понимания. Важно не то, что, в отличие от одной Афродиты, у другой есть мать (хотя это необходимый момент различия). Главное – что это различие проведено внутри самого божественного, так что его отношение к иному есть отношение к себе. Из этого следует, что мировая душа у Плотина, вопреки его подаче, есть момент, образующий вместе с «чистой» душой, конкретность высшей души. Более того, так как космическая Афродита – различие божественного с собой, мировая душа есть не только отношение божественного к небожественному, но также иное самого этого отношения к иному и возвращение из него в себя как божественную, «чистую» душу. Поэтому Плотин и говорит, что космическая Афродита порождает в душах смертных любовь к умопостигаемому<sup>25</sup>, а значит, сама высшая душа есть процесс логической целостности.

Но раз логически мировая душа у Плотина отнесена к высшей, то низшая – это природа<sup>26</sup>. И раз природа не четвертая ипостась

---

<sup>25</sup> См. *Enn.* 3.5.3.30–38.

<sup>26</sup> То есть мнение, будто низшая душа у Плотина – мировая, превратно. Неверно также истолковывать мировую душу как душу в целом, а природу – как низшую часть мировой (См., например, Deck 1967: 31–33, 41, 46, 64, 68, 113, 115; Morel 2009: 387, 391; Бриссон 2009: 439). Повторим: мировая душа – вид высшей, а низшей нужно считать природу (см., например, Theiler 1944: 220; Armstrong 1967: 91; Santa Cruz, Crespo 2007: lx; De Blassi 2015: 193). Ф. Карфик даже специально отмечает, что природа – низшая часть души «именно как души» (Karfik 2014: 124).

наряду с тремя божественными<sup>27</sup>, а душа по своей субстанции, то в чем же главное отличие низшей души от высшей?

Тогда как высшая душа у него — (мыслящее) сознание (*Enn.* 4.4.13.1–2), природа бессознательна: ее деятельности для нее нет<sup>28</sup>. Для обрисовки ее бессознательности Плотин прибегает к сравнению: если кто-то пожелает приписать природе сознание, то его надо уподобить «сознанию» спящего в противоположность таковому у бодрствующего<sup>29</sup>.

Здесь нужно вспомнить о внутренней противоположности знания себе, ведь когда Плотин говорит о знании души в природе как о незнании, он выражает присущую знанию диалектику. Момент бессознательности необходим в душе как сознании. Сознание раздвоено на моменты знающего и знаемого: знания, сущего для себя, и знания, сущего только в себе, не знающего себя знания. Последнее — предметность сознания, или момент, имеющий значение лишь части, а не целого знания и сознания. Природа и есть эта непосредственная предметность души для себя, так что хотя природа, взятая абстрактно, и не душа как сознание, а ее иное,

---

<sup>27</sup> А. Армстронг, например, указывая, что «низшая фаза души» — природа (Armstrong 1967: 85), всё же, вопреки запрету Плотина полагать число ипостасей больше трех и его мысли, что душа субстанциальна одна во множестве форм (*Enn.* 2.9.2.1–6), убежден, что он учит о четвертой ипостаси. Это-де следует из того, что выведение природы представлено им как произведение душой новой ипостаси (*Enn.* 5.2.26), отчего низшая душа относится к высшей, как высшая — к уму (Armstrong 1967: 86). См. также критику этой трактовки у Риста (Rist 1967: 92–93), а у Санта Крус и Креспо — утверждение, что хотя функционально душа раздвоена, она субстанциальна едина, так что природа — не новый онтологический уровень (четвертая ипостась) (Santa Cruz, Crespo: lx).

<sup>28</sup> См. *Enn.* 4.4.13.8–9. Ср. также *Enn.* 2.3.17.2–5; 3.8.1.22; 3.8.4.1–4; 4.4.13.13–14.

<sup>29</sup> *Enn.* 3.8.4.22–25. Это сравнение — предмет внимания многих историков (см., например, Drews 1907: 143; Inge 1918: 155; Schwyzer 1960: 372; Deck 1967: 71; De Blassi 2015: 194). Начиная, пожалуй, с Древса, оно сопоставляется с приписываемым Ф. Шеллингу тезисом о природе как спящем духе (Drews 1907: 143; Inge 1918: 155; Deck 1967: 71).

она душа субстанциально, в себе<sup>30</sup>, ведь она также есть — пусть и бессознательное — знание<sup>31</sup>.

Кроме того, природа как бессознательное знание также удвоена. С одной стороны, как процесс логического она его полагание вовне себя. Это стремление быть природой Плотин описывает диалектически. Во-первых, душа «пытлива»: желая сразу быть и началом себе, и собой непосредственно, и потому, ища полноту бытия, она приводит себя в движение (*ENN. 3.7.11.15–17*), цель которого — транслировать в иное то, что созерцается ею в уме (*ENN. 3.7.11.20–22*). Усиливая эту мысль, Плотин использует сравнение: стремясь к знанию (*ENN. 3.8.5.3–4*), влекущему ее вовне ума (*ENN. 4.7.13.4–5*), душа словно беременна и переживает родовые муки (*ENN. 3.8.5.4; 4.7.13.7*); в их результате она воплощает созерцаемую в уме полноту (*ENN. 3.8.5.4–5*) в порядок и красоту природы. То есть рвение души быть природой есть ее желание быть для себя предметной вполне, ради чего она выносит сущее в ней вовне и извне познает то, что она внутри (*ENN. 3.8.6.26–29*). Во-вторых, Плотин заостряет проблему, допуская, что ее влечение может обратиться вспять, прервав жизнь природы. Но если предположить, что душа обернулась к уму как высшей, так и низшей частью, то разве тогда было бы что-нибудь, кроме вечного? Нет, тогда бы всё различие сущего утратило реальность. И главное: в отношении какого еще предмета как своего иного была бы деятельной душа? При принятии такого предположения невозможно утверждать, что ее деятельность предметна, ведь то, в отношении чего производится деятельность, должно полагаться вовне как предмет (*ENN. 3.7.12.4–15*). Итак, необходимость полагания вовне сущей в себе конкретности — в том, что она обретает целостность тогда, когда ее моменты сами положены как сущие. Поэтому в себе су-

---

<sup>30</sup> Ср. со словами Гегеля: «Природа — отчужденный от себя дух» (Hegel 1986–1990: 9.25).

<sup>31</sup> Ср. также с дефиницией природы у Плотина как «логической бессознательности» (Antúnez-Cid 2006: 55).

щая всеобщность развертывается в пространство и время, во множество единичностей, так что заговорившая в фантазии Плотина природа сообщает, что они видятся «как бы выпавшими» (*Enn.* 3.8.4.10).

С другой стороны, внеположность не исчерпывает понятие природы. Душа как ее суть не покидает ее во внешней предметности, но возвращает ее из внешности и дискретности внутрь себя, превращая ее особенный процесс во всеобщий процесс себя самой. Этот второй момент природы — интериоризация — заключен в том, что она созерцание ( $\theta\epsilon\omega\rho\alpha$ )<sup>32</sup>. Если бы созерцание природы ограничивалось формой внеположности, оно было бы лишь дискретностью созерцаемого, предмета созерцания ( $\theta\epsilon\omega\rho\mu\alpha$ ,  $\theta\epsilon\alpha\mu\alpha$ ) и созерцающего, субъекта созерцания ( $\theta\epsilon\omega\rho\mu\nu$ ), а не было бы их единством — созерцанием как таковым. Как созерцание, природа не оставляет положенные вовне моменты «выпавшими» из ее единства и в отрыве друг от друга. Так как ее производящая деятельность есть созерцание<sup>33</sup>, то им связаны как всеобщая форма созерцания (созерцающее и созерцаемое), так и лишь по видимости дискретное, единичное содержание. Ни один из моментов созерцания не коснется во внеположности к другим и имеет в другом не конец<sup>34</sup> как только отрицание, а полагание полноты определенности, благодаря чему каждый раскрывается как бесконечный, текучий в себе и вобранный внутрь процесса природы и души. В созерцании природы душа проникает собою всю ее внеположность, и нет ни одного ее момента, который бы не был познающей деятельностью души<sup>35</sup>.

Значит, хотя созерцание природы бессознательно, она также есть всеобщая деятельность созерцания, пронизывающего у Плотина каждую ступень логического<sup>36</sup>. Но что же есть, по Плоти-

<sup>32</sup> См. *Enn.* 3.8.1.23; 3.8.3.13.

<sup>33</sup> См. *Enn.* 3.8.3.20–21; 3.8.5.1–2; 3.8.7.1–2.

<sup>34</sup> См. *Enn.* 3.8.5.29–30.

<sup>35</sup> Благодаря созерцанию душа пребывает «во всем» (*Enn.* 3.8.5.31).

<sup>36</sup> Так как у Плотина природа и божественное образуется созерцанием и есть созерцание (*Enn.* 3.8.7.1–2), его учение называют «панконтемпляционизмом»

ну, то, что увязывает творчество природы с созерцанием<sup>37</sup> и его посредством вбирает в свою целостность всё бытие и его определенность? Этот субстанциальный «средний термин», располагающий любой горизонт логического в противоположность созерцающего и созерцаемого и через это противоположение сополагающий их в конкретное единство созерцания, есть то, что Плотин называет логосом<sup>38</sup>.

Философ утверждает не только то, что логос деятелен в природе (*Enn.* 5.8.3.1; 2.3.17.2–3) и что душа управляет всем сообразно с ним (*Enn.* 2.3.13.3–4), но и то, что природа вообще есть логос (*Enn.* 3.8.2.28–29). При этом логос природы, расторгая себя, полагается в ее видимой внеположности вплоть до разрозненного механического существования. Такой «последний» и «мертвый» (*Enn.* 3.8.2.31–32) логос не может собраться из дискретности в цельность органического единства и воспроизвестись в другом (*Enn.* 3.8.2.32). Но и в этой разорванности он не лишен родовой связи, ибо этот «мертвый» — «брать» логоса, имеющего жизнь (*Enn.* 3.8.2.32). И хотя во внешности чувственной формы (*Enn.* 3.8.2.31) логос природы создает иллюзию неживой машины, последняя подвижна лишь потому, что, будучи логосом, не перестает быть жизнью и мышлением.

---

(Kirchner 2017: 74). Θεωρία у Плотина — само понятие познания, и к нему как к роду восходят даже низшие в сравнении с умосозерцанием виды (*Enn.* 3.8.7.3–5). «Все стремится к созерцанию» (*Enn.* 3.8.1.2), ибо всё бытие — как сознательное, так и бессознательное (*Enn.* 3.8.1.3) — есть познание как полагание и снятие различия бытия в себе и бытия для себя, субстанции и субъекта.

<sup>37</sup> См. *Enn.* 3.8.3.1.

<sup>38</sup> Этот логос — не то, что Плотин называет τὸ σκοτεῖσθαι, а мы — внешней рефлексией. Последняя как рассудок не схватывает конкретность бессознательной логики природы. Плотин, правда, противоречив, говоря, 1) что природа как созерцание есть логос, и — прямо противоположное — 2) что то, что она есть в себе (созерцание), у нее не от логоса (см. *Enn.* 3.8.3.12–13). Но он снимает это противоречие, объясняя, что под логосом в последнем случае он подразумевает τὸ σκοτεῖσθαι (см. *Enn.* 3.8.3.13–16). То есть, хотя, по Плотину, природа не логос как рассудок, она как созерцание есть логос как бессознательный разум. Или иначе: так как природа исходно не нуждается в рассуждении (*Enn.* 4.4.11.4–5), ее логос — это «*raison sans raisonner*» (Ravaïsson 1846: 399).

нием<sup>39</sup>, ведь «всякая жизнь мышление» (*Enn.* 3.8.8.17). Стало быть, по Плотину, то, что посредством созерцания обеспечивает природе жизнь и включенность в процесс души, есть животворящая всё внутренняя мощь логоса.

#### *Логос как конкретность субстанции и субъекта*

Логос — самая трудная категория античной философии<sup>40</sup>. Ее трудность — в том, что в античной мысли множество доктрин логоса, и в каждой он ансамбль смысловых ролей. Эту трудность не преодолеть историческим объяснением многоролевой игры логоса через видимые заимствования его содержания из предшествующих концепций: такое «объяснение» описывает механическую передачу смыслового импульса от одного явления другому, показывая лишь внешние действующие причины, но не проникает в органику явления, его понятие<sup>41</sup>. Между тем, именно это понятие как цель и приводит в движение особенные моменты своего содержания, полагая их в качестве условий самопознания. Так что полноту объяснения особенные роли логоса обретают лишь тогда, когда целиком разыграна игра его понятия — когда оно стало понятием себя самого. Субстанция-субъект, или понятие как сознание, познающее себя как предметную сущность, — вот принципиальное определение логоса.

<sup>39</sup> По Плотину, конечное — «повсюду жизнь, выявляющая немеханическую мудрость» (*Enn.* 2.9.8.14–15). Так он внушает мысль о внутренней органичности определенного логосом конечного. Поэтому и нельзя ограничивать творчество природы представлением о рычаге (*Enn.* 3.8.2.3–4), о механической причинности, во внешности каковой нет внутренней целесообразности, органики понятия.

<sup>40</sup> См., например, Rist 1967: 84; Vollenweider 2009: 379; Michalewski 2014: 210. А.Ф. Лосев убежден, что современной науке «особенно не повезло» именно с логосом (Лосев 2000: 492).

<sup>41</sup> Сам Плотин осуждает механическое объяснение как объяснение через «тесные причины» (*Enn.* 4.4.32.1). Ср. также с тем, как Л. Шестов улавливает, что историческое объяснение (через «идейное влияние», то есть механику «действующих причин») центрального противоречия философа (как сразу «панлогиста» и «мизолога») «совершенно недопустимо», ибо его причины «более глубокие и несравненно более важные» (Шестов 1993: 329–331).

Всё же начнем с толкования логоса как души и преимущественно в «демиургической» функции<sup>42</sup>. Плотин не раз называет душу «логосом ума» (в смысле образа ума, его выражения, и т.п.)<sup>43</sup>, а также говорит о ней, с одной стороны, как о логосе, протекающем из божественного интеллигиельного, а с другой — как о логосе, творящем чувственное, организующем его и управляющем им, отчего душа-логос мыслится как связь между бесконечным и конечным<sup>44</sup>. В этой роли логос видится проводником умного в чувственное, посредником или мостом между ними<sup>45</sup>.

Но воззрение Плотина на логос не ограничено душой. Так, соотнося ее с умом, он называет ее логос «смутным» (*Enn.* 5.1.6.46). Это значит, что ум тоже логос (только «ясный»), и «как душа — логос и энергия ума, так ум — [логос и энергия] единого»<sup>46</sup>. Более того, Плотин отмечает, что душа рождена оформленной и возводится в высшую форму умом и логосом<sup>47</sup>, то есть логос здесь функционален не как душа, а как ум<sup>48</sup>.

Историки не раз отмечали у Плотина тождество логоса в одном из значений и ума<sup>49</sup>. Но далее нужно понять: логос — это и существенность единого. Вспомним, что Плотин сам атрибутирует субстанциальное начало как «единый логос». Контекст его мысли прозрачен: конкретность конечного творится конкретностью бесконечного — ума, причем последняя в своем многообра-

<sup>42</sup> Хотя «первый демиург» у Плотина ум, «последний творец» — душа (*Enn.* 2.3.18.13–15), ибо в уме нет реального разрыва сознания и предмета. Он возникает лишь в душе как бесконечном, творящем конечное (см. *Enn.* 3.8.3).

<sup>43</sup> См., например, *Enn.* 5.1.3.6–8; 5.1.3.15–16; 5.1.6.45.

<sup>44</sup> См., например, *Enn.* 2.3.13.3–4; 2.3.16; 3.2.2.15–18; 3.3.4.10–11; 5.1.7.42–48; 6.7.11 *praesertim* 25–26.

<sup>45</sup> См. Armstrong 1967: 79, 101–104; Rist 1967: 85–86, 89–90; Turlot 1985: 518–519; Zamora Calvo 1996: 335–336; Бриссон 2009: 437, 441–442.

<sup>46</sup> *Enn.* 5.1.6.44–45. Ср. также с его мыслью, что ум производит душу логосной, сообщая ей то, что она получила в наследие (*Enn.* 6.7.17.38–39). То есть душа как логос наследует логосность от ума, а раз так, то ум необходимо есть логос.

<sup>47</sup> См. *Enn.* 2.4.3.4–5.

<sup>48</sup> См. также, например, *Enn.* 1.4.2.25.

<sup>49</sup> См., например, Heinze 1872: 316, п. 1; Karfik 2011–2012: 69; Gerson 2012: 20.

зии пронизана логикой пребывающего «над ней» единого, названного εῖς λόγος (*Enn.* 6.8.17.1–22). И хотя рассудок Плотина не раз проваливается в алогизм<sup>50</sup>, разум его философии в целом спасает мыслителя в его противоречиях. Так, вопреки мыслям, что единое «не-логос» и «лучше логоса» (*Enn.* 5.4.1.9; 6.8.15, 31), Плотин называет единое его отцом (*Enn.* 6.8.14.37–38) и корнем (*Enn.* 6.8.15.33), каковые атрибуты более значимы, чем они мнятся в их подаче. В них для нас он полагает единое как то, что есть в себе логос, низлагая мнение о едином как алогическом<sup>51</sup>. Впрочем, Плотин не только подспудно, но и сознательно увязывает единое с логосом, признавая, что оно не есть «жизнь без души и логоса» (*Enn.* 6.8.15.28–29).

Значит, логос у Плотина исполняет роли всех форм логического (как бесконечного, так и конечного), причем ни одна из его особых ролей не есть логос в его всеобщности. Плотин отмечал, что сам логос не сводим ни к одной из ипостасей божественного, ни к природе<sup>52</sup>. Но превратно и толкование его как четвертой ипостаси<sup>53</sup>, противное как тому, что насчет числа ипостасей говорит он сам<sup>54</sup>, так и логике его текстов. Логос у Плотина – не еще одно, пусть даже «последнее», особенное понятие в серии компонующих иерархию ипостасей<sup>55</sup>, но сама тотальность их структуры, и, более того, божественного и мирского. Его спе-

<sup>50</sup> Этот момент часто гипостазируют, видя в логическом лишь внешнюю рефлексию. Например, Х. Антунес-Сид, признавая «парадоксальную» возможность прочитывать Плотина «панлогистически» (Antúnez-Cid 2006: 30), отвергает ее, веря, что у Плотина бог (и, прежде всего, единое) «по ту сторону логики» (*ibid.*: 38).

<sup>51</sup> Как мы знаем, отец и сын единосущи, а корень – начало организма, то есть только его момент.

<sup>52</sup> «[Логос] ни только ум, или сам ум, ни род чистой [= одной лишь] души» (*Enn.* 3.2.16.13–14); «ни одна лишь жизнь [= душа], ни один лишь ум» (*Enn.* 3.2.16.30); «[логос] ни в чем не полон и не отдает себя целиком и всего, чему он себя отдает» (*Enn.* 3.2.16.30–31).

<sup>53</sup> См., например, Armstrong 1967: 102; O'Meara 1975: 93.

<sup>54</sup> См. *Enn.* 2.9.1.15–16; 5.1.7.48–49.

<sup>55</sup> См. O'Meara 1975: 94.

цифика — в универсальности, пронизывающей всё особенное — ипостасное и неипостасное — от единого до природы. И хотя логическое у Плотина вполне конкретно и субъектно в душе, и она среди ипостасей логического логос по преимуществу, душа в своей непосредственности лишь инстанция логического, логос в одной из его функций.

Эта всеобщая — текучая — природа логоса состоит в том, что он полагает себя в различных моментах и снимает их, собирая себя в единство. Логос неслучайно назван «высвечиванием (из) обоих — ума и души» (*Enn. 3.2.16.15*), ибо так он явлен как положенность обоих структурных элементов логического — субстанции и субъекта. Поэтому, хотя понятие души как субъекта логического — быть положенностью логического как субстанции, (единого и) ума, этим понятием как понятием себя душа является только как прошедшая полноту процессуальности — как «сначала» положившая различенность на себя как высшую и низшую, а «затем» через созерцание вернувшаяся из неравенства субъектности в единство умной субстанциальности. Так что к мысли о логосе как положенности ума и души добавлена мысль о нем как «душе, сущей сообразно с умом» (*Enn. 3.2.16.15–16*) — субъекте, постигшем субстанцию.

Как различенное внутри единство, логос, сообщая своим моментам самостоятельное существование, противополагает их друг другу, и в таком противопоставлении он действительно един, есть конкретное целое<sup>56</sup>. К тому же Плотин настаивает: различие должно быть развито вполне — быть противоположностью<sup>57</sup>. Итак, единый логос един из противоположностей, и это противоположение сообщает ему его конкретность и сущность (*Enn. 3.2.16.50–52*). Но в какой же форме внутренняя противоположность логоса положена абсолютным образом? Логическое у Плотина на всех уровнях сплошь проникнуто диалектикой. Ее примеры — оппозиции категорий бытия и небытия, единого

<sup>56</sup> См. *Enn. 3.2.16.32–35*.

<sup>57</sup> См. *Enn. 3.2.16.52–58*.

и многоего, покоя и движения, и т.д., и т.п.<sup>58</sup>. Но такие оппозиции партикулярны. Абсолютное же противоположение логического в том, чтобы оно как бытие для себя полагалось как бытие для иного, ибо только в этом ином и есть его бытие в себе<sup>59</sup>. Которая же из оппозиций — абсолютное противоположение? Это — противоположность бесконечной субстанции и конечного субъекта, или противоположность бога и человека (человеческой души).

Бог как субстанция логического есть субъект в себе, ибо она — самосознание мышления, а человеческая душа как субъект в себе субстанциальна<sup>60</sup>. Но так как каждый из моментов исходно конкретен лишь в себе, то для каждого его иное не он сам. Богу как субстанции не хватает реальности различия с собой — того, чтобы он как мышление стало чувственностью, как всеобщее — единичным, как дух — природой. Человеку же нужно из мыслящего единичным чувственным образом стать мыслящим всеобщее, само мышление, и тем самым преобразить свою конечную природу в природу духа. То есть, чтобы быть и для себя своим в-себе, каждый должен быть положен в отношении к иному и как иное, и только в этом бытии для иного каждый вполне есть для себя. Абсолютное противоположение логоса в том, чтобы каждый из его моментов был «абсолютным беспокойством в снятии себя самого»<sup>61</sup>, что и характеризует логос в его целостности как абсолютную процессуальность.

Поэтому у Плотина бог как субстанция не завислив в своем бытии для себя, ибо его самость в том, чтобы быть для иного — порождать конечное и сообщать ему субстанциальность. Бог, говорит Плотин, должен был не пребывать в себе, «словно очертив себе границу зависью, но непременно продвигаться до тех пор, пока универсум не дойдет до предела возможного из-за безмерной мощи [бога], не оставляющей что-либо ей непричастным»

<sup>58</sup> См., например, *Enn.* 1.8.6; 3.2.16.

<sup>59</sup> См., например, Hegel 1982: 30–31; Hegel 1986–1990: 3.108.

<sup>60</sup> Вспомним тезис Плотина о том, что «каждый из нас умопостигаемый мир» (*Enn.* 3.4.3.22).

<sup>61</sup> Hegel 1982: 33.

(*Enn.* 4.8.6.12–16). Что же есть этот «предел возможного»? Это — человеческий субъект, познающий божественную субстанцию как определившую его к такому познанию. Интерес бесконечной субстанции к конечному субъекту обеспечивает бегство души<sup>62</sup> из преходящего мира чувственного порознения и разрывающих ее страстей в непреходящий и единящий мир логической конкретности. Этот подъем души у Плотина — ее возвращение из чужбины на родину (при том, что чужбина здесь — ее природное для-себя-бытие<sup>63</sup>, а родина — логическая субстанция — ее непосредственное «потустороннее»)<sup>64</sup>. То, что вызволяет душу из конечного, есть логос, субстанция ее субъектности, ее гегемон, движущий ее изнутри, полагающий ее в ее свободе, всеобщей самости<sup>65</sup> и претворяющий ее в божество<sup>66</sup>. И раз этот теозис есть деятельность логоса, то кульминацию единения души с богом — «исступление» — надо понимать не только как становление субъекта постигаемой им субстанцией, но и как становление субстанции субъектом и его постижением<sup>67</sup>. Ведь ни один из моментов абсолютного противоположения не может остаться фиксированным в абстракции от своего иного и не выступить из себя в него, отчего каждый в себе есть процесс «исступления» — становления своей противоположностью.

<sup>62</sup> См. *Enn.* 1.6.8.16.

<sup>63</sup> Отчего Плотин и называет эту природную самость души ее худшим бытием (*Enn.* 3.1.9.7–8).

<sup>64</sup> При этом бегство души к лучшему (*Enn.* 4.8.7.26) у Плотина есть также бегство божества к себе (*Enn.* 6.9.11.51).

<sup>65</sup> См. *Enn.* 3.1.9.9–16. По Плотину, субъект, взошедший к единству с субстанцией, уже не он сам (*Enn.* 6.9.11.10–11). Такое отрицание самости не нужно представлять рассудочно как уничтожающее самость в ее понятии. Отрицаемая здесь самость конечная, противопоставленная богу, а не в полноте ее положенности.

<sup>66</sup> См. также *Enn.* 6.9.9.50–60.

<sup>67</sup> Это следует из того, что душа постигает свое начало по причине его же активности (ἀρχῆς ἀρχῆν ὁρᾷ) (*Enn.* 6.9.11.31–32) (истолковывать здесь ἀρχῆ можно только как *dativus causeae*, выражающий в данном случае сразу и действующую, и целевую причинность).

Таков платиновский логос: единый в своем абсолютном противоположении. И несмотря на то, что в этом средоточии Плотиновой мысли рассудок силится истолковать единство бесконечной субстанции и конечного субъекта как алогическое<sup>68</sup>, разум ее содержания говорит сам за себя: это единство у Плотина выражено как конкретность двух центров логического — «смыкание одного центра с другим» (*Enn. 6.9.10.17*). И то, что он признает, что конкретность этого логического единства — тò δύσφραστον, и уподобляет ее мистериям, чье содержание нельзя излагать непосвященным (*Enn. 6.9.10.19–21; 6.9.11.1–2*), говорит нам не о том, что она вообще невыразима и не есть мышление: самый факт того, что философ выражает эту «невыразимость», означает ее мыслимость<sup>69</sup>, что она логос. Но эта «невыразимая» конкретность логоса как единства абсолютной противоположности бесконечной субстанции и конечного субъекта есть воистину «недостижимое» и «непостижимое» (*Enn. 6.9.11.30*) для рассудка как мышления, не проникшего в мистерию разума<sup>70</sup>. Для нас же эта мистерия логоса откровенна, и, причастные ей, мы вслед за Плотином говорим: ἀρχή οὖν λόγος καὶ πάντα λόγος (*Enn. 3.2.15.13–14*).

<sup>68</sup> Повод — слова Плотина о том, что созерцание душой бога и ее единение с ним — «уже не логос, но больше логоса, до логоса и над логосом» (*Enn. 6.9.10.7–8*), а также положение о том, что единство познающего субъекта и познаваемой субстанции не есть «ни логос, ни какое-либо (τις) мышление» (*Enn. 6.9.11.11*). Выскажем по этому поводу два замечания. 1) Отрицая логосный характер этого единства, мыслитель имеет в виду логос в моменте дискурсивного мышления, ибо эти мысли он увязывает с представлением о логосе как рассуждении (*Enn. 6.9.10.6–7*). Х. Игаль, например, верно понимая λόγος в этом контексте, передает его на испанский язык как *razonamiento* (логос-рассудок), а не как *razón* (логос-разум) (Igal 1998: 553). 2) Поток Плотиновой мысли не раз обнажает неравнозначные положения рассудка (фиксацию единства без различия и различия без единства), и как раз в этой форме мышление не может постигнуть конкретность субстанции и субъекта. В данном случае Плотин принимает эту конечную форму мышления за его всеобщее понятие. Но этот парадоксальный недостаток его дискурса, разумеется, не есть его тотальная определенность.

<sup>69</sup> Вопреки тезису своего рассудка, Плотин сам называет экстаз *высшей формы мышления* (περινόησις), приводящей к гармонии (*Enn. 6.9.11.24–25*) — к логически конкретному единству субстанции и субъекта.

<sup>70</sup> См. Hegel 1986–1990: 18.100–101.

---

## Литература

- Бриссон, Л. (2009), “Logos и logoi у Плотина: их природа и функция” (пер. Е.В. Афонасина), *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 3.2: 433–444.
- Гарнцев, М.А. (1987), *Проблема самосознания в западноевропейской философии (от Аристотеля до Декарта)*. М.: МГУ.
- Лосев, А.Ф. (2000), *История античной эстетики. Поздний эллинизм*. Харьков: Фолио; М.: АСТ.
- Протопопова, И.А. (2006), “Метафизика зазеркалья, или О двух материях у Плотина”, *Arbor Mundi* 12: 9–45.
- Шестов, Л. (1993), *Сочинения*. Т. 2. М.: Наука.
- Шичалин, Ю.А. (1978), “«Третий вид» у Платона и материя-зеркало у Плотина”, *Вестник древней истории* 143.1: 148–161.
- Antúnez-Cid, J. (2006), “La naturaleza según Plotino”, in A. Pérez de Laborda (ed.), *Naturaleza*, 23–69. Madrid: Facultad de Teología «San Dámaso».
- Armstrong, A.H. (1967), *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*. Amsterdam: A.M. Hakkert.
- Arnou, R. (1921), *ΠΡΑΧΙΣ et ΘΕΩΡΙΑ. Étude de détail sur le vocabulaire et la pensée des Ennéades de Plotin*. Paris: Université de Paris.
- Beierwaltes, W. (1970), “Hegel und Plotin”, *Revue internationale de philosophie* 24.92.2: 348–357.
- Bussanich, J. (1988), *The One and Its Relation to Intellect in Plotinus: A Commentary on Selected Texts*. Leiden; New York; København: Brill.
- Chiaradonna, R. (2022), “Αθρόος ἐπιβολή: Galen as a Source for Plotinus”, *Méthexis* 34.1: 119–118.
- Cilento, V. (1960), “Mito e poesia nelle Enneadi di Plotino”, in E.R. Dodds et al. (eds.), *Les sources de Plotin*, 243–323. Genève: Fondation Hard.
- Cornea, A. (2016), “Athroa epibolē: On an Epicurean Formula in Plotinus’ Work”, in A. Longo, D.P. Taormina (eds.), *Plotinus and Epicurus: Matter, Perception, Pleasure*, 177–188. Cambridge University Press.
- De Blassi, F.G.M. (2015), “Plotino y la potencia desasosegada del Alma: ¿dispersión o contemplación?”, *Tópicos* 48: 169–199.
- Deck, J.N. (1967), *Nature, Contemplation, and the One. A Study in the Philosophy of Plotinus*. Toronto University Press.
- Drews, A. (1907), *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung*. Jena: E. Diederichs.
- Emilsson, E.K. (2007), *Plotinus on Intellect*. Oxford: Clarendon Press.

- Gerson, L.P. (1993), “Plotinus’s Metaphysics: Emanation or Creation?”, *The Review of Metaphysics* 46.3: 559–574.
- Gerson, L.P. (1994), *Plotinus*. London; New York: Routledge.
- Gerson, L.P. (2012), “Plotinus on *logos*”, in J. Wilberding, Ch. Horn (eds.) *Neoplatonism and the Philosophy of Nature*, 17–29. Oxford University Press.
- Hadot, P. (1981), “Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus’ Treatise Against the Gnostics”, in H.J. Blumenthal, R.A. Markus (eds.), *Neoplatonism and Early Christian Thought: Essays in Honour of A.H. Armstrong*, 124–137. London: Variorum Publications, Ltd.
- Hegel, G.W.F. (1982), *Jenaer Systementwürfe* 3.2. Hamburg: Felix Meiner.
- Hegel, G.W.F. (1986–1990), *Werke*. 20 Bde. Redaktion E. Moldenhauer und K.M. Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heinze, M. (1872), *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*. Oldenburg: Ferdinand Schmidt.
- Igal, J., ed. (1998), *Plotino. Enéadas V–VI*. Madrid: Gredos.
- Inge, W.R. (1918), *The Philosophy of Plotinus. The Gifford Lectures at St. Andrews, 1917–1918*. Vol. 2. London: Longmans, Green and Co.
- Karfik, F. (2011–2012), “L’âme logos de l’intellect et le logismos de l’âme. À propos des Ennéades V, 1 [10] et IV, 3 [27]”, *Xώρα. Revue d’études anciennes et médiévales* 9–10: 67–80.
- Karfik, F. (2014), “Parts of the Soul in Plotinus”, in K. Corcilius, D. Perler (eds.), *Partitioning the Soul: Debates from Plato to Leibniz*, 107–148. Berlin; Boston: Walter de Gruyter.
- Kirchner, A. (2017), „Alles strebt nach Theorie“: Bemerkungen zu Plotins Konzept der *Theoria*”, in Th. Jürgasch et al. (eds.), *Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße* 6.8, 65–97. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Lo Casto, C. (2018), “Plotino e la triade divina Urano-Crono-Zeus”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 65.2: 465–480.
- Loder, M. (2016), *Die Existenz des Spekulativen. Untersuchungen zur neuplattonischen Seelenlehre und zu Hegels Philosophie des subjektiven Geistes*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter.
- Lortie, F. (2010), “Intuition et pensée discursive: sur la fonction de l’ἐπιθολή dans les Ennéades de Plotin”, *Laval théologique et philosophique* 66.10: 45–59.
- Michalewski, A. (2014), *La puissance de l’intelligible: La théorie plotinienne des Formes au miroir de l’héritage médioplatonicien*. Leuven University Press.
- Montecinos Fabio, S.; Serey Aguilera, J. (2021), “El sentido sistemático de la lectura hegeliana de Plotino”, *Tópicos* 61: 69–107.

- Morel, P.-M. (2009), “Comment parler de la nature? Sur le *Traité 30 de Plotin*”, *Les Études philosophiques* 3: 387–406.
- Natorp, P. (1921), *Platos Ideenlehre: Eine Einführung in den Idealismus*. Leipzig: Felix Meiner.
- O’Meara, D. (1975), *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin: étude historique et interprétative*. Leiden: E.J. Brill.
- Pépin, J. (1955), “Plotin et les Mythes”, *Revue Philosophique de Louvain*, Troisième série, 53:37: 5–27.
- Popopova, I. (2006), “Metaphysics of Mirrorverse, or On Two Matters in Plotinus”, *Arbor Mundi* 12: 9–45. (In Russian.)
- Ravaissón, F. (1846), *Essai sur la Métaphysique d’Aristote*. T. 2. Paris: Librairie de Joubert.
- Rist, J.M. (1967), *Plotinus: The Road to Reality*. Cambridge University Press.
- Santa Cruz, M.I. (2006), “Modos de conocimiento en Plotino”, *Estudios de Filosofía* 34: 201–216.
- Santa Cruz, M.I.; Crespo, M.I. (2007), “Plotino: De la filosofía a la mística”, in M.I. Santa Cruz, M.I. Crespo (eds.), *Plotino. Enéadas: Textos esenciales*, vii–cxviii. Buenos Aires: Colihue.
- Schwyzer, H.-R. (1960), „Bewusst“ und „unbewusst“ bei Plotin”, in E.R. Dodds et al. (eds.), *Les sources de Plotin*, 341–390. Genève: Fondation Hard.
- Stamatellos, G. (2007), *Plotinus and the Presocratics: A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus’ Enneads*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Stróżyński, M. (2014), “The Aporetic Method in Plotinus’ Enneads”, *Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae* 24:1: 17–31.
- Theiler, W. (1944), “Plotin und die antike Philosophie”, *Museum Helveticum* 1:4: 209–225.
- Tornau, Ch. (1998), *Plotin, Enneaden VI 4–5 [22–23]: ein Kommentar*. Stuttgart; Leipzig: B.G. Teubner.
- Turlot, F. (1985), “Le «Logos» chez Plotin”, *Les Études philosophiques* 4: 517–528.
- Varessis, E. (1996), *Die Andersheit bei Plotin*. Stuttgart; Leipzig: B.G. Teubner.
- Vollenweider, S. (2009), “Der Logos als Brücke vom Evangelium zur Philosophie. Der Johannesprolog in der Relektüre des Neuplatonikers Amelios”, in U. Poplutz, A. Dettwiler (eds.), *Studien zu Matthäus und Johannes. Festschrift für Jean Zumstein zu seinem 65. Geburtstag*, 377–397. Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- Zamora Calvo, J.M. (1996), “La concepción plotiniana del alma como logos de la inteligencia”, *Estudio agustiniano* 31:2: 333–342.

Евгений Афонасин

Стратон и пустота.  
Перипатетическая физика эллинистического периода<sup>\*</sup>

---

EUGENE AFONASIN

STRATON AND THE VOID: THE PERIPATETIC PHYSICS OF HELLENISTIC PERIOD

**ABSTRACT.** “If we are looking for evidence of quantum processes we need only look to the skies” (Andrew Taylor, in Majid 2012: 35). On the other hand, in order to understand the nature of the processes visible to the eye, we must pay attention to the invisible world and try to understand its structure, so that when we look again at the heavens, we can see them in a completely new way, passing from naive observations to a more meaningful study of those natural phenomena that previously seemed to us to be insoluble riddles. The amazing and paradoxical world that opens up to a traveler who has taken the winding mountain path that science has followed from ancient times to the present day is astonishing to the imagination, but at the same time fills human life with joy and meaning. The study of the first steps of the human mind on the way of mastering the microcosm helps to understand it. The honour of the discoverers, of course, belongs to the ancient atomists, but the early Peripatetics, to whom much less attention is still paid in the research literature, can rightfully share it with them. Meanwhile, Strato of Lampsacus’ theory of microvoids is of great interest to the historian of science, because it is thanks to it that a productive discussion on the elementary structure of matter arose in ancient physics, which became especially interesting after a third voice was added to it in the late antique period in the person of the Neoplatonists Proclus, Damascius and Simplicius. In this presentation, the key aspects of this debate are addressed, based on a new edition of the Stratonic fragments, and taking into account what little information we have on the similar theories of Heraclides of Pontus and Asclepiades of Bithynia.

**KEYWORDS:** ancient physics, Neoplatonic commentaries, atoms, emptiness, space, time, motion, weight.

---

© Е.В. Афонасин (Калининград). afonasin@gmail.com. Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 23.2 (2025) DOI: 10.25985/PI.23.2.06

\* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда по проекту № 25-18-00141, Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта, <https://rscf.ru/project/25-18-00141/>.

κατὰ τύχην ἐξ ἀνάγκης...

Plato, *Leges* 889b

1.

...либо пустота находится и внутри космоса, и за его пределами, как учат Демокрит и Эпикур, либо ни внутри ни снаружи, как считают Аристотель и Платон, либо за пределами космоса, но не внутри его, как думают последователи Зенона, либо внутри, но не снаружи, как считает Стратон...<sup>1</sup>

Это свидетельство, сохранившееся в знаменитом «Палимпсесте Архимеда», помещает «физика» Стратона из Лампсака (*Στράτων*, 340–269 до н.э.) в один ряд с важнейшими натурфилософами античности. И действительно, как ныне считается, роль Стратона в истории науки состоит в том, что ему удалось переформулировать ключевые идеи аристотелевской физики способом, приемлемым для тех его современников, чьи натурфилософские горизонты существенно расширились<sup>2</sup>. Как сохранить аристотелевскую теорию стационарной вселенной на фоне стоической версии того, что теперь мы назвали бы «теорией большого взрыва»? И, тем более, как защитить ключевые положения аристотелевской физики от набирающего силу атомизма в лице современника Стратона Эпикура? К сожалению, подробности этой уникальной научной программы наследника Аристотеля и Теофраста нам известны на основании косвенных данных. Правда,

<sup>1</sup> *Archimedis Palimpsestus* fol. 78v–75r 24–28 = Strat. fr. 26C Sharples (здесь и далее нумерация фрагментов по Sharples 2011). Текст происходит из анонимного комментария к «Категориям» Аристотеля (возможно, из утраченного сочинения Александра Афродисийского). Очевидно, этот пример призван проиллюстрировать *Cat.* 2, 1a20–1b9. Подробнее о «Палимпсесте Архимеда» см. <https://www.archimedespalimpsest.org/>.

<sup>2</sup> См. Pellegrin 2011: 260. В этой статье переосмысливаются первые работы, заложившие основание для современного изучения наследия Стратона — Rodier 1890 и Diels 1893.

задача современного исследователя существенно облегчается новым комментированным изданием фрагментов и свидетельств мыслителя<sup>3</sup>.

По свидетельству Цицерона, физик (*physicus*, ὁ φυσικός) Стратон полагал, что всё то, что люди считают божественными силами, в действительности заключено в самой природе. Именно эти силы отвечают за рождение, рост и гибель, сами оставаясь при этом бессознательными и бесформенными (*N.D.* 1.35 = fr. 19A Sharples). Цицерон отмечает здесь же, что в действительности по этому пути пошел еще Теофраст, хотя и неуверенно, отдавая предпочтение то божественному уму, то небесам, то небесным телам, таким как созвездия. Иными словами, подобное развитие натурфилософии видится ему естественным для перипатетиков<sup>4</sup>. Во второй книге «Академики» (*Ac.* 2.121= fr. 18) Стратон рассматривается в более широком контексте. Цицерон сначала противопоставляет его стоикам, которые находят божественную причину для всего, происходящего в этом мире, а затем подчеркивает, что позиция Стратона, хотя и противоположная стоической, тем не менее не имеет ничего общего с атомизмом Демокрита, который не только считал, что все вещи состоят из разнородных мельчайших тел (*corporibus*), разделенных пустотой (*inani*), но и, «исследуя отдельные части мира, учил, что всё то, что есть и будет, возникло и возникнет естественным образом (*naturalibus*), благодаря весу и движению (*ponderibus et motibus*)». Как мы увидим ниже, это довольно неточное представление физики Демокрита приобретает новый смысл именно в связи с теорией Стратона о весе.

В доксографических сообщениях римского периода Стратон неизменно фигурирует в качестве неортодоксального перипатетика. Сообщением о нем Плутарх (*Adv. Col.* 14, 1114f–1115b = fr. 20

<sup>3</sup> Новое комментированное издание релевантных фрагментов и перевод: Sharples 2011. В ряде случаев заслуживают внимания и предшествующие собрания свидетельств: Wehrli 1950 и Gottschalk 1965.

<sup>4</sup> Это же свидетельство, очевидно, доксографической природы, почти словно повторяют Минуций Феликс в «Октаавии» (*Min. Fel.* 19.8 = fr. 19B Sharples) и Лактанций (*Ira* 10.1= fr. 19C Sharples).

Sharples) завершает свой список неверных наследников Платона, в число которых, кроме Ксеноцрата и Гераклида Понтийского, входят также Аристотель, Диокарх и Теофраст. Физик Стратон, говорит он, постоянно противоречит Аристотелю и придерживается взглядов о движении, уме, душе и возникновении, которые совершенно не согласуются с тем, что некогда сказал Платон, и договаривается в итоге до того, что «космос как целое вовсе не является живым существом, а всё естественное следует за случайным. Ведь начало всему спонтанность (τὸ αὐτόματον), и от нее зависят все природные явления».

Не случайно поэтому в доксографических сообщениях римского периода его, как правило, связывают с Левкиппом, Демокритом, Эпикуром, Диагором и Протагором (*Max. Tyr.* 11.5 = fr. 21 Sharples), и противопоставляют в основном Платону<sup>5</sup>. Правда, Сенека (*De superstitione*, ар. Aug. *Civ.* 6.10 = fr. 22 Sharples) пишет, что «бог Платона без тела (*sine corpore*), а бог Стратона без души (*sine animo*)», очевидно, противопоставляя их обоих стоической теории о телесности божества. Копирия из какой-то доксографии, Тертуллиан (*Adv. Marc.* 1.13.3 = fr. 23 Sharples) пишет, что

---

<sup>5</sup> Ср. также доксографическое сообщение (*Ps.-Plu. Plac. philos.* 5.4 = fr. 70 Sharples), где говорится, что, в отличие от Пифагора, Платона и Аристотеля, Левкипп, Демокрит, стоики и Стратон считали силу семени телесной. К слову сказать, из fr. 71 (*Gal. De semine* 2.5.12–15) видим, что Стратон, в отличие от Аристотеля, признавал существование как мужского, так и женского семени, и развиваемая в фрагменте теория о связи пола будущего ребенка с фактом «преобладания» того или иного семени в матке, известная из *De diaeta* 1.28–29 гиппократовского корпуса, восходит также и к Демокриту (*Arist. GA* 1.4; *Democr.* fr. 529–530 Лурье). Примечательно, что Стратон, кажется, пошел еще дальше и преувеличил различия мужского и женского организма, в том числе на уровне вен, артерий и внутренних органов, за что его упрекает Гален, отмечая, что он, должно быть, никогда не занимался анатомией, иначе бы видел, что мужчины и женщины отличаются не до такой степени. Вопрос о том, был ли наш перипатетик также врачом и ученикомalexандрийского медика Эрасистрата (см. fr. 2–13 С Sharples, помеченные как *dubia*), учитывая состояние наших источников, не может быть разрешен. В любом случае все свидетельства о медике Стратоне носят крайне технический характер (о лекарствах, вреде кровопускания и т.д.), никак не улучшая наши знания о физике перипатетика Стратона.

Фалес божеством объявил воду, Гераклит — огонь, Анаксимен — воздух, Анаксимандр — всю совокупность небесных тел, Зенон — воздух и эфир, Платон — звезды как своего рода огненные божества, Стратон же — «небо и землю (*caelum et terram*)».

Примечательным образом Платону нашего физика противопоставляет и Прокл в своем «Комментарии к *Тимею*» (3.15.5–11 и 15.31–16.9 Diehl = fr. 24 Sharples), ссылаясь даже на его книгу «О сущем», однако, как отмечают исследователи<sup>6</sup>, аргумент перипатетика на основе этого сообщения реконструировать невозможно. Комментируя *Ti.* 37d (об образце как «вечно живом существе» и времени как «движущемся подобии вечности»), Прокл замечает, что причиной «постоянства» (ἡ διαμονή) Стратон стремился объявить не сущее (τὸ öν), а вечность (ὁ αἰών). Схожее свидетельство Дамаския (*Pr.* 3.5 и 3.6 Westerink = fr. 25AB Sharples) показывает, что в данном случае Прокл имеет в виду неоплатоническую триаду пребывание — исхождение — возвращение. Стратон, говорит Дамаский, считал, что сущее можно назвать «пребывающим» (τὸ μένον) в той мере, в какой потенциальное проявляется в актуальном бытии, не замечая, что всякая вещь должна сначала быть, а уже затем пребывать или изменяться, даже если «пребывать» и «находиться в покое» — это одно и то же.

Эти теоретические выкладки должны были как-то отразиться в более практических сферах, и действительно, мы видим, что Стратон описывал различные физические явления при помощи собственной теории о перемещении массы вещества под воздействием определенных сил. Так, в доксографическом контексте сообщается, что по его мнению теплые массы воздуха уступают холодным, что порождает различные, в том числе и катастрофические, атмосферные явления (Stob. 1.29.1, 231.10–11 и 233.18–27 Wachsmuth = fr. 52 Sharples)<sup>7</sup>. Этот же процесс подробно описывает Сенека (*Nat.* 6.13.1–6 Hine = fr. 53 Sharples), на сей раз в кон-

<sup>6</sup> Gottschalk 1965: 168; Sharples 2011: 67.

<sup>7</sup> Из этого же сообщения явственно следует, что Стратон не разделял знаменитое учение Аристотеля о сухих и влажных испарениях, развитое в «Метеорологии». Холодным воздух называет Теофраст (*Vent.* 22), в отличие от Аристо-

тексте объяснения механизма землетрясений. С выходом воздуха из подземных пустот землетрясения связывает, разумеется, не только Стратон, однако Сенека специально поясняет принимаемый им механизм. В землетрясении виновато не избыточное давление воздуха, который стремится вырваться наружу из подземной полости, но разница температур. Холод и тепло всегда разбегаются в разные стороны, не имея возможности сосуществовать в одном и том же месте. Тепло собирается там, куда его выдавил холод, таким образом заняв все освободившееся место. Поэтому зимой, когда сверху холодно, тепло сохраняется лишь в колодцах и пещерах, причем, скопившись в замкнутых полостях, теплый воздух, уплотняясь, становится всё сильнее (*quo densior, hoc validior est*). В результате, как еще раз подчеркивает Сенека, он стремительно вытесняет холодный воздух, потому что «природа не позволяет им сосуществовать и занимать одно и то же место».

Страбон в «Географии» (1.3.4–6 = fr. 54 Sharples) с одобрением пересказывает гидрологическое наблюдение Стратона, согласно которому пролив в районе Византия образовался постепенно по мере заполнения Черного моря водой благодаря стоку рек, текущих с севера. Затем вода пошла в Мраморное море, переполнила его и прорвалась в Геллеспонт, который, в свою очередь, образовал пролив в районе Геркулесовых столпов, сбрасывающий воду в Атлантику. Однако, как замечает далее Страбон, перипатетик необъяснимым образом считает, что дело здесь не столько в естественном для воды стремлении течь сверху вниз, сколько в поведении самой массы воды. Мелкое<sup>8</sup> Черное море втекает в более глубокое Мраморное, которое, в свою очередь, втекает в Геллеспонт, особенно глубоководный в районе Крита и Сицилии. Представим, что масса воды как бы образует единое тело, тогда огромный пласт воды глубокого моря в районе Крита и Сицилии будет

---

теля, считавшего его влажным и теплым. Не исключено, что непосредственное влияние на Стратона оказала именно эта теория его учителя (Lefebvre 2011: 342).

<sup>8</sup> Это, конечно, ошибка, но Стратон знаком только с прибрежными водами, которые действительно довольно мелкие, в особенности в дельтах рек.

скатываться по морскому дну под собственным весом и тянуть за собой пласти воды из более мелких морей. Течения в морях Стратон перепутал с течением рек, замечает географ. Это действительно так, и теория Стратона не верна, однако данное свидетельство показывает, как работает его физика. Для него главной характеристикой вещества является вес, благодаря которому более тяжелое тело всегда устремляется к центру земли и выталкивает своей массой всё препятствующее ему огненное, газообразное и жидкое до тех пор, пока его движение не остановит высокое давление или твердая поверхность. Страбон об этом не пишет, но Стратон не мог не знать, что на поверхности вода обычно теплее, нежели в глубинах, поэтому должен был, по-видимому, предположить, что холодные массы воды в морях вытесняют на поверхность легкие и теплые<sup>9</sup>.

Именно так представляет теорию Стратона Симпликий в своем комментарии к «О небе» Аристотеля (*In Cael. 1.8, 267.29–268.4* Heiberg = fr. 50B Sharples):

Стратон и Эпикур... считали, что все тела обладают весом и стремятся к центру (мира), и поскольку более тяжелые располагаются внизу, менее тяжелые насищенно выдавливаются вверх, так что если удалить землю, в центр потечет вода, а если удалить воду, туда устремится воздух, если же убрать воздух — то огонь.

Симпликий специально подчеркивает, что Аристотель критиковал именно эту теорию, так как она противоречит его собственной, согласно которой каждый элемент в природе занимает свое естественное место и таковым для земли будет низ, а для огня верх. Аргумент Аристотеля состоял в том, что, если бы элементы выдавливали друг друга, то они двигались бы с одинаковыми скоростями, а не с ускорением, как это наблюдается, например,

---

<sup>9</sup> Разумеется, соленость морской воды он измерить не мог, хотя и в данном случае легко догадаться, что нагревание морской поверхности приводит к испарению воды, что увеличивает ее соленость, а соленая вода тяжелее пресной, о чем писал еще Аристотель, отмечая, что тяжело груженные корабли, бывает, тонут при заходе из моря в реку.

при движении больших масс земли вниз и масс огня вверх. При этом ускорение, по мысли Аристотеля, должно быть пропорционально массе, а значит, тяжелое тело, если ему ничего не мешает, в процессе движения в естественное для него место может двигаться со сколь угодно большой скоростью. Как мы вскоре увидим, Стратон не согласен как с первым, так и со вторым из этих положений, специально отмечая, что все тела естественным образом стремятся лишь вниз и скорость падающего тела зависит от высоты падения, а не от веса.

И далее Симпликий (*In Cael. 1.8, 268.32–269.14* Heiberg = fr. 49 Sharples) приводит еще один аргумент против Стратона и Эпикура, на сей раз базируясь на «Тимее» Платона (62c), где опровергается теория абсолютных верха и низа. Ясно, что этот аргумент ставит под сомнение естественность прямолинейного движения Эпикура, однако не вполне подходит для критики теории Стратона, который эксплицитно признает, что у мира есть центр, а значит, возможен предел движения. Его тела не движутся в бесконечную пустоту, как атомы Демокрита и Эпикура. Это отличие, конечно, ключевое, но в то же время мы отчетливо видим, что Стратон последовательно заменяет теорию Аристотеля о естественном месте элементов своей версией «закона всемирного тяготения»<sup>10</sup>, действующего в сферическом и, как мы увидим далее, ограниченном в пространстве и времени универсуме<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Стратон специально отмечает, что предметы падают на землю с ускорением, что доказывается наблюдениями за струей воды в водопаде и падением камня с высоты. Разумеется, никаких количественных данных он не приводит, отмечая лишь, что сила удара о землю зависит от высоты падения (Simp. *In Phys. 5.6, 916.4–30* Diels = fr. 40 Sharples). Примечательно, что Симпликий охотно признает ограниченность теории Аристотеля об абсолютных верхе и низе, отмечая ее критику как перипатетиками, так и атомистами (Lefebvre 2011: 324–326).

<sup>11</sup> Замечу, что хотя в доксографических сообщениях, которыми пользуется Симпликий, Стратон регулярно объединяется с Эпикуром, что в случае его теории веса, конечно, верно, как это показывает, например, место из Лукреция о том, почему вода выталкивает дерево (*Lucr. 2.184–215*), нет никаких свидетельств о том, что сам Стратон в какой-либо мере зависел от теорий своего современника. Естественнее предположить, что он независимо развивал положе-

Каков состав этого мира? Из доксографического сообщения, сохранившегося у Стобея (1.10.12 = fr. 46 Sharples) узнаем, что начальными Стратон считал тепло и холод. Этую информацию подтверждает Епифаний (*Exp. fid.* 9.37 = fr. 47 Sharples), поясняя, что движущим началом из этих двух следует считать тепло, тогда как Плутарх (*De prim. frig.* 8, 948c = fr. 48 Sharples) отмечает, что, в отличие от стоиков, которые холод связывают с воздухом, Эмпедокл и Стратон ассоциируют его с водой.

Всё это хорошо согласуется с вышесказанным. Более примечательно другое сообщение, также элемент доксографии, почти дословно повторяющийся у Псевдо-Галена (*Phil. hist.* 18 =fr. 45A Sharples), Секста Эмпирика (*P.* 3.30 и 32 =fr. 45B Sharples), в схолии к «Гомилии на Шестоднев» Василия Великого (1.2 =fr. 45C Sharples) и у Псевдо-Климента (*Recogn.* 8.15.1–2 = fr. 45D Sharples). Неожиданным образом оказывается, что, рассуждая о материальной причине,

Демокрит и Эпикур считают «неделимые» [элементы] («атомы») началами всех вещей, Гераклид Понтийский и Асклепиад из Вифинии началами всего сущего считают «несопряженные частицы» («частицы, лишенные сочленений», ἄναρποι ὄγκοι), тогда как Анаксагор из Клазомен [называет их] «подобочастными» (τὰς ὄμοιομερείας), Диодор, именуемый Кроном, — мельчайшими телами, лишенными частей (ἀμερῆ καὶ ἐλάχιστα σώματα), Пифагор — числами, математики — границами тел (τὰ πέρατα τῶν σωμάτων), а Стратон, именуемый физиком, — качествами (τὰς ποιότητας).

Учитывая вышеупомянутую теорию Стратона о существовании пустоты внутри космоса (fr. 26A–C Sharples), можно предположить, что в данном случае он стремился развить теорию

---

жения перипатетической физики, которая в его время вовсе не представляла собой то устоявшееся учение, каким она стала во времена Симплиция. Разумеется, это не мешает нам сравнивать теорию Стратона с эпикурейской физикой, однако это отдельная тема, о чем подробнее см. Lefebvre 2011: 329–336. В целом о весе в античной физике см. O'Brien 1981–1984.

качественного изменения вещества в результате смешения элементов и трансформации их под воздействием таких процессов, как уплотнение / разрыхление или охлаждение / нагрев. Среди наиболее известных ранних примеров — «Тимей» Платона (58a sqq.), где разбираются различные роды «огня», «воздуха», «воды» и «земли» и описывается процесс образования из них всевозможных веществ. Так, например, вода бывает жидкая и плавкая (58d), причем первая состоит из маленьких и подвижных частиц различного размера (и эта асимметрия, по мысли Платона, приводит к тому, что они легко приходят в движение как сами по себе, так и под влиянием внешнего воздействия), а вторая состоит из крупных и однородных частиц, что придает веществу устойчивость, которая может быть нарушена лишь при увеличении температуры (под воздействием проникших внутрь частиц огня). Аналогичное рассуждение встречаем в четвертой книге «Метеорологии» (389a11–24), автор которой также пишет, что «золото, серебро, медь, олово, свинец, стекло и иные, не имеющие специального названия камни» состоят из «воды», так как плавятся при нагревании. Разумеется, здесь же во всех подробностях описываются другие агрегатные состояния вещества и различные смеси. Ключевым элементом нашей теории оказывается восходящее к Эмпедоклу и ранним трактатам гиппократовского корпуса допущение существования внутри частиц вещества неких пор (*Ti. 59a, Mete. 384b* и др.). Примечательно, что автор четвертой книги «Метеорологии» (389a) специально настаивает на невозможности промежуточных состояний («все тела либо жидкые, либо твердые»), тогда как Платон (59b) признает, что металлы — например, медь, — окислившись, выделяют примеси «земли». Чистой «плавкой жидкостью» он считает только золото. Автор четвертой книги «Метеорологии» (385ab) также специально отмечает, что различные качества тех или иных тел существенно зависят от наличия или отсутствия пор и их размера. Стратон мог размышлять так же<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Keyser 2011: 298–229, 305 sq.

Знаменитый врач Праксагор Косский (ок. 300 до н.э.) предложил комплексную классификацию жидкостей организма (Gal. *Nat. fac.* 2.9, *Praxag. fr.* 21–22 Steckerl)<sup>13</sup>. Известно, что оригинальная версия теории жидкостей принадлежала также врачу Асклепиаду из Вифинии (конец II в. до н.э.)<sup>14</sup>. Он полагал, что здоровье человека обусловлено свободным и сбалансированным движением неких невидимых глазу частиц (öукοι) через «теоретические поры»<sup>15</sup> в организме человека. Если частицы не смогут свободно перемещаться по организму вследствие закупорки сосудов или избытка жидкостей, человек заболевает. Таким образом, в отличие от гиппократиков, которые думали, что болезни обусловлены дисбалансом жидкостей в организме, он считал, что они связаны с нарушением естественного тока частиц через поры.

<sup>13</sup> Подробнее см. Афонасин, Афонасина 2017: 96.

<sup>14</sup> См. также Gal. *De propriis placitis* 14.3: «сущности действуют самостоятельно, согласно их собственной природе, которая обусловлена либо смещением четырех элементов, либо соединением первичных тел, которые некоторые называют атомами (ἀτομα), а другие несопряженными (ἄναρμα), неделимыми (ἀμερῆ) или подобочастными (όμοιομερῆ) [телами]». Как и в приведенном выше свидетельстве, термин ἄναρμα указывает на Асклепиада, ἀμερῆ характерен для атомизма, о ὁμοιομερῆ из древних авторов говорили Анаксагор и Архелай, однако Гален связывает эту теорию с Аристотелем и интерпретирует как указание на телесные ткани (*De placitis Hippocratis et Platonis* 8.4.9, *In Hippocratis De natura hominis commentaria* 1). В самом деле, о подобочастных пишет и автор четвертой книги «Метеорологии» 389b21 sq. Подробнее об Асклепиаде см. Vallance 1990, Polito 1999 и особенно Leith 2012 и 2023.

<sup>15</sup> Именно так их описывает Целий Аврелиан (*Acut.* 1.105), впрочем, называя атомами, однако ясно, что имеются в виду те же «частицы, лишенные сочленений». «Теоретическими» они называются потому, что доступны только мысленному взору, лишены каких-либо качеств, существуют вечно и в непрестанном движении. Столкнувшись между собой, они, согласно этому позднему источнику, распадаются на бесчисленные «фрагменты», различающиеся формой и размером, которые затем, соединяясь вместе, образуют доступные ощущения тела. В целом следует заметить, что наука редко обходится без теоретических сущностей подобного рода, ведь мы же говорим сейчас о «дырках» в полупроводниках, которые ведут себя как положительно заряженные квазичастицы (или даже отрицательные массы), или, к примеру, о ненаблюдаемых ghost particles в физике элементарных частиц (см., например, Ken-ji Hamada 2025: 3).

Теорию Асклепиада античные авторы в один голос возводят к ученику Платона Гераклиду Понтийскому, который не только считал, что «началами всего сущего» являются «несопряженные частицы» («частицы, лишенные сочленений», ἀναρμοὶ ὄγκοι), но и, согласно доксографу, вместе с Эмпедоклом и другими философами, думал, что

всякое частное восприятие обусловлено соразмерностью («симметрией») пор, так чтобы особенности каждого предмета восприятия оказывались согласованными («находились в гармонии») с той или иной соразмерностью («симметрией»)<sup>16</sup>.

Примечательно, однако, что в другом месте (Stob. 1.14.4 = fr. 62 Schütrumpf et al.) Гераклиду приписывается представление о том, что мельчайшими элементами, из которых состоит вещество, являются некие «фрагменты» (θραύσματα). Ясно, что этот термин происходит из «Тимея», так как с помощью глагола θραύειν Платон описывает разделение элементов огня, воды, воздуха и земли на исходные треугольники (*Ti.* 56e и др.)<sup>17</sup>, тогда как физиологический термин ἀναρμοὶ ὄγκοι, также означающий базовые элементы материи, был, скорее всего, впервые предложен именно Гераклидом. Слово ἀναρμοὶ, буквально означающее «лишенные сочленений», в биологическом контексте, конечно, означает мягкие ткани, лишенные костей и сочленений<sup>18</sup>. Подробно исследовавший этот вопрос Г. Готтшальк<sup>19</sup> считает, что термин ἀναρμοὶ

<sup>16</sup> Ps.-Plu. *Plac. philos.* 4.9. См. также Heraclid. Pont. fr. 59–64 Schütrumpf et al.; Афонасин 2020: 56–58.

<sup>17</sup> Доксографы приписывают эту идею еще Эмпедоклу, говоря, что еще до первых начал он усматривал некие «мельчайшие фрагменты» (θραύσματα ἐλάχιστα), как бы «первоэлементы до первоэлементов», однако это, должно быть, анахронизм, так как сообщение не находит ясного соответствия в фрагментах поэмы Эмпедокла (Aet. 1.13.1, A 43 DK, R 27 Laks-Most). Автор благодарен А.С. Афонасиной за это наблюдение.

<sup>18</sup> В таком смысле оно постоянно фигурирует в античной медицинской литературе, хотя Гален в основном говорит об ἀναρμα στοιχεῖα. См. его *De elementis ex Hippocratis sententia*, где Гален подробно рассматривает как биологические ткани и жидкости, так и простые «элементы», лишенные качеств.

<sup>19</sup> Gottschalk 1980: 54, n. 56.

должен относиться к θραύσματα, а значит, к ѿкоι Псевдо-Гален и Секст Эмпирик (*Heraclid. Pont. fr. 60AB*, 61 Schüttrumpf et al.) применяют его ошибочно, так как было бы логичным предположить, что Гераклид различает совершенно неделимые «фрагменты», которые можно уподобить исходным треугольникам Платона или атомам Демокрита, и «частицы», представляющие собой что-то вроде молекул вещества. Однако мне кажется, что Гераклид мог в действительности придерживаться теории о двухуровневой структуре материи, ведь лишенные сочленений или мягкие<sup>20</sup> частицы вовсе не обязаны быть «элементарными». Не считает их таковыми и Секст Эмпирик, отмечая, что Гераклид и Асклепиад не только отличались от атомистов и Анаксагора, но и считали свои частицы «претерпевающими», подверженными внешнему воздействию. Именно поэтому они обеспечивают чувственное восприятие, проникая через «поры» в организме, при условии, что частицы окажутся соразмерными порам<sup>21</sup>. К сожалению, наши сведения о Стратоне лишены деталей, однако возникает искушение предположить, что он двигался в том же направлении.

## 2.

Теперь рассмотрим немногочисленные, но важные свидетельства о том, как Стратон истолковывал ключевые физические понятия — пространство, время и движение.

<sup>20</sup> Вопрос о том, означает ли ἄναρπος «мягкий, хрупкий» или «цельный, монолитный», подробно рассматривает Pollito 2007, склоняясь, вслед за Готтшальком (Gottschalk 1980: 38 sq.), к последнему значению на основе анализа одного сложного свидетельства Калкидия (*In Ti. 215 Waszink*). Проблема в том, что, обсуждая вопрос о том, как, согласно Асклепиаду, связаны между собой молекулы (*moles*) души, Калкидий описывает их термином *deligatus* «связанные вместе» или *delicatus* «хрупкий» (оба чтения встречаются в рукописях).

<sup>21</sup> Заметим, что все упоминаемые в этом свидетельстве философы объясняли чувственное восприятие наличием некоторого рода истечений, исходящих от внешнего объекта к органу восприятия: Эмпедокл писал об огненных и воздушных истечениях, Демокрит постулировал потоки атомов (εύδωλα).

Подобно Асклепиаду в вышеупомянутом свидетельстве, Стратон считал пустое пространство теоретическим конструктом. По крайней мере, так это описывает Симпликий (*In Phys., Corollarium de loco*, 618.20–25 Diels<sup>22</sup> = fr. 27B Sharples), поясняя, что оно «по протяженности равно телу космоса», «всегда заполнено телами, и поэтому лишь теоретически может рассматриваться само по себе». Незадолго до этого Симпликий (*Corollarium de loco*, 601.16–25 Diels = fr. 27A Sharples) отмечает, что рассуждающие о пространстве (*τόπος*) делятся на тех, кто считает его телесным, и тех, кто бестелесным. Эти последние, в свою очередь представляют его либо протяженным, либо нет. Далее, полагающие, что оно не является протяженным ни в одном направлении, делятся на тех, кто думает, что оно представляет собой субстрат для материальных тел (Платон), и других, по мысли которых оно «дополняет тела» (Дамасский), тогда как принимающие протяженность пространства сводят его либо к двум измерениям (Аристотель и перипатетики), либо к трем, причем из этих последних одни считают пространство изотропным и в некоторых случаях пустым (Демокрит, Эпикур), а другие думают, что пространство — это протяженность (*διάστημα*), всегда заполненная телами (*ἀεὶ σῶμα ἔχον*) и подходящая для каждого тела (*ἐπιτήδειον πρὸς ἔκαστον*). Этого последнего мнения придерживаются «платоники и Стратон»<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Вышло также новое издание этого раздела комментария Симпликия (Golitsis, Hoffmann 2023). В нужном нам месте текст в нем существенно не отличается от издания Дильса.

<sup>23</sup> В данном случае мы говорим лишь о Стратоне. В целом о пространстве в античной философии см. Algra 1995 и (специально по Эпикуру) — Konstan 2014, а по перипатетикам, начиная с Аристотеля, — Algra 2014. В частности, К. Альгра специально обращает внимание на особое место, которое в этой классификации отводится «платоникам». Кого мог иметь в виду Симпликий и почему они упоминаются отдельно от самого Платона? Вряд ли Симпликий (или его источник доксографической природы) имеет здесь в виду философов Древней Академии или, скажем, Гераклида Понтийского, однако этими платониками вполне могут быть философы вроде Антиоха Аскalonского, которому в «Академике» Цицерона (*Ac. 1.27*) приписывается учение об *intervalia* (то есть пространстве), через которое движутся тела, сами по себе делимые до бесконечности. Или, возмож-

Таким образом, пространство Стратона не изотропно. У него есть центр, к которому естественным образом стремятся все массы под действием каких-то центральных сил. «Тело» космоса совпадает с тем «местом», которое оно занимает, поэтому за его пределами нет пустоты, как у стоиков. Однако в промежутках между плотно упакованными частицами вещества находятся «теоретические» микропустоты. Далее в своем комментарии Симпликий подробно пересказывает несколько наблюдений Стратона, поясняющих эту физическую теорию. Комментируя место из «Физики», где Аристотель высказывает аргументы против тех, кто признает существование пустоты, Симпликий (*In Phys.* 4.6, 652.18–25 Diels = fr. 28A Sharples) предлагает, от имени Стратона, подумать о природе такого явления. Возьмем магнит (*σιδηρῖτις*) и небольшой кусочек железа. Поместим их рядом. Магнит притянет железо. Возьмем еще один кусочек железа и поместим его за первым. Он также будет притянут магнитом. Продолжив этот процесс, мы получим целую цепочку из кусочков железа, свисающих с магнита. Что произошло? Согласно Стратону, магнит притягивает предметы из металла один через другой потому, что «этот камень вытягивает» некую материю «через поры в железе (*ἐπισπάσται τὸ ἐκ τῶν πόρων τοῦ σιδήρου ἡ λίθος*)», так что железо притягивается вместе с этим телом (*ῳ σώματι καὶ συνέλκεται ὁ σίδηρος*), этот кусочек железа, в свою очередь, также вытягивает [материю] из следующего, и так образуется цепочка. То есть магнит действует как насос, выкачивая вещество из пор в железе, что приводит к тому, что эти пустые поры тут же заполняются веществом из следующего кусочка железа и т.д. Это рассуждение

---

но, Симпликий мог иметь в виду своих современников — скажем, Филопона, который также много писал о теоретически пустом пространстве, лишенном тел (*In Phys.* 560.11–12, 567.30–33 Diels). В качестве параллели Альгра предлагает вспомнить о свидетельстве Симпликия (*In Cat.* 422.21–423.33 Kalbfleisch = fr. 15 Sharples), который специально отмечает, что Стратон считал пространство онтологически первым по отношению к телам, подобно тому, как тела первые по отношению к цветам, ведь первое есть даже тогда, когда второго может и не быть. Подробнее см. Algra 2014: 39–40 и Sedley 1987.

ние выглядит как интерпретация *Ti. 80bc*, где Платон также объясняет действие янтаря и магнита не «притяжением», которое исходит из этих камней, но при помощи какого-то не вполне понятного физического процесса заполнения невозможных в природе пустот посредством «кругового движения», посредством которого вещи разделяются, сливаются и меняются местами друг с другом<sup>24</sup>. Пауль Кейзер<sup>25</sup> предлагает интерпретировать эту «материю» как определенное «свойство», вроде свойства притяжения (όλκή), материальное в той же мере, в какой, по мнению Стратона, материальны тепло и холод (fr. 46 и 81 Sharples).

И действительно, по свидетельству Симпликия (*In Phys. 4.6, 663.2–8 Diels* = fr. 28B Sharples), Стратон отмечает, что, во-первых, не ясно, существует ли какое-либо притяжение вообще (ведь не зря же Платон его отвергал) и, во-вторых, даже если и существует, то остается непонятным, благодаря пустоте притягивает железо магнит или по какой-то иной причине. «Так что рассуждающие таким образом не доказывают существование пустоты, но заранее предполагают ее наличие».

Рассмотрим другой пример (*In Phys. 4.7, 659.21–28 Diels* = fr. 29 Sharples). Поместим горсть камешков в сосуд с водой и перевернем его, предварительно закрыв горлышко сосуда так, чтобы вода из него не вытекала. Камешки переместятся к горлышку сосуда, а вода, соответственно, займет их место. То же самое случается и с плавающими предметами, например, рыбами. Во всех случаях мы наблюдаем один и тот же процесс замещения (ἀντιμετάστασις), но только в данном случае он происходит на макроуровне, а в первом примере — на невидимом глазу микроравнене.

Наконец, еще несколько примеров. На сей раз, из вводного раздела «Пневматики» Герона (24.20–28.11 Schmidt = fr. 30B Sharples).

<sup>24</sup> τὸ δὲ κενὸν εἶναι μηδὲν περιωθεῖν τε αὐτὰ ταῦτα εἰς ἄλληλα, τό τε διακρινόμενα καὶ συγκρινόμενα πρὸς τὴν αὐτῶν διαμειβόμενα ἔδραν ἔκαστα ιέναι πάντα... Заметим, что Платон употребляет здесь еще одно слово для обозначения пространственных отношений — ἔδρα, место, область.

<sup>25</sup> Keyser 2011: 308

Как показывает место из Симпликия (*In Phys.* 4.9, 693.10–29 Diels = fr. 30A Sharples), Герон здесь более или менее дословно пересказывает аргументы Стратона. Рассмотрим луч света, падающий на дно сосуда с водой. Если бы в воде не было пор и свет разделял ее массу силой, то наполненный до краев сосуд переполнился бы и, кроме того, некоторые лучи не отражались бы от дна сосуда, тогда как другие не проходили бы через него. Разве не естественно предположить, заключает Герон (у Симпликия этого нет), что некоторые лучи останавливаются частичками воды и отражаются ими, тогда как другие, проникнув в пустоты в массе воды, соударяются с меньшим количеством частиц или находят пустые проходы и в итоге достигают дна? По этой же причине капля вина распространяется по всему сосуду воды, а если зажечь несколько ламп, то становится светлее, «ведь лучи проходят друг через друга и распространяются во всех направлениях». В то же время работа насосов показывает, что «непрерывной пустоты» природа не допускает, тут же заполняя ее веществом. Итак,

Хотя о природе пустоты можно судить на основании многих доказательств, мы рассмотрели их в достаточном количестве, сосредоточившись лишь на тех, которые касаются чувственно воспринимаемых вещей. Во всех случаях можно заключить, что все тела состоят из маленьких частиц телесной природы, между которыми располагаются пустоты, по размеру меньшие, нежели эти частицы. Поэтому мы не вполне точно говорим, что пустоты нет, если только она не создается насилием, и что всё заполнено либо воздухом, либо водой, либо какой-нибудь другой сущностью, и как только одна из них отступает, другая тут же занимает освободившееся место (*Hero Pneumatica* 1, 28.1–7 Schmidt).

Но что если свет — это некая безмассовая частица, которую можно считать бестелесной подобно тому, как бестелесным мы считаем тепло, возражает Симпликий, старающийся спасти аристотелевскую ортодоксию (*In Phys.* 4.9, 693.11–25 Diels). Тогда ему не нужно «пустого интервала» для того, чтобы пройти через вещество, и, пройдя через него, он ни в коей мере не увеличит его

общий объем. Если же кто-то возразит, что факт отражения света (например, во время лунных затмений) доказывает, что он всё же телесный, то сложность может быть разрешена допущением определенной эластичности вещества (ср. *Mete.* 4.8, 386b1 sq.). Тогда можно предположить, что такие разреженные среды, как воздух и вода, уплотняясь, легко пропускают солнечные лучи, отражающиеся от более плотных сред<sup>26</sup>.

В случае со Стратоном теория осложняется его предположением не только о телесности света, но и о его «элементарности». А именно, тепло, холод и свет представляют собой определенные несводимые друг к другу «качества», более того: так как, согласно Стобею (Stob. 1.52 tit. et 3 = fr. 64 Sharples) не только свет, но и «цвета» (χρόματα) проходят сквозь тела, окрашивая воздух (очевидно, находящийся между предметом и глазом), то естественно предположить, что Стратон принимал теорию элементарных цветов, подобную тем, которые развивали Демокрит (*Thphr. Sens.* 73–78) и Платон (*Ti.* 67c)<sup>27</sup>. Аристотель (*Mete.* 373b sq.) и особенно позднейшие представители его школы также говорят о смешении немногих «естественных цветов». Так, неизвестный нам автор трактата Аристотелевского корпуса «О цвете» (791a, 794a) пишет, что все элементы по природе белые и лишь огонь — оранжевый, тогда как черный возникает в процессе трансформации элементов, а остальные цвета представляют собой смесь этих трех. Возможно, Стратон, который, как сообщает Диоген Лаэртий (D.L. 5.59 = fr. 55 Sharples), написал специальный трактат «О цвете», считал, что и некоторые другие цвета обладают определенными несводимыми друг к другу качественными характеристиками. И, разу-

<sup>26</sup> Подробнее см. раннюю работу Gatzemeier 1970, где делается попытка показать, что Стратон признавал лишь потенциальные пустоты, а также Furley 1989 и Sanders 2011, которые, как мне представляется, вполне обоснованно показывают, что наш перипатетик стремится с помощью своей теории объяснить физические процессы, а значит, его рассуждения выходят за пределы диалектики потенциального и актуального.

<sup>27</sup> Подробнее см. Morel 2011: 376 sq., который, впрочем, резонно призывает не преувеличивать зависимость Стратона от Демокрита.

меется, для того, чтобы объяснить распространение света, цветов и звуков<sup>28</sup> через среду, необходима теория пор, ведь, как резонно отметил еще Аристотель (*An.* 418b17), два тела не могут находиться одновременно в одном и том же месте.

3.

В своем «Королларии о времени» Симпликий (*In Phys.* 788.33–790.29 *Diels* = fr. 31 Sharples) отмечает, что, в отличие от Евдема и Теофраста, Стратона не устроило аристотелевское определение времени как «числа движения по отношению к предшествующему и последующему» (*Phys.* 219b) потому, что «число — это дискретное количество, тогда как движение и время непрерывны, а непрерывное неисчислимо (ό μὲν ἀριθμὸς διωρισμένον ποσόν, ἡ δὲ κίνησις καὶ ὁ χρόνος συνεχής, τὸ δὲ συνεχὲς οὐκ ἀριθμήτων)». Примечательно, что, перечисляя различные мнения о природе времени, доксограф (*Stob.* 1.8.40b = fr. 33 Sharples) также отдельно выделяет Стратона, отмечая, что по его мнению время — это вовсе не сфера, окружающая мир (Пифагор), не путь солнца (Эратосфен) и не относительное движение звезд (Гестиэй), не мера сотворенных вещей и вечное движение (Ксенофрат), не мера относительной скорости движения (Хрисипп), и тем более не некое отвлеченное понятие, ассоциируемое с движением, как считали Эпикур, Антифонт и Критолай. Оно представляет собой количественную характеристику (ποσόν) покоя и движения, так что πόσον τινὰ χρόνον; означает просто «сколько времени?», а ἐπὶ ποσόν — «в течение определенного времени». Может показаться, что это всего лишь спор о терминах, и между «числом движения» и «количеством движения» нет разницы, однако, как поясняет Симпликий в другом месте (*In Cat.* 9, 346.12–25 *Kalbfleisch* = fr. 34 Sharples), называя время количественной характеристикой движения, Стратон подчеркивает, что эта характеристика неотделима от движения, тогда как Теофраст, называя время привходящим аспектом

<sup>28</sup> Alex. Aphr. *In Sens.* 126.12–24 *Wendland* = fr. 65 Sharples.

(συμβεβηκός) движения, и Аристотель — числом движения, время от движения отделяют. Правда, желая оправдать Аристотеля, Симпликий тут же замечает, что, говоря о числе, Стагирит в действительности имеет в виду не число, которое может быть составлено из единиц (то есть рациональное число), а в целом «меру», ведь измерить — это не то же самое, что «исчислить», или пронумеровать. С этим трудно не согласиться, так как измерение — это эмпирическая процедура, позволяющая работать с иррациональными величинами и, кроме того, измерять можно не только механическое движение, но и, например, возникновение, рост и уничтожение, ведь в конечном итоге даже бестелесные движения разумной души так или иначе связаны не только с тем, о чем она подумала, но также и с увиденным и услышанным (Simp. *In Phys.* 6.4, 964.29–965.19 Diels = fr. 41 Sharples)<sup>29</sup>. Как бы там ни было, уточнение Стратона неоплатоник явно одобряет и считает обоснованным. Движение может быть быстрее или медленнее, но время всегда течет равномерно:

...поэтому мы говорим о большем или меньшем времени, но никогда о более быстром или более медленном. Ведь действие и движение могут происходить быстрее или медленнее, однако то количество (ποσόν), в котором происходит действие, не быстрее и не медленнее, но больше или меньше, как и время. День и ночь, месяц и год — это не время и не части времени, так как первые указывают лишь на чередование света и тьмы, а вторые соответствуют периодам обращения луны и солнца, тогда как само время — это то количество, в котором они находятся (χρόονς ἐστὶ τὸ ποσὸν ἐν τῷ ταῦτα) (Simp. *In Phys., Corollarium de tempore*, 790.10–15 Diels = fr. 31 Sharples, см. также S.E. M. 10.176–80 = fr. 35).

Многие детали аргументации Стратона не ясны, однако базовая интуиция понятна. Ему важно выяснить, как устроено физическое время, которое могло бы измерить перемещение в про-

<sup>29</sup> Постулируя единство разумения и ощущения (S.E. M. 7.348–50 = fr. 61, см. fr. 64–65 Sharples), Стратон, безусловно, в психологии проявляет себя как физикалист. Особенно отчетливо это проявляется в его аргументах против бессмертия души (fr. 76–81). Подробнее см. Modrak 2011 и Morel 2011.

странстве частичек вещества, разделенных микропустотами, — «движение», которое, по его собственному определению, «есть определенное количество, делимое (на части), которые и сами постоянно делятся (ποσὸν δέ τι, φησίν, ἡ κίνησις καὶ διαιρετὸν εἰς ἀεὶ διαιρετά)» (Simp. *In Phys.* 4.11, 710.33–711.13 Diels = fr. 38B Sharples). Исходная установка вполне соответствует мысли Аристотеля, который сказал, что время не слагается из «моментов» («теперь»), линия — из точек, а движение — из прыжков (ἄλματα) (*Phys.* 241a4)<sup>30</sup>, и Симпликий ниже отмечает, что Стратон «очень хорошо показал, что движение обладает непрерывностью само по себе (φιλοκάλως καὶ αὐτὴν καθ' αὐτὴν τὴν κίνησιν ἔδειξε τὸ συνεχὲς ἔχουσαν)» (Simp. *In Phys.* 4.11, 711.1–2 Diels = fr. 38B Sharples), очевидно, невзирая на «теоретические» микропустоты, которые в действительности всегда оказываются заполненными.

---

### Литература

- Афонасин, Е.В. (2020), *Гераклид Понтийский. Фрагменты и свидетельства*. СПб.: Издательство РХГА.
- Афонасин, Е.В.; Афонасина, А.С. (2017), *IATRIKH TEXNH. Очерки истории античной медицины*. СПб.: Издательство РХГА.
- Algra, K. (2014), “Aristotle’s Conception of Place and its Reception in the Hellenistic Period”, in G. Ranocchia, Chr. Helmig, Chr. Horn (eds.), *Space in Hellenistic Philosophy. Critical Studies in Ancient Physics*, 11–52. Berlin: Walter de Gruyter.
- Algra, K. (1995), *Concepts of Space in Greek Thought*. Leiden: Brill.
- Diels, H. (1893), “Über das physikalische System des Straton”, *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* 1893.1: 101–127.
- 
- <sup>30</sup> В «Метеорологии» (343b23) Аристотель замечает, что блестящий хвост кометы протянулся на треть неба словно одним прыжком. Примечательно, что Дамасский (*In Prm.* 389 = fr. 37 Sharples), обсуждая вопрос о непрерывности движения, преподносит этот пример как доказательство того, что Аристотель также не исключал возможности скачкообразных перемещений. Подробнее см. Jaulin 2011: 357.

- Furley, D. (1989), "Strato's Theory of the Void", in Id., *Cosmic Problems*, 149–160. Cambridge University Press.
- Gatzemeier, M. (1970), *Die Naturphilosophie des Straton von Lampsakos*. Meisenheim am Glan: Hain.
- Golitsis, P.; Hoffmann, Ph., eds. (2023), *Simplicius de Cilicie. Commentaire à la «Physique» d'Aristote: digressions sur le lieu et sur le temps*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Gottschalk, H., ed. (1965), "Strato of Lampsacus: Some Texts", *Proceedings of the Leeds Philosophical and Literary Society. Literary and Historical Section* 11.6: 95–182.
- Gottschalk, H. (1980), *Heraclides of Pontus*. Oxford University Press.
- Jaulin, A. (2011), "Straton et la question du temps comme nombre du mouvement", in M.-L. Desclos, W.W. Fortenbaugh (eds.), *Strato of Lampsacus. Text, Translation, and Discussion*, 353–366. Routledge.
- Ken-ji Hamada (2025), *Trans-Planchian Physics and Inflation. An Introduction to Renormalizable and Background-free Quantum Gravity*. Springer.
- Keyser, P. (2011), "Elemental Qualities in Flux. A Reconstruction of Strato's Theory of Elements", in M.-L. Desclos, W.W. Fortenbaugh (eds.), *Strato of Lampsacus. Text, Translation, and Discussion*, 293–312. Routledge.
- Konstan, D. (2014), "Epicurus on the Void", in G. Ranocchia, Chr. Helmig, Chr. Horn (eds.), *Space in Hellenistic Philosophy. Critical Studies in Ancient Physics*, 83–100. Berlin: Walter de Gruyter.
- Lefebvre, D. (2011), "Straton sur le poids. Fragments 49 et 50 A, B, C, D Sharples", in M.-L. Desclos, W.W. Fortenbaugh (eds.), *Strato of Lampsacus. Text, Translation, and Discussion*, 313–352. Routledge.
- Leith, D. (2012), "Pores and Void in Asclepiades' Physical Theory", *Phronesis* 57: 164–191.
- Leith, D. (2023), "Medicine and Atomism: Asclepiades of Bithynia and Epicurean Science", in F. Masi, P.-M. Morel, F. Verde (eds.), *Epicureanism and Scientific Debates. Antiquity and Late Reception*. Vol. 1: *Language, Medicine, Meteorology*, 167–186. Leuven University Press.
- Majid, Sh., ed. (2012), *On Space and Time*. With contributions by John Polkinghorne, Roger Penrose, Andrew Taylor, Alain Connes and Michael Heller. Cambridge University Press.
- Modrak, D. (2011), "Physicalism in Strato's Psychology", in M.-L. Desclos, W.W. Fortenbaugh (eds.), *Strato of Lampsacus. Text, Translation, and Discussion*, 383–397. Routledge.
- Morel, P.-M. (2011), "Sensation et Transport. Straton, fragments 64–65

- Sharples”, in M.-L. Desclos, W.W. Fortenbaugh (eds.), *Strato of Lampsacus. Text, Translation, and Discussion*, 367–381. Routledge.
- O'Brien, D. (1981–1984), *Theories of Weight in the Ancient World. Four Essays on Democritus, Plato and Aristotle. A Study in the Development of Ideas*. 2 vols. Paris: Les Belles Lettres; Leiden: E.J. Brill.
- Pellegrin, P. (2011), “La physique de Straton de Lampsaque”, in M.-L. Desclos, W.W. Fortenbaugh (eds.), *Strato of Lampsacus. Text, Translation, and Discussion*, 239–261. Routledge.
- Polito, R. (1999), “On the Life of Asclepiades of Bithynia”, *Journal of Hellenistic Studies* 119: 48–66.
- Polito, R. (2007), “Frail or Monolithic? A Note on Asclepiades’ Corpuscles”, *The Classical Quarterly* 57: 314–317.
- Polito, R. (2013), “Asclepiades of Bithynia and Heraclides Ponticus: Medical Platonism?”, in M. Schofield (ed.), *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC. New Directions for Philosophy*, 118–138. Cambridge University Press.
- Rodier, G. (1890), *La Physique de Straton de Lampsaque*. Paris: Félix Alcan.
- Sanders, R. (2011), “Strato on Microvoid”, in M.-L. Desclos, W.W. Fortenbaugh (eds.), *Strato of Lampsacus. Text, Translation, and Discussion*, 263–276. Routledge.
- Schütrumpf, E.; Stork, P.; van Ophuijsen, J.; Prince, S., eds. (2008), *Heraclides of Pontus. Texts and Translations*. New Brunswick, NJ: Transaction Publications.
- Sedley, D. (1987), “Philoponus’ Conception of Space”, in R. Sorabji (ed.), *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, 140–153. London: Duckworth.
- Sharples, R., ed. (2011), “Strato of Lampsacus. The Sources, Texts and Translations”, in M.-L. Desclos, W.W. Fortenbaugh (eds.), *Strato of Lampsacus. Text, Translation, and Discussion*, 5–229. Routledge.
- Steckerl, F., ed. (1958), *The Fragments of Praxagoras of Cos and His School*. Leiden: E.J. Brill.
- Vallance, J.T. (1990), *The Lost Theory of Asclepiades of Bythynia*. Oxford University Press.
- Wehrli, F. (1950), *Die Schule des Aristoteles*. Bd. 5: *Straton von Lampsakos*. Basel: Schwabe.

Рустам Галанин

## Стоический платонизм Посидония: учение о бессмертии души<sup>\*</sup>

RUSTAM GALANIN

POSIDONIUS' STOIC PLATONISM: THE DOCTRINE ON THE IMMORTALITY OF SOUL

**ABSTRACT.** Posidonius, taking into account Plato's views, believed that both the universal soul and, possibly, individual souls are immortal. The soul does not appear at the moment of birth but exists even before entering the body. After the death of the body, the soul continues to live in the sublunar sphere, contemplating the universe through pure thought – that is, thought that is not clouded by sensory perception. Despite the fact that modern scholarship criticism tries to exclude Posidonius from the list of "Platonists", the author attempts to show that 20th century scholars were entirely right to call Posidonius a "Stoic Platonist". It was Posidonius and no one else who, among other things, synthesized Aristotelian and Platonic psychologies and passed the latter on to the Middle Platonists and Neoplatonists. In addition to the commentary on the *Timaeus*, Posidonius probably wrote a commentary on the *Phaedrus*, which E. Zeller, in particular, believed to be genuine, and from which he drew the tripartite descriptive model of soul, and it is the remnants of this commentary that we can see in the commentary on the *Phaedrus* by the 5th AD Neoplatonist Hermias. Other fragments will also be considered, which allow us to assert that in some aspects of physics and related psychology, Posidonius firmly held distinctly Platonic positions regarding the structure and immortality of the soul.

**KEYWORDS:** Posidonius, Stoicism, subjectivity in Antiquity, soul, immortality.

Поэт сказал, что «смерти нет – это всем известно, / повторять это стало пресно», и даже самый черствый человек, что ныне, что во время оно, в разные периоды своей жизни, вероятно, чувствовал и чувствует, что «весь он не умрет», и не только потому, что «смерть – это то, что бывает с другими», но также и потому, что, несмотря на очень убедительный опыт конца существования, ко-

© Р.Б. Галанин (Санкт-Петербург). mousse2006@mail.ru. Русская христианская гуманитарная академия; Российский государственный гуманитарный ун-т.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 23.2 (2025) DOI: 10.25985/PI.23.2.07

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

торый представлен нам совершенно очевидным и неумолимым лицезрением разложения физических тел, есть в нас что-то такое, что также неумолимо и, в общем, вполне здравомысленно, если даже не резонно, противится этому опыту безысходного и принудительного разложения, — и это душа. Душа как форма есть гарант нашей субъективной идентичности как в мире сем, так, хочется верить, и в мире лучшем.

Однако в этом случае, применительно к эллинистической эпохе, перед нами возникает два взаимоисключающих способа понимания природы души, которые можно, вслед за Энтони Лонгом, обобщая назвать платоническим и эпикурейским<sup>1</sup>. Согласно платоническому, дуалистическому, взгляду душа понимается как неуничтожимая бестелесная сущность, добровольно-принудительным образом связанная с определенным телом (cf. Pl. *Phd.* 65d, 67a, 69cd, 73a *et passim*; *R.* 617e sqq.). Тогда как эпикурейский взгляд утверждает, что атомарная душа не существует отдельно от атомарного тела и поэтому, когда распадается тело, уничтожается и душа (*Episcr. Ep.* 1.64–65; *Lucr.* 3.400 sqq.), поскольку человек есть конгломерат атомов.

Между этими двумя полярными и взаимоисключающими позициями располагается аристотелевский и стоический подходы к душе. Согласно первому, душа — это бестелесная форма материального тела, распадающаяся вместе с последним, высшая часть которой — активный ум — имеет шанс на бестелесное посмертное существование (*Arist. An.* 430a20–25)<sup>2</sup>. Стоики, со своей стороны,

<sup>1</sup> Long 1982: 34–35. См. также Nawar 2020. Cf. Cic. *Tusc.* 1.18, 77–78. Теперь мы больше говорим не о душе, но о сознании, однако ситуация с базовыми методологическими презумпциями ушла недалеко: либо сознание материально и дедуцируется из вещественности мозга и его химических процессов, либо оно как бы метафизично, и наоборот, химические процессы в мозгу суть следствия воздействия бестелесного сознания, либо, как полагает, например, Колин Макгинн, сознание — это тайна, мистерия, и пусть оно таковым и останется — поистине здравый подход. См. Васильев 2009 и 2024.

<sup>2</sup> Это очень странное место у Аристотеля. Собственно, только тогда, когда этот ум отделен от тела, он становится тем, чем он поистине и является, — бессмертным и вечным творческим умом (*νοῦς ποιητικός*). Но там также сказ-

считали, что душа хоть и может существовать без тела — и тут они близки платоникам, — но, во первых, не бесконечно, а лишь до ближайшей экпирозы<sup>3</sup>, а во-вторых, душа — это тоже тело, просто более тонкое<sup>4</sup>. Душа — это теплая огневидная пневма, питающаяся испарениями крови и воздухом<sup>5</sup>. Душа, как писал Хрисипп, — это «тонкое тело, движущееся само собой сообразно сперматическим логосам» (*SVF* 2.780), «огонь или тонкая пневма, разлитая по всему одушевленному телу» (*SVF* 2.785)<sup>6</sup>, а смерть, продолжает Хрисипп, «есть отделение души от тела; но ничто бестелесное не отделяется от тела, поскольку ничто бестелесное и не соприкасается с телом; а душа и соприкасается с телом, и отделяется от него; значит, душа — это тело» (*SVF* 2.790). Такова в общих чертах философская позиция, разделяемая *mutatis mutandis* всеми стоиками. Теперь нам следует рассмотреть, что нового в эту соматическую психологию привнес Посидоний и как это все сказалось на его учение о бессмертии.

зано, что есть еще и другой ум — преходящий (φθαρτός), претерпевающий (παθητικός), и без этого первого, вечного ума — совершенно беспомощный (*An.* 430a25). Ревизия проблемы того, сколько умов имеет в виду здесь Аристотель и как они соотнесены между собой, см. *Ando* 1971: 43–56; *Papachristou* 2012; *Cohoe* 2022: 240–242.

<sup>3</sup> Одни стоики, например Клеанф, согласно ряду свидетельств (*D.L.* 7.157 = *SVF* 2.811), считали, что до ближайшей экпирозы все души сохраняются после смерти, по Хрисиппу — лишь души мудрецов (см. также Столяров 1995: 137; *Aiste* 2020). Общая концепция древних стоиков заключалась в том, что мудрость влияет на время, которое будет отведено душе для бестелесного существования до ближайшей экпирозы (*Eus. PE* 15.20.6 = *SVF* 2.809; *Ps.-Plu. Plac. philos.* 4.7.3 = *SVF* 2.810), поскольку мудрость означает более высокую степень напряженности пневмы, т.е. большую добродетель, и, следовательно, долговечность (*Aiste* 2020: 480–482). Тем не менее, если Клеанф полагал, что человеческая индивидуальность и субъективность заключены в душе, то Хрисипп считал, что индивидуальность — это в первую очередь *воплощенная* разумная душа (*Aiste* 2020: 484).

<sup>4</sup> Для стоиков всё, кроме времени, пространства, пустоты, окружающей космос, и лектона, — телесно.

<sup>5</sup> Столяров 1995: 136.

<sup>6</sup> Тем не менее средоточие душевной жизни, скажем так, орган души — это сердце, как предполагал, кстати, и Аристотель (*Ando* 1971: 43), в отличие от Платона (а до него — Алкмеона Кротонского), помещавшего, как это и положено, мышление в головной мозг (*Ti.* 97d sqq.).

Уже Панетий поставил под вопрос доктрину о душе, предположив, вероятно, что душа состоит из двух элементов (*duo genera*), которые он называл воспламененным воздухом (*inflammata anima*), т.е. из огня и воздуха (*aer et ignis*), в противовес огненной пневме (*πνεῦμα ἐνθερμοῦ*) Хрисиппа и других стоиков<sup>7</sup>. То есть уже Панетий сделал первый ход по лищению души ее физически монолитной природы, выделив в душе собственно душу (*ψυχή*) и фюсис (*φύσις*)<sup>8</sup>.

### Устройство души по Посидонию

Посидоний также, как известно, отверг многие положения психологической теории Хрисиппа, не только адаптируя некоторые элементы перипатетической и платонической психологии к стоицизму, но и сыграв роль передатчика этих доктрин в учения средних платоников<sup>9</sup>. С одной стороны, отойдя от Панетия, Посидоний вернулся к материальной монистической простоте души, как об этом говорили первые стоики<sup>10</sup>; с другой стороны, в учении об аффекте он вернулся к трехчастной платонической модели души (fr. 150a E.-K.)<sup>11</sup>. При этом душу как таковую он

<sup>7</sup> Rohde 1925: 517, n. 57. Это не отменяет того, что, скажем, Хрисипп выделяет в душе 8 способностей: душа как материальная, телесная сущность, едина, т.е. одна душа — это одно *тело* (SVF 826). Так, Аэций говорит: «Стоики говорят, что [душа] состоит из восьми частей: из них пять — чувства (зрение, слух, обоняние, вкус и осязание), шестая — речевая (*φωνητικὸν*), седьмая — породительная (*σπερματικόν*), восьмая — сама ведущая часть, откуда и отходят все эти части, наподобие щупальцев полипа» (SVF 827 sqq.).

<sup>8</sup> Панетий, обожествляя Платона, отверг его учение о бессмертии души (Cic. *Tusc.* 1.79). Немесий (*Nat. hom.* 212) говорит, что, по Панетию, в душе есть психические способности, как, скажем, речевая (*τὸ φωνητικὸν*), и физические, как способность размножения (*τὸ σπερματικὸν*). Однако каким образом Панетий далее дифференцировал фюсис души и собственно душу — не очень понятно (Rohde 1925: 518, n. 58).

<sup>9</sup> Vander Waerdt 1985a. См. также Dihle 1973. О том, был ли Посидоний в области физики «платоником», см. Столяров 2013. Схожий со Столяровым «антиплатонический» взгляд на Посидония наблюдается и у Э. Лонга (Long 2017).

<sup>10</sup> Rohde 1925: 502.

<sup>11</sup> Фрагменты Посидония приводятся по изданию Edelstein, Kidd 1989 (E.-K.). См. также Поленц 2015: 475, n. 1.

(и его ученики), по словам Плутарха, считал «математическим числом/фигурой (figure)»<sup>12</sup>, или идеей, распространенной во все стороны и установленной сообразно числу, охватывающему гармонию (Plu. *De an. procr. 1023b-d* = fr. 141a E.-K.)<sup>13</sup>. Такой вывод мог содержаться в его комментарии на платоновский «Тимей», если только он действительно существовал<sup>14</sup>. Тогда реконструкция метафизики души, по Посидонию, могла бы выглядеть так, как предлагал Эдельштайн<sup>15</sup>. Делимая субстанция всего того, что имеет границы (the divisible substance of the limited), мыслится в отношении к телам, затем эта субстанция объединяется с умопостигаемым (the intelligible), а душа объявляется идеей, т.е. формой пространства (the form of the space), упорядоченной сообразно числу. Математические объекты (mathematical figures) находятся между первыми умопостигаемыми субстанциями (the first intelligible substances) и всем тем, что может быть воспринято чувствами, следовательно, эти математические фигуры/числа/объекты находятся по ту сторону обоих этих уровней<sup>16</sup>. Таким образом, душа, с одной стороны, обладает вечными свойствами умопостигаемого (the eternal qualities of the intelligible), с другой же – пассивными свойствами чувственно воспринимаемого, и подходящее место для субстанции души находится между субстанцией делимого и субстанцией умопостигаемого. Другими словами, душа отличается как от Бога, так и от материи, однако при этом она состоит

<sup>12</sup> Edelstein 1936: 303.

<sup>13</sup> τὴν ψυχὴν ἰδέαν εἶναι τοῦ πάντῃ διαστατοῦ, καθ' ἀριθμὸν συνεστῶσαν ἀρμονίαν περιέχοντα. Л. Эдельштайн, комментируя этот фрагмент, поясняет, что душа, по Посидонию, двухмерна, тело – трехмерно, а все, что связано с божественным, одномерно (Edelstein 1936: 303). Разбор этого свидетельства и интерпретации см. в Ju 2013.

<sup>14</sup> О нем упоминает Секст Эмпирик (S.E. M. 1.92). См. об этом Reydams-Schils 1997. Библиографию по этому вопросу см. в Ju 2013: 99, п. 19, 20.

<sup>15</sup> Edelstein 1936: 303 ff.; Rist 1969: 202 ff.

<sup>16</sup> Вероятно, так думал и Платон, когда помещал мир математических объектов (числа и т.д.) между умопостигаемыми идеями и чувственно воспринимаемыми телами (Arist. *Metaph. 987b15*).

из них — т.е. из Бога и из материи<sup>17</sup>. Получается три уровня<sup>18</sup>. Высший, умопостигаемый, — это Зевс; средний уровень, т.е. уровень души, — это природа; и низший, уровень материи, — это Судьба (Aet. *Plac.* 1.28.5 = fr. 103 E.-K.; Cic. *Div.* 1.125 = fr. 107 E.-K.)<sup>19</sup>. Некоторые ученые, например В. Йегер, полагали, что из этой троицы впоследствии вырастут знаменитые неоплатонические триады<sup>20</sup>. Рист считал, что высший активный принцип, пневма, или Зевс, у Посидония был связан со сферической формой космоса — т.е. как принцип, заставляющий космос вращаться по кругу и окружающий и удерживающий его в сферических пределах словно кольцо, другими словами — это небо<sup>21</sup>. Именно так, по Ристу, нужно понимать вышеупомянутое свидетельство Плутарха, что душа — это распространенная во все стороны идея. Душа как идея,

<sup>17</sup> Дж. М. Рист считает, что такое радикальное, как в трактовке Эдельштайнса, отделение умозрительного активного принципа от всего остального является неправомерным (Rist 1969: 203).

<sup>18</sup> На самом деле все, как кажется, немного сложней. Арий Дицим сообщает (fr. 92 E.-K.), что субстанция (οὐσία), т.е. первоматерия, и материя (ὑλη), по Посидонию, разделяются только в мышлении, но не в реальности. То есть умозрительная первоматерия и материя как подлежащее конкретных вещей и качеств, т.е. четыре элемента, могут быть отделены только в мысли, в реальности же, как у перипатетиков, вся материя всегда оформлена (Reydam-Schils 1997: 459 ff.). Вообще, тот факт, что нечто существует только в понятии, т.е. мышлении, уже говорит о густом налете платонизма, особенно если принять свидетельство Диогена, который говорит, что, по Посидонию, геометрические поверхности существуют не только в реальности как основание вещи (καθ' ὑπόστασιν), но и в мышлении (D.L. 7.135). Это является отклонением от догматического стоического учения о бесконечной делимости материи (Rist 1969: 205).

<sup>19</sup> Большинство всех «еретических» теорий дошло от Ария Дицима, т.е. первого поколения после Посидония, из чего можно сделать вывод, что Арий Дицим опирается на аутентичное, не ассилированное, как у Диогена Лаэрция, учение Посидония (Edelstein 1936: 305, п. 73). Рист считает, что природа — это тело мира, Зевс — его душа, а судьба — это платоновская незаконная причина (πλανωμένη αἰτία), или необходимость (Rist 1969: 211). Подробнее о внутренней «иерархии» Бога, природы и материи и о различных интерпретациях см. Dragona-Monachou 1974.

<sup>20</sup> Dragona-Monachou 1974: 287, п. 2; Reydam-Schils 1997: 472.

<sup>21</sup> Rist 1969: 205.

или форма, мира, совмещает в себе геометрические, физические и материальные свойства и сущности, и именно мировая душа, полагает Рист, является для Посидония Богом<sup>22</sup>. Душа для Посидония имеет числовую природу и содержит в себе математические объекты (τὰ μαθηματικά). Находится же она между тем, что Плутарх называет (*De an. procr. 1023b*) первыми умопостигаемыми сущностями (τῶν πρώτων νοητῶν), т.е. идеями Платона, и чувственным миром (τῶν αἰσθητῶν). Платоновские сущности познаются умом, чувственные сущности — чувством, а математические сущности — и умом, и чувством, и поскольку речь тут идет не об индивидуальной, а о мировой душе, то, как полагает Рист, это первое стоическое свидетельство того, что платоновские идеи — это не только и не столько человеческие концепты или понятия, но принадлежат они Богу<sup>23</sup>.

В контексте же параллелизма микро и макрокосма, подобно тому как индивидуальная душа удерживает в своих пределах тело, будучи его формой и всюду пронизывая, наподобие клея, так что тело можно помыслить как находящееся как бы в мешке, — т.е. не душа в теле, но, скорее, тело в душе (см. ниже), — так и мировая душа пронизывает собою и окружает со всех сторон, как кольцо, тело космоса, оживотворя его.

Теперь предлагаем рассмотреть подробнее ряд важных фрагментов<sup>24</sup>, где излагается учение Посидония о душе и страстиах, в частности трактат Галена «О доктринах Гиппократа и Платона» (fr. 150a E.-K.). Гален пишет:

Платон прекрасно написал об этом [т.е. о сдерживании страстей], на что указывает и Посидоний. Он восхищается этим человеком, называет его божественным, — ибо высоко ценит его учение о страстиах и способностях души, а также всё, что он написал по поводу того, что возникновения страстей души лучше вообще не

<sup>22</sup> Rist 1969: 206.

<sup>23</sup> Rist 1969: 207.

<sup>24</sup> Перевод на русский ряда важных фрагментов Посидония, относящихся к природе души и учению о страстиах, можно найти в статье Столяров 2014.

допускать, а если уж они возникли, нужно как можно скорее их устраниять. Он говорит, что учение о добродетелях и учение о цели связаны с вышеупомянутым предметом и вообще все основоположения этической философии привязаны, словно единым поводком, к знанию о способностях души<sup>25</sup>.

Контекст, предшествующий этому пассажу, заключается в том, что Гален, критикуя учение Хрисиппа об аффектах, изложенное в сочинении *De affectibus* (Περὶ τῶν ἀφεκτῶν)<sup>26</sup>, переходит к возражениям Посидония, «настоящего героя из числа всех его персонажей»<sup>27</sup>, занимая сторону его и Платона (fr. 165 Е.-К.)<sup>28</sup> При этом учение Зенона и Хрисиппа о том, что страсти — это неразумные влечения и ошибочные суждения (SVF 1.205–215; 2.377–421), отвергается<sup>29</sup>. Страсти, по Посидонию, как и по Платону, — это не иллюзорные ментальные девиации, но онтологически укорененные субстанции, или силы, связанные с реально существующей низ-

<sup>25</sup> Здесь и далее перевод фрагментов Посидония А.А. Столярова. Этот и другие фрагменты цитируются по Столяров 2014.

<sup>26</sup> Реконструкцию этого сочинения см. в Tieleman 2003. Что до самого Галена, то он преследовал следующие цели: а) изобразить Посидония сторонником платонизма; б) использовать его аргументацию для собственных целей; в) опровергнуть ложность Хрисиппова монизма и утвердить истинность платоновского дуализма; при этом, как отмечает Столяров, Гален передает учение Посидония вполне корректно (Столяров 2014: 817). См. также прим. 31.

<sup>27</sup> Tieleman 2003: 198.

<sup>28</sup> Таким образом, по реконструкции И. Кидда (Kidd 1999: 59 ff.), Посидоний здесь восхваляет Платона за его учение о (а) эмоциях, (б) душевных способностях, (в) эмоциях, которые не возникают вообще или, однажды возникнув, быстро прекращаются. Также говорится, что учение о добродетелях (*ἀρεταῖ*) и телосе, т.е. вся этическая философия, связано со способностями (*δυνάμεις*) души. Посидоний (а) показывает, что эмоции возникают из гнева и желания (платоновские *τὸ θυμοειδές καὶ ἐπιθυμητικόν*), и (б) указывает причину, по которой они со временем утихают, даже если представления о существовании зла, которые должны их подпитывать, сохраняются. См. также Sorabji 2002: 93–108 ff.; Harriman 2024.

<sup>29</sup> Диллон 2002: 117. См. также SVF 1.207, 208; 2.86, 187. О влиянии Карнеада на учение Посидония о страстиах, изложенное им в сочинении «О страстиах», см. Stevens 1993.

шней природой (δύναμις) души<sup>30</sup>. В другом месте Гален, цитируя Посидония, говорит следующее (fr. 157 Е.-К.):

Посидоний полностью отверг и первое, и второе мнение<sup>31</sup>. Он не считает страсти ни суждениями, ни последствиями суждений; по его мнению, они вызываются пылкой и вожделеющей способностями. В этом отношении он полностью следует старинной теории<sup>32</sup>. А в своем сочинении «О страстиах» он не раз спрашивает Хрисиппа и его последователей: в чем же причина чрезмерно сильного порыва? Ведь разум никак не смог бы выйти за пределы своих задач и мер. Поэтому ясно, что какая-то другая, а именно неразумная, способность является причиной того, что порыв превышает пределы, установленные разумом. Подобным же образом причиной того, что бег происходит быстрее, чем было задумано, тоже является нечто неразумное, а именно вес тела.

---

<sup>30</sup> Э. Лонг считает, что «контраст с Хрисиппом можно показать, не предполагая, что Посидоний верил в то, что душа обладает иррациональными частями или способностями, и не предполагая, что в теории Посидония страсти независимы от суждений» (Long 2017: 31). Лонг показывает это через анализ теории страсти Посидония, его хоть и не совпадение, но концептуальную близость Хрисиппу, и, скорее, не через уход от стоической доктрины в платонизм, но через «„подчинение“ Платона прежним стоическим сочинениям» (ibid.: 43).

<sup>31</sup> То есть взгляды Зенона и Хрисиппа. О том, что Гален, который сообщает об этом, ничего толком не понял в учении платоников и стоиков об аффектах и, будучи крайне тенденциозным, упустил черты, общие Посидонию, Платону и Хрисиппу, см. Gill 1998. Об общей дискуссии по этому вопросу см. Long 2017: 30, п. 15.

<sup>32</sup> То есть традиции, идущей еще от Пифагора к Платону и Аристотелю (fr. 165 и T 91, 95 Е.-К.). Во фрагменте 165 говорится, что базовая концепция (δόμα) борьбы разумного и неразумного начал, или разума и чувства, в душе была введена еще Пифагором (ср. Rohde 1925: 400, п. 400), а в дальнейшем усовершенствована Платоном. Это значит, что сочинение Посидония «Об аффектах» содержало доксографическую сводку (включавшую, вероятно, Пифагора, Аристотеля, Зенона и Клеанфа), как это было принято у перипатетиков (Vander Waerdt 1985a: 387; Kidd 1988a: 158). Откуда Посидоний черпал такую информацию, сказать сложно, Вандер Вердт полагает, что он пользовался псевдоэпиграфической пифагорейской литературой 3–2 вв. до н.э., которая фундаментальные доктрины Платона и Аристотеля возводила к Пифагору (ibid.: 392, п. 63). О Посидонии как историке философии см. Ju 2013.

Указав на эти фрагменты, зададимся вопросом, вся ли человеческая душа или только некоторая ее часть бессмертна, или же вообще — человеческая душа смертна, тогда как только Мировая душа, которая, как уже говорилось, представляет собой всеохватную числовую идею<sup>33</sup>, пребывает вечно<sup>34</sup>? Взглянем еще раз на структуру души по Посидонию, принимая во внимание следующий фрагмент, связанный с педагогическим аспектом у детей (fr. 31.1–16 E.-K.). В этом фрагменте Гален, критикуя неразработанность детской педагогики у Хрисиппа (cf. *SVF* 3.229a), исключавшей из рассмотрения аффективные, низшие, способности души (ἐπιθυμητικόν и θυμοειδές), приводит в поддержку своей точки зрения какую-то эпитому (ἐπιτομήν τινα) Посидония, содержащуюся в 1-й книге его сочинения «О страстиах», где кратко пересказывается педагогическая теория Платона и где также критикуется Хрисипп. Посидоний, как и Платон, считает, что формирование<sup>35</sup> детей с самого начала и даже еще до рождения<sup>36</sup>, должно происходить через должное воспитание и образование таким образом, чтобы эмоциональная и иррациональная части души (τὸ παθητικὸν τε καὶ ἄλογον τῆς ψυχῆς) проявляли должную пропор-

<sup>33</sup> Об этом, как уже указывалось, говорит Плутарх, критикуя подход Посидония, в сочинении «О возникновении души в Тимее» (*De an. progr.* 22, 1023b–d). Об этом сочинении Плутарха см., напр., Cherniss 1926: 133–157; Волкова 2014. То, что идея распространяется во все стороны (ἰδέα τοῦ πάντη διαστάτο), напоминает спatiальный, или геометрический, тезис, который Ямвлих приписывает Спевсиппу (*Iambl. Anim. apud Stob. 1.364.4–5 Wachsmuth = Speus. fr. 40 Lang*).

<sup>34</sup> Точка зрения, что индивидуальная душа — это искра от Мировой души, которая содержит один и тот же логос в контексте отношения микрокосма к макрокосму, была общестоическим воззрением (Reydam-Schills 1997: 458–459).

<sup>35</sup> πλάττειν, διαπλάσεως и схожие термины являются традиционными педагогическими метафорами Платона (*Lg.* 671c, *R.* 377c, 500a6, *Ti.* 88c). Вероятно, Гален или даже сам Посидоний считали, что эти слова скорее подходят именно для пренатальной заботы о ребенке, нежели постнатальной, выраженной в этом пассаже пассивными инфинитивами τρέφεσθαι καὶ παιδεύεσθαι (Long 2017: 45). См. следующее примечание.

<sup>36</sup> ἔτι τε κυούμενον ἐν τῇ μήτρᾳ (еще вынашиваемых во чреве). Имеется в виду забота о физическом и эмоциональном состоянии матери во время беременности. Cf. *Pl. Lg.* 653b, 674b, 789a, 792c.

циональность в своих движениях (*σύμμετρον ἀποφαίνεσθαι ταῖς κινήσει*)<sup>37</sup> и подчинялись велениям разума<sup>38</sup>, и такое воспитание будет наилучшим — подготовкой аффективной части души (τοῦ παθητικοῦ τῆς ψυχῆς) к тому, чтобы она в наибольшей мере соответствовала началу разумной части (τὴν ἀρχὴν τοῦ λογιστικοῦ). Далее в этом же фрагменте (fr. 31.16–29 E.-K.) начинаются уже совершенно платоновские реминисценции, в частности из диалога «Федр» (246a sqq.), где душа уподобляется колеснице. Посидоний говорит, что<sup>39</sup>:

Поначалу... эта [разумная сторона] мала и слаба, но к 14 годам она приобретает силу и крепость. В это время ей уже вполне подобает властвовать и повелевать, и она подобна возничему, который правит парной упряжкой соединенных коней — вождением (*ἐπιθυμίας*) и гневом (*θυμοῦ*) — причем так, что они не становятся ни слишком сильными, ни слишком слабыми, не замедляются и не поспешают, не выходят полностью из повиновения, не ведут себя беспорядочно или необузданно, но во всем готовы следовать и повиноваться рассудку (*λογισμῷ*).

Мы видим здесь, что Посидоний, как и Платон, уподобляет разумное начало возничему, тогда как вождяюще и гневливое начала уподобляются двум лошадям. Вандер Вердт считает, что использование Посидонием этой платоновской аллегории,

<sup>37</sup> Cf. Pl. *Ti.* 90a, где говорится о том, что тот вид души, который предается праздности, становится слабейшим, а упражняющийся — сильнейшим, и что нужно следить за тем, чтобы их движения сохраняли должную соразмерность (*ἔχωσιν τὰς κινήσεις πρὸς ἄλληλα συμμέτρους*).

<sup>38</sup> Что для этого нужно конкретно делать с детьми, не говорится, но Лонг (Long 2017: 46) считает, что у детей должно выработатьться что-то вроде естественной привычки избегать чрезмерных реакций, связанных с низшими, аффективными, частями души, прежде чем по ходу взросления они сами своим умом осознают, что такие реакции неразумны и недопустимы. Не исключено, что технически, по Посидонию, который тут также следует Платону, это воспитание как-то связано с музыкой, которая, когда воздействует на натуры слабосильные, должна быть бодрой, а на натуры пылкие — наоборот, успокаивающей (fr. 168 E.-K.). См. Kidd 1988a: 612–613; Nussbaum 1993.

<sup>39</sup> См. подробнее: Tieleman 2003: 220–230.

ставшей со временем топосом, и соответствующая интерпретация платоновской моральной психологии окажет большое воздействие на позднейших философов — в частности, на средних платоников<sup>40</sup>. При этом Посидоний, критикуя Хрисиппа, не просто отбрасывает его доктрину, заменяя ее на платонизм<sup>41</sup>: он модифицирует ее, используя также и перипатетическую дилемму о активного разумного начала (λόγον ἔχον, λογιστικόν)<sup>42</sup> и нуждающейся в подчинении неразумной эмоциональной сферы (ἄλογον, παθητικόν (θυμικόν + ἐπιθυμητικόν))<sup>43</sup>, которая через убеждение и воспитание может быть укroщена разумом<sup>44</sup>.

Нужно сказать, что Посидоний вообще неровно дышал к платоновскому «Федру». Э. Целлер считал<sup>45</sup>, что, возможно, он был автором какого-то комментария к этому диалогу, остатки которого мы можем обнаружить, в частности, в комментарии на «Федр»<sup>46</sup> Александрийского неоплатоника 5 в. н.э. Гермия, к кото-

<sup>40</sup> Vander Waerdt 1985a: 386. Посидониева теория аффекта и его критика Хрисиппа станет школьной догмой у платоников первых веков нашей эры (ibid.: 390).

<sup>41</sup> Long 2017: 29.

<sup>42</sup> В другом месте (fr. 142 Е.-К.) Гален, сближая учение Посидония с аристотелевским, отличает его от учений Гиппократа и Платона: «Посидоний и Аристотель согласны с тем, что существуют три свойства души (δυνάμεις τῆς ψυχῆς τρεῖς εἶναι), с помощью которых мы желаем, гневаемся и думаем (ἐπιθυμοῦμέν τε καὶ θυμοῦμεθα καὶ λογιτόμεθα). Учение Гиппократа и Платона состоит в том, что они расположены раздельно, и наш разум не только обладает многими способностями, но и в основном состоит из частей, которые различны по своей природе и по своему бытию (διαφέροντων ταῖς οὐσίαις)». Здесь мы наблюдаем деление души не на составные и отдельно расположенные три сущности или части, но описание трех ее способностей, или сил (Kidd 1988a: 539; Long 2017: 30). В других же местах (см., например, T 95 Е.-К.) Гален не делает различия между Платоном и Аристотелем.

<sup>43</sup> Cf. Arist. *MM* 1182a24.

<sup>44</sup> Vander Waerdt 1985a: 386. См. также Vander Waerdt 1985b.

<sup>45</sup> Zeller 1923: 599, п. 3. Дискуссию по этому поводу см. Kidd 1988b: 980–981; Ju 2009. Известно также, что Посидоний написал комментарии к «Пармениду» и, возможно, к «Тимею».

<sup>46</sup> Комментарий Гермия — это единственный сохранившийся от Античности комментарий на «Федр», несмотря на то что этот диалог, помимо прочего (то

рому мы сейчас обратимся. Из приведенного же выше фрагмента ясно, что Посидоний по крайней мере индивидуальную душу рассматривал точно так же, как Платон, осуществляя при этом синтез базовых концепций платонической и перипатетической психологии<sup>47</sup>. При этом Посидоний считал, что, в отличие от мировой души, в индивидуальной душе способность ко злу врождена, поскольку именно в последней присутствует злой даймон (см. ниже), тогда как в мировой душе его нет<sup>48</sup>.

### *Бессмертие индивидуальной или мировой души?*

Эрвин Роде писал о Посидонии следующее:

Он вернулся к старой теологической идеи о предсуществовании души, о ее жизни от начала сотворения мира и, следовательно, мог продолжать постулировать продолжение ее существования после смерти — по крайней мере, до следующего разрушения Мира всемогущим Огнем<sup>49</sup>.

---

есть помимо риторов и писателей), комментировали такие авторы, как Ямвлих, Прокл и Дамаский, а лекции о нем читал, в частности, Сириан — учитель Прокла и Гермия. См. Baltzly, Share 2019 и 2023. См. также Moreschini 2020.

<sup>47</sup> Предельно упрощая, можно сказать, что он соединяет платоновское учение о трех частях души (μέρη, μόρια) с аристотелевским учением о силах / способностях души (δυνάμεις), т.е. как бы прочитывает психологию Платона через Аристотеля (Vander Waerdt 1985a и b; Tieleman 2003: 284). Столяров полагает, что Посидоний, существенно пересмотрев психологию Хрисиппа, все же больше говорит именно о способностях души, на манер Аристотеля, а не о ее частях, имеющих локализацию и пространственное разделение, как Платон и Гиппократ (Столяров 2014: 818–820.). См. также прим. 42.

<sup>48</sup> Rist 1969: 216.

<sup>49</sup> Rohde 1925: 502. Так же и Поленц 2015: 488. Тем не менее Роде считает, что у нас нет достаточных свидетельств, чтобы действительно приписывать Посидонию какое-то учение об индивидуальном бессмертии: «Нигде прямо или авторитетно не утверждается, что Посидоний верил в какое-то предсуществование „души“» (Rohde 1925: 518, п. 60). Возможно, максимум, о чем тут можно говорить, это более менее общестоическая доктрина περιοδική παλιγγενεσία, когда после экпирозы все сущее осуществляет акт тотального самоцитирования и всё повторяется с точностью до мелочей, в таком случае индивид в своей процитированной и ретранслированной в следующий мировой цикл душевно-телесной совокупности действительно как бы живет заново: You only live twice, — как пела знаменитая певица.

В диалоге «Федр» (245c5 sqq.) сказано:  $\psi\chi\dot{\eta}\ \pi\alpha\sigma\alpha\ \dot{\alpha}\theta\alpha\nu\alpha\tau\alpha\sigma$  («всякая душа бессмертна»)<sup>50</sup>. Неоплатоник Гермий, tolкуя это выражение, указывает (*In Phdr. 245c* = fr. 290 Е.-К.), что по поводу того, что понимать здесь под душой, мнения разделились на два лагеря, представленные, с одной стороны, Посидонием<sup>51</sup>, с другой — земляком Гермия, alexандрийским лексикографом Гарпократионом<sup>52</sup>. По Гермию, Посидоний и его сторонники считают, что здесь говорится о мировой душе, которая одна только и может быть бессмертной, тогда как Гарпократион со своей партией полагают, что бессмертна также и всякая индивидуальная душа — даже душа мухи или муравья<sup>53</sup>. То есть, по слову поэта, как минимум «в два варианта Эдема двери / настежь открыты, смотря по вере». Карл Рейнхардт в своей книге про Посидония, написанной в 1920-е годы, спрашивал, чему может нас научить тезис Посидония<sup>54</sup>, направленный против Эпикура и утверждающий, что не тело удерживает душу, но, наоборот, душа — тело? Значит ли это, что Посидоний верил в индивидуальное бессмертие?<sup>55</sup> Можно ли говорить о том, что его эсхатология была платонической? На все эти вопросы он отвечает отрицательно. Равным образом несколько лет спустя он же в своей книге «Космос и симпатия»,

<sup>50</sup> Анализ этого сложного места и библиографию по теме см. Moore 2014.

<sup>51</sup> Немного выше Гермий, ссылаясь на Платона (*Phdr. 245d*), говорит, что некоторые говорят, что речь здесь о мировой душе, ибо если бы ее не было, то всё небо и вся Земля, обрушившись, остановились. Анна Ю (Ju 2009: 123) полагает, что Гермий здесь цитирует Посидония, комментирующего где-то соответствующее место из платоновского «Федра»; автор не знает, о какой работе Посидония идет речь, однако она отвергает существование комментария на «Федр» (*ibid.* 121, п. 35), в реальность коего верил Целлер. Нам же кажется, во-первых, что если это цитата Платона через Посидония, то она могла быть позаимствована Гермием именно из вышеуказанного комментария, а, во-вторых, Гермий с тем же успехом мог цитировать Платона из первоисточника, вообще ничего не заимствуя у Посидония.

<sup>52</sup> О Гарпократионе см. Keaney 1991.

<sup>53</sup> Подробно тема бессмертия души разбирается в статье Ju 2009, на которую мы здесь во многом опираемся. См. также Neola 2022.

<sup>54</sup> См. S.E. M. 9.71–74.

<sup>55</sup> Reinhardt 1921: 473 ff.

принимая во внимание свидетельство Гермия, пишет, что «Посидоний стремится в Космос. Ему нет дела до личного бессмертия... Человек еще не становится платоником оттого, что он цитирует Платона»<sup>56</sup>.

Людвиг Эдельштайн, писавший в 1930-е годы, реконструируя систему Посидония, отмечал, что, согласно последнему, «растения, животные, люди и звезды — все эти существа, встречающиеся в мире, равно как и сам мир, управляются душой»<sup>57</sup>, которая представляет собой «теплое дыхание, которое нас одушевляет и которым мы движемся»<sup>58</sup>. И там, где другие видели управляющее действие природы, Посидоний усматривал действия всё пронизывающей души<sup>59</sup>. Что из этого следует для бессмертия души? По Эдельштайну<sup>60</sup>, Посидоний, веря только в бессмертие мировой души, полагал, что так же думал и Платон, и именно так нужно понимать вышеуказанное свидетельство из комментария Гермия<sup>61</sup>, т.е. нужно видеть в нем ровно то, что там и написано<sup>62</sup>. И это при всём том, что, по Посидонию, душа, удерживающая вместе телесное существование наподобие того, как границы и пределы конституируют тело, объявляется, как уже упоминалось, идеей, или формой<sup>63</sup>. Кажется, действительно, что максимум, что можно извлечь из свидетельства Гермия, — это то, что экстазу переживает только мировой дух, а не индивидуальные души, которые в конце мирового процесса наталкиваются на естественное препятствие для своего дальнейшего бытия<sup>64</sup>.

Анна Ю считает, что Посидоний у Гермия имел в виду коллективное бессмертие, т.е. бессмертие каждой индивидуальной ду-

<sup>56</sup> Reinhardt 1926: 91.

<sup>57</sup> Edelstein 1936: 299.

<sup>58</sup> См. D.L. 7.157.

<sup>59</sup> Edelstein 1936: 300.

<sup>60</sup> Так жеср. Abel 1964: 255–256.

<sup>61</sup> Edelstein 1936: 300, n. 58.

<sup>62</sup> Так же Kidd 1988b: 980–981.

<sup>63</sup> Edelstein 1936: 303, n. 70. Cp. Macr. *Somn.* 1.14.19; Plu. *De an. procr.* 22, 1023b–d = fr. 141a E.-K.).

<sup>64</sup> Abel 1964: 256.

ши, и в такой характеристике души он «рекрутировал» Платона на сторону стоиков<sup>65</sup>. Душа — это то, что непрерывно движет себя самое<sup>66</sup>, не претерпевая импульс движения от чего-то иного, как нас учит Платон (*Phdr.* 245c), а это и есть жизнь, и значит — душа бессмертна. Гермий поясняет, что, говоря это, Платон имеет в виду в первую очередь души людей и богов, т.е. разумные души, а в случае людей — высшую, разумную часть души (*In Phdr.* 102). Таким образом, можно сказать, что в понятии «коллективного бессмертия» Посидоний как бы диалектически «снял» антиномию индивидуального и всеобщего, т.е. единичной души и мировой, провозгласив реальность бессмертия, т.е. спасения, первой через последнюю. Индивидуальный человек обретает бессмертие через *коллективное спасение*, поскольку мировая душа — это не что иное, как Сверхсущность, включающая в себя все жившие когда-либо в прошлом, живущие в настоящем и наследующие жизнь в будущем души.

Такая точка зрения, разумеется, не является общепринятой, и обычно ученые приходят к выводу, что из одного только свидетельства Гермия устойчивую концепцию психологии Посидония извлечь невозможно, и поэтому при поиске бессмертия или его отсутствия привлекаются другие тексты, в частности свидетельства Цицерона. В трактате «О дивинации» 1.64 (= fr. 108 Е.-К.), в контексте вопроса о пророчествах людей, находящихся при смерти, сказано так<sup>67</sup>:

Этот философ [Посидоний — Р.Г.] считает, что люди при воздействии богов видят веющие сны тремя путями: первый путь, когда душа провидит сама по себе (*animus ipse per sese*), в силу своего

---

<sup>65</sup> Ju 2009: 121.

<sup>66</sup> Это вообще довольно традиционное представление в античной философии, разделяемое пифагорейцами (Филолай), платониками (Ксенократ), перипатетиками и др. (cf. Macr. *Somn.* 1.14.19 = fr. 140 Е.-К.).

<sup>67</sup> Многие тексты Посидония о бессмертии души удобно собраны под соответствующей рубрикой *Individuelle Unsterblichkeit*, отсутствующей в собрании Эдельштайн-Кидда, в немецком издании избранных фрагментов стоиков: Nickel 2008: 774–790.

сродства с богами. Другой путь, когда провидит оттого, что воздух наполнен бессмертными духами (*plenus aer sit inmortalium animorum*), которые несут на себе как бы явственную печать истины; третий путь, когда сами боги вступают в разговор со спящим человеком. Как я уже сказал, при приближении смерти душам легче провидеть будущее<sup>68</sup>.

Для нас, конечно, важнее всего то, что *plenus aer sit inmortalium animorum*<sup>69</sup>, т.е. что воздух весь наполнен бессмертными духами/душами. Как нам всё это понимать? Роде отмечал, что это можно было бы понимать так<sup>70</sup>:

Множество индивидуальных бестелесных душ – а не только одна безличная душа – субстанция мира – жили до своего ἐνσωμάτωσις, и стоический пантеизм, таким образом, превращается в довольно сомнительный «пандемонизм»<sup>71</sup>.

Эдельштайн полагает, что, поскольку речь идет о душах, несущих на себе печать истины (*notae veritatis*), то понимать под этими душами следует неподвижные звезды, которые являются божественными телами, обитающими в воздухе<sup>72</sup>. Кидд полагает, что под этими душами следует понимать либо даймонов – посредников между людьми и богами, либо души умерших людей, обретших бессмертие, т.е. ставших героями, либо и то, и другое вместе, поэтому тезис Эдельштайна о том, что воздух наполнен неподвижными звездами, звучит странно<sup>73</sup>. В самом деле, стоики обычно полагали, что сфера неподвижных звезд созидается

<sup>68</sup> Пер. М.И. Рижского.

<sup>69</sup> Комментаторы часто под словом *animi* (духи) в этом предложении понимают либо просто душу, либо ее высшую, разумную, часть.

<sup>70</sup> См., однако, прим. 49 выше.

<sup>71</sup> Rohde 1925: 519, п. 60. Рист говорит, что ни о каких индивидуальных душах здесь не может быть и речи, но что эти духи суть части мировой души, и поэтому «Рейнхардта можно забыть» (Rist 1969: 217). Мы же считаем, что такой скептицизм неправомерен, и именно опровержению его посвящена наша статья.

<sup>72</sup> Edelstein 1936: 300, п. 57.

<sup>73</sup> Kidd 1988a: 430; Kidd 1995: 217; Kidd 1999: 166, п. 37.

и пребывает не в воздушной, но в огненной или эфирной области<sup>74</sup>. Что же до даймонов, то вера в них в те времена была распространена весьма широко, можно даже вместе с Киддом сказать, что «эллинистическая философия, особенно в период с первого века до нашей эры по второй век нашей эры, просто кишила демонами»<sup>75</sup>, что нашло свое отражение во многих философских сочинениях, посвященных обоснованию демонических теорий<sup>76</sup>. В частности, стоическая доктрина не отвергала существование героев и даймонов и полагала, что и те, и другие контактируют с людьми и, наблюдая за их делами, помогают им (D.L. 7.151). Как бы там ни было, стандартная общепринятая демоническая теория состояла из двух положений, а именно, что либо какая-то часть в человеческой душе является даймоном, либо существуют отдельные сущности — даймоны, которые, как уже говорилось, контактируют с человеком и присматривают за ним. Оба взгляда вполне вписывались в физическую концепцию стоиков, которые считали, во-первых, что высшая, рациональная, часть души является частью божественного разума, и, во-вторых, что сама вселенная пронизана божеством, которое заботится о ней и направляет ее сообразно со своим промыслом<sup>77</sup>. Этой же точки зрения придерживался и Посидоний, который написал к тому же сочинение «О героях и даймонах» (fr. 24 Е.-К.), где предположительно ассоциировал человеческий разум с разумом вселенной и прямо заявил, что счастье заключается в том, чтобы следовать за даймоном внутри нас, который является родственным и подобным тому, кто управляет вселенной (cf. fr. 187 Е.-К.)<sup>78</sup>. Новшество же

<sup>74</sup> Ju 2009: 113.

<sup>75</sup> Kidd 1995: 217.

<sup>76</sup> Cf. Philo *Somn.* 1.134; Plu. *De genio Socr.*, *De facie*, et al. См. также: Kidd 1995; Pachoumi 2013; Gasparro 2015.

<sup>77</sup> Kidd 1988a: 431.

<sup>78</sup> Gal. *De placitis Hippocratis et Platonis* 469–476, 326.17–332.31 De Lacy. Буквально там сказано, что средоточие и несчастье заключается не в следовании во всём даймону, который находится в человеке и т.д. (τουτέστι τῆς τε ἀνομολογίας καὶ τοῦ κακοδαίμονος βίου, τὸ μὴ κατὰ πᾶν ἔπεσθαι τῷ ἐν αὐτῷ δαίμονι συγγενεῖ τε

Посидония заключается в том, что, в отличие от прежних стоиков, полагавших, что бог и разум и есть космос, он усиливает дуализм управляющего разума и управляемого космоса, так что в итоге получается, что человек, который *слушает своего разумного даймона*, тождественного даймону вселенной, также *участвует в управлении мирозданием*<sup>79</sup>. Поэтому-то Климент и говорит, что цель жизни, по Посидонию, — «проводить жизнь в созерцании

ὄντι καὶ τὴν ὄμοίαν φύσιν ἔχοντι τῷ τὸν ὄλον κόσμον διοικοῦντι). Также Посидоний говорит здесь, что у человека два даймона — благой и дурной (κάκοδαιμόνων). Наличие последнего, помимо того, что он означает иррациональную способность или вожделеющую часть души, может быть реминисценцией из платоновских «Законов» (896e), где сказано о неблагодетельной душе, ответственной за зло (см. Rist 1969: 212–213). Думаю, мы будем недалеки от истины, если сочтем всю эту традицию подчинения своему даймону всецело сократической, с той лишь разницей, что Сократ имеет в виду даймона как реальную, вероятно, объективную, сущность, тогда как стоики, в случае благого даймона, — скорее, высшую способность души — разум (см. Галанин 2023). То, что наш даймон родствен (*συγγενεῖ*) и имеет ту же природу (*όμοίαν φύσιν ἔχοντι*), что и даймон, управляющий космосом, вызывает ряд вопросов. В частности, в каком смысле «родствен»? Эдельштайн предположил (Edelstein 1936: 314–315) — и это прямо следует из его перевода данного фрагмента, — что вообще тут речь не о родстве, а о том, что даймон рождается (*συγγενεῖ*) вместе с нами, а вот природой он обладает подобной (даймону) правителю всей Вселенной (τὴν ὄμοίαν φύσιν ἔχοντι τῷ τὸν ὄλον κόσμον διοικοῦντι), и природа эта — разумность. Кидд предлагает сравнить это «родство» с некоторыми пассажами из Платона, в частности с «Тимеем» (90a–d), где сказано, что главнейший вид нашей души следует мыслить как даймона, которого каждому дал бог (δώμονα θεός ἐκάστῳ δέδωκε). Этот вид души обитает на вершине нашего тела и устремляет нас от земли к родному небу (πρὸς δὲ τὴν ἐν οὐρανῷ συγγένειαν ἀπὸ γῆς ἡμᾶς ἀφειν), будучи не земным, но небесным порождением. И поэтому-то ум помещен в голову, как считал еще и Алкмеон Кротонский и чего не понимал Аристотель, помещая ум в сердце. Также там сказано (90bc), что тот, кто пестует познание и мышление, в отличие от того, кто удовлетворяет вожделения, приобретает бессмертие в той мере, в какой это возможно для человеческой природы. Это действительно очень похоже на то, что Посидоний говорит во fr. 187 Е.-К., когда указывает, что причина страстей (τὸ δὴ τῶν παθῶν αἴτιον), вносящих в жизнь разлад и несчастья, — это неследование даймону, а значит, Кидд прав, говоря, что «Посидоний знал этот отрывок из „Тимея“ и именно его имел в виду» (Kidd 1988b: 677). О влиянии платоновского «Тимея» на Посидония см. Reydams-Schils 1997. У Хрисиппа было сочинение «О средостении (разногласии)» (Περὶ ἀνομολογίας) (SVF 3.390).

<sup>79</sup> Rist 1969: 214.

истины и мирового порядка и вести себя так, чтобы, насколько это возможно, не подчиняться неразумной части своей души»<sup>80</sup>.

Несмотря на всё это Кидд полагает<sup>81</sup>, что в строгом смысле слова в разбираемом нами фрагменте из Цицерона нет речи об индивидуальном бессмертии, поскольку единственное, что переживает экпирозу, — это обоженная (god-qualified), в своей чистейшей форме недифференцированная материя (cf. fr. 13 E.-K.)<sup>82</sup>. Что же до «печатей истины», которую несут на себе души или даймоны, то под ними следует понимать способность последних, поскольку они бестелесны и не обременены вводящей в заблуждение чувственностью, к когнитивному акту мгновенного и безошибочного схватывающего постижения (καταληπτική φαντασία), являющегося главным стоическим критерием истинности. Следует также добавить, что в указанном фрагменте Цицерона души не специфицированы, не указано, о каких конкретно душах идет речь, а значит, можно, по идеи, допустить, что речь идет в том числе и о человеческих душах, ибо у нас нет четких свидетельств о том, что Посидоний категорически отвергал такую возможность<sup>83</sup>. Даймоны ли то, герои или звезды — во фрагменте речь идет о душах/духах, а всё остальное — это научные реконструкции, более или менее правдоподобные. Эрвин Роде, описывая пифагорейскую доктрину, говорит, что «человеческая душа, рассматриваемая исключительно как „двоица“, состоящая из тела

---

<sup>80</sup> τὸ ζῆν θεωροῦντα τὴν τῶν ὄλων ἀλήθειαν καὶ τάξιν καὶ συγκατασκευάζοντα αὐτὸν κατὰ τὸ δυνατόν, κατὰ μηδὲν ἀγόμενον ὑπὸ τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς (Clem. Strom. 2.21.129.4 (пер. Е.В. Афонасина). Рист считает, что такая позиция — это сознательный возврат к доктринам Платона и Аристотеля и радикальное переосмысление и модификация доктрины Древней Стои: там, где последняя призывает подчиниться природе, Посидоний, признавая дуализм природы и духа, тела и души, призывает подчиниться управляющему природой Разуму и разделить с ним это правление (Rist 1969: 214). О том, что для добродетельной жизни, по Посидонию, небесполезны также и некоторые мирские блага, как, например, здоровье и некоторые материальные средства (D.L. 7.128), см. Gotz 2023.

<sup>81</sup> Kidd 1988a: 431–432.

<sup>82</sup> Kidd 1988a: 118–121. Об экпирозе и космологии см. также Masnfeld 1979; White 2007; Boechat 2020.

<sup>83</sup> Cf. Ju 2009: 113.

и его сил, предстает бессмертной демонической сущностью, низвергнутой с божественных высей и в наказание заключенной под „стражу“ тела»<sup>84</sup>. Роде полагал, что той же, т.е. пифагорейской, точки зрения, мог придерживаться и Посидоний, что может внести некоторые корректизы в наше понимание свидетельства Цицерона.<sup>85</sup> Как бы там ни было, мы можем полностью согласиться с Анной Ю, что «утверждение Посидония в сообщении Цицерона в достаточной степени подтверждает, что он допускал бессмертие индивидуальных душ в дополнение к бессмертию мировой души»<sup>86</sup>. Но даже если индивидуальные души и не бессмертны, то, участвуя в мировой душе, которая уж точно бессмертна, и будучи ее частями, они также приобщаются к ее и своему — через нее — бессмертию<sup>87</sup>. Как отмечает Ю, души «претерпевают своего рода естественное изменение, которое стоики называли „разрешением“ (resolution) в широком смысле, благодаря которому они [души — Р.Г.] объединяются с нетленной мировой душой и становятся ее частями»<sup>88</sup>. Однако рассмотрим еще ряд указующих фрагментов.

Важным текстом, вносящим ясность — или, наоборот, еще более всё запутывающим, — является свидетельство Секста Эмпирика (*M. 9.74*), у которого читаем:

Отделившись от солнца<sup>89</sup>, они [души — Р.Г.] живут в подлунном месте. Там они вследствие чистоты воздуха пользуются более длинным сроком для пребывания, питаются свойственной им пищей — испарением с земли, как и прочие звезды<sup>90</sup>, и в этих ме-

<sup>84</sup> Rohde 1925: 375.

<sup>85</sup> Rohde 1925: 395, n. 35.

86 Ju 2009: 114.

<sup>87</sup> Ср. D.L. 7.156–157. Вероятно, в стоицизме следует различать употребление таких терминов, как «неразрушимый» (ἀφθαρτός) и «бессмертный» (ἀθάνατος). Так бог (и) не является смертным, однако он уничтожим (οὐ θνητὸν δὲ τὸν θεὸν ἀλλὰ φθαρτόν, Plu. *De comm. not.* 1075c). Так и души, вероятно, бессмертны, однако не неуничтожимы (см. подробнее Ju 2009: 118–120).

88 Ju 2009: 115.

<sup>89</sup> Если только не понимать ἔκσκηνοι γοῦν ἡλίου как «лишившиеся солнца», т.е. места под солнцем, т.е. умершие.

<sup>90</sup> Ср. D.L. 7.114–145, где говорится о том, что, по Посидонию, испарениями

стах не имеют ничего уничтожающего их. Итак, если души пребывают, то они становятся тем же, что и демоны; если же они демоны, то следует сказать, что и боги существуют<sup>91</sup>.

Этот фрагмент, возможно, опирается на какое-то подлинное свидетельство Посидония<sup>92</sup> — вероятно, на его комментарий на «Тимей» (cf. S.E. M. 7.93 = fr. 85 E.-K.), который еще был доступен Сексту<sup>93</sup>. При этом Кидд определил этот фрагмент как сомнительный, поскольку сам Секст по имени Посидония тут не называет, и потому в существование его комментария Кидд тоже не верит<sup>94</sup>.

Души таковы, как в описываемом фрагменте, поскольку, поскольку, как говорит Секст чуть выше (S.E. M. 9.72),

они, будучи легковесны и столь же огненны, сколь воздушны, легко уносятся скорее ввысь. Они остаются сами собою, а не «рассеваются, как дым, отделившись от тел» (по словам Эпикура). И не тело прежде владело ими, но они были причиною совместной жизни для тела, а еще раньше и для самих себя.

К. Рейнхардт выделяет в этих фрагментах два тезиса<sup>95</sup>: 1. Душа, следуя своей природе (ihrer Natur), состоящей из огненной пневмы, поднимается вверх. 2. Душа пребывает сама по себе, без участия тела, ибо и в прошлом, когда она была соединена с телом, причиной ее единства было не тело. В той мере, в коей душа

---

питаются также и светила небесные и что это было изложено в его сочинении «Рассуждения о физике».

<sup>91</sup> Пер. А.Ф. Лосева. Структуру этой аргументации см. Reinhardt 1926: 308–309.

<sup>92</sup> Rohde 1925: 516, п. 52.

<sup>93</sup> Диллон 2002: 116. Рист, со ссылкой на Рейнхардта, отрицает существование такого комментария, полагая, что Посидоний просто объяснял отдельные фрагменты этого диалога (Rist 1969: 206). Столяров тоже отрицает реальность этого комментария (Столяров 2013: 52). См. прим. 14 выше.

<sup>94</sup> Kidd 1988a: 339–340; Kidd 1999: 142. Это вообще свойственно для Эдельштайна и продолжателя его дела Кидда — включать преимущественно те «несомненные» фрагменты, где Посидоний цитируется и назван по имени (Столяров 2011: 34 слл.). Понятное дело, что, отбирая по такому принципу, можно с водой выплыснуть и ребенка, ибо не каждый фрагмент, где указан автор и вроде как дана цитата, действительно принадлежит ему, равно как и наоборот — не каждый анонимный фрагмент не принадлежит данному автору. См. также Диллон 2002: 116.

<sup>95</sup> Reinhardt 1926: 309. Р. Джонс критикует его в Jones: 1932.

была сама собой, она и раньше выступала в качестве силы, удерживающей тело, подобно kleю, в единстве — т.е. не души в телах, но, если угодно, тела в душах (cf. fr. 149 E.-K.), поэтому-то, как уже цитировалось, «не тело прежде владело ими, но они были причиною совместной жизни для тела, а еще раньше и для самих себя» (S.E. M. 9.73). Спросим, однако, вместе с Рейнхардтом, что значит, что в околоволновой орбите души «пользуются более длинным сроком для пребывания»? «Куда, — продолжает Рейнхардт, — попадают души, когда этот срок истекает?»<sup>96</sup> Чтобы ответить на этот вопрос, нужно взглянуть в текст, где сказано, что сперва души отделяются от солнца (ἐκσκῆνοι γοῦν ἡλίου)<sup>97</sup>. Рейнхардт полагает, что темнота этого высказывания является залогом его подлинности. Подлинное существование души берет свое начало от солнца, чтобы затем сделать первую остановку именно под луной<sup>98</sup>. Видимо, пребывание в подлунной обители хронологически — самое длительное из всех других манифестаций души, и это связано с тем, что в солнечной области была бы невозможна индивидуальная жизнь<sup>99</sup>. Для принципа индивидуации нужны более прохладные и материально насыщенные регионы, солнце же, будучи источником жизни, дает первый импульс бытию души. Детальное развитие этот катабасис души, по Рейнхардту, найдет у Порфирия, согласно которому удаление из Солнца в область луны — это уже понижение онтологического статуса души, ибо только область чистого эфира приравнена к Логосу, область же солнца — к воображению, луны — к страстям и феминизации (θηλυνθείση), а область земли — это территория без-

<sup>96</sup> Reinhardt 1926: 310.

<sup>97</sup> Ср. Ил. 12:12, где сказано: εὐφράίνεσθε οἱ οὐρανοὶ καὶ οἱ ἐν αὐτοῖς σκηνοῦντες.

<sup>98</sup> Reinhardt 1926: 311. Джонс, разумеется, не согласен со всем, что говорит Рейнхардт: «Независимо от того, принадлежит ли этот эсхатологический фрагмент Посидонию, — пишет Джонс, — мы находим в нем не что иное, как общепринятую теорию о том, что души умерших ведут индивидуальное существование в течение определенного срока в районе Луны» (Jones 1932: 116).

<sup>99</sup> Джонс говорит, что, наоборот, пребывание в подлунной области, равно как и в других местах, не может быть дольше, нежели в солнечной обители — подлинном доме души (Jones 1932: 115).

рассудства (ἀνοια), умопомрачения (σκότωσις) и онтологического ребячества<sup>100</sup>. В то же время область солнца и луны коррелирует с островами блаженных, ибо, как пишет Ямвлих в «Жизни Пифагора» (18.82), одна из пифагорейских акусм звучала так: «Вопрос: что такое острова блаженных? Ответ: Солнце и луна».

Несмотря на то, что кое-что, с опорой на Рейнхардта и Секста, в бестелесном бытии души стало понятным, в целом у нас нет внятной, т.е. целостной, концепции Посидониевой эсхатологии, и поэтому есть смысл обратиться к одному пассажу из сочинения Плутарха «О лике, видимом на луне», где, как считается, дана практическая экспликация вышеизложенной у Секста концепции бессмертия по Посидонию. Плутарх в конце своего сочинения описывает посмертную участь человека, состоящую примерно в следующем<sup>101</sup>:

Человек, состоящий из трех частей — тела, души и ума, которыми его снабжают земля, луна и солнце соответственно (943ab), — переживает две смерти. Первая, привычная нам земная смерть, делает человека из трисоставного двусоставным (έκ τριῶν δύο ποιεῖ τὸν ἄνθρωπον), вторая же, которая происходит на Луне, — из двусоставного единым (ό δ' ἐν ἐκ δυεῖν). Для удобства изложения мы опускаем божественную корреляцию, как то Земля = Деметра, Луна = Персефона. На Земле Деметра быстро и принудительно разъединяет душу и тело, тогда как на Луне Персефоне не свойственна такая торопливость, и она ласково и в течение длительного времени (πράως καὶ χρόνῳ πολλῷ) отделяет ум от души (*De facie* 28, 943bc). Всякая душа, как имеющая ум, так и не имеющая оного, вынуждена по выходе из тела скитаться между землей и луной, однако не одинаковое время: неправедные ду-

<sup>100</sup> Stob. 1.430.6–13 Wachsmuth: Διὸ καθαρώτερον μὲν διακειμένη σύμφυτον τὸ ἐγγὺς τοῦ ἀνδρὸς σῶμα, ὅπερ ἐστὶ τὸ αἰθέριον· προελθούσῃ δὲ ἐκ λόγου εἰς φαντασίας προβολὴν σύμφυτον τὸ ἡλιοειδές· θηλυνθείσῃ δὲ καὶ παθαινομένῃ πρὸς τὸ εἶδος παράκειται τὸ σεληνοειδές· πεσούσης δὲ εἰς σώματα, ὅταν κατὰ τὸ αὐτῆς ἄμορφον στῆ εἶδος ἔξ ὑγρῶν ἀναθυμιάσεων συνεστήκοτά, ἄγνοια ἔπεται τοῦ ὄντος τελεία καὶ σκότωσις καὶ νηπιότης. См. Reinhardt 1926: 311; Boyancé 1963: 103, п. 7–8.

<sup>101</sup> Структурно этот фрагмент разобран в Reinhardt 1926: 313 ff. Мы ориентировались на перевод М.С. Петровой.

ши отбывают наказание за нечестие и, вероятно, после какого-то пребывания около Луны разворачиваются ею и сбрасываются обратно, а праведные отправляются на время в наиболее мягкую часть воздуха (ἐν τῷ πραοτάτῳ τοῦ ἀέρος), которая зовется «лугами Аида» и где души окончательно очищаются от связанных с телом скверн. Праведные же души, после очищения в садах Аида, как победители, водят хороводы с венками из перьев<sup>102</sup> на головах, которые называются «перья стойкости», ибо им удалось при земной жизни подчинить страстное и вожделеющее начало диктату разума. Эти души имеют вид луча<sup>103</sup>, а природа у них — из околоволнного эфира, который придает им необходимый тонус (τόνος), питаются же они испарениями.

На Луне есть ландшафтные углубления и выемки, самая большая из которых называется «укрытие Гекаты», где неправедные души просят себе и получают наказания за то, что они совершили, уже став даймонами (644с)<sup>104</sup>. Луна не является постоянным местопребыванием даймонов, поскольку последние спускаются также и на Землю, где заведуют оракулами, соучаствуют в таинствах, блеют правду, охраняют воинов и являются светочами в море<sup>105</sup>. Если даймоны в этих действиях проявляют несправедливость по причине зависти, неравнодушных жертв или гнева, то они снова заключаются в человеческие тела. У лучших даймонов ум отрешается от души скорее, по причине любви к образу (εἰκώνι)

<sup>102</sup> Это, вероятно, аллюзия на «Федр» (246с sqq.), где говорится о крыльях души и их природе и оперении.

<sup>103</sup> Концепция световой или огненной природы души принадлежит, без сомнения, Посидонию (Reinhardt 1926: 322–323; Jones 1932: 117).

<sup>104</sup> Плутарх относит к области народных веру в то, что неправедные души, направляясь к Луне во время затмений, особенно страшатся так называемого лица на поверхности луны (*De facie 29*, 944b).

<sup>105</sup> Некоторые даймоны, до того как стать таковыми, были героями, природа которых — воздух, тогда как у даймонов — огонь. Душа, говорит Плутарх, возможно, имея в виду Посидония (*De def. or. 10–11*, 415b–d), поднимается и опускается, становясь то героем, то даймоном, по принципу круговорота материи в природе, когда земля превращается в воду, вода — в воздух и т.д. (Reinhardt 1926: 323, п. 1). См. также Гараджа 2022.

на солнце, через который просвечивает желанное, прекрасное и божественное, к которому стремится каждая природа. Таким образом, душа остается на Луне, а ум уходит на солнце. Потом, когда солнце бросает вниз семена ума, луна встречает их жизненной силой и создает новые души, а земля предоставляет физические тела<sup>106</sup>. Душа получает свой образ от ума и дает образ телу, обнимая его, тело, со всех сторон и отпечатывая на нем свой эйдос. После смерти же, парадоксальным образом, бытие на луне имеет более долгий срок для неправедных душ, тогда как праведные и философские души, быстро пройдя фазу второй смерти, разделяются на ум, который устремляется к солнцу<sup>107</sup>, и собственно душу, которая поглощается Луной. Души же, обладающие даром греха<sup>108</sup>, т.е. деятельные, честолюбивые, страстные и самодеструктивные, разрешившись со своим умом, скитаются по Луне и, словно в сновидении, предаются ностальгирующим воспоминаниям о земной своей жизни. И когда наступает им черед перерождаться, то, не имея гармонического соотношения с разумным началом, но пребывая в оковах своих страстей, они увлекаются

<sup>106</sup> Рейнхардт считает, что такое трехчастное деление принадлежит Посидонию, однако Пьер Боянсе (Boyançé 1963: 104) полагает, что его автор — современник Посидония, платоник Антиох из Аскалона, который повлиял также на соответствующие пассажи у Филона (Mos. 2.288).

<sup>107</sup> См. Jones 1926.

<sup>108</sup> Разумеется, у Плутарха нет такого выражения. Выражение «дар греха» возникло на одном из семинаров, проводимых И. Протопоповой, и может быть применено к таким страстным и творческим натурам, как Маркиз де Сад, Бодлер, Жан Жене, Эдуард Лимонов, Берроуз, Эрве Гибер, Пьер Гийота и другие авторы и художники, которых можно отнести к подлинной богеме. Такие люди, осуществляя свой творческий акт через детальную экспликацию греха, хочется верить, получили свою долю спасения — они спасались через собственный грех и его художественное описание. Нужно сказать, что они не просто грешили — просто грешить — дело не такое уж мудреное, — но из греха своего соделали они литературный принцип, прием и конституенту своей надежды и соучастия в вечности. Господь же, хочется верить, не желая никого видеть умершими, людьми безнадежных — а эти писатели и художники, разумеется, были таковыми — парадоксальным образом спасает через их грех, возведенный на высшую степень эстетического суждения. Думается, добрый Плутарх с нами бы согласился.

Луной и не допускаются к вхождению в новое тело. — И длится это, пока луна не поглотит их (*De facie* 30, 945c).

Из вышесказанного, как кажется, можно заключить, что Посидоний допускал не только бессмертие мировой души, но и индивидуальной — через коллективное спасение, а из анализа структуры души и теории страстей ясно, что Посидоний — это стоический платоник, и, следовательно, попытки умалить его платонизм, объявив его традиционным стоиком, на наш взгляд, несостоятельны.

---

### Литература

- Васильев, В.В. (2009), *Трудная проблема сознания*. М.: Прогресс-Традиция.
- Васильев, В.В. (2024) “Кантианские мотивы в мистерианстве К. Макгинна”, in В.Е. Семенов (ред.), *Иммануил Кант и философия сознания*, 400–424. Издательство РХГА.
- Волкова, Н.П. (2014), “Иrrациональный элемент в Мировой и индивидуальной душе согласно Плутарху из Херонеи”, *Философский журнал* 2.13: 38–50.
- Галанин, Р.Б. (2023), “Религия Сократа: боги и демоны”, *Платоновские исследования* 18.1: 11–46.
- Гараджа, А.В. (2022), “Плутарх. *Об угасании оракулов 1–23*”, *Платоновские исследования* 17.2: 291–320.
- Диллон, Д. (2002), *Средние платоники*. Пер. Е.В. Афонасина. СПб.: Издательство Олега Абышко; Алетейя.
- Поленц, М. (2015), *Стоя. История духовного движения*. Пер. В.М. Линейкина под ред. Т.Г. Сидаша и С.Д. Сапожниковой. СПб.: Quadrivium.
- Столяров, А.А. (1995), Стоя и стоицизм. М.: Ками Груп.
- Столяров, А.А. (2011), “К будущему изданию фрагментов Посидония”, *Философский журнал* 1.6: 31–53.
- Столяров, А.А. (2013), “Физика Посидония: новаторство или стоический канон? (К вопросу о том, был ли Посидоний «Стоическим платоником»)”, *Философский журнал* 2.11: 35–53.
- Столяров, А.А. (2014), “Учение Посидония о душе (эпизод психологических исканий в далекие от нас времена)”, *Философия и культура* 6.78: 814–828.

- Abel, K. (1964), “Poseidonios und Senecas Trostschrift an Marcia (dial. 6, 24, 5 ff.)”, *Rheinisches Museum für Philologie* 107.3: 221–260.
- Aiste, C. (2020), “The Soul and Personal Identity in Early Stoicism: Two Theories?”, *Apeiron* 53.4: 463–486.
- Ando, T. (1971), *Aristotle’s Theory of Practical Cognition*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Baltzly, D.; Share, M., trs. (2019), *Hermias. On Plato Phaedrus 245a–245e*. Bloomsbury Publishing;
- Baltzly, D.; Share, M., trs. (2023), *Hermias. On Plato Phaedrus 245e–257c*. Bloomsbury Publishing.
- Boechat, E. (2020), “Posidonius’ Cosmology”, *Perspectiva filosófica* 47.1: 5–34.
- Boyancé, P. (1963), “Études philoniennes”, *Revue des études grecques* 76: 64–110.
- Cherniss, H., ed. (1926), *Plutarch’s Moralia*. Vol. 13. Part 1: *Platonic Essays*. Harvard University Press.
- Cohoe, C.M. (2022), “The Separability of Nous”, in Id. (ed.), *Aristotle’s On the Soul: A Critical Guide*, 229–246. Cambridge University Press.
- Dihle, A. (1973), “Posidonius’ System of Moral Philosophy”, *The Journal of Hellenic Studies* 93: 50–57.
- Dragona-Monachou, M. (1974), “Posidonius’ ‘Hierarchy’ between God, Fate and Cicero’ *De divinatione*”, *Philosophia* 4: 286–305.
- Edelstein, L. (1936), “The Philosophical System of Posidonius”, *The American Journal of Philology* 57.3: 286–325.
- Edelstein, L.; Kidd, I.G., eds. (1989), *Posidonius*. Vol. 1: *The Fragments*. Cambridge University Press.
- Galanin, R. (2023), “Gods and the Demons in Socrates’ Religion”, *Platonic Investigations* 18.1: 11–46. (In Russian.)
- Garadja, A. (2022), “Plutarchus. *On the Obsolescence of Oracles 1–23*”, *Platonic Investigations* 17.2: 291–320. (In Russian.)
- Gasparro, G.S. (2015), “Daimonic Power”, in E. Eidinow and J. Kindt (eds.), *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*, 413–428. Oxford University Press.
- Gill, C. (1998), “Did Galen Understand Platonic and Stoic Thinking on Emotions?”, in J. Sihvola and T. Engberg-Pedersen (eds.), *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, 113–148. Dordrecht: Kluwer.
- Gotz, S. (2023), “Posidonius on Virtue and Good”, *The Classical Quarterly* 73.2: 636–647.
- Harriman, B. (2024), “Posidonius’ Two Systems: Animals and Emotions in Middle Stoicism”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 106.3: 455–491.

- Jones, R.M. (1926), “Posidonius and the Flight of the Mind through the Universe”, *Classical Philology* 21.2: 97–113.
- Jones, R.M. (1932), “Posidonius and Solar Eschatology”, *Classical Philology* 27.2: 113–135.
- Ju, A.E. (2009). “Stoic and Posidonian Thought on the Immortality of Soul”, *Classical Quarterly* 59.1: 112–124.
- Ju, A.E. (2013), “Posidonius as Historian of Philosophy: An Interpretation of Plutarch, *de Anima Procreatione in Timaeo* 22, 1023b–c”, in M. Schofield (ed.), *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC: New Directions for Philosophy*, 95–117. Cambridge University Press.
- Keaney, J.J., ed. (1991), *Harpocrate. Lexeis of the Ten Orators*. Amsterdam: Hakkert.
- Kidd, I.G. (1995), “Some Philosophical Daemons”, *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 40: 217–224;
- Kidd, I.G. (1988a), *Posidonius*. Vol. 2.1: *The Commentary: Testimonia and Fragments 1–149*. Cambridge University Press.
- Kidd, I.G. (1988b), *Posidonius*. Vol. 2.2: *The Commentary: Fragments 150–293*. Cambridge University Press.
- Kidd, I.G. (1999), *Posidonius*. Vol. 3: *The Translation of the Fragments*. Cambridge University Press.
- Long, A.A. (1982), “Soul and Body in Stoicism”, *Phronesis* 27.1–2: 34–57.
- Long, A.G. (2017), “Plato, Chrysippus and Posidonius’ Theory of Affective Movements”, in T. Engberg-Pedersen (ed.), *From Stoicism to Platonism: The Development of Philosophy 100 BCE – 100 CE*, 27–46. Cambridge University Press.
- Mansfeld, J. (1979), “Providence and the Destruction of the Universe in Early Stoic Thought With Some Remarks on the ‘Mysteries of Philosophy’”, in M.J. Vermaseren (ed.), *Studies in Hellenistic Religion*, 129–188. Leiden: E.J. Brill.
- Moore, C. (2014), “Arguing for the Immortality of the Soul in the Palinode of the *Phaedrus*”, *Philosophy & Rhetoric* 47.2: 179–208.
- Moreschini, C. (2020), “Plato’s *Phaedrus* in Middle-Platonism: Some Interpretations”, *Revue de philosophie ancienne* 38.1: 93–106.
- Nawar, T. (2020), “The Stoic Theory of the Soul”, in K. Arenson (ed.), *The Routledge Handbook of Hellenistic Philosophy*, 148–159. Routledge.
- Neola, B. (2022), “‘Upper’ Mereology of Human Soul and Salvation according to Hermias of Alexandria”, *Vox Patrum* 82: 31–52.
- Nickel, R. (2008), *Stoa und Stoiker*. Bd. 2. Düsseldorf: Artemis & Winkler Verlag.

- Nussbaum, M.C. (1993), "Poetry and the Passions: Two Stoic Views", in J. Brunschwieg, M.C. Nussbaum (eds.), *Passions and Perceptions: Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, 97–149. Cambridge University Press.
- Pachoumi, E. (2013), "The Religious-Philosophical Concept of Personal Daemon and the Magico-Theurgic Ritual of Systasis in the Greek Magical Papyri", *Philologus* 157.1: 46–69.
- Papachristou, C. (2012), "The Aristotelian *Noūs* in *De Anima*, Γ 5. Two Kinds of *Noūs* or One?", *Philosophia* 42: 195–210.
- Reinhardt, K. (1921), *Poseidonios*. München: Beck.
- Reinhardt, K. (1926), *Kosmos und Sympathie*. München: Beck.
- Reydam-Schils, G. (1997), "Posidonius and the Timaeus: Off to Rhodes and Back to Plato?", *The Classical Quarterly* 47: 455–476.
- Rist, J.M. (1969), *Stoic Philosophy*. Cambridge: University Press.
- Rohde, E. (1925), *Psyche. The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks*. Translated by W.B. Hillis. London: London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Sorabji, R. (2002), *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*. Oxford University Press.
- Stevens, J. (1993), "Posidonian Polemic and Academic Dialectic: The Impact of Carneades upon Posidonius' *Peri pathon*", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 34.3: 229–323.
- Tieleman, T. (2003), *Chrysippus' On Affections. Reconstruction and Interpretation*. Leiden: Brill.
- Vander Waerdt, P.A. (1985a), "Peripatetic Soul-Division, Posidonius, and Middle Platonic Moral Psychology", *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 26.4: 373–394.
- Vander Waerdt, P.A. (1985b), "The Peripatetic Interpretation of Plato's Tripartite Psychology", *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 26: 283–302.
- White, S. (2007), "Posidonius and Stoic Physics", *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement* 94: 35–76.
- Zeller, E. (1923), *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Bd. 3: *Die nach aristotelische Philosophie*. Hrsg. von Eduard Wellmann. Leipzig: O. R. Reisland.

*Никита Зверев*

## Отношения Бога и творения: неоплатонический и христианский экземпляризм

---

NIKITA ZVEREV

GOD AND CREATURE: NEOPLATONIC AND CHRISTIAN EXEMPLARISM

**ABSTRACT.** The paper compares Bonaventure's doctrine of exemplarity with the Neoplatonic interpretation of this concept. Within this framework, it becomes evident that Bonaventure's theory, while employing a conceptual apparatus similar to that of Neoplatonism, encounters certain difficulties in reconciling exemplarity with the Christian notion of *creatio ex nihilo*. This tension is particularly clear when examining medieval metaphysics of light as a specific development of the doctrine of exemplarity. As demonstrated in the article, abandoning categorical labels such as "creationist dualism" and "emanationist pantheism" not only facilitates the reconciliation of exemplarity with the idea of creation, but also helps to identify fundamental parallels between Christian and Neoplatonic exemplarity regarding questions of the world's origin, the manifestation of God within it, and the creature's likeness to its Creator. By contrast, concepts such as "panentheism" and "manifestationism", which emphasize the simultaneous transcendence and immanence of God, provide a more fruitful hermeneutical framework for uncovering the profound affinities between these traditions. From the standpoint of both Christian and Neoplatonic thought, these convergences appear to be more significant than their divergences in the interpretation of exemplarity. In conclusion, the article outlines possible ways of explaining the observed similarities. The first is the historical approach, which interprets them either as coincidental or as the result of direct intellectual influence between traditions. An alternative explanation, advanced by proponents of the perennial philosophy, holds that historical influence is not decisive. Rather, what matters are certain universal ideas, dwelling within an autonomous ontological domain and manifesting themselves in diverse forms across various religious and philosophical traditions.

**KEYWORDS:** exemplarism, Bonaventure, Neoplatonism, metaphysics of light.

---

© Н.С. Зверев (Санкт-Петербург). zvernikit@gmail.com. Русская христианская гуманитарная академия им. Ф.М. Достоевского.

Доктрина экземпляризма призвана объяснить отношение между вечно неизменными идеями и их проявлением в контингентном мире вещей. Для философии св. Бонавентуры этот вопрос был центральным, и именно данная проблема, по мнению теолога, должна занимать ум подлинного метафизика (*Hex. 1.17*)<sup>1</sup>. Современник Фомы Аквинского, Бонавентура отвергал аристотелизм как чуждую христианству языческую философию, полагая, что между философией и теологией не существует принципиальной разницы: первая должна быть продолжением второй, а не представлять собой самостоятельную сферу интеллектуальной деятельности человека<sup>2</sup>. При этом в его доктрине экземпляризма обнаруживаются явные сходства с философией Аристотеля и Платона, с частными выводами которых Бонавентура открыто соглашается, отказываясь признавать при формировании своей собственной доктрины те принципы античной философии, которые связаны с вопросом о творении мира.

Исследователи творчества Бонавентуры полагают, что теолог итальянского происхождения довольно рано сформировался как философ, причем его взгляды не претерпевали существенных изменений в течение дальнейшей жизни<sup>3</sup>. Возможно, именно раннее интеллектуальное становление сделало Бонавентуру довольно самобытным мыслителем, в центре внимания которого были вопросы, связанные с творением мира, отражением Бога в видимой вселенной, а также возвращение вещей к их Первопричине. Ради возможности сформулировать ответы на эти вопросы св. Бонавентура представил собственную доктрину экземпляризма, затрагивающую как онто-космологический, так и гносеологический аспекты отношения между Богом и сотворенным Им миром.

Экземпляризм неразрывно связан с понятием форм и идей, а также с отношением между вещами и их вечным и неизменным прообразом. Таким образом, экземпляризм затрагивает еще

<sup>1</sup> См. также Gilson 1965: 128.

<sup>2</sup> Gilson 1965: 5–8.

<sup>3</sup> Gilson 1965: 5.

одну фундаментальную проблему — проблему соотношения одного и многого, являющуюся центральной для неоплатонической традиции, имеющей свой собственный подход к экземпляризму. Каковы различия и сходства христианского экземпляризма с неоплатоническим? Можем ли мы говорить о прямом влиянии неоплатонических идей на св. Бонавентуру? На каких допущениях основываются эти доктрины и к принятию каких следствий они неизбежно ведут? Как мы выясним по ходу исследования, данные вопросы вскрывают фундаментальные философские коллизии, лежащие в основании обеих традиций, а также позволяют взглянуть на специфику отношения христианства и неоплатонизма в совершенно нетривиальной перспективе, проливающей свет на природу сходств и различий этих традиций. Но для начала кратко рассмотрим представления самого Бонавентуры об экземпляризме.

### Христианский экземпляризм

Принято выделять два основных источника доктрины экземпляризма в христианской традиции, которые породили соответствующие подходы к пониманию отношений между божественными идеями и сотворенными вещами. Первый источник представлен работами св. Августина. Второй восходит к Дионисию Ареопагиту<sup>4</sup>. В средневековой схоластике данная теория разрабатывалась многими теологами, самыми известными из которых являются Дунс Скот и Фома Аквинский, но именно в работах Бонавентуры она получила наибольшее развитие. Давайте вспомним, на каких идеях основывается богословие францисканца.

Мысль Бонавентуры структурирована вокруг трех основных понятий: эманация (*emanatio*), экземплярность (*exemplaritas*) и завершение (*consummatio*) (*Hex. 1.17*). Эти концепты описывают процесс, в соответствии с которым появляется бытие, отражающее и выражющее Бога в своих проявлениях, и возвращается к Нему.

---

<sup>4</sup> Подробнее об истоках христианского экземпляризма см. Zavattero 2022.

Этот цикл называется циклическим домостроительством экземпляризма<sup>5</sup>.

Первая стадия этого процесса связана с Отцом — первым лицом Святой Троицы и источником исходления. Первичная эманация Отца заключается в акте самопознания, являющемся Сыном. Единосущный Отцу Сын представляет творительную силу Отца, репрезентируя все возможные состояния бытия (*Hes. 11.11*). Отец, находящийся в преизобилии собственного Блага, *fontalis plenitudo*, каким Его обозначает Бонавентура (*I Sent. 31.2.6*), порождает знание о себе — Сына, в котором отражается тотальность Отца и Его творческая сила. Сын есть вечный образец (*exemplar*), Слово, выражющее Отца. Самопознание Отца и рождение Сына относятся к внутренней жизни Троицы, находящей свое завершение в Святом Духе, который есть не что иное, как любовь Отца к Сыну и их связь.

Итак, Сын является «вместилищем» божественных идей, предстающих как образцы для тварных вещей. Любовь Отца к Сыну приводит к «взрыву тысяч форм»<sup>6</sup>, создавая видимую вселенную. Вся Троица относительно сотворенного мира становится изливающимся фонтаном божественной полноты. Именно таким образом осуществляется первая фаза космического домостроительства согласно Бонавентуре.

Вторая фаза говорит нам о том, как уже сотворенные вещи выражают Бога. Вместо аристотелевской действенной причинности Бонавентура вводит экземплярную причинность, где Бог — прототип всех вещей<sup>7</sup>. Экземплярная причина может быть определена как имитация пассивной стороной (вещью) своего образца (Слова как божественного экземпляра), описываемая Бонавентурой как *некачественное уподобление Богу*<sup>8</sup>. Образ — это аналогия, которую творческий акт запечатлевает в сотворенном бытии. По-

<sup>5</sup> Bowman 1975: 181.

<sup>6</sup> Gerken 1970: 1.

<sup>7</sup> Bowman 1975: 183–184.

<sup>8</sup> Bowman 1975: 183. Ключевое понятие некачественного уподобления мы разберем в следующем разделе.

нятие «аналогии» описывает подобие между двумя сущностно различными вещами, и только такого рода подобие возможно между вечным Богом и конечным контингентным миром вещей.

Итак, изливающаяся полнота Троицы свободно выражает себя как излияние благодати, осуществляя, таким образом, акт творения мира. Мир предстает перед нами книгой, отражающей, репрезентирующей и описывающей Создателя (*Brev. 2.12*). В этом смысле мир есть результат Вечного Искусства (*ars aeterna*), познать который означает познать его экземплярную причину<sup>9</sup>. Бонавентура говорит о том, что сотворенный мир — подходящее для человека откровение (*Itin. 2.11, I Sent. 3.1*). Писание же дано человеку не как новое откровение, а как своего рода словарь, свет, благодаря которому он может обнаружить настояще значение сотворенных вещей<sup>10</sup>. Жильсон говорит о том, что если мир — это книга, то он может быть прочитан как книга, ведь происходящее в мире можно понимать не только буквально (эмпирически), но и в аллегорическом ключе, усматривая в нем мистерии Троицы<sup>11</sup>.

Существует восходящая иерархия между тварями, определяющая способ (*modus*), которым они отражают Троицу. Самый элементарный — тень (*umbra*), отражающий Бога как Единое. Следующий — след (*vestigium*), отражение трех лиц через действенную, экземплярную<sup>12</sup> и конечную причину. Наконец, образ (*imago*) не просто отражает Бога, как след, но делает это сознательно и знает Бога как объект.

Экземпляризм Бонавентуры описывает сущность видимого мира, который происходит от Бога, существует как выражение Бога и возвращается к Богу. Отец выражает себя, порождая Сына, и они в своей любви дышат через Святого Духа. Через их переполняющую любовь, Троица становится источником полноты

<sup>9</sup> Bowman 1975: 186.

<sup>10</sup> Shaefer 1961: 229.

<sup>11</sup> Gilson 1965: 198–199.

<sup>12</sup> Некоторые исследователи прямо соотносят экземплярную причину Бонавентуры с формальной причиной Аристотеля. Мы не будем ничего утверждать о справедливости такого сравнения, так как это потребует от нас совершенно другого исследования. Те, кому интересна эта тема, см. Bowman 1975; Gilson 1965.

и выражает себя в свободном творческом акте, причем в Слове всё многообразие возможного творения достигает синтеза в своем прообразе — единой вечной идее. Как выражение Бога и его знамение, мир возвращается к Богу через человеческое различение и любовь к Богу в сотворенном выражении<sup>13</sup>.

Обрисовав в общих чертах представленную в трудах св. Бонавентуры доктрину экземпляризма, настало время задаться некоторыми уточняющими вопросами. Один из них касается природы божественных идей. Сотворены ли они или вовсе нетварны? Сколько их и применим ли к ним вообще вопрос о количестве? Не нарушают ли они божественную простоту, если Слово является их вместилищем? Какова природа связи между божественными идеями и сотворенными вещами?

Разумеется, когда речь идет о соотношении идей и вещей, проблеме одного и многого, то на ум сразу же приходит платоническая традиция, получившая свое развитие в философии неоплатонизма, в рамках которой на поставленные выше вопросы даются вполне отчетливые ответы. Чтобы подчеркнуть особенности теории Бонавентуры, мы сопоставим две версии экземпляризма: христианский и неоплатонический. Тем более, как мы выясним по ходу анализа, эти традиции, вопреки ключевым различиям, оказываются куда ближе друг к другу, чем это представляется на первый взгляд, а попытка Бонавентуры избежать неоплатонического эманационизма и примирить экземпляризм со своей теорией творения лишь приводит к появлению еще больших проблем.

## Неоплатонический словарь христианского экземпляризма

Рамки христианской доктрины не позволяли Бонавентуре принять подход неоплатоников, согласно которым мир появляется вследствие перехода Единого в иное, и в результате этого предвечного исхождения (πρόοδος) возникает иерархически упорядоченный универсум, в котором наиболее удаленная от Единого сущность обладает наименьшим бытием. Для Бонавентуры,

<sup>13</sup> Bowman 1975: 188–190.

как для христианина, в рамках своей богословской системы очень важно сохранить следующие два тезиса:

1. Простоту Бога, отсутствие в Нем всякой множественности.
2. Креационистский взгляд на природу вселенной, согласно которому видимый мир – не следствие перехода Единого в иное, а результат свободного божественного творческого акта.

Сложность, связанная с первым пунктом, возникает из-за принятия Бонавентурой допущения о нетварности божественных идей<sup>14</sup>: если они являются частью Бога, то каким образом Он остается абсолютно простым? – Бонавентура разрешает эту проблему довольно изящным образом, заявляя, что говорить о множественности божественных идей возможно только *в отношении* к множественности вещей тварного мира. Действительно, говорит Бонавентура, существует столько же идей, сколько и вещей, однако само Слово, будучи чистым Интеллектом и божественным образцом (экземпляром), является абсолютно единым и простым<sup>15</sup>. Множественность идей актуальна только относительно несовершенного человеческого разума, который способен лишь последовательным образом взойти от вещей к созерцанию их конечной причины – Слова как единого экземпляра и простого прообраза всего сущего<sup>16</sup>.

Здесь возникает вопрос: каким именно образом вещи отражают свой вечный образец, то есть сам Божественный Экземпляр? Что есть подобие твари Творцу согласно Бонавентуре? – Для ответа на эти вопросы францисканец прибегает к понятию «некачественного подобия», описывающему возможность уподобления Божественному Экземпляру отличных от Него по природе сотворенных вещей. Вещи подобны своему Прообразу не на основании наличия общего качества, а по структурным особенностям, которые эти качества репрезентируют<sup>17</sup>. Так, к примеру, поражающее воображение множество сотворенных вещей отражает бесконеч-

---

<sup>14</sup> Gilson 1965: 140–141.

<sup>15</sup> Gilson 1965: 138.

<sup>16</sup> Gilson 1965: 157.

<sup>17</sup> Bowman 1975: 184.

ность как атрибут Бога<sup>18</sup>. Иными словами, понятие «некачественного подобия» описывает, каким образом сотворенные вещи, будучи отличными от Творца по своей сущности, могут быть уподоблены Ему в своей структуре, в которой обнаруживается отпечаток Божественного Экземпляра.

Далее стоит отметить важнейший для христианского экземпляризма момент: перед Словом как Божественным Экземпляром все вещи имеют одинаковый онтологический статус. Между ними не существует той нисходящей иерархии бытия, какую мы можем обнаружить в неоплатонизме. Все вещи равны перед Богом, и только в Нем происходит объединение множества вещей в единое духовное начало в соответствии со словами ап. Павла:

в устройении полноты времен, дабы все небесное и земное соединить под главою Христом (Еф. 1:10).

Согласно Бонавентуре, каждая отдельная тварь имеет свое основание и свою конкретную модель в Слове, в вечных причинах — каждая вещь одинакова близка к Богу, и только способ (*modus*) отношений с Богом различается у вещей относительно их способностей отражать Божественный Экземпляр<sup>19</sup>. Для Бонавентуры не существует знаменитой, представляющей иерархически устроенный мир, гомеровской золотой цепи, в которой удаленные относительно Единого звенья участвуют в бытии в меньшей мере, чем сравнительно более близкие к Нему.

Этьен Жильсон пишет об этом так:

Выраженная истина уникальна и тождественна себе как с точки зрения нашего разума, так и в самой реальности. Выраженные вещи, напротив, виртуально множественны, поскольку они осуществимы, и действительно множественны, поскольку они действительно реализованы. Что касается самого выражения, а следовательно, и идеи, то, с нашей точки зрения, они являются посредником между познающим субъектом и познаваемой вещью. Рассматриваемые сами по себе, они тождественны истине, которая их выражает, но рассматриваемые в отношении к тому, что

<sup>18</sup> Gilson 1965: 140–141.

<sup>19</sup> Gerken 1970: 7–80.

они выражают, они приближаются в наших глазах к природе выражаемых вещей<sup>20</sup>.

Следовательно, множественность материальных вещей, созданных божественными идеями, бросает своего рода отражение разнообразия на их единство, в результате чего мы полагаем, в силу вполне естественной иллюзии, что находим в идеях уже сформированную множественность, которая не может реально существовать, поскольку она подразумевает присутствие материи<sup>21</sup>.

Признание онтологического равенства вещей тварного мира и понятия некачественного подобия позволяют избежать смешения с эманационистской метафизикой неоплатоников. При этом, несмотря на очевидные различия неоплатонического экземпляризма с христианским, мы должны отметить их сходства и даже, может быть, констатировать влияние неоплатонизма на доктрину св. Бонавентуры. В пользу последнего свидетельствует тот факт, что Бонавентура опирается на труды Дионисия Ареопагита — автора, в сочинениях которого обнаруживаются не просто пересечения с прокловской философией, но и объемные соответствия с текстами афинского схоларха<sup>22</sup>. Кроме того, Бонавентура активно использует словарь неоплатонического эманационизма в вопросах о соотношении одного и многого, Творца и творения. Может ли вообще такой язык сочетаться со строго постулируемыми принципами христианской метафизики?

Разумеется, эта проблема не ускользнула от взора самого Бонавентуры. В попытке проиллюстрировать отношения между Божественными Идеями и тварными вещами, францисканец обращается к метафоре света. Свет — это то, что приближается к иллюстрации этого отношения ближе всего; свет является источником своего собственного освещения и своего же собственного излучения: если внешнее излучение светящейся точки тождественно ей

---

<sup>20</sup> Gilson 1965: 138.

<sup>21</sup> Gilson 1965: 138–139.

<sup>22</sup> Более подробно о крайне объемной теме связи ареопагитского корпуса с трудами Прокла можно почитать в недавно опубликованном оксфордском издании Wear 2024.

самой, оно в то же время является каждым из ее лучей<sup>23</sup>. Аналогично Божественная Истина есть свет, и выражющие Ее вещи являются как бы множеством светящихся излучений, направленных на то, что они выражают. При этом Бонавентура отмечает, что определение Бога как «света», хоть и является наиболее подходящим с точки зрения человека, но всё еще неточное, ведь к Божественной Истине можно лишь приблизиться посредством дискурсивного познания, но не схватить ее в полной мере<sup>24</sup>. В катафатическом же контексте свет является наилучшим образом Божественного действия в нашем мире. Именно поэтому теперь нам стоит подробнее остановиться на метафизике света для того, чтобы лучше понять природу отношения между Творцом и тварью, экземпляром и вещами, а также их подобия друг другу.

### Метафизика света

Свет был синонимом божественности во многих традициях – от Зороастризма до религии древних греков<sup>25</sup>. Еще Платон сравнивал Благо с Солнцем (*R. 508a*). В схоластической философии природа божественного экземпляризма постоянно иллюстрировалась с помощью подобия света, например:

Хотя численно – это (свет) единица, тем не менее, она выражает множество различных типов цвета (*I Sent. 35.1*)<sup>26</sup>.

В посвященной средневековым представлениям о свете статье Дж. Маццео мы читаем:

Еще неоплатоники полагали, что чувственный свет есть не что иное, как низший извод нематериального, интеллектуального света. Именно в этой форме эта доктрина была известна в средние века через труды Псевдо-Дионисия, *Liber de causis* и, более

<sup>23</sup> Gilson 1965: 140.

<sup>24</sup> Gilson 1965: 140–141.

<sup>25</sup> Разбор представлений о божественном свете в древних традициях см. Baumecker 1908.

<sup>26</sup> О связи метафизики света с доктриной экземпляризма см. Kumaraсwamy 2021: 103; Coomaraswamy 1940.

всего, через труды Святого Августина, который представляет собой второй и латинский источник этой доктрины. Уже у Августина мы находим несколько видов света: божественный, материальный, ангелический, интеллектуальный<sup>27</sup>.

Фома Аквинский, в свою очередь, высказался против существования света *sui generis*. Ссылаясь на отрывок Августина, в котором говорится, что свет буквально и правильно предицируется духовным субстанциям, он высказываеться против такой позиции и приписывает его представление о том, что телесный свет является благороднейшей и первой из телесных вещей, языческой философии, которая была распространена в его время и которую он естественным образом усвоил. Поэтому, согласно Аквинату, авторитет Августина в этих вопросах не был убедительным. Далее *Doctor angelicus* по очереди рассматривает различные теории о телесных и нематериальных формах света и отвергает их, приходя к выводу, что свет является качеством или «акциденцией» тела (*Super Sent. lib. 2 d. 13 q. 1 a. 2*).

Отвергая существование божественного света, св. Фома заявляет, что видимый нами свет является наиболее благородной субстанцией из всего сотворенного. Ту же позицию высказывал Варфоломей Болонский (*De luce 2.2 Squadrani*) и, что примечательно, сам Бонавентура (*I Sent. 13.2*), однако при этом они полагали видимый свет лишь подобием Света Божественного.

Среди подобных представлений о свете помимо Аквината из общего ряда явно выбивается автор трактата *Liber de intelligentiis*<sup>28</sup>, но уже совершенно по другой причине: в тексте представлена попытка синтезировать различные формы умозрения о свете, представляя собой наиболее всеобъемлющие попытки увидеть всю

---

<sup>27</sup> Mazzeo 1958: 192.

<sup>28</sup> К. Беймкер, впервые издавший трактат *De intelligentiis*, приписал его Вителону Силезскому и датировал примерно третьей четвертью XIII века (см. Baumeister 1908); позже эта версия была отвергнута (Baumeister 1924), более вероятным автором стал считаться Adam Pulchrae Mulieris (= di Belladonna) ряда рукописей, а дата создания произведения передвинулась примерно на период Гроссетеста, то есть на первые несколько десятилетий XIII века. В любом случае книга пользовалась большой популярностью (Mazzeo 1958: 195, n. 14).

вселенную *sub specie lucis*. Согласно *Liber de intelligentiis*, свет есть не что иное, как актуализирующий принцип, лучи которого распространяются вплоть до низших уровней бытия<sup>29</sup>. В трактате мы находим неоднократное подтверждение происхождения материального света из духовного<sup>30</sup>.

Свет — первая из субстанций, и именно о Самом Боге фактически говорится как о свете. Это буквальное утверждение, а не аллегорическое, «как в случае, когда Бога называют агнцем»<sup>31</sup>. Все остальные субстанции, кроме Бога, первой из субстанций, лишь участвуют в свете в разной степени интенсивности и «*per prius et posterius*» в зависимости от их близости к Первичному Свету, либо непосредственно, либо через разную степень опосредования<sup>32</sup>. Самый божественный, благородный или прекрасный аспект ве-щай — это их свет. Светом обладают все вещи в разной степени, выстраивая, таким образом, иерархию сияющей красоты, ве-дущую к Богу. Каждая субстанция, оказывающая какое-либо вли-яние на другую, либо есть свет, либо обладает природой света. Вся причинность, таким образом, сводится к действию света и пони-мается как эманация света как причинной силы из самой первой субстанции<sup>33</sup>.

Первое действие света в вещах чувственного порядка — дарова-ние жизни<sup>34</sup>. В связи с этим вспоминается платоновское представ-ление о душе как об активном первоисточнике движения. Умно-жение света, очевидно, было аналогично представлению о душе как о самодвижимой сущности, поскольку обе концепции под-

<sup>29</sup> Mazzeo 1958: 198.

<sup>30</sup> Mazzeo 1958: 200.

<sup>31</sup> «*Prima substantiarum est lux. Hoc manifestari potest per auctoritatem beati Augustini in II super Genes. ad litteram di centis, quod Deus non dicitur lux, sicut dicitur agnus; dicitur enim agnus translative et non proprie, lux autem dicitur proprie et non translative*» (Baeumker 1908: 8).

<sup>32</sup> «*Manifestari etiam potest per hoc quod ipsius est natura una, per prius et posterius secundum magis et minus participat; et hoc est in eis maxime divinum et nobile. quod autem in ipsis sensibilibus apparentibus maxime est nobile, hoc est lux*» (Baeumker 1908: 8).

<sup>33</sup> Baeumker 1908: 8.

<sup>34</sup> Baeumker 1908: 11.

разумевают понятие автономной деятельности. Таким образом, свет понимался как своего рода творческая сила, подобная душе. Но Бог есть творческая деятельность *par excellence* и, следовательно, свет в истинном смысле этого слова<sup>35</sup>.

Варфоломей Болонский, автор другого важного трактата о свете, проводит довольно тщательное различие между божественным светом и светом, исходящим от небесных тел (*De luce* 4.1 Squadranii). В действии материального света он находит намеки на свойства и действие божественного или духовного света. Но связь между двумя видами света чисто аналогическая и никогда не описывается как субстанциальное или сущностное происхождение: как свет телесный примиряет стихии, божественный свет примиряет тело и душу; как естественная враждебность между стихиями «большего мира» тварной вселенной, макрокосма, преодолевается светом и преобразуется в некое «дружелюбие» (*amicitiam*), так и божественный свет, даря благодать, преодолевает естественную враждебность плоти в «меньшем мире» человека, микрокосме. Телесный свет первенствует в порядке чувственных вещей, а нематериальный свет, который есть Бог, первенствует в высшем порядке духовных, или умопостигаемых, вещей (*De luce* 4.4 Squadranii).

В отличие от Варфоломея, который разделяет свет умопостигаемый и свет чувственный, автор трактата *De intelligentiis* утверждает, что в той мере, в какой вещь причастна природе света — а, как мы увидим ниже, все вещи к ней причастны, — в той же мере она причастна и самому божественному бытию<sup>36</sup>.

Из этого следует, что иерархия света и иерархия бытия едины. Именно в той степени, в какой ее природа светоносна, вещь находит свое место в иерархическом порядке существ, простирающемся от низшего уровня конечных существ до бесконечного сущего, которое есть Бог. Для автора *De intelligentiis* эта иерархия, по-видимому, полностью формируется посредством диффузии самого божественного существа в соответствии с пантеистической вер-

<sup>35</sup> De Bruyne 1946; Mazzeo 1958: 204.

<sup>36</sup> Baeumker 1908: 9.

сией метафизики света, которую Варфоломей избегает<sup>37</sup>. Оба согласны с тем, что степень бытия вещи, как и ее действенная причина, является функцией ее светоносности, но Варфоломей старательно разделяет категорию света на две части, отделяя Творца от Его творения и устанавливая связь по принципу аналогии между двумя видами света, в то время как автор *De intelligentiis* объединяет вселенную с самой божественной бесконечностью.

Альберт Великий также находит в свете принцип непрерывности во вселенной и называет первопричину чистым светом, добавляя, однако, что только в этом чистом свете существование и сущность едины, тем самым радикально отличая природу божественного света от других видов света<sup>38</sup>. Однако вся лестница бытия возникает из «нисходящего» излучения или падения этого первичного света бытия и описывается языком, как говорит Дж. Маццео, «сильно напоминающим эманационистский пантеизм»<sup>39</sup>.

С другой же стороны, Альберт Великий соглашается с автором *De intelligentiis* в том, что все вещи имеют природу света, но свет не может даровать жизнь и движение всем вещам не из-за какого-либо недостатка в его силе, а из-за недостатка «материи», принимающей его, — пассивного принципа, делающего низших существ слишком инертными, чтобы воспринимать или проявлять дары света<sup>40</sup>. Дж. Маццео пишет:

Философ в Альберте стремится к унифицированной концепции, в то время как христианин подталкивает его к ортодоксальному (христианскому) дуализму в онтологии<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> Данное смелое, но довольно проблемное предположение высказывает Дж. Маццео, на работу которого мы опираемся при рассмотрении различных вариантов метафизики света (Mazzeo 1958: 202–203). Ближе к концу данной статьи мы еще поднимем вопрос о справедливости использования таких понятий, как «пантеизм» или «дуализм», при анализе христианских доктрин.

<sup>38</sup> См. Mazzeo 1958: 203 о противоречиях в мышлении Альберта, вызванных конфликтом между его христианским теизмом, с одной стороны, и неоплатонизмом — с другой.

<sup>39</sup> Mazzeo 1958: 203.

<sup>40</sup> Baenker 1908: 9–10.

<sup>41</sup> Mazzeo 1958: 203.

Справедливо ли такое разделение и насколько христианский теизм вообще можно назвать дуалистической онтологией? — Перед тем, как перейти к ответу на этот вопрос, безусловно связанный с доктриной экземпляризма, рассмотрим, наконец, представления о природе света самого Бонавентуры.

Св. Бонавентура также соглашается с тем, что свет — благороднейшая из всех телесных форм, как единодушно утверждают философы и отцы церкви, поэтому верно и то, что все существа причастны ей и что степень их достоинства измеряется степенью причастности к этой форме (*II Sent. 12.2.1*). Первичный сотворенный свет — эмпирей, соответствующий формальному принципу тел, подобно тому, как то, что он содержит, соответствует их материальному принципу, и подобно тому, как ангелы учреждают порядок разумных существ.

Отметим, что в теории Бонавентуры мы опять сталкиваемся с различием Духовного (Божественного) Света и видимого света: согласно францисканскому теологу, свет правильнее относить к духовным, а не к телесным вещам, ибо истинный свет есть только Бог<sup>42</sup>. Таким образом, предикат «свет» буквально верен лишь по отношению к духовным субстанциям и, следовательно, лишь метафорически по отношению к телесным вещам. Свет для средневековых мыслителей был своего рода Протеем, проявляющимся во множестве образов и форм: как Несотворенный Духовный Свет, как сотворенный духовный свет, как интеллектуальный свет, как телесный свет. Так или иначе, вся реальность, как видимая, так и умопостигаемая, оказывалась той или иной модификацией света, и эти формы света не всегда тщательно различались. В некоторых случаях эти различия даже не имели большого значения, однако, если мы хотим остаться в рамках христианской ортодоксии, нам обязательно нужно прояснить следующий момент: как телесный и видимый свет, являющийся принципом непрерывности в природе, соотносится с Несотворенным Светом,

<sup>42</sup> «Item, lux de spiritualibus et corporalibus dicitur proprie, magis tamen proprie de spiritualibus quam de corporalibus, sicut dicit Augustinus super Genesim ad litteram. Propriissime enim Deus lux est, et quae ad ipsum magis accedunt, plus habent de natura lucis» (*II Sent. 13.1.1*).

который есть Бог? Являются ли эти два света в конечном счете чем-то единым? Или же эти два «света» радикально различны и несводимы к одному принципу? Опасность этой проблемы для христианских мыслителей заключается, с одной стороны, в возможном приходе к пантеизму, ибо если видимый свет является проявлением Божественного Света, не имея самостоятельного бытия, то мы автоматически принимаем неоплатонический эманационизм, согласно которому видимый мир является результатом излияния Единого и не имеет самостоятельного онтологического статуса. С другой стороны, если между светом видимым и Светом Духовным нет вообще ничего общего, то каким образом они связаны? Возможна ли здесь вообще последовательная и при этом промежуточная позиция между пантеизмом и жестким дуализмом? — Перед тем как мы перейдем к попытке ответа на эти вопросы, давайте подведем промежуточные итоги. Пока все рассмотренные нами позиции укладываются в следующую классификацию:

1. Видимый свет появился в результате эманации Несотворенного Света, участвуя, таким образом, и в божественном бытии — точка зрения, которой придерживается автор *De intelligentiis*.
2. Два вида света находятся в чисто аналогических отношениях друг с другом, не имея онтологической общности. Эту позицию разделяли Варфоломей Болонский и св. Бонавентура.
3. Переход Божественного Света в свет видимый представляется как эманация, но понимается в терминах, которые сохраняют Творца совершенно отличным от Его творения. Так можно обозначить позицию Альберта Великого.

Дж. Маццео, давший подробный обзор теории света всех упомянутых выше авторов, приходит к выводу, что все эти доктрины при более глубоком изучении оказываются гораздо ближе друг к другу, чем это может показаться на первый взгляд, и ни одну из этих позиций невозможно уличить ни в пантеизме, ни в радикальном дуализме<sup>43</sup>. Действительно, при более детальном рас-

---

<sup>43</sup> Mazzeo 1958: 207–208.

смотрении описанные нами теории не будут четко втискиваться в рамки обозначенной классификации: у каждого автора мы, скорее всего, сможем найти высказывания в пользу каждой из этих трех позиций. К примеру, автор *De intelligentiis* всё же различает телесный и бестелесный свет, добавляя, что оба они причастны божественному бытию<sup>44</sup>. С другой стороны, св. Бонавентура и Варфоломей утверждают аналогическую и метафорическую связь между двумя видами света, однако в некоторой степени окрашивают свои описания языком эманационного неоплатонизма<sup>45</sup>.

У Бонавентуры, в свою очередь, мы можем найти такой текст: «*Lux spiritualis est communis creatori et creaturae secundum analogiam*» (*II Sent. 13.2.1*)<sup>46</sup>. То есть телесный свет по своей активной, энергичной природе есть наиболее подходящая аналогия Вечного Света. Бонавентура утверждает это, ссылаясь на авторитет Дионисия Ареопагита<sup>47</sup>. Бог — свет в истинном смысле, духовный, а не телесный, творящий бестелесный сотворенный свет, при помощи которого мы познаем, и телесный сотворенный свет, благодаря которому мы видим<sup>48</sup>. В любом случае, согласно средневековым представлениям, свет является космологической и эпистемологической категорией, а не просто понятием, обозначающим буквальное физическое проявление света. Свет — это то, что дает

<sup>44</sup> Baenumker 1908: 13. Некоторые исследователи утверждают, что *De intelligentiis* не следует пантеистическим тенденциям, заложенным в его учении, и что предлагаемый им эманационизм не является «субстанциальным», однако всё же существует определенная общность бытия между божественным и видимым светом. См. Mazzeo 1958: 207.

<sup>45</sup> Например, Варфоломей говорит, что все сотворенное зависит от Христа так же, как пространство и «великолепие» зависят от света: «*Est etiam stabilissimum, et sic non cadit circa ipsum fluxibilitas; et absolutissimum, et sic non cadit in eo ulla dependentia, imo potius ab ipso dependet quaelibet alia natura creata, quemadmodum a luce dependet aliorum trium natura, scilicet radii, luminis et splendoris, ut ostensum est supra*» (*De luce 1.2* Squadrani).

<sup>46</sup> Духовный свет, сотворенный или несотворенный, полностью актуален: «*spiritualis lux in omnimoda actualitate*» (*II Sent. 13.2.1*).

<sup>47</sup> «*Lux inter omnia corporalia maxime assimilatur luci aeternae, sicut ostendit Dionysius de Divinis Nominibus, et maxime in virtute et efficacia*» (*II Sent. 13.2.2*).

<sup>48</sup> Mazzeo 1958: 194.

начало вещам, а также то, что является условием их познания. Мы видим, что понятие «света» становится метафорой не только на уровне Несотворенного Духовного Света, но и на уровне своего бестелесного, но сотворенного проявления.

Но так ли важно, что свет есть не что иное как метафора? – Согласно одной из неокантианских теорий в эпистемологии, любое определение, в сущности, есть метафора<sup>49</sup>. Как писал Ф.Р. Анкерсмит, метафора становится условием нашего познания, ведь любой феномен мы определяем через некоторое родственное ему понятие, но отличное от него самого<sup>50</sup>. Согласно такой логике, любое определение строится с помощью метафоры. Получается, что, определяя Бога как истинный свет, а свет физический – как Его подобие, мы пользуемся метафорой. Интересно, что в контексте апофатического богословия мы даже можем частично принять подобную точку зрения, ведь в том моменте, где мы подходим к определениям Бога, мы можем говорить лишь о приблизительной истинности наших утверждений. Однако, когда мы рассматриваем самые фундаментальные вопросы метафизики, вроде сотворения мира и отношения между сотворенным и несotворенным, эпистемологическая точка зрения Анкерсмита оказывается недостаточной для нас, ведь она ничего не говорит нам о том, что одни метафоры могут оказаться сравнительно более истинными, чем другие. Это значит, что мы должны продолжать искать ответ вне релятивистской концепции Анкерсмита, каковой она, разумеется, является<sup>51</sup>.

Итак, Бог – это Несотворенный Свет, видимый же свет явля-

---

<sup>49</sup> Анкерсмит 2003.

<sup>50</sup> Анкерсмит 2003: 82–84.

<sup>51</sup> Теория метафоры Ф.Р. Анкерсмита раскрывает перед нами эпистемологическую ценность метафоры, но ничего не говорит нам о категории истины, которую мы не можем никак игнорировать, говоря о христианском богословии: несмотря на то, что мы можем лишь приблизительно предицировать Богу различные атрибуты, эта приблизительность также имеет определенную степень истинности, что говорит о необходимости принятия наличия этой единой и универсальной истины, которая и есть Бог в Его явленном, катафатически определяемом аспекте.

ется Его образом. Интересно следующее: насколько абсолютным является разделение этих двух видов света, если первый так или иначе проявляет себя во втором? Не оказывается ли это различие в конце концов иллюзорным? Подробно рассмотрев представления о свете мы так и не получили ответа на вопрос о том, как происходит переход от Божественного Света к свету тварному, а также о природе их связи, которая, безусловно, каким-то образом существует. Здесь мы подходим к самому фундаменту доктрины экземпляризма, ведь обозначенная проблема связана с вопросом о творении: как произошел переход от Нетварного Света к тварному? — Для прояснения этого важнейшего момента нам необходимо остановиться на взглядах св. Бонавентуры на *creatio ex nihilo* и рассмотреть тот понятийный аппарат, которым пользуется францисканец при описании сотворения мира и связанным с этим процессом экземплярной причинности.

#### Проблема «излияния» в христианском экземпляризме

Описывая три основных концепта, вокруг которых выстраивается метафизика Бонавентуры, мы упомянули «эмиссию» в качестве хронологически первичной категории, описывающей отношения Творца и мира. Как именно стоит понимать термин «эмиссия» в христианском экземпляризме, если Бонавентура стоит на строго креационистской позиции<sup>52</sup>? — Дело в том, что в этом месте, св. Бонавентура опирается на фрагмент из «Божественных имен» Дионисия Ареопагита<sup>53</sup>. Францисканец обращает наше внимание на то, что первое имя Бога — «Благо», а в природе Блага сообщать себя другому<sup>54</sup>. Образ этого «Блага» Бонавентура сравнивает с солнцем и светом, описывая Троицу как изливающийся вовне источник полноты (*I Sent. 6.31*). Отсюда и возникают понятия эмиссии (*emanatio*) и светоизлучения (*illuminatio*),

<sup>52</sup> Э. Жильсон исчерпывающим образом рассматривает представление францисканца о сотворении мира в соответствующей главе Gilson 1965: 167–184.

<sup>53</sup> Bowman 1975: 181–182.

<sup>54</sup> Bowman 1975: 181–182.

а также сравнение Бога с солнцем. Конечно, точно такую же метафору использовал Платон, отношение св. Бонавентуры к которому не является загадкой для современных исследователей. Как отметил Э. Жильсон, Бонавентура полагал, что отправная точка философии Платона превосходна, а путь, по которому она следует — верен, но ей не хватает интеллектуальной силы дойти до конца по причине отсутствия Откровения: философ вынужден был полагаться лишь на собственный несовершенный разум<sup>55</sup>.

При этом отношение Бонавентуры к Аристотелю также неоднозначно. Несмотря на явное неодобрение языческих оснований философии Стагирита, Бонавентура полагает, что Аристотель оказался ближе к истине в вопросе сотворения мира, нежели Платон. Касательно такого вывода нужно пояснить, что позицию Платона о творении мира Бонавентура извлекает из диалога «Тимей», согласно которому вселенная имеет три самостоятельных начала: Демиург, идеи и материя. Причем Демиург не создает материю, он лишь использует ее для создания вещей в соответствии с идеями — вечными прообразами вещей. Неудивительно, что такое представление о творении в рамках христианского теизма считается неприемлемым.

С другой стороны, как мы отмечали выше, Бонавентура активно использует понятия эманации и излияния при описании акта Божественного творения, что на первый взгляд роднит категориальный аппарат францисканца с таковым у неоплатоников. В своей фундаментальной работе, посвященной теологии Бонавентуры, Э. Жильсон описывает теорию творения с позиции францисканца следующим образом:

Вселенная была сотворена из ничего и во времени по единому принципу. Это утверждение не просто констатирует очевидный факт единства Бога или даже то, что мы не можем, вслед за манихеями, признать один принцип добра и другой — зла; его главное значение заключается в том, что Бог создал всё из Себя, непосредственно и без какого-либо посредника. Идея предоставить орудия для создания мира в распоряжение Бога немыслима, если мы

---

<sup>55</sup> Gilson 1965: 94.

признаем, что мир был сотворен *ex nihilo*. Фактически мы пришли к определению творения как творения бытия и как способа деятельности, предназначенного только для Бога. Однако, подобно тому как одно лишь Бытие может порождать множественное бытие, так и всё, что не существует само по себе, но получает свое бытие от другого, не может обладать в себе бесконечной силой, которая одна только способна заставить бытие возникнуть из ничего<sup>56</sup>.

Мы видим, что францисканец твердо стоит на позиции *creatio ex nihilo*, а понятия излияния и эманации относительно описания сотворения мира используются как наиболее подходящие метафоры, способные хоть как-то описать свободный творческий акт Бога, не поддающийся человеческому осмыслению. Кроме того, Бонавентура акцентирует внимание на важности признания одного начала у мира, которое есть Бог. Бог творит материю и формы из ничего, а божественные идеи, как мы помним, пребывают в единстве Слова как одного из Ликов Святой Троицы. Весьма примечательно, что некоторые неоплатоники тоже подчеркивали важность постулирования одного-единственного начала космоса. К таковым относился Прокл<sup>57</sup>, философия которого в наибольшей относительно других неоплатоников степени комплементарна христианской мысли, благодаря трудам Дионисия Ареопагита.

Итак, согласно Бонавентуре, преисполненная полнотой собственной благости Святая Троица творит мир *ex nihilo*, образец которого предзадан в Слове – Вечном Экземпляре, воплотившемся от Святого Духа и указавшем тем самым людям путь к возвраще-

---

<sup>56</sup> Gilson 1965: 178.

<sup>57</sup> Напомним, что для Прокла было настолько важно утвердить единое начало мира, что он вступает в полемику со своим предшественником Плотином, полагавшим, что материя является источником зла. Прокл усматривал в этом дуализм, согласно которому зло имеет некоторое самостоятельное бытие, отличное от Единого – источника блага. С позиции афинского холарха, материя не может являться источником зла, но лишь частные решения свободных существ, отклоняющихся от согласия с Единым. Именно прокловскую позицию восприняла христианская традиция посредством Дионисия Ареопагита. Более подробно об этом см. Беневич 2014.

щению и спасению. Это возвращение происходит через некачественное уподобление Творцу, представляя из себя восходящий путь различных уровней подобий, описанных нами в первом разделе данной статьи. При этом два вопроса всё еще остаются без ответа. Первый из них связан с проблемой проявления Творца в мире: если мы сохраняем жесткий дуализм между Богом и творением, по отношению к которому Он остается абсолютно трансцендентным, то как возможна Его манифестация в тварном мире, которая как раз и описывается доктриной экземпляризма? Вторая проблема появляется при рассмотрении темы подобия тварных вещей Божественному Экземпляру: как возможно уподобление без какого-либо тождества? Ведь на самом деле любое подобие требует определенной *точки тождества* уподобляемого и его Образца. Даже если сотворенная вещь структурно уподобляется Творцу, не имея с ним никаких общих качеств, то это всё равно означает наличие определенной связи между ними. К тому же любое подобие само по себе объединяет подобных в некоем единстве, и, говоря о самой возможности уподобления, мы вынуждены признать, выражаясь метафорически, наличие некоего пространства соприкосновения и взаимопроникновения между Образцом и уподобляющейся Ему твари. – Это и есть то, что Мейстер Экхарт называл «искоркой»<sup>58</sup>.

Экземпляризм Прокла избавлен от такого рода проблем: проявление Единого в мире, а также уподобления Ему совершаются в контексте иерархии бытия, то есть неприемлемой для Бонавентуры концепции. В рамках прокловской метафизики сохраняется определенного рода онтологическая дистанция между Единым и видимым миром, однако последний, будучи проявлением Единого, является Его подобием, и только благодаря этому подобию он и существует. Иными словами, неоплатонизм Прокла способен предоставить ответы на все обозначенные нами выше проблемы, всплывающие в контексте рассмотрения экземпляризма Бонавентуры. Очевидно, Прокл не разделяет концепции творения

<sup>58</sup> Ср. Pr. 2 Quint и комментарий к этой проповеди (Quint, Largier 2002: 768 sqq.); русский перевод см. Сабашникова 1991: 40–46.

ex nihilo, но строится ли последовательность афинского схоларха на этом?

Проблема creatio ex nihilo заключается в сложности утверждения в рамках этой концепции какой-либо связи сотворенных вещей с Богом. Возникающий при принятии креационизма жесткий дуализм между Творцом и миром не допускает никакого сообщения между видимой вселенной и Нетварной Божественностью. С другой же стороны, эманационизм не обязательно соответствует пантеистической картине мира. Более того, нельзя даже говорить, что эманационизм можно понимать только в строго определенном ключе. «Эманация» или «исхождение» (πρόδοσ) — специальный прокловский термин, и неверно говорить, что им пользуются все представители неоплатонизма: Плотин, к примеру, понимает исхождение совершенно по-другому<sup>59</sup>. Позволительно ли в таком случае говорить, что обе концепции являются эманационистскими, если данное обозначение создает иллюзию их сходства, игнорируя при этом различия в ключевых вопросах?<sup>60</sup>

К тому же противопоставление креационизма и эманационизма оказывается истинным только в том случае, если мы предполагаем, будто бы принятие креационизма ведет к дуалистической метафизике, в то время как эманационизм подразумевает монистический взгляд на мир. При этом христианская теология, основанная на креационистском представлении, не является дуалистической. Для христиан очень важно говорить о проявлении Бога в мире, ведь оно совершенно необходимо для возможности теозиса и познания самого Бога через изучение Его созданий. Оставаясь в рамках жесткого дуализма гностико-манихейского образца, невозможно будет произнести фразу Галилея о создании Богом двух книг: Библии, запечатленном Божьем слове, и окружающей нас природы<sup>61</sup>.

---

<sup>59</sup> Сидаш 2004: 48–52, 67–70.

<sup>60</sup> Подробнее разбор этой темы см. Сухов, Сидаш 2004, где рассматривается довольно сложный вопрос о понятиях «эманации» и «творения» у Плотина.

<sup>61</sup> По сути, доктрина экземпляризма рассматривает мир в точно такой же оп-

Дискуссии вокруг понимания креационизма также связаны с проблемой зла, волнующей многих теологов, вынужденных отвечать на вопрос: если мир есть прямое произведение Бога, то откуда взялось зло? В эманационистской перспективе эта проблема разрешается отсутствием у зла самостоятельного бытия, ведь в противоположном случае Благое Единое должно содержать в себе зло в качестве принципа, что невозможно, так как Благо не может содержать в себе никакого зла. Таким образом, зло есть лишь отсутствие Блага, существующее лишь как мера удаления от Единого, но не как собственное субстанциональное начало. В качестве такового, зло может быть результатом творения *ex nihilo*, однако как возможно допустить, что какая-либо вещь произошла из ничего, или, другими словами, что могло бы существовать нечто, что не имело бы никакого отношения к Первоначалу? Однако по-нятый в строгом смысле креационизм не допускает никаких гипотез о бессмертии, ведь то, что имеет начало и основу в *ничто*, в конечном счете и закончится ничем, согласно парадигме строк Лукреция: *ex nihilo nihil fit, ad nihilo nil posse reverti*<sup>62</sup>. Категории спасения и возвращения подразумевают возможность установки какой-то связи сотворенного мира с Творцом, который есть также Первоначало мира.

Так или иначе, мы приходим к признанию одного-единственного Принципа всех вещей, содержащего эти вещи в потенции и порождающий их. Именно о таком Принципе пишет Бонавентура, говоря о Слове, содержащем в себе весь тварный мир в возможности<sup>63</sup>; неоплатоники же такой Принцип называют Мировым Умом, в котором находятся все идеи-прообразы вещей<sup>64</sup>.

---

тике: сотворенная Богом вселенная предстает перед нами символом, в котором мы усматриваем мистерии Святой Троицы, посредством чего восходим к Божественному Экземпляру – изначальному образцу всех вещей. Подробнее об этом см. Gilson 1965: 198, 208, 395–399. Также известно, что образ видимого мира как книги является одним из центральных символов в суфизме.

<sup>62</sup> Генон 2013: 13. Ср. *Lucr.* 1.150 sqq.

<sup>63</sup> Bowman 1975: 182.

<sup>64</sup> В наши цели не входит проведение подробного сравнительного анализа христианского понимания Слова как второго лица Святой Троицы и неоплато-

Действительно, стоит отдельно подчеркнуть сходство философии Бонавентуры с неоплатонической традицией, несмотря на очевидные различия, к которым относится представление о происходящем во времени сотворении мира *ex nihilo*. При этом и Бонавентура, и неоплатоники (и на этот раз без исключения) стоят на позиции, которую можно обозначить как манифестационизм. Эта не-дуалистическая позиция предполагает, что видимый мир является проявлением Бога, и его познание может служить средством спасения. Манифестационизм совершенно не обязательно подразумевает принятие эманационистской теории в буквальном смысле этого термина<sup>65</sup>. Манифестационизм сподвигает нас рассматривать мир как проявление Бога, и человек, благодаря своему особому положению как «созданный по образу и подобию» (*Быт. 1:26*), способен познать Бога через созданный Им мир. Сам Бонавентура полагает, что мир существует лишь как образ Божий и никак иначе: если это не манифестационистская позиция, то что тогда? Францисканец, наряду с неоплатониками, подчеркивает важность принятия единого начала мира, проявления в творении Бога и иерархию подобия, восходящую к Первоначалу. Только в христианском контексте эта иерархия является таковой исключительно в аспекте уровней уподобления Богу, а не представляет собой космологически образованную структуру мира, описывающую нисхождение уровней сущего как следствие удаления от их источника бытия.

В любом случае манифестационизм предполагает наличие какой-то связи между созданием и Создателем вне контекста принципиальных отличий креационистской и эманационистской модели. В этом смысле та перспектива, которую предлага-

---

нического Мирового Ума. Для нас важно лишь обозначить схожую роль этих понятий в обеих версиях экземпляризма. О тонкостях теории Мирового Ума в раннем и позднем неоплатонизме см. Rist 1964.

<sup>65</sup> Стоит сделать важную оговорку: мы понимаем, что «эманационизма» в качестве цельной доктрины вовсе не существует. Более того, не стоит каждый раз понимать термин «эманации» буквально, так как «эманация» в любой теологической доктрине – это тоже всего лишь приблизительная метафора, описывающая мистерию появления мира и его связь со своим Первопринципом.

ет категория манифестационизма, оказывается способной сохранить необходимые отношения между Творцом и миром, а также избежать абсолютизации как дуализма, так и пантеизма. Возможно, именно в осознании относительности метафоры творения или исхождения кроется тайна перехода Нетварного Света к видимому, уподобления твари Творцу и проявлении Бога в видимом мире. Действительно, многие христианские теологи соглашаются, что творение мира — тайна, которую человеческий разум не может постичь своими собственными силами: мы знаем об этом акте только из Откровения<sup>66</sup>. Но при этом совершенно точным образом мы констатируем проявление Божественного в мире, упираясь в некоторую диалектически совмещающуюся двойственность трансцендентного и имманентного Бога: «*God immanent yet transcendent*», как было заявлено архиепископом Каллисто Уэром<sup>67</sup>. Иными словами, характеристика христианского мировоззрения гораздо лучше описывается такими категориями, как манифестационизм и панентеизм. Последний термин — кстати, описывающий одновременно имманентность и трансцендентность Бога — применяется к богословию св. Григория Паламы<sup>68</sup>. И те же самые категории применимы и к неоплатонической метафизике.

Ярчайшим примером мыслителя западного христианства, отстаивавшего явно панентеистическую позицию, очищенную от дуалистических проблем, является Данте Алигьери<sup>69</sup>, чья *Divina*

<sup>66</sup> Radde-Gallwitz 2009; Gilson 1965: 170.

<sup>67</sup> Ware 2004.

<sup>68</sup> Ware 1977.

<sup>69</sup> На этом моменте читатели могут возразить, что пример Данте неуместен в контексте общего христианского учения, учитывая его многочисленные расхождения с традиционной католической ортодоксией, подробно рассмотренные в книге «Данте еретик, революционер и социалист» (Aroux 1854). Мы же отметим, что некоторые другие исследователи творчества флорентийского поэта, напротив, полагают Данте благочестивым католиком, представления которого соответствуют духу изначального христианского учения даже в большей степени, чем догматы католической церкви. К таким, к примеру, относится Р. Генон (см. Генон 2017). Это в высшей степени спорный вопрос, который в контексте нашего исследования не играет никакой роли: для нас, в первую очередь, важно

*commedia* представляет из себя путешествие по вертикальной иерархии света: начиная с наиболее темных уголков мироздания, «где солнце молчит», Данте возносится в Эмпирей, где созерцает Троицу во всем Ее светоносном великолепии: «de l'alta luce che da sé è vera» (*Paradiso* 33.54).

В сущности, Данте постулирует изоморфизм иерархии света и иерархии бытия. В той степени, в которой ее природа светоносна, вещь находит свое место в иерархическом порядке существ, который простирается от низшего уровня конечных существ до бесконечности, которой является Бог<sup>70</sup>.

Если мир устроен иерархически (что панентеизм неизбежно предполагает, ведь вещи в различной степени обладают способностью быть Ему причастным и отражать Его в своем бытии), то мы вынуждены рассматривать несколько уровней близости к Богу. А значит, в этом смысле мы признаем Его имманентность. Как сформулировал Дж. Маццео:

иерархии бытия, истины, красоты, совершенства, действительности, всеобщей ценности, сводятся к иерархии света, восходящей к самому Первичному Свету, духовному, несотворенному, божественному, видение которого есть видение всего. Доктрины о свете, которые мы рассмотрели, являются голыми костями самой важной части вселенной Данте. Плоть и сущность — это *Paradiso*<sup>71</sup>.

Если это так, то оказывается, что креационизм и эманационизм — лишь метафоры, которые позволяют приблизительно описать тайну появления мира в доступном человеку ключе (в соответствии с вышеописанной теорией метафоры Анкерсмита). Иными словами, это весьма приблизительные описания, которые лишь уподобляются своему предмету в той мере, как низшие уровни бытия уподобляются высшим. Отсюда следует признание

---

обнаружить пример последовательной панентеистической доктрины, построенной в контексте христианской метафизики, а не вступать в споры о расхождении с ортодоксией тех или иных частных решений.

<sup>70</sup> Mazzeo 1958: 221.

<sup>71</sup> Mazzeo 1958: 229.

наличия некоего единого метафизического поля, которое описывается разными языками, каковыми в данном случае являются доктрины тех или иных религиозных традиций.

Именно поэтому в задачу данного исследования не входит прослеживание заимствований идей платоновской философии христианским экземпляризмом. При обнаружении схожих доктринальных решений мы склонны рассматривать получившийся результат как проявление одной и той же идеи в разных интеллектуальных традициях, которое не обязательно должно быть обусловлено историческим влиянием одного автора на другого. Здесь мы должны отметить следствие, принятие которого совершенно неотвратимо при признании истинности такой точки зрения: получается, что за внешними философскими или теологическими формами существует некое метафизическое пространство, проявляющееся в различных философских или религиозных традициях как в своих формах. Такой позиции придерживались мыслители перенниализма (*sophia perennis*), полагавшие, что различные религиозные традиции представляют из себя пути возвращения к Богу, подобно тому, как на вершину горы ведет несколько различных путей<sup>72</sup> В современных академических кругах эта позиция считается спорной, если не сказать маргинальной, однако с чисто аналитической точки зрения она оказывается довольно продуктивной, ведь она, с одной стороны, подчеркивает важность различий традиций в их внешних формах, а с другой — утверждает возможность постижения некоего более глубокого метафизического ядра различных традиций, говорящих о проявлении Божества в мире, уподобления мира Творцу и бессмертной сущности человека<sup>73</sup>.

<sup>72</sup> Наиболее полным образом эта позиция изложена в книге Ф. Шуона *De l'unité transcendance des religions* (Schuon 1948).

<sup>73</sup> Стоит отдельно подчеркнуть, что традиция perennial philosophy (перенниализм) говорит о возможности глубинного синтеза метафизики различных традиций. При этом перенниализм отвергает синкретизм, который состоит во внешнем сочетании разрозненных элементов, приводящем к фрагментарному и непоследовательному эклектизму. Синтез же усматривается в единстве прин-

## Заключение

Швейцарский метафизик австрийского происхождения Ф. Шуон писал о том, что в Евангелии от Иоанна содержится «неэллинизированная метафизика христианства»<sup>74</sup>. Это значит, что учение о Логосе, являющемся Божественным Экземпляром, одновременно трансцендентным и имманентным, присуще христианскому учению как таковому, а не становится результатом смешения христианской и эллинской культур.

С точки зрения гноезиса, Христос — «Свет мира» — предстает как всеобщий Интеллект, так же как Логос именуется «Премудростью Отца». Христос есть как микрокосмический, так и макрокосмический Интеллект: «Был Свет истинный, который проповедует всякого человека» (*Ин. 1:9*). Христос есть Интеллект, пребывающий в нас самих, Интеллект, пронизывающий вселенную, и, в высшем смысле, Интеллект, укорененный в Боге. Поэтому можно утверждать, что всякая подлинная истина и всякая мудрость восходят к Нему и не связаны с ограничениями времени или пространства. Подобно тому как «и свет во тьме светит, и тьма не объяла его» (*Ин. 1:5*), так и Интеллект рассеивает тьму страстей и заблуждений. Как говорил Фома Аквинский: «Бог является причиной бытия всех вещей посредством своего ума и воли» (*Contra Gentiles 3:65-3*).

Как мы увидели, христианский экземпляризм имеет несколько внешних отличий от неоплатонического, среди которых — раз-

---

ципа рассматриваемых вещей — прослеживании того, как они выводятся и зависят от этого принципа. Синтез, таким образом, осуществляется преимущественно изнутри. Разница между синкретизмом и синтезом в рамках философии перенниализма подробно описана в Генон 2004: 1–2. Можно сказать, что метафизика перенниализма разделяет неоплатонический «нисходящий» взгляд на онтологию: порождая мир, Абсолют создает различные оформленные пути возвращения к Себе, которые в нашем мире представлены различными религиозными традициями, представляющие материальные, психологические и духовные инструменты для прохождения этого пути, итогом которого должно стать спасение, то есть определенного рода объединение с Абсолютом. Подробнее об этом см. Schuon 1948.

<sup>74</sup> Schuon 2004: 5.

ные взгляды на отношения между Экземпляром и вещами, которые его проявляют, на сотворение мира и его иерархическое устройство. С другой стороны, при более глубоком рассмотрении этих доктрин мы вынуждены констатировать схожесть в нескольких фундаментальных моментах: обе традиции подчеркивают одновременную имманентность и трансцендентность Бога, а также говорят об уподоблении сотворенного сущего своему Божественному Образцу. Конечно, ни о какой опасности пантеизма не может идти и речи. Гораздо более подходящим термином, описывавшим специфику обеих традиций, является *панентеизм*<sup>75</sup>, в рамках которого, с одной стороны, преодолеваются сложности, связанные с дуализмом креационизма, а с другой — избегается пантеистическая ошибка отождествления Бога с видимым миром. И если мы отойдем от таких понятий-ярлыков, то сможем увидеть множество сходств в доктринах разных традиций, объяснить наличие которых можно несколькими способами. Один из них — историцизм, согласно которому сходство идей является либо случайным, либо обусловленным историческим влиянием представителей одной традиции на другую. Согласно же иному способу объяснения, который разделяется представителями *perennial philosophy*, историческое влияние — не определяющий фактор. Гораздо важнее сами идеи, обитающие в самостоятельном онтологическом регионе и проявляющиеся в разных формах, то есть тех или иных религиозно-философских традициях.

Если вторая модель объяснения может показаться излишне спекулятивной и оторванной от эмпирического поля, то мы напомним, что историцизм тоже является метафизической теорией, ведь как и любая другая модель объяснения, она также осно-

<sup>75</sup> Данный термин впервые был употреблен К. Краузе для описания учения, согласно которому «единое содержит в себе и через себя весь мир» (Krause 1828: 313–314). В дальнейшем он стал использоваться для обозначения метафизических систем, в рамках которых утверждается иерархическое устройство мира и подчеркивается одновременная трансцендентность и имманентность Бога. Примечательно, что к пантеистической метафизике относят как неоплатонизм, так и некоторые христианские доктрины, вроде учения св. Григория Паламы (см. Ware 2004).

вана на принятии аксиоматического допущения, согласно которому возникновение тех или иных идей в рассматриваемом обществе всегда обусловлено лишь условиями исторического развития этого общества. Отличие этих двух метафизических моделей заключается в том, что историцизм основан на грубом редукционизме, сводя процесс конструирования идей к социально-политическому фактору<sup>76</sup>.

Как мы убедились на примере рассмотрения доктрины экземпляризма, мы можем обнаружить сходства между различными традициями (в данном случае – христианской и неоплатонической), в рамках которых даются схожие ответы на фундаментальные вопросы, связанные с сотворением мира, с трансцендентностью и имманентностью Бога, перехода одного во многое, познания видимого сущего и бытия Абсолюта. Несмотря на то, что взгляды на эти проблемы, как и на сам экземпляризм, у христиан и неоплатоников разнятся, мы можем констатировать наличие некоего общего основания, общих принципов, которые разделяют эти традиции. Среди них – преодоление дуалистического взгляда на мир, заключающееся в признании наличия связи между Богом и эмпирической реальностью, а также наличия определенной онтологической иерархии близости к Перво причине.

Если мы откажемся от языка строгих ярлыков, таких как жесткое разграничение эманационистской и креационистской метафизики, а также забудем об абсурдной опасности пантеизма в контексте использования словаря эманационизма, то мы увидим фундаментальные сходства доктрин, выстроенных на мани-

---

<sup>76</sup> Весьма примечательно, что даже такой антиплатоник, как Карл Поппер, пришел к выводу о необходимости допущения автономного онтологического региона, где существуют идеи. Это неудивительно, ведь в ином случае мы неизбежно редуцируем идеи к социальным, психологическим или иным факторам. Иными словами, мы приходим к релятивизму, в рамках которого невозможна формулировка критериев истинности той или иной идеи. Чтобы назвать идею хотя бы относительно ложной или истинной, необходимо допустить ее автономное существование, ведь в противном случае мы не можем говорить о самих идеях, а только о полагаемых нами в качестве реально существующих причинах, стоящих за этими идеями (ср. Popper 1972).

фестационистской и пантеистической основе. Разумеется, на это можно возразить, что сходства христианского и неоплатонического экземпляризма и так очевидны. К тому же определение этих сходств никак не влияет на наличие существенных разногласий между этими традициями. С этим можно было бы согласиться, если не принимать во внимание отношение к тем или иным богословским утверждениям в рамках самих этих традиций. Мы видим, что некоторые тезисы, связанные с самыми фундаментальными метафизическими вопросами, вроде сотворения мира, признаются обеими традициями как приблизительное, адаптированное к несовершенному человеческому разуму описание божественных тайн. Конечно, различия в этих описаниях существенны, однако перед лицом Божественной Истины противоречащие друг другу тезисы оказываются лишь метафорой, подходящим описанием невыразимых свершений. Сходства в рассмотренных нами доктринах, напротив, указывают на наличие в этих традициях схожих незыблемых оснований. Таким образом, можно сказать, что, к примеру, постулирование связи видимого мира и Божественного Бытия — на чем настаивают обе традиции — является в какой-то степени более важным утверждением, чем тезисы, описывающие природу этой связи. Исходя из этого можно заключить, что пантеистическая общность христианского и неоплатонического экземпляризма оказывается важнее различий между эманационизмом и креационизмом в вопросе о сотворении мира. Иными словами, родство рассмотренных нами типов экземпляризма оказывается фундаментальнее их различий.

В этом легко убедиться, возвратившись к нашему разделу о метафизике света, в котором мы отмечали, что определенные авторы больше тяготели к пантеизму, в то время как другие — к дуализму. В итоге же оказалось, что между ними не так много различий, как кажется, и все они стремятся прийти к общему знаменателю, сохранив определенное различие между сотворенным и несотворенным светом, но и показав их связь друг с другом.

Еще раз подчеркнем, что нельзя игнорировать очевидные доктринальные различия религиозных традиций. Так, основанное на креационизме христианство будет больше тяготеть к дуализму, в то время как неоплатонизм больше напоминает монистическую метафизику. При принятии гипотезы *sophia perennis* может показаться, что это означает следующее: традиции в разной степени соответствуют истинной метафизике, а значит, какие-то из них оказываются более верными, чем другие. Мы полагаем, что такое суждение совершенно несправедливо, ведь практически любая религиозная традиция полагает в своей основе не только набор высказываний о Боге и мире, но также и некий мистический элемент, выходящий за рамки аналитических возможностей человека. Кроме того, апофатическое богословие, разделяемое и христианами, и неоплатониками, подчеркивает ограничение чисто доктринального аспекта, напоминая о том, что к Абсолюту в строгом смысле неприменимы никакие сделанные нами утверждения. Таким образом, любая традиция содержит в себе всю полноту истины, неизбежно подчеркивая в своей проявленной доктрине лишь некоторые ее образы.

---

### Литература

- Brev.* = “*Breviloquium*”, in *Bonaventurae Opera omnia*, 5.201–291. Ad Clara Aquas (Quaracchi): Ex *Typographia Collegii S. Bonaventurae*, 1891.
- Hex.* = “*Collationes in Hexaëmeron*”, in *Bonaventurae Opera omnia*, 5.329–454. Ad Clara Aquas (Quaracchi): Ex *Typographia Collegii S. Bonaventurae*, 1891.
- I Sent.* = “*In primum librum Sententiarum Petri Lombardi*”, in *Bonaventurae Opera omnia*, 1.1–861. Ad Clara Aquas (Quaracchi): Ex *Typographia Collegii S. Bonaventurae*, 1882–1883.
- II Sent.* = “*In secundum librum Sententiarum Petri Lombardi*”, in *Bonaventurae Opera omnia*, 2.1–1016. Ad Clara Aquas (Quaracchi): Ex *Typographia Collegii S. Bonaventurae*, 1885.
- Itin.* = “*Itinerarium mentis in Deum*”, in *Bonaventurae Opera omnia*, 5.295–316. Ad Clara Aquas (Quaracchi): Ex *Typographia Collegii S. Bonaventurae*, 1891.

- Анкерсмит, Ф.Р. (2003), *История и тропология: взлет и падение метафоры*. Пер. М. Кукарцева, Е. Коломоец, В. Катаева. М.: Прогресс-Традиция.
- Беневич, Г.И. (2014), “Апперцепция полемики Прокла Диадоха с Плотином о материи и зле в *Corpus Areopagiticum*”, EINAI 3.1/2: 309–335.
- Генон, Р. (2004), *Символика креста*. Пер. Т. Фадеевой, Ю. Стефанова. М.: Прогресс-Традиция.
- Генон, Р. (2017), *Заметки об исламском эзотеризме и даосизме. Эзотеризм Данте*. Пер. Т. Любимовой. М.: Беловодье.
- Генон, Р. (2013), *Наука чисел*. Пер. В. Быстрова. СПб.: Владимир Даль.
- Кумарасвами, А.К. (2021), *Метафизика. Том 2: Погружение*. Пер. Е. Захарова. М.: Тотенбург.
- Сидаш, Т.Г. (2004), “Натурфилософия Плотина (часть вторая)”, in Id. (ред.), *Плотин. Эннеады. Третья Эннеада*, 46–90. СПб.: Издательство Олега Абышко.
- Шуон, Ф. (2007), *Очевидность и тайна: избранные труды Фритьофа Шуона*. Пер А. Уждавинаса. М.: Номос.
- Сабашникова, М.В., пер. (1991), *Мейстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения*. М.: Политиздат.
- Aroux, E. (1854), *Dante hérétique, révolutionnaire et socialiste. Révélations d'un catholique sur le Moyen Âge*. Paris: Jules Renouard et Cie.
- Baeumker, C., ed. (1908), “*Liber de intelligentiis*”, in Id., *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts*, 1–126. Münster: Aschendorffsche Buchhandlung.
- Baeumker, C., (1924), “Zur Frage nach Abfassungszeit und Verfasser des irrtümlich Witelo zugeschriebenen *Liber de intelligentiis*”, *Miscellanea Francesco Ehrle* 1: 87–102.
- Bougerol, J.G. (1969), “*Saint Bonaventure et la Hiérarchie dionysienne*”, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 36: 131–167.
- Bougerol, J.G. (1969), *Lexique saint Bonaventure*. Paris: Éditions Franciscaines.
- Bowman, L.J. (1975), “The Cosmic Exemplarism of Bonaventure”, *The Journal of Religion* 55.2: 181–198.
- Coomaraswamy, A.K. (1940), *The Nature of Medieval Art*. Boston: Museum of Fine Arts.
- De Bruyne, E. (1946), *Études d'esthétique médiévale*. Brugge: De Tempel.
- Gerken, A. (1970), *La théologie du Verbe: La relation entre l'Incarnation et la Création selon S. Bonaventure*. Paris: Éditions Franciscaines.
- Gilson, E. (1965), *The Philosophy of St. Bonaventure*. Translated by I. Trethowan and F.J. Sheed. Paterson, NJ: St. Anthony Guild Press.

- Krause, K. Chr. F. (1828), *Vorlesungen über das System der Philosophie*. Göttingen: In Commission der Dieterich'schen Buchhandlung.
- Mazzeo, J. A. (1958), "Light Metaphysics, Dante's *Convivio* and the Letter to Can Grande Della Scala", *Traditio* 14: 191–229.
- Popper, K.R. (1972), *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*. Oxford: Clarendon Press. Quint, J.; Largier, N., eds. (2002), *Meister Eckhart. Werke I*. Frankfurt am Main: Deutsche Klassiker Verlag.
- Radde-Gallwitz, A. (2009), *Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and the Transformation of Divine Simplicity*. Oxford University Press.
- Rist, J.M. (1964), "Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism",  *Hermes* 92.2: 213–225.
- Schuon, F. (1948), *De l'unité transcendante des religions*. Paris: Gallimard.
- Schuon, F. (2004), *The Fullness of God: Frithjof Schuon on Christianity*. Translated by M. Perry et al. Bloomington, IN: World Wisdom.
- Shaefer, A. (1960), "The Position and Function of Man in the Created World according to Bonaventure", *Franciscan Studies* 20.3/4: 261–316.
- Squadrani, I., ed. (1932), "Tractatus de luce Fr. Bartolomaei de Bononia", *Antonianum* 7.4: 201–238, 337–376, 465–487.
- Ware, K. (1977), "The Debate about Palamism", *Eastern Churches Review: A Journal of Eastern Christendom* 9.1/2: 43–63.
- Ware, K. (2004), "God Immanent yet Transcendent: The Divine Energies according to Saint Gregory Palamas", in Ph. Clayton and A. Peacocke (eds.), *In Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*, 157–168. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Wear, S. K. (2022), *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*. Oxford University Press.
- Zavattero, I. (2022), "At the Origins of Franciscan Exemplarism. Introductory Remarks", *Flumen Sapientiae* 20.8: 9–21.

Илья Гурьянов

*De divino furore* Марсилио Фичино:  
перевод, контекст, истолкование\*

ILYA GURYANOV

DE DIVINO FURORE OF MARSILIO FICINO: A TRANSLATION, CONTEXT, INTERPRETATION

ABSTRACT. The article proposes a new perspective on Marsilio Ficino's epistle *De divino furore* (1457), viewing it as a key text for understanding the genesis of Ficino's philosophical identity. It analyzes the strengths and weaknesses of existing approaches to conceptualizing his project of reviving Plato's philosophy. Against the backdrop of discussing the epistle's dating and Ficino's early career and influences, the advantages of considering this work within the context of humanist epistolary culture are demonstrated. The communicative pragmatics of the text are reconstructed, showing it was written not as a systematic short treatise but as a rhetorical response to Peregrino Agli's request for help in gaining the Medici patronage. By employing a serio-comic discourse common in humanist circles, Ficino "inverts" the motifs and images from the letter he received and gradually creates, based on them, an intricate yet consistent philosophical text dedicated to the ways of attaining truth in cognition and creativity. The article demonstrates how Ficino, relying on Leonardo Bruni's fragmentary translation of Plato's *Phaedrus* and philosophical authors such as Cicero and Macrobius, constructs his own doctrine of the four kinds of "frenzy" (*furor*), saturating it with scholastic terminology and natural philosophical ideas. It explains in detail how this doctrine resembles and differs from Plato's corresponding teaching. The article shows that it is precisely in this early and seemingly marginal text, born of the contingent event of correspondence, that a fateful transformation occurs in Ficino's thinking: the "rhetorical persona" of Plato begins to take hold of the Florentine, granting him a gradual awareness of his philosophical "mission" and the means for its realization. Thus, the study demonstrates how philosophical identity is born not from the systematic exposition of doctrines but from rhetorical practices and the performative assimilation of tradition. As an appendix, a commented Russian translation of Ficino's

© И.Г. Гурьянов (Москва). [ilgur@yandex.ru](mailto:ilgur@yandex.ru). Президентская академия; Российский государственный гуманитарный университет; Балтийский федеральный университет имени И. Канта.

Платоновские исследования / *Platonic Investigations* 23.2 (2025) DOI: 10.25985/PI.23.2.09

\* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00980 в БФУ имени И. Канта, <https://rscf.ru/project/24-18-00980/>.

epistle *De divino furore*, as well as the prose part and the fragment of the poetic part of Agli's letter are provided.

KEYWORDS: Marsilio Ficino, *furor*, natural philosophy, soul, rhetorical persona.

Дело платонической философии, завораживающим образом обнаруживающее себя под разными обликами вплоть до современности<sup>1</sup>, плохо сочетается с догматической серьезностью эпигона и приспособленчеством ритора, тонко улавливающего настроение и потребности властных инстанций, — теми пороками души, проявление которых по методическим соображениям ищут и находят «в глубоко вторичных писаниях»<sup>2</sup> Марсilio Ficino (1433–1499). Однако сама линия подозрения в дискурсе исследований, посвященных одному из родоначальников ренессансного платонизма, появляется, разумеется, не случайно: она призвана дать «понятный» (соответствующий схемам современной эпистемы) ответ на вопрос, зачем изучать его сейчас. Ссылки на то, что Фичино прочно вписан в культурный и интеллектуальный ландшафт Возрождения, и, следовательно, его точное понимание должно учитывать результаты литературно-теоретической работы флорентийца, весьма убедительны и не нуждаются в специальном предъявлении; но всё же такой ход рассуждения, быть может, не вполне осознанно отказывает Фичино

<sup>1</sup> О том, что дело платонической философии — это участие в «революциях», понимаемых буквально как круговороты мировой души, и понятии риторической персоны Платона, которое позволяет охватить многообразие обликов платонической традиции, см. Шалагинов, Гурьянов 2025.

<sup>2</sup> Иванова 2007б: 371 — сказано с полемическими целями. На заре становления Renaissance studies П.О. Кристеллер предложил проведенное с неокантианской дотошностью различение между «независимостью» (independence) и «оригинальностью» (originality) философской мысли Возрождения: так, например, первое характеризует и Фичино, и Пико делла Мирандола, второе — только Пико (Kristeller 1943: 5–6, см. также Rubini 2014: 330–334). Однако современное состояние исследований наследия Фичино и его рецепции едва ли поддерживает актуальность этого различия; в частности, стало понятно, что декларируемое флорентийцем стремление явить миру *Platonem redivivum* не мешает формулированию вполне инновационных теорий и разработке собственных концептов (например, в сфере натурфилософии, см. Гурьянов 2023а).

в праве быть нашим философским собеседником. Проще говоря, ренессансное искусство признается эстетически значимым и сегодня, а несомненно повлиявшая на него философская мысль, как пишет Джеймс Хэнкинс, если чем и привлекательна для исследователей, то лишь своей «необычностью и странностью»<sup>3</sup>.

В то же время ясный ответ на поставленный вопрос обогащает философскую герменевтику текстов Фичино, внося важнейший вклад в понимание того целого, в свете которого обретают смысл отдельные их части: не только получившие широкое хождение концепты и образы ренессансного платонизма, но также формы апелляции к традиции и современникам, ирония, перформативы и многое другое. Это особенно уместно, когда речь идет об истолковании произведений, вызывающих у исследователей предсказуемое подозрение: небольших, неглавных, незрелых, написанных по случаю — в общем, несущих на себе какие-либо следы интеллектуального «несовершенства». К таковым относится обращенное к Перегрино Альи послание Фичино «О божественном неистовстве» (*De divino furore*, 1457), традиционно рассматривающееся как философский трактат малой формы<sup>4</sup>. Несмотря на большое число рукописей, свидетельствующих о несомненном успехе этого небольшого произведения среди современников, уже в момент его публикации части из них было известно, что Фичино не был в достаточной мере знаком с оригинальными диалогами Платона, как того требовала гуманистическая добросовестность, и что, излагая платоническое учение о разных видах душевной *μάχη*, флорентиец опирался на фрагментарный латинский перевод диалога «Федр», выполненный за несколько десятилетий до этого гуманистом Леонардо Бруни (1370–1444)<sup>5</sup>. Да и стоит ли внимательно вчитываться в пересказ некогда заброшенного перевода, если сейчас можно и без этих посредников

<sup>3</sup> Hankins 2007a: 339–340.

<sup>4</sup> Я скорректировал свой перевод понятия *furor* в Гурьянов 2023, согласившись с аргументами в Гараджа 2025: 264, 266. Так же передает название послания и Кудрявцев 2018.

<sup>5</sup> Gentile 1983: 33–38, Pettrone 2024: 53–55.

обратиться к самому Платону? Я полагаю, что актуальность этого послания Фичино, коль скоро сами апелляции к Платону в философии ее до сих пор сохраняют, — в демонстрации того, как становятся философами-платониками. Выбор адресата, структура аргументации и некоторые ее детали, а также общая интеллектуальная подготовка Фичино к моменту написания послания (преимущественно схоластическая, хотя и включавшая в себя элементы гуманистической учености)<sup>6</sup> — слишком многое указывает на то, что исходно оно задумывалось не столько как программное произведение, сколько как компактное и риторически убедительное свидетельство всеобъемлющей эрудиции автора. А парафраз перевода «Федра», прозябающего без благосклонного внимания ученых кругов к тому моменту уже более 30 лет, был лишь одним из элементов этого замысла<sup>7</sup>. Однако такого контингентного со-прикосновения с платонической традицией оказалась достаточно, чтобы Платон — подобно благому даймону или, говоря словами Дени Робишио, в качестве риторической персоны — овладел Фичино, а он, в свою очередь, нашел достаточно сил для освоения открывшихся в этом уделе возможностей<sup>8</sup>.

Было бы наивным полагать, что поиск достаточно продуктивной общей рамки для истолкования текстов Фичино в перспекти-

<sup>6</sup> Hankins 1990: 271–272.

<sup>7</sup> См. в Pettrone 2024: 53–54 слова гуманиста и генерала ордена камальдулов Амброджо Траверсари о переводе Бруни, которые, вероятнее всего, характеризуют не само качество перевода, а указывают на предосудительность содержания диалога Платона. Иванова 2007а: 171 отмечает, что, судя по переписке, сам Бруни гордился своей работой.

<sup>8</sup> Robichaud 2018b: 16–23. Примечательно, что сам Фичино спустя много лет благосклонно относился к посланию «О божественном неистовстве», чего нельзя сказать о всех его ранних сочинениях, в том числе посвященных платонической философии: примером может служить «несохранившийся» трактат «Наставления в платоновской науке» (*Institutiones ad Platonicam disciplinam*), см. Кудрявцев 2018: 34–37, 186, 259. Кроме того, Dell’Оро 2018: 10, п. 12 указывает на сходство некоторых структурных элементов и риторики этого раннего послания флорентийца с гораздо более поздними (то есть в каком-то смысле оно стало моделью).

ве его философского дела предпринимается здесь впервые<sup>9</sup>. Широко известно, что флорентиец искал и получал покровительство не только семейства Медичи, но и других сильных мира сего во Флоренции и за ее пределами<sup>10</sup>. Одно это может спровоцировать редукционистское рассмотрение его философии как всего лишь средства для достижения прагматических целей, легко представимых современным целерациональным субъектом<sup>11</sup>. Показательно, что пишет о характере Фичино Эудженио Гарен, называя флорентийца первым по-настоящему заметным придворным философом, «готовым на любую лесть в адрес своих могущественных покровителей», которые, в свою очередь, используют его «не только для придания блеска собственному дому, но также, без сомнения, для тонких целей политической пропаганды»<sup>12</sup>. Эта теперь уже классическая статья посвящена, однако, не столько критике Фичино, сколько выявлению его интеллектуальных заслуг, и содержит прямой призыв к исследователям «проследить, наконец, во всех аспектах его неявный и отдаленный вклад» в европейскую культуру и философию<sup>13</sup>. Этот тезис вводится через пару эффектных, но небесспорных оппозиций:

<sup>9</sup> Я оставлю за пределами рассмотрения самые ранние «научные» подходы к этой задаче, а также замену поиска философского дела Фичино более скромным обсуждением отдельных его «эпистемических добродетелей» (в смысле Л. Дастон и П. Галисона, см. Плешков, Сурман 2021), близких определенному типу современных ученых. Так, например, Robichaud 2018a: 185 критикует филологов-классиков XIX в. за то, что при работе с ренессансными авторами они стремились «составить генеалогию собственных дисциплин и очертить эпистемологические основания учености» вместо того, чтобы изучать их произведения «ради их собственных достоинств (*merits*)». Он же в другой работе (Robichaud 2017) показывает, что, хотя многочисленные переводы Фичино с древнегреческого языка в целом далеко отстоят от принятых теперь академических стандартов, флорентиец всё же занимался какой-никакой эмендацией имевшихся в его распоряжении рукописей — например, «Эннеад» Плотина.

<sup>10</sup> Кудрявцев 2018: 180–248 дает, вероятно, наиболее полный перечень исторических свидетельств об этом.

<sup>11</sup> Ср. с рассуждением в Иванова 2007b: 369–370.

<sup>12</sup> Garin 1951: 291, 296–298.

<sup>13</sup> Garin 1951: 300. Примечательно, что, цитируя слова о характере Фичино из статьи Гарена, Кудрявцев 2018: 216 вовсе не упоминает, в чем ее основной пафос.

«слабости негероического характера» Фичино противопоставляются, с одной стороны, сдержанности, принципиальности и высокой культуре (особенно в области моральных и политических наук) представителей первого флорентийского гуманизма, учивших молодежь достоинствам гражданской жизни<sup>14</sup>; а с другой — искупающей эти слабости «искренности духовного томления» (*sincerità di un tormento spirituale*) Фичино, которое и возвеличивает почерпнутые им из традиции абстрактные рассуждения до поэтически выраженной любви к Богу, возвращающей к Нему и дающей подлинное знание всех вещей<sup>15</sup>. По-видимому, Гарен стремится расщепить дискурс Фичино на то, что следует читать в критико-социологической оптике, показывающей вовсе не комплементарный образ флорентийца, и то, что имеет философско-поэтическое значение в свете последующей истории науки, религиозной мысли и культуры в целом. Если мы исходим из новоевропейского представления о тождестве личности, то перед нами возникает трагически расколотый субъект<sup>16</sup>, который, являясь «узлом, связывающим брачными узами» высшие и низшие уровни мироздания<sup>17</sup>, способен улавливать и отражать в своей душе смыслы каждого из них; но так, что — в случае с Фичино — опыт восхождения к божественному никак не преобразует его житейские поступки и характер отношений с близкими (вопреки модели философского преображения, описанной Платоном в знаменитой аллегории пещеры). Получается парадоксальная ситуация: Фичино обогатил европейскую культуру (например, внес свой вклад в «идеал религиозной терпимости, мира между народами разной веры»)<sup>18</sup>, преобразил ее, но не самого себя (с атрибу-

<sup>14</sup> Garin 1951: 290. Гарен отмечает, что в этом деле правящий класс флорентийской коммуны опирался на «Никомахову этику» и «Политику» Аристотеля.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> О том, что Гарен программным образом призывал изучать ренессансную философию, чтобы постичь «живую личность», стоящую за текстами, см. Rubini 2014: 228–231.

<sup>17</sup> Garin 1951: 299.

<sup>18</sup> Garin 1951: 300–301.

ции флорентийцу «беспринципных» инвектив, написанных им на исходе жизни против уже казненного по религиозным мотивам Савонаролы, и начинается обсуждение «характера» Фичино).

В данной статье, как и во многих других работах, Гарен последовательно противопоставляет Фичино фигуре, по его мнению, во всех отношениях более достойной и целостной — Пико<sup>19</sup>. Однако он вполне ясно формулирует свой ответ на вопрос, зачем изучать Фичино, — ответ, аккуратно развивающий на базе историко-филологически фундированной интерпретации текстов (не боящейся указать на противоречия, но и не абсолютизирующей их) идеи, близкие экзистенциализму<sup>20</sup>. Этот ответ хорошо дополняется тем, что Гарен в чуть более ранней работе говорит о вневременной (экзистенциальной) привлекательности обращения к платонической философии:

Если Аристотель был школьным философом, философом определенной точности понятий, то Платон был учителем тех, кто не был удовлетворен мирскими вещами, исследователем, осознающими красоту бесконечного изыскания, потому что цель его одновременно повсюду и нигде. Платон был светом для тех неспокойных душ, которые узнавали в нем свое собственное беспокойство; тех душ, чья жажда была неутолима. Противопоставляющие себя (*dissidenti*) любой общепринятой культуре, любой угнетающей власти, алчущие бога, который не являлся бы лишь чистым понятием, — это те, кто всегда находил поддержку в Платоне (...) Платонизм, таким образом, был неудовлетворенностью системами, был знанием, что цель пребывает за всяким пределом и всё же всегда достигнута, в совершенстве нами познана и всегда продолжает действовать; что ответ на вечные вопросы — в постановке перед собой тех же вопросов. Вот почему Кватроченто (...) жи-

<sup>19</sup> Rubini 2014: 243–248.

<sup>20</sup> Rubini 2014: 234. При всём при том Р. Рубини обращает пристальное внимание на «грамшизм» Гарена, а именно: его стремление использовать исторические исследования для политически мотивированного «удержания вместе» разрозненных элементов итальянской интеллектуальной традиции в сложный послевоенный период (*Ibid.*: 285–291). Это хорошо объясняет акценты в статье Garin 1951 на таких ценностно нагруженных (для послевоенного читателя) понятиях Фичино, как гармония, любовь и красота.

ло платонизмом; не строительством систем, но бдительным чувством жизни, духа, божественного<sup>21</sup>.

Итак, я полагаю, что значение работы Гарена — в серьезности постановки вопроса о том, что в целом представляет собой ренессансный платонизм для нас как для исследователей, обращающихся к нему из перспективы современности, и как это понимание преломляется в изучении интеллектуального наследия Фичино в частности<sup>22</sup>. Однако предлагаемые Гареном концептуальные решения, подготавливающие пусть даже предварительный ответ на него, нельзя признать удовлетворительными, на что явным образом указывает описанный выше парадокс. Уверенная институционализация *studi del Rinascimento* во второй половине XX в. во многом скрыла остроту вопроса, важного для Гарена и других выдающихся исследователей его поколения<sup>23</sup>, за россыпью более специальных дискуссий, опирающихся на постоянно расширяющееся поле историко-филологических фактов. К их числу, например, можно отнести вопрос об отношениях Фичино с представителями семейства Медичи: была ли между ними «подлинная» философская дружба, или же только отношения расчетливого патрона, или же, напротив, Фичино был более или менее скрытым «диссидентом», оппонирующим, когда только это возможно, тиарической власти фактически единоличных правителей Флоренции<sup>24</sup>. По моему разумению, слабыми сторонами концепции Гарена с точки зрения ее использования в качестве герменевтической рамки для исследования конкретных текстов Фичино являются: 1) постулирование универсального характера эзистенциальных переживаний, вследствие чего философское значение признается только за теми утверждениями флорентийца, с кото-

<sup>21</sup> Garin 1942: 22. Cp. Rubini 2014: 242–243.

<sup>22</sup> Cp. попытку реконструкции схожего вопроса с опорой на работы Фуко в Гурьянов 2023б.

<sup>23</sup> См., например, Rubini 2014: 307–343, который анализирует сложный философский фон мотивов Кристеллера при исследовании ренессансной философии и Фичино в частности.

<sup>24</sup> Курдяяцев 2018: 214–226.

рыми может отождествиться то ли сам Гарен, то ли некий идеальный субъект<sup>25</sup>; 2) подозрение к коммуникативной прагматике высказываний Фичино. Иначе говоря, произведения последнего предстают в этом свете разговором с самим собой, в котором цепны лишь проблески вечных истин, да и те присутствуют в дискурсе Фичино самодовлеющим образом и не оказывают никакого преобразующего воздействия ни на него, ни на окружающих.

Иной образ философского дела флорентийца можно обнаружить в исследованиях другого выдающегося специалиста по Возрождению — Джеймса Хэнкинса. Он пишет, что целью осуществленного Фичино возрождения учения Платона было не «уединение в метафизических размышлениях» или же «бегство из города людей», но — поскольку самому флорентийцу было привычно мыслить в медицинских терминах — врачевание духовных и политических недугов современного ему общества<sup>26</sup>. Платоническая философия была для него двусторонней связью, соединяющей веру с разумом и мудрость с властью, подобно тому как дух (*spiritus*), пронизывая всё мироздание, удерживает вместе нашу душу и тело. Однако чтобы использовать целительную силу

---

<sup>25</sup> Это особенно странно на фоне того, что субъект философии Фичино описывается Гареном как трагически расколотый, но ее значение полагается времененным вследствие выраженных в ней «гуманистических» ценностей. Таким образом воспроизводится старая аргументативная уловка, предлагающая вместо исследования неизвестного искать там, где светло: или Гарен с опорой на свой научный авторитет раз и навсегда отделяет существенное от несущественного в дискурсе Фичино, или же эту операцию производит любой «квалифицированный» читатель флорентийца — в обоих случаях достоверность экзистенциального переживания неких (очевидно, исторически неизменных) ценностей служит достаточным условием для обнаружения *того же самого* в текстах XV в. В защиту Гарена можно было бы сказать, что на своих современников, как показывает Рубини, он смотрит вполне критически; что он убеждает их читать Фичино (а лучше Пико) именно для того, чтобы в них утвердилось более «подлинное» понимание гармонии, любви и красоты. Но всё равно речь идет о реконструкции «вечного платонизма», а не о созидании нового внутри платонической традиции. Иерархия итальянских философов, выстраиваемая Гареном, как раз и определяется тем, насколько каждый из них близок к вневременному идеалу философского субъекта.

<sup>26</sup> Hankins 1990: 296.

произведений Платона, Фичино нужно было сначала сделать их приемлемыми не только для своих учеников, но и для религиозных и политических властей, уважительное общение с которыми было частью коммуникативной прагматики его дискурса. Исследователь полагает, что эти потребности явно в значительной степени определяли форму и многие отличительные черты интерпретации Платона, предложенной Фичино<sup>27</sup>. Работа флорентийца была не только многолетней, но и многоаспектной, предполагающей обращение к широкому спектру ученых жанров и способов аргументации, поскольку простого перевода на латынь текстов Платона и самых видных философов-платоников было недостаточно для достижения поставленной цели. Подход Хэнкинса (в отличие от подхода Гарена) позволяет исследовать не отдельные прозрения в философии Фичино, имеющие некое «вневременное» значение, но ее дискурсивное становление и развертывание в ландшафте знания эпохи, имеющего множество двусторонних связей с социально-политическими процессами<sup>28</sup>. Одна-

---

<sup>27</sup> Hankins 1990: 359.

<sup>28</sup> К этому подходу в целом можно отнести самое пространное исследование интеллектуальной биографии Фичино на русском языке: Кудрявцев 2018. Ср. *Ibid.* 217–218: «Фичино, точно улавливая настроения эпохи, формулировал новые культурные и нравственные ориентиры, которых старались держаться Медичи, заботясь об укреплении своего престижа и первенствующего положения во Флоренции. Что же касается связей Фичино с людьми, принявшими участие в заговоре Пацци, то объяснение им следует искать не в переходе в скрытую фронду к режиму Медичи, — ибо эти связи имели давнюю историю — а во вполне понятном желании гуманиста, нуждавшегося в поддержке, расширить круг тех, кто мог бы, если не прямо ему покровительствовать и помогать, то, по крайней мере, с сочувствием и вниманием отнестись к делу, которому он посвящал жизнь и которым хотел просветить и облагодетельствовать современников»; *Ibid.* 185: «И хотя в более поздних воспоминаниях Фичино отводил именно Козимо решающую роль в своем выборе в пользу платонизма, с гораздо большей уверенностью следует предположить, что первоначальный импульс к занятиям „платонической наукой“, определивший в дальнейшем его судьбу, исходил не от Медичи, а от флорентийских гуманистов, в среде которых как раз в 50-е гг. XV в. заметно оживление интереса к Платону». Таким образом, О.Ф. Кудрявцев дает только «внешнее» историко-социологическое объяснение интеллектуальной работе молодого Фичино, не обсуждая детально, что именно

ко и у него, на мой взгляд, есть слепое пятно. Это вопрос о начале философского движения Фичино, в котором он создал свою версию ренессансного платонизма и сам сделался платоником.

Сам Хэнкинс пишет, что платонизм не был первым интеллектуальным импульсом, побудившим Фичино к ученым занятиям. Впервые он должен был серьезно соприкоснуться с философией в университете около 1451 года, и как студент флорентиец «был погружен в мир схоластики» вплоть до 1458 года<sup>29</sup>. Исследователь особо подчеркивает, что терминология и стиль аргументации Фичино были навсегда сформированы его схоластическим образованием. Кроме того, хорошо задокументировано, что в эти же годы флорентиец активно читал Лукреция и интересовался эпикурейской философией<sup>30</sup>. К 1458 г. Фичино еще не знал греческого языка, хотя и предпринял безуспешную попытку самостоятельно выучить его в подростковом возрасте, а сама возможность читать Платона в оригинале и переводить его — конститутивный момент поставленной флорентийцем цели<sup>31</sup>. Когда же он «наконец-то открыл» свою «духовную миссию» по возрождению учения Платона, его дискурс начал определяться более или менее выраженным неприятием схоластики и иных форм «интегрального аристотелизма», а комплементарные эпикурейству произведения флорентийца, по-видимому, были им же и уничтожены (хотя элементы восходящей к ним аргументации продолжали использоваться). Я полагаю, что эта схема, описывавшая амбивалентное отношение Фичино к схоластике и эпикурейству, верна и подходит для многих исследований. Однако именно в случае истолкования послания «О божественном неистовстве» остается непроясненным: открыл ли уже Фичино, приступая к его написанию, свою «духовную миссию»?

В свете поставленного вопроса чрезвычайно важно верно пропозиции датировку произведения, показав, что оно укладывает-

---

но в платоническом дискурсе его захватило. Но между интересами окружения флорентийца и его обретением «миссии» есть достойный исследования зазор.

<sup>29</sup> Hankins 1990: 271–272.

<sup>30</sup> Gentile 2013, Кудрявцев 2018: 41–42.

<sup>31</sup> Hankins 1990: 270.

ся в хронологические рамки периода, когда, по собственному же суждению Хэнкинса, Фичино пребывал в «мирах», в известном смысле альтернативных платонизму. В прижизненном *editio princeps* «Посланий» («*Epistolae*», 1495) флорентийца стоит дата: декабрьские календы 1457 г. Я согласен с весьма развернуто аргументированным утверждением Себастьяно Джентиле, что нет оснований считать эту дату послания ошибочной<sup>32</sup>. Последняя гипотеза впервые была выдвинута классиком фичиноведения Раймоном Марселием, предположившим, что вследствие ошибки переписчика число *МСССЛХII* (т.е. 1462) превратилось в *МСССЛVII* (т.е. 1457)<sup>33</sup>. И в силу авторитета исследователя «альтернативная» более поздняя датировка до сих пор продолжает упоминаться в научных работах<sup>34</sup>. Однако все попытки Марселя провести безальтернативные текстологические параллели между посланием «О божественном неистовстве» и текстами (относящимися

<sup>32</sup> Gentile 1983: 35. С ним согласны Dell’Oro 2018: 7, Кудрявцев 2018: 38, п. 58, а также Berti 2012: 52 — исследователь рукописей Фичино, что́, на мой взгляд, очень важно.

<sup>33</sup> Marcel: 1956, 215–218. Возможно, на Марселя повлияло небольшое биографическое исследование Flaminii 1893, специально посвященное Перегрино Альи. В частности, там утверждается, что, обращаясь к Фичино с просьбой заручиться для него покровительством Медичи, Перегрино не мог бы не упомянуть своего прославленного деда Бернардо ди Аламанно (ум. 1461), который сам был из этого рода, если бы тот еще был жив (*Ibid.*: 15). Кроме того, в стихах Альи говорится о трех его сестрах, но в 1457 г., согласно имущественной декларации его отца, их было только две, а третья родилась в 1460 г. (*Ibid.*). Это наблюдение представляется мне наиболее весомым из всех, но оно требует соотнесения с какими-то современными исследованиями истории семейства Альи, которые мне неизвестны. Впрочем, Фламини отмечает, что в стихах Перегрино есть вымыщеные детали и краски очевидно сгущены, однако это не мешает исследователю датировать сам эпизод его переписки с Фичино 1462 годом.

<sup>34</sup> Гараджа 2025: 264 ссылается на Nanegraaff 2010: 557, п. 20, который по непонятной причине вовсе не упоминает исследование Gentile 1983 (и, на мой взгляд, одно лишь это должно вызвать большое недоверие к работе нидерландского исследователя). Doel 2022: 78–79 пересказывает суть полемики Марселя и Джентиле, не занимая ни одну из сторон. Таким образом, за почти что 70 лет изучения рукописного наследия Фичино не было найдено никаких дополнительных аргументов в пользу гипотезы Марселя, а возражения, выдвинутые против нее Джентиле, не были опровергнуты.

к *Corpus Hermeticum* и орфическим гимнам), которые не могли быть известны Фичино в 1457 г., были убедительно опровергнуты Джентиле посредством демонстрации альтернатив. И напротив, никто из тех, кто поддерживает датировку Марселя, не смог убедительным образом объяснить, откуда в послании Фичино «О наслаждении» (*De voluptate*), датированном 30 декабря 1457 г., появились не только многочисленные содержательные параллели с посланием «О божественном неистовстве», но и прямое упоминание последнего. Даже если какой-то переписчик мог ошибиться в римских цифрах, то как мог сам Фичино поместить его в первую книгу прижизненного издания «Посланий», содержащую произведения, созданные в 1456–1457 гг., а не позднее?<sup>35</sup> Ведь в духе гиперкритицизма Марсель предполагает именно ошибку переписчика, а не сознательную мистификацию со стороны Фичино (для которой, впрочем, в данном случае тоже нет никаких объяснений). Еще одним косвенным аргументом в пользу 1457 г. может быть юный возраст Перегрино Альи — адресата послания, на котором акцентирует внимание Фичино в самом его начале.

В исследовательской литературе сложилась отчетливая тенденция воспринимать послание «О божественном неистовстве» как трактат малой формы. На это, безусловно, повлияло и то, как его позиционировал сам Фичино (в прижизненном *editio princeps* «Посланий» приводятся только произведения флорентийца, как если бы их следовало рассматривать в отношении друг к другу, но без учета полученных им писем), и то, как воспринимали текст современники, переписывая его почти всегда без послания Альи. Однако, по моему разумению, подобное отбрасывание контекста лишает нас доступа в дискурсивную лабораторию Фичино — мешает пониманию не только отдельных деталей философского текста (выбора формулировок, образов и имплицитных отсылок), но и общей его интонации. Ведь, как было показано выше, к моменту его написания у флорентийца еще не было достаточных оснований, чтобы позиционировать себя в качестве того, кто

<sup>35</sup> Ее богатая рукописная традиция обстоятельно исследована в критическом издании Gentile 1990: 183–284.

возрождает учение Платона с целью сделать свою душу и своих современников «более здоровыми»<sup>36</sup>. Откуда же он берет силы и право говорить о сложной и вовсе не общеизвестной философской теме, если не из самой коммуникативной ситуации переписки «по случаю»?

Благодаря единственной сохранившейся рукописи мы знаем, что письмо Перегрино состояло из (меньшей) прозаической и пространной поэтической части<sup>37</sup>. Общий тон первой из них таков: Альи жалуется Фичино на постигшие его невзгоды, включая телесные и душевные недуги (не потому ли с ним встречался лекарь – отец Фичино?), и говорит, что излитая им вочных стихах, обращенных к старшему другу, боль (*dolorem*) принесет ему облегчение. Учитывая обстоятельства, Перегрино полагает, что Фичино не будет искать в этих стихах проявлений «ни природного дарования, ни искусства» (*nec in iis ingenium et artem requires*); их излил из себя за чрезвычайно короткое время его «расстроенный ум» (*perturbatus animus*) и после ему не достало сил довести их до совершенства. В поэтической же части Альи – пространно и образно, но не всегда ясно – говорит о причинах его несчастий, сетует на свой век, в который искусства нищенствуют, и, разумеется, всячески превозносит адресата послания и его возможности снискать для друга благосклонность «сиятельного рода». Намеки на семейство Медичи, впрочем, вполне прозрачны, ведь Перегрино прямо пишет, что из этого рода происходит его мать (*ex illa gente creata parens*). Если говорить о литературных достоинствах текста, то я полагаю, что стихи Перегрино, написанные элегическим дистихом, скорее курьезны, чем блестящи. Дело не только в их гипертрофированной, но не слишком уж ученой (по меркам

<sup>36</sup> Не потому ли написанные Фичино ранее «Наставления в платоновской науке» не имели успеха среди современников, что это был трактат? Мы мало знаем о его содержании, но даже на основании жанровой принадлежности произведения можно сказать, что оно имело совсем другую интонацию: наставительную, школьную, индоктринирующую в «готовое» знание или же философскую «систему» – в общем, схоластическую. О реакции некоторых значимых для Фичино современников на «Наставления» см. Gentile 1983: 33–34.

<sup>37</sup> См. Приложение 2.

гуманистов) образности и рыхлой композиции, но и в речевых ошибках. При всём при том я полагаю, что у письма юного друга Фичино есть вполне считываемое последним ироническое измерение. Во-первых, все описываемые Альи с помощью гипертропированных образов страдания должны объяснить, почему он «столь долго» не писал Фичино. Во-вторых, даже если поиск Перегрино покровительства — вполне насущная жизненная задача, он, в конечном счете, риторически «превращает» его в «лекарство», которое позволит ему избавиться от недуга, мешающего писать хорошо отточенные и искусные стихи. В-третьих, на ироничное измерение послания Перегрино указывает сам стиль ответа Фичино, который систематически «переворачивает» темы и образы из полученного письма, демонстрируя всю имеющуюся у него эрудицию. И если бы речь шла лишь о «серезном» решении «серезного» вопроса, то едва ли стоило бы говорить, что перед нами переписка двух друзей — причем не приватная, а заведомо публичная (а следовало бы сказать, что Фичино, подменяя тему беседы, обесценивает чужую беду). Однако я не вижу в обоих текстах Перегрино никакого намека не только на Платона, но и на более конвенциональный философский дискурс эпохи. Как в самой контингентности письма Фичино нашел точку опоры, чтобы совершить столь судьбоносную для себя и платонической традиции эпистрофу?

В начале, указав, как того требует эпистолярный жанр, на обстоятельства, побудившие его писать, Фичино переходит к восхвалению «великих даров», доставшихся его адресату<sup>38</sup>. Вполне очевидно, что речь идет прежде всего о поэтических способностях Альи (а, например, не о его учености). В это время во Флоренции достаточно популярна была теория о безусловном пре восходстве поэтической речи над прозаической, изложенная Леонардо Бруни в «Жизнях Данте и Петрарки» (*Vite di Dante e di Petrarca*, 1436)<sup>39</sup>. Именно в этом произведении гуманиста, несо

---

<sup>38</sup> См. Приложение 1.

<sup>39</sup> Иванова 2007а: 170–171.

мненно хорошо известном Фичино, в разделе о Данте есть отступление теоретико-литературного характера, противопоставляющее два рода поэзии: одни поэты творят в состоянии «неистовства и одержимости ума», а другие в течение длительного времени приобретают особые знания и навыки, постигая ее законы<sup>40</sup>. Фичино, говоря о поэтических способностях Альи, как раз и воспроизводит это разделение, по-видимому, уже ставшее для образованных кругов Флоренции общим местом, фактически ставя юного поэта выше одного из «флорентийских венцов». Поэтому интонацию Фичино в начале послания следует считать серьезно-иронической, что было довольно типично для гуманистического дискурса<sup>41</sup>. Фичино обыгрывает и «переворачивает» темы и мотивы из письма Альи. Если последний в стихах сетует на нынешние времена, когда искусства нищенствуют (*Mendicant tempore nostro / Artes*), то Фичино, напротив, поздравляет свой век с тем, что «он произвел на свет юношу, добрым именем и славой ко-

<sup>40</sup> *Ibid.* Примечательно, что Бруни относит Данте именно ко второму роду поэтов (занимающихся менее истинной поэзией), а в качестве примера первого приводит св. Франциска Ассизского. Несомненно, источником вдохновения для этого рассуждения послужил диалог Платона «Федр». Произведение Бруни написано на народном итальянском языке, но его лексика во многом предвосхитила ту, что Фичино использует в своем латинском послании, например: «*furore ed occupazione di mente*», «*occupazione e astrazione di mente*», «*furore e astrazione*» и др.

<sup>41</sup> Ср. Иванова 2015: 218: «Примером диалога, где есть и несоответствие ситуации обсуждения серьезности предмета, и ребус, может служить сочинение „О подлинном и ложном благе“ младшего современника Бруни Лоренцо Валлы, в некоторых редакциях называемое также „О наслаждении“ (*De vero falsoque bono; De voluptate*). Делая сюжетом диалога спор о наивысшем благе между стоиком и эпикурейцем (т.е. между представителями двух философских школ, которые одни только упомянуты в Писании), Валла отводит роль эпикурейца человеку, известному скромностью и аскетизмом в быту, а роль стоика — сладо-страстнику, способному, по словам его же собственных друзей, превзойти в прелюбодеяниях самого Юпитера. А по завершении обсуждения, занявшего около трехсот страниц и содержавшего, наряду с прочим, также и ответы на вопросы христианского вероучения, берет слово учитель красноречия. И он редуцирует все усилия собеседников и всё сложное и неоднозначное содержание долгой беседы к оценке риторических способностей и умений каждого из ораторов».

торого может себя украсить». А очевидно гипертрофированные похвалы поэтическим способностям Альи не только «отзеркаливают» похвалы дому Медичи и самому Фичино<sup>42</sup>, но и «переворачивают» те уничтожительные характеристики, какими Перегрино сопроводил свои стихи, представляя всю тяжесть своего состояния в момент их написания. Фичино представляет дело так, что безыскусность и «неотделанность» стихов Альи — это не недостаток, а достоинство; то же, что юноша принял за болезнь и «расстроенное» (*perturbatus*) состояние ума, есть в действительности потрясение (*concitationem*), производимое в душе божественным неистовством. И если первая часть этого тезиса требует от гуманистически образованного читателя добротного знания литературного учения, популяризированного Бруни, то вторая — уже Цицерона. В *De orat.* 2.46.194 тот пишет:

И я не раз слышал, что никто не может быть хорошим поэтом — так, говорят, написано в книгах Демокрита и Платона — без духовного горения (*inflammatione animorum*) и как бы некоего вдохновенного неистовства (*afflatu quasi furoris*)<sup>43</sup>.

Эта ремарка хорошо подходит к теме первого абзаца послания Фичино — поэзии. У Цицерона она появляется в контексте обсуждения известнейшего риторического учения о возбуждении страсти: для того чтобы внушить другому какое-либо чувственное переживание (скорбь, страх, сострадание и т.д.), нужно испытывать его самому<sup>44</sup>. Но образованный читатель должен знать, что схожая апелляция к совокупному авторитету Демокрита и Платона появляется у Цицерона и в *Div.* 1.80. И там ее контекстом служит мысль, что дивинации заслуживают доверия и имеют натурфилософское обоснование. Цицерон пишет, что существуют такие «возбуждения», которые «как раз и свидетельствуют о наличии в душе человека божественной силы» (*illa concitatio de-*

<sup>42</sup> Неясно, уловил ли Фичино комичность (полагаю, невольную) аллюзии на *Ov. Pont.* 2.5.22. в описании его ораторских талантов.

<sup>43</sup> Пер. Ф.А. Петровского с изменениями.

<sup>44</sup> Ср. *Quint. Inst.* 6.2.26, Hor. *Ars* 101–103.

clarat vim in animis esse divinam)<sup>45</sup>, имея в виду, что прорицания так же «естественны», как и поэтическое вдохновение, поскольку у них общее антропологическое основание: способность души воспринимать воздействия. Это объясняет, почему Фичино, уже введя концепт божественного неистовства, пишет о неких «воздействиях извне» (*externis motibus*), вызывающих потрясение (*concitationem*): ему нужен такой описательный термин, который был бы в равной мере применим и к божественному влиянию, и к вполне земному явлению, будоражащему страсти, — поэзии. На мой взгляд, такое словоупотребление придает стилю Фичино отчетливо схоластическое звучание (несмотря на то, что перед нами парафраз Цицерона). Отмечу также, что флорентиец совершает небольшую подмену, говоря о величии не поэта, но «мужа»<sup>46</sup>. Да и литературные достоинства стихов Альи едва ли можно считать выдающимися. В свете этого соображения и возраста Перегрино рассуждения Фичино о «*magnum... virum*», кроме демонстрации его эрудиции, основанной на чтении Цицерона, могут иметь иронический оттенок, и, стало быть, перед нами — вновь серьезно-смеховой гуманистический дискурс<sup>47</sup>.

Итак, обсуждение платонического учения о божественном неистовстве Фичино вводит в свое послание постепенно через прихотливо устроенную систему отсылок к сочинениям Цицерона<sup>48</sup>. Перегрино просил Марсилио о вполне земном покрови-

<sup>45</sup> Пер. М.И. Рижского.

<sup>46</sup> На это обращает внимание Dell’Oro 2018: 10.

<sup>47</sup> Его примеры приводит Иванова 2015: 210. Hankins 1990: 270 пишет, что Фичино выработал свой собственный туманный и «мистагогический» стиль письма, насыщенный каламбурами и иронией, который находился на противоположном полюсе от ясной и звучной обычной гуманистической риторики, уже после того, как осознал свою платоническую «миссию». Я не согласен с этим брошенным вскользь суждением и считаю, что послание «О божественном неистовстве» как раз хорошо показывает синергию этих процессов.

<sup>48</sup> О том, что молодой Фичино считал, что к манере рассуждений Платона из латинских авторов ближе всего Цицерон, см. Hankins 1990: 273. Причем речь не о «внешнем» сходстве дискурсивных приемов, а о глубинной общности способов познания мира. Об *imitatione* в дискурсе Фичино, предполагавшем не столько подражание словам, сколько подражание всему устройству души авторитет-

тельстве, чтобы как-то решить свои многочисленные житейские проблемы, но флорентиец предлагает ему иной вид «наслаждения» и «величайшей пользы» — учение «нашего Платона». Не уточняя, что последнее он знает благодаря Бруни и латинским комментаторам Платона, Фичино намерен пояснить, что такое неистовство, на сколько частей оно подразделяется и кто из богов ответственен за каждую из них. Надо сказать, что Фичино, по-видимому, и саму практику изложения воспринимаемых как смысловое целое частей платоновских диалогов в виде посланий тоже перенял у этого гуманиста<sup>49</sup>. Бруни перевел следующие фрагменты платоновского «Федра» (как указывает Сальваторе Петтроне, готовивший критическое издание этой работы аретинца): 227a1–230e5, 234c7–238e1, 242a1–243c2, 244a2–250e1, 253c7–254e4, 252d1–3, 252c2–253c2, 265a9–11, 265b2–5, 257a2–b4, 257b7–c4<sup>50</sup>. Таким образом, Бруни не идет дальше второй половины диалога, но всё же Фичино мог почерпнуть из этих разрозненных частей и учение о четырех видах неистовства, и миф о крылатой

---

ной философской фигуры (что в действительности давало право говорить вещи с формальной точки зрения вполне новаторские) см. Hankins 1990: 433–344.

<sup>49</sup> Pettrone 2024: 54, п. 3. Бруни представил таким образом речь Алкивиада (*Smp.* 215a6–222a6); но всё же это был перевод, а не параллелизм. Как отмечает Dell’Oro 2018: 7, к теме поэтического неистовства, очевидно, опираясь на собственные переводы диалога «Федр», Бруни обращался в послании к Джованни Марразио, прозванному Сицилийцем, *Qualem furorem poëtis adesse oporteat* («Какое неистовство подобает иметь поэтам»), см. *Epist.* 6.1 Mehus–Hankins. См. также Hankins 1990: 70–72.

<sup>50</sup> Pettrone 2024: 54. Фрагменты даны в том порядке, в каком их представляет перевод Бруни. Berti 2012: 41–44 показал, что Фичино принадлежала рукопись со следующими диалогами Платона, переведенными гуманистом: «Федр», «Аполлония Сократа» (вторая версия перевода), «Критон» (вторая версия перевода), «Федон». Версия еще одного переведенного Бруни диалога, «Горгий», находится после «Комментария на *Тимей*» Халкидия (оборванный в конце) в кодексе, который Фичино переписал собственноручно в 1455 г. Pettrone 2024: 53, п. 33 отмечает, что ни одна из словесных маргиналий флорентийца на полях «Федра» не содержит отсылок к теме божественного неистовства, но вряд ли можно считать случайным, что все пассажи диалога, приведенные в аппарате критического издания «О божественном неистовстве» (Gentile: 1990), оказались графически выделенными.

колеснице души (246d–247b, 248a–c, 249cd)<sup>51</sup>, правда, с многочисленными купюрами. При всём при том Фичино не изменяет выбранной ранее стратегии демонстрации собственной эрудиции, утверждая, что понимание Платоном души наследует Пифагору, Эмпедоклу, Гераклиту и Гермесу Триждывеличайшему (круг привлекаемых флорентийцем авторитетов, во всём согласных между собой, будет далее только расширяться). Как в чисто нарративном, так и в концептуальном плане историософия Фичино закрывает лакуны, образовавшиеся в переводе Бруни вследствие серьезнейшей самоцензуры гуманиста<sup>52</sup>. Важно отметить, что последний, по-видимому, смог убедить образованные круги Флоренции, близкие к Козимо Медичи, в том, что «слухи» об описании в текстах Платона греческой педагогической педерастии — просто-напросто клевета врагов философа<sup>53</sup>.

Фичино пишет, что душа, прежде чем вселиться в тело, пытаясь на небесах тем, что могла созерцать в вечном разуме Бога: справедливостью, мудростью, гармонией и красотой. Здесь можно зафиксировать существенное расхождение с переводом Бруни, который передает σωφροσύνη (например, *Phdr.* 247d) как *temperantia*; у Фичино же — *harmonia*. Франческа Делл’Оро полагает, что это принципиальная замена<sup>54</sup>. В то время как для Платона любовная *μανία* превосходит все другие ее виды (ср. *Phdr.*

<sup>51</sup> Интересно, что из этого мифа Фичино берет только образ крыльев души и никак не толкует образ колесницы, который позднее будет играть чрезвычайно важную роль в его учении о духе (*spiritus*), см. Corrias 2012.

<sup>52</sup> Как отмечает Кудрявцев 2018: 335–336, уже в одном из самых ранних своих сочинений «Речи, посвященной похвалам философии» (*Oratio de laudibus philosophiae*), которое можно датировать серединой 50-х годов XV в., Фичино рассуждал о «древнем богословии египтян и арабов» (*prisca vero aegiptiorum et arabum theologia*), перенесенном Пифагором, Гераклитом и Платоном в Грецию, удостоверенном после Ямвлихом и Проклом, и что далее этим мудрецам наследовал Дионисий Ареопагит, «первоначально платоник, а затем христианин», а после него — Иларий Пиктавийский и Аврелий Августин, «наиглавнейшие из латинских богословов». «Арабам» в данной речи в действительности соответствуют «Πέρσαι» Диогена Лаэртского (D.L. 1.1).

<sup>53</sup> О самоцензуре Бруни см. Hankins 1990: 66–72, 80–81, 313–314.

<sup>54</sup> Dell’Oro 2018: 12, п. 23.

249e), Фичино в данном послании ставит наравне с любовным неистовством поэтическое, которое реализуется через чувство слуха и восприятие гармонии<sup>55</sup>. Впоследствии это позволит флорентийцу подробно истолковать поэтический вид неистовства с опорой на принятую в схоластике античную музыкальную теорию, тематизирующую нашу способность с помощью ума воспринимать «божественную музыку»<sup>56</sup>. Фичино адаптирует для своих герменевтических задач и другие элементы полученной им схоластической выучки. Так, он пишет, что сам Платон называет то «идеями» (ideas), то «божественными сущностями» (divinas essentias), то «первыми сущностями (primas naturas), пребывающими в вечном уме Бога» все те прообразы, совершенным познанием которых умы (mentes) людей напитывались до их нисхождения в тела. Схоластическая терминология и платоническая образность оказываются в этой части послания тесно переплетены. Показательнее всего это представлено в рассуждениях о крылатой душе. Эксплицитно отсылая к диалогам Платона, флорентиец пишет, что «припомнение» нами божественного знания происходит с помощью двух добродетелей (virtutibus): справедливости и мудрости. И будто бы Сократ в «Федоне» подробно учит, что мы обретаем их, занимаясь двумя соответствующими частями философии, а именно практической и созерцательной. Но такое деление — это общее место именно перипатетической традиции, в частности схоластики. Напротив, рассуждения вроде *Phd.* 69bc, в котором говорится, что все подлинные добродетели (ἀνδρεία καὶ σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη καὶ συλλήβδην ἀληθής ἀρετή) происходят от одного разумения (φρόντις), делают образ пары крыльев с трудом применимым к данному диалогу. В даль-

<sup>55</sup> Для Фичино все виды божественного неистовства однопорядковы по своему достоинству; но поэзия и любовь в гносеологическом плане ближе друг к другу, поскольку концептуализация того, что они собой представляют, производится на общем основании — с помощью «тех чувств, которые Платон считает самыми проницательными из всех, что возникают в теле».

<sup>56</sup> Allen 1984: 53–55. О биографических обстоятельствах изучения молодым Фичино музыкальной теории см. Hankins 1990: 269.

нейшем Фичино не будет возвращаться ни к практической философии, ни к добродетели справедливости, сосредоточившись на концепте мудрости и способах получения подлинного знания посредством божественного неистовства.

Фичино пишет, что, согласно Платону, люди никогда не помнят о божественном, если их не побуждают к тому его словно бы тени или образы, которые воспринимаются телесными чувствами. В этом месте послания флорентиец единственный раз эксплицитно ссылается на христианские авторитеты: апостола Павла и Дионисия Ареопагита. Подспудной апелляцией к первому из них, правда, еще может быть использование при описании божественного неистовства слов, отсылающих к *raptus Pauli* — «восхищению Павла» (2 Кор. 12:2–4). Однако в отличие от гармонии и красоты — продолжает Фичино, — мудрость не может быть воспринята ни одним из человеческих чувств. Следовательно, именно через доступные зрению и слуху проявления гармонии и красоты душа может очиститься от «скверны» тела и быть охвачена божественным неистовством. Здесь вновь можно услышать серьезно-ироническую интонацию Фичино. Ведь использованные флорентийцем в этом рассуждении выражения вроде «не присуща никому из людей» (о мудрости), «да и вообще нам неведомы» (о ее подобиях в чувственно воспринимаемом мире) — выглядят перформативным противоречием с тем, что о соответствующих предметах подробно учат Платон, Сократ, апостол Павел, Дионисий Ареопагит да и сам Фичино. Если душа желает лишь созерцать образ божественной красоты и не стремится вознестись к небу, распутство и похоть становятся ее спутниками: такую душу охватывает неразумное и неумеренное вожделение наслаждения, вызываемого телесной формой и воспринимаемого чувствами. Соответствующую теорию Фичино приписывает эпикурейцам (будто бы они говорят о том же, о чем Платон, но в одобрительном ключе) и тут же разоблачает ее, обыгрывая с помощью каламбура центральное для латинских авторов этой философской традиции понятие *corpuscula* (частицы, атомы).

После рассмотрения неистовства, которое возникает благодаря зрению, Фичино переходит к другому его виду, связанному со слухом. Он говорит, что, согласно философам — толкователям Платона, божественная музыка двояка: один ее вид пребывает в вечном уме Бога, другой — в порядке и движениях небес. Дальнейшее рассуждение Фичино в значительной степени опирается на «Комментарий на *Сон Сципиона*» Макробия. Но вполне в согласии со сказанным в «Федре» и «Федоне» флорентиец пишет, что душа была причастна обоим видам божественной музыки «еще до того, как была заключена в тела»<sup>57</sup>. Фичино предлагает собственное развернутое и красивое толкование этого образа, говоря, что в темнице тела душа пользуется ушами как некими трещинами в стене (*rimuli*) и посыльными (*nuntiis*) — тем самым он обращает внимание читателя на пассивную и активную стороны восприятия образов небесной гармонии. Благодаря «глубокому и безмолвному воспоминанию о гармонии» душа загорается желанием вернуться в свою небесную обитель, но не может этого сделать и потому она начинает подражать божественной музыке. Существует два вида этого подражания: благодаря пению и музыкальным инструментам или через более благородное занятие поэзией, которое с помощью наивесомейшего (*graviori*) и основательнейшего суждения (*iudicio*) переносит рождаемые в глубине ума понятия и смыслы (*imitantes intime rationis sensum notionesque*) в стопы и метры стиха. Поэзия является для ушей, но также и для ума сладчайшей пищей и подобна небесной амброзии. Ссылаясь на Платона, но в действительности пародизируя Макробия, Фичино описывает, каким образом поэтическое неистовство происходит от Муз. Подлинный поэт всегда вдохновляется Музами, которые приводят его к выражению настолько божественных смыслов, что он сам, когда это состояние проходит, едва помнит, что

<sup>57</sup> Сложно сказать, почему Фичино выбирает здесь именно форму мн. ч.: *animum nostrum antequam corporibus clauderetur*. Возможно, это намек на учение о метемпсихозе (одна душа в круговороте жизни сменяет тела); или же речь о единой для всех нас мировой душе, которая извечно «находится» во многих телах в силу их причастности вышестоящему уровню мироздания.

произносил. В соответствии с излагаемым учением Фичино насыщает свой текст многочисленными поэтическими цитатами и отсылками.

Флорентиец описывает механизм поэтического неистовства во вполне натуралистическом ключе. Как поэтическое неистовство происходит от Муз, так и Музы родились от Юпитера, который называется душой мира, «поскольку всё полно Юпитером»<sup>58</sup>. Однако обращается с текстами Вергилия Фичино довольно вольно, меняя слова так, как ему нужно. Флорентиец пишет, что музыка сфер исходит от Юпитера, духа и ума всего мира (*totius mundi spiritu ac mente*), поскольку он движет небесные сферы и правит ими. Таким образом, Фичино говорит не о языческом боже, но следует аллегорическому толкованию Макробия<sup>59</sup>. Кроме того, опираясь на псевдо-аристотелевский трактат «О мире» (401ab), перевод которого был выполнен Николаем Сицилийским еще в XIII в., Фичино цитирует мистагогический орфический гимн, опять же изменяя отдельные слова. Завершается раздел о поэтическом неистовстве цитатой из «Фарсалли» Лукана.

Очень немного места отведено в заключительной части послания для представления двух оставшихся видов неистовства; возможно, по причине краткости их описание в наибольшей степени похоже на сказанное Сократом в «Федре» (*Phdr.* 244b–245a). Первый вид обращается к таинствам, второй представляет собой прорицания. Примечательно, что здесь вновь появляется образ сильнейших потрясений (*concitationem*) души, с которого послание начиналось: он словно бы призван подчеркнуть композиционную целостность рассуждения флорентийца. Всего видов божественного неистовства, таким образом, четыре: любовь, поэзия, таинства и прорицание. Если не в деталях учения, то нумерически и с точки зрения наименований это вполне согласуется со сказанным в «Федре». Но далее Фичино вполне в духе схоластических схематизаций говорит, что у каждого из этих видов неистов-

---

<sup>58</sup> Verg. *Ecl.* 3.60.

<sup>59</sup> Macr. *Somn.* 1.14.14, 17.5.

ства есть отрицательный «двойник», характеризующийся отсутствием божественного начала: общедоступная (*vulgaris*) и совершенно безрассудная (*insanus*) любовь, музыка легкомысленная (то есть лишенная поэзии), суеверие и гадательное предположение (*coniectio*). В согласии с *Phdr.* 265b2–5 флорентиец пишет, что первый вид божественного неистовства относится к Венере, второй — к Музам, третий — к Дионису, последний — к Аполлону. Хотя подробно Фичино объяснил лишь место Муз в натуралистической картине мироздания (и ни разу не упомянул трех других божеств), это короткое предложение опять же придает композиционную целостность всему тексту, поскольку четко соотносится с одной из поставленных в начале задач. Прежде чем попрощаться с Альи, Фичино говорит, что он подробнее остановился на божественной любви и поэтическом неистовстве, поскольку узнал, что именно ими Пеллегрино сильно охвачен: второе, очевидно, отсылает к его занятиям поэзией, а первое — философией. Завершается послание благочестивым риторическим призывом признать, что создателем и началом всего лучшего и величайшего (отсылка к сказанному о поэзии Альи в начале) является не какой-либо человек, а, скорее, бессмертный Бог.

Я полагаю, что для обсуждения серьезной философской темы — божественного неистовства как способа достижения истины в познании и творчестве — Фичино выбрал гуманистический по происхождению жанр послания, потому что он в меньшей степени ограничивал его условностями, чем известные ему схоластические жанры. При этом взгляды Платона на этот предмет ранее излагались в послании Бруни, который знал текст диалога «Федр» (основного источника по данной теме) в оригинале, но сознательно ограничил свою работу с ним вследствие самоцензуры. Фичино же не был скован сложными для толкования с точки зрения общественной морали и христианского благочестия расуждениями Сократа о философской неизбежности чувственно-эротического влечения к возлюбленному и даже его обожествления (например, *Phdr.* 250e2–252c), потому что, вероятнее всего,

флорентиец о них не знал или же считал — вслед за Бруни — клеветой на Платона. Простая прагматическая цель послания Фичино на фоне коммуникативных конвенций его времени — показать свою всестороннюю ученость, а отсылки к Платону — лишь одно из средств для ее достижения. Изнутри этой логики не так важно, опирается ли флорентиец на перевод «Федра», выполненный Бруни, или на произведения Цицерона, Макробия, Халкидия и других, если ему удается убедительно связать эти знания авторитетнейшей фигурой «нашего Платона». Но выбранная Фичино серьезно-ироническая интонация, вполне допустимая в жанре гуманистического послания, в силу легкого и раскованного подхода флорентийца к платонической традиции срезонировала с «методом» самого Платона. О поэтическом неистовстве Фичино говорит поэтично, варьируя и перерабатывая стихотворные строчки, концепты и образы, почерпнутые им из широкого спектра авторитетных источников: то, что говорится, стремится к согласию с тем, как это говорится. А описание механизма любовного неистовства, направленного к предметам подлинно божественным, в «занебесную область», не боится перформативных противоречий и парадоксов, потому что такое познание — это в самом деле нечто невозможное с точки зрения «здесьней» логики; настолько невозможное, что философы всё время находят силы, чтобы к нему стремиться и даже достигать через него своих целей (как об этом проницательно написал Гарен). Так в послании «О божественном неистовстве» риторическая персона Платона начала овладевать Фичино задолго до того, как платоническая философия в ландшафте знания эпохи начала прочно ассоциироваться с ним.

Приложение 1:

*Марсилио Фичино. О божественном неистовстве<sup>60</sup>*

Марсилио Фичино приветствует Перегрино Альи<sup>61</sup>.

За три дня до декабрьских календ<sup>62</sup> мой отец, лекарь Фичино<sup>63</sup>, привез мне в Фильине<sup>64</sup> два послания от тебя: одно в прозе, другое в стихах<sup>65</sup>. Прочитав их, я сердечно поздравляю наш век с тем, что он произвел на свет юношу, добрым именем и славой которого может себя украсить. В самом деле, мой дорогой Перегрино, когда я думаю о твоем возрасте и о тех вещах, что каждый день исходят от тебя, я не только радуюсь, но и дивлюсь столь великим дарам (bonis) в моем друге. Я не знаю, кто из древних, чью память мы чтим, не говоря уже о людях нашего времени, достиг столь многоного в твоем возрасте. Эти достижения я приписываю

<sup>60</sup> Настоящий перевод выполнен по изданию Gentile 1990: 19–28 с учетом перевода и комментария Dell’Oro 2018. Существует перевод данного произведения на русский язык (Григорова 2001), который выполнен с неуказанным изданием, имеет лакуны в тексте и содержит целый ряд небрежностей и неточностей. В сопроводительной статье к переводу О.Д. Григоровой послание несколько раз именуется «О божественном безумии», а сам перевод озаглавлен «О божественном неистовстве» (но в тексте перевода слово «неистовство» не встречается ни разу, а последовательно используется «безумие»).

<sup>61</sup> Перегрино Альи (1440 – с. 1467), сын Якопо ди Барнабы и Маргериты де Медичи – дочери Бернардо ди Аламанно, который сам писал стихи на народном итальянском языке и был покровителем поэтов. Альи получил подобающее его происхождению гуманистическое образование – в частности, был учеником известного во Флоренции педагога и гуманиста Франческо да Кастильоне (с. 1421–1484). Но, вероятно, финансовые неудачи отца вынудили его около 1457 года покинуть город, чтобы заниматься торговыми операциями при некоем банке в Ферраре, где он оставался, за исключением краткого пребывания в Болонье, до 1463 года. На момент обмена посланиями Фичино было 24 года, а Альи – 17 лет. См. Miccoli 1960.

<sup>62</sup> То есть 29 ноября.

<sup>63</sup> Дьетифеци д’Аньоло ди Джусто (1404–1479). Примечательно «облагороженное» написание имени отца, см. подробнее Кудрявцев 2018: 26–27.

<sup>64</sup> Местечко в долине р. Арно недалеко от Флоренции (ныне коммуна Фильине-Вальдарно); именно здесь Фичино родился.

<sup>65</sup> Оба текста приводит Kristeller 1937: 205–209. См. Приложение 2.

не только искусству и прилежанию, но в гораздо большей степени божественному неистовству<sup>66</sup>, без которого, как говорили Демокрит и Платон, ни один муж никогда не был великим<sup>67</sup>. Мощнейшие потрясения души и состояние сильнейшего внутреннего горения (*concitatiores quidam motus affectusque ardentissimi*), запечатленные в твоих произведениях, доказывают, что ты охвачен (*afflari*) и — если можно так сказать — всецело одержим<sup>68</sup> этим неистовством. Таковое потрясение (*concitationem*), производимое воздействиями извне (*externis motibus*), древние философы считали самым весомым доказательством тому, что некая божественная сила обитает в наших душах<sup>69</sup>.

Но раз уж я упомянул неистовство, то в нескольких словах, с той краткостью, какой требует письмо, изложу взгляд на него

<sup>66</sup> В диалоге Платона «Федр», откуда Фичино в основных чертах взял излагаемое в послании учение, лат. понятию *furor* соответствует др.-греч. *μανία*. Словоупотребление Фичино наследует неполному переводу этого диалога, выполненному гуманистом Леонардо Бруни, который, в свою очередь, опирается на обширную античную традицию — в частности, на Цицерона.

<sup>67</sup> Cic. *Div.* 1.80; *De orat.* 2.46.194. Ср. Democr. 68 B 17–18 DK, Pl. *Phdr.* 245a; *Ion* 533e–534d. В свете возраста Перегрино слова «*magnum... virum*» могут иметь иронический оттенок. У Цицерона в обоих сочинениях говорится о поэте, а не о «муже». Встречающиеся далее выражения «*ardentissimi*», «*afflari*», «*concitationem*» явно отсылают к словоупотреблению Цицерона.

<sup>68</sup> *corrīpī* — производное от лат. *rapio*, встречающегося в послании несколько раз. Оба слова могут отсыпать к *raptus Pauli* — «восхищению Павла» (2 Кор. 12:2–4). О значении этого топоса для Фичино см. Lauster 2002.

<sup>69</sup> *vim quandam in animis nostris esse divinam* — почти буквальное повторение Cic. *Div.* 1.80. В этом сочинении Цицерона душа обозначается именно термином *animus* (ablativus мн. ч. мог бы здесь ввести в заблуждение, поскольку форма *animis* есть и в парадигме существительного *anima*). Кроме того, Леонардо Бруни, насколько я могу судить на примере диалога «Федон», последовательно переводил платоновское *ψυχή* как *animus* (см. Berti 2001). В более поздних работах Фичино *animus* (ум или дух) как высшая часть души часто будет метонимически обозначать всю душу в целом. В этом он будет следовать учению Плотина, согласно которому душу надлежит мыслить как одновременно едино и многое, делимое и неделимое (см. *Enn.* 4.4.2.39–55). Но едва ли при составлении данного послания Фичино задумывалася над тем, что *ψυχή* может переводиться и как *anima* (хотя этот термин встречается в другом важном латинском источнике флорентийца, «Комментарии на Сон Сципиона» Макробия — ср., например, *Somn.* 1.14.6–21). Здесь и далее Фичино использует только термин *animus*.

нашего Платона, чтобы ты мог легко понять, что это такое, на сколько частей<sup>70</sup> оно подразделяется, и кто из богов ответственен за каждую из них. Я уверен, что тем самым доставлю тебе не только наслаждение, но и принесу величайшую пользу.

Итак, Платон вслед за Пифагором, Эмпедоклом и Гераклитом<sup>71</sup> считает, что наша душа, прежде чем ниспасть в тело, пребывала в небесных обителях, где, как говорит Сократ в «Федре», она пыталась созерцанием истины и радовалась ему<sup>72</sup>. Эти философы, о которых я только что говорил, узнали от Гермеса Триждывеличайшего, мудрейшего из египтян, что Бог — это высший источник и свет, внутри которого сияют прообразы (exemplaria) всех вещей, называемые идеями<sup>73</sup>. Из этого следует, полагали они, что душа, усердно созерцающая вечный ум Бога, с большей ясностью видит сущности (naturas) всех вещей. Так, согласно Платону, душа видела саму справедливость, мудрость<sup>74</sup>, видела она гармо-

<sup>70</sup> *quot in partes deducatur* — я понимаю словоупотребление Фичино так: «виды» отделены друг от друга и независимы в своем существовании, а выделяемые каким-либо образом «части» всё же указывают на приоритетность существования «целого» (ср. с частями души в «Федре» или частями животных). Впрочем, речь может идти только о коннотациях, а не о строгой терминологии, потому что ближе к концу послания флорентиец будет говорить именно о «видах» (species) божественного неистовства — как если бы благодаря данным им описаниям «части» приобрели гносеологическую отчетливость и ясность.

<sup>71</sup> Aen. Gaz. *Thphr.* 8.20 Colonna. Фичино знал диалог Энея Газского благодаря переводу Амброджо Траверсари, который он собственноручно скопировал в мае 1456 года, о чем свидетельствует манускрипт Riccardiano 709. Перевод Траверсари был опубликован только впоследствии — в Венеции в 1513 году.

<sup>72</sup> *Phdr.* 247d.

<sup>73</sup> Ps. Apul. *Ascl.* 34. Gentile 1983: 41–50 особо подчеркивает, что знакомства Фичино с этим латинским трактатом и вторичными источниками о Гермese Триждывеличайшем было достаточно для формулирования данного суждения. И даже если в *Ascl.* 34 нет характерной световой метафорики, она присутствует в релевантном контексте в других местах латинского «Асклепия» (18, 19, 29). Следует признать, что слова Фичино действительно схожи со сказанным в другом герметическом трактате — «Поймандре» (CH 1.8–9), которого в 1457 г. флорентиец еще не мог сказать. Однако это не является достаточным основанием для изменения датировки послания.

<sup>74</sup> *sapientiam* — с учетом перевода Бруни, вероятнее всего, соответствует ἐπιστήμη в *Phdr.* 247d («знание» в пер. А.А. Глухова и А.Н. Егунова).

нию<sup>75</sup> и некую дивную красоту божественной природы<sup>76</sup>. И он называет то «идеями» (ideas), то «божественными сущностями» (divinas essentias), то «первыми сущностями (primas naturas), пребывающими в вечном уме Бога» все те прообразы, совершенным познанием которых наисчастливейшим образом напитываются умы (mentes) людей, пока они обитают там. Когда же души влекутся к телам по причине рассуждения о земных вещах и стремления к ним, тогда те, что прежде питались амброзией и нектарием, то есть познанием Бога и совершенной радостью, начинают, совершая нисхождение, пить летейскую воду, как об этом принято говорить, — то есть забывать обо всем божественном<sup>77</sup>. Они не вознесутся обратно на небеса, откуда упали под тяжестью своих земных рассуждений, пока не начнут вновь постигать те божественные сущности (naturas), которые предали забвению. Божественный философ считает, что мы достигаем этого с помощью двух добродетелей (virtutibus), одна из которых относится к области нравов, а другая — к созерцанию; одну он называет общепринятым термином «справедливость», а другую — «муд-

<sup>75</sup> harmoniam — расхождение с переводом Бруни, который передает σωφροσύνη (например, *Phdr.* 247d) как temperantia. Dell’Oro 2018: 12, п. 23 полагает, что это принципиальная замена. В то время как для Платона любовная μανία пре-восходит все другие ее виды (ср. *Phdr.* 249e) Фичино в данном послании ставит наравне с любовным неистовством поэтическое, которое реализуется через чувство слуха и восприятие гармонии. О том, как наилучшая поэзия связана с подражанием божественной музыке, говорится ниже.

<sup>76</sup> divine nature mirabilem pulchritudinem — *Phdr.* 250b, ср «ведь в здешних подобиях нет ни малейшего отблеска справедливости (δικαιοσύνης), здравомыслия (σωφροσύνης) и всего остального, чем душа дорожит; поэтому весьма немногие, обращаясь к подобиям при помощи несовершенных органов, видят сам прообраз изображенного. Во всём ее блеске красоту (κάλλος) можно было увидеть, когда мы вместе со счастливым сном богов (...) созерцали восхитительные зрелища» (пер. А.А. Глухова).

<sup>77</sup> Macr. *Somn.* 1.12.9, 11–12. Gentile 1983: 39–40 доказывает эту параллель ссылками на рукописное наследие Фичино. Но о забвении божественных вещей душой, ниспавшей в тело, говорится и в *Phdr.* 250a. Кроме того, образ летейских вод забвения встречается в R. 621a; но едва ли в известном Фичино латинском переводе диалога был этот фрагмент, см. Hankins 1990: 279, 310.

рость»<sup>78</sup>. По этой причине — говорит он, — души возвращаются на небеса на двух крыльях (как я понимаю, под крыльями Платон подразумевает эти добродетели), и Сократ в «Федоне» подробно учит, что мы обретаем их, занимаясь двумя соответствующими частями философии, а именно практической и созерцательной<sup>79</sup>. Вот и в «Федре» он говорит: «только ум философа обретает крылья»<sup>80</sup>. Душа, обретшая крылья, с их помощью отвлекается от тела и, преисполненная Богом, влечется к небесам, напрягая все силы.

Платон называет это отвлечение и устремление (abstractionem ac nixum) «божественным неистовством» и разделяет его на четыре части (partes). Он считает, что люди никогда не помнят о божественном, если их не побуждают к тому его словно бы тени или образы, которые воспринимаются телесными чувствами. Апостол Павел и Дионисий Ареопагит, мудрейшие из христианских богословов, утверждают, что то, что незримо в Боге (invisibilia Dei), постигается из того, что было создано и что можно увидеть

<sup>78</sup> Вновь отсылка к δικαιοσύνῃ и ἐπιστήμῃ в *Phdr.* 247d, но σωφροσύνῃ в предлагаемом Фичино образе двух крыльев души ничего не соответствует (хотя в переведенных Бруни фрагментах, содержащих перечисление добродетелей, речь чаще идет о δικαιοσύνῃ и σωφροσύνῃ).

<sup>79</sup> activa et contemplativa — в «Федоне» ничего не говорится о таком делении философии; оно — общее место перипатетической традиции, в частности схоластики. Этот диалог Платона был переведен Бруни полностью, и Фичино его хорошо знал, начиная с 1454–1455 гг., см. Berti 2001: 395–423, Hankins 1990: 279. В исследовании Berti 2012: 53, п. 33 отмечается, что в принадлежащей Фичино рукописи перевода «Федона» были графически выделены следующие фрагменты: 66b–67b, 82cd, 84a, 108c, 114c–115a. Все они были указаны в аппарате Gentile 1990: 21 в качестве источника слов флорентийца. Но в *Phd.* 66b–67b говорится лишь, что философия позволяет душе освободиться от «нечистоты» тела и достичь истины, так что усмотреть в этих рассуждениях представление «о двух частях философии», соответствующих двум добродетелям — крыльям души, можно только с большим герменевтическим усилием; то же можно сказать и о других выделенных фрагментах. Напротив, рассуждения вроде *Phd.* 69bc, в котором говорится, что все подлинные добродетели (ἀνδρεία καὶ σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη καὶ συλλήβδην ἀληθῆς ἀρετῆ) происходят от одного разумения (φρόνιστις), делают образ пары крыльев с трудом применимым к данному диалогу.

<sup>80</sup> *Phdr.* 249c.

здесь<sup>81</sup>. А Платон говорит, что человеческая мудрость — это образ божественной мудрости; что гармония, которую мы создаем с помощью музыкальных инструментов и голосов — образ божественной гармонии; что благолепие и изящество (*convenientiam venustatemque*), возникающие от совершенного соединения частей и членов тела, — образ божественной красоты. Но поскольку мудрость не присуща никому из людей, а если и присуща, то весьма немногим и не может быть воспринята телесными чувствами, то выходит, что подобия (*similitudines*) божественной мудрости очень редки среди нас, скрыты от наших чувств, да и вообще нам неведомы<sup>82</sup>. Вот почему Сократ в «Федре» говорит, что призрак (*simulacrum*) мудрости вовсе не различим для глаз: ведь если бы его можно было увидеть, то он точно пробудил бы в нас чудесную многовидную любовь к божественной мудрости, призраком которой он является<sup>83</sup>. Однако же подобия божественной красоты мы, конечно же, очами различаем, а образ (*imaginem*) божественной гармонии улавливаем ушами — с помощью тех чувств, которые Платон считает самыми проницательными из всех, что возникают в теле<sup>84</sup>. Так, благодаря неким призракам, воспринятым душой при посредстве телесных чувств, мы вспоминаем о тех вещах, которые знали раньше, когда существовали вне темницы тела. Душа воспламеняется этим воспоминанием и, трепеща кры-

<sup>81</sup> Рим. 1:20; Dion. Ar. *DN* 4.4, 149.7–8 Suchla (= PG 3.699–700с). Латинский перевод трактата «О божественных именах», выполненный между 1436 и 1437 гг. Амброджо Траверсари, был известен Фичино, см. Lackner 2001: 21–22.

<sup>82</sup> Здесь вновь можно услышать серьезно-ироническую интонацию Фичино. «Не присуща никому из людей», «да и вообще нам неведомы» — всё это выглядит перформативным противоречием с тем, что о соответствующих предметах подробно учат Платон, Сократ, апостол Павел, Дионисий Ареопагит да и сам Фичино.

<sup>83</sup> *Phdr.* 250d.

<sup>84</sup> *Phdr.* 250d; *Ti.* 47a–d (этот фрагмент полностью входит в латинский перевод Халкидия, который у Фичино был в той же рукописи, что и перевод «Федра», выполненный Бруни, см. Berti 2012: 43). Отметим, что в упоминавшемся флорентийцем выше диалоге «Федон» говорится нечто прямо противоположное: зрение и слух мешают познанию умопостигаемых вещей наряду с любыми другими телесными переживаниями (65b–68a).

льями, постепенно очищается от контакта с телом и его скверной<sup>85</sup>, всецело предаваясь божественному неистовству.

Два чувства, о которых я только что говорил, вызывают два вида неистовства. Благодаря тому виду красоты, который воспринимается очами, мы, восстанавливая память о некой подлинной и умопостигаемой красоте, желаем ее в неизреченном и тайном пылу ума<sup>86</sup>. Именно это Платон называет «божественной любовью», определяя ее как происходящее из взгляда на телесное подобие желание вновь вернуться к созерцаемой божественной красоте<sup>87</sup>. Более того, необходимо, чтобы тот, кто претерпевает (*afficitur*) всё это, не только желал этой высшей красоты, но и услаждался видом той, которая открыта очам. Ибо природа распорядилась так, что желающий чего-то должен восторгаться также и его подобием.

И Платон считает свойством тупого ума (*ingenii*) и поврежденной природы, если кто-то желает лишь теней той подлинной красоты и не восхищается ничем другим, кроме такого ее вида, который доступен очам. Ибо он полагает, что этот человек страдает от той любви, чьи спутники — распутство и похоть. И ее он определяет как неразумное и безрассудное вожделение (*cupidinem*) наслаждения, вызываемого телесной формой и воспринимаемого чувствами<sup>88</sup>. В другом месте он определяет эту любовь как пыл

<sup>85</sup> По смыслу это место гораздо ближе к тем фрагментам «Федона» (66b–67b, 82cd, 84a, 108c, 114c–115a), которые, судя по рукописи перевода Бруни, привлекли внимание Фичино.

<sup>86</sup> *Phdr.* 249de. Метафора пылающего ума присутствует в «Федре» (251bc), например: «он пылает, впитав глазами истечение красоты, благодаря которому укрепляется природа крыла; из-за жара размягчается засохшая ткань вокруг отростка крыла, издавна мешавшая его развитию» (пер. А.А. Глухова). Однако, как показал Berti 2012: 53, п. 33, Бруни пропустил фрагмент *Phdr.* 251a–252b в своем переводе (очевидно, по соображениям самоцензуры). Учитывая, что речь идет о глазах, я предположу, что Фичино мог самостоятельно соотнести сказанное в «Федре» с учением *Ti.* 45bc о вложенном в них чистом огне, родственном свету дня и не имеющем свойства жечь, — именно этот пыл и передается уму.

<sup>87</sup> *Phdr.* 249d–250d. В аппарате издания Gentile 1990 (а также в переводе Dell’Oro 2018) указано другое место: *Phdr.* 251a–252b. Однако по указанной выше причине я принимаю альтернативу Berti 2012: 53, п. 33.

<sup>88</sup> *Phdr.* 238bc.

души, которая в некотором смысле мертвa в своем теле, но живет в другом<sup>89</sup>; потому он и говорит, что душа влюбленного ведет жизнь (*vitam ducere*) в чужом теле<sup>90</sup>. Подражая этому, эпикурейцы определяют любовь как некое стремление (*nixum*) частиц (называемых ими атомами) глубоко внедрить себя в того, от кого восприняты призраки красоты<sup>91</sup>. Наш Платон говорит, что такая любовь рождается от человеческих болезней и полна забот и тревог и что она встречается у тех людей, чей разум (*mens*) настолько погружен во мрак, что не способен воспринять ничего высокого, ничего по-настоящему выдающегося, ничего, кроме зыбкого и изменчивого образа здешнего жалкого тела<sup>92</sup> и не видит небес, пребывая в кромешном мраке своей темницы<sup>93</sup>. Но те, чей ум (*ingenium*) отвлечен от грязи<sup>94</sup> тела и независим, таковы, что ко-

<sup>89</sup> Cp. Gell. 19.11.4; Macr. *Sat.* 2.2.17. Dell’Oro 2018: 14, п. 37 приводит текстологическую параллель с биографическим сочинением *Vita Platonis* («Жизнь Платона»), созданным прославленным гуманистом Гвидо да Верона около 1430 г.: *Animus est inquit suo quidem in corpore moriens in alieno autem vivens* («Душа, — говорит он, — умирая в своем теле, живет, однако, в чужом»).

<sup>90</sup> Cp. L. Bruni *Epist.* 6.1.39 Mehus–Hankins. Источником Бруни, вероятно, является Плутарх, который передал изречение Катона Старшего: Cat. *Dict.* 23 Jordan; cp. Plu. *Ant.* 66.

<sup>91</sup> Источник этого суждения Фичино не ясен. О в целом положительном отношении флорентийца к Эпикуру и Лукрецию в период написания «О божественном неистовстве» и «О наслаждении» (*De voluptate*, 1457), см. Gentile 2013, Кудрявцев 2018: 41–42.

<sup>92</sup> *corpusculi huius imaginem* — полагаю, Фичино обыгрывает эпикурейский термин *corpuscula*, частицы. Рассуждение Фичино о «зыбком и изменчивом образе атома» (одного-единственного атома) представляется мне лишенным смысла. Во-первых, этот термин чаще всего используется во множественном числе; а во-вторых, суффикс *-cul-* имеет в том числе уничтожительную семантику. Противопоставление истинного, обретаемого на небесах знания тому, что лишь называется сущим, будучи подверженным изменениям — чувственno воспринимаемым «здешним» телам, — есть в *Phdr.* 247с–е.

<sup>93</sup> Verg. *Aen.* 6.733–734: ...neque auras / dispiciunt clausae tenebris et carcere caeos. Вплетение в философское рассуждение между двумя каламбурами почти словной цитаты из Вергилия весьма показательно для серьезно-смехового дискурса Фичино.

<sup>94</sup> *luto...* *absolutum* — каламбур Фичино.

гда перед ними предстает форма и изящество какого бы то ни было тела, то этим впервые увиденным зреющим (primo aspectu) им дано наслаждаться как подобием божественной красоты. И, созерцая этот образ, они способны вызвать в памяти тот божественный, на который им надлежит в первую очередь восторженно взирать (admirentur) и воистину его желать, ведь это препылкое желание восхищает (rariantur) их в горние выси. Это первое усилие, совершенное в стремлении взлететь (primum evolandi conatum), Платон называет божественным отрещением<sup>95</sup> и неистовством.

Кажется, мы достаточно сказали о том неистовстве, которое возникает благодаря очам. Однако душа воспринимает самые сладкие созвучия (concentus) и метры (numeros) также посредством слуха и этими образами увещевается и побуждается к тому, чтобы воспринимать божественную музыку остротой ума и глубиной чувства (intimo sensu)<sup>96</sup>.

По мнению толкователей-платоников, божественная музыка двояка. Один вид, по их словам, пребывает исключительно в вечном уме Бога, второй же – в порядке и движениях небес, и благодаря этой музыке небесные тела и круговороты<sup>97</sup> создают чудесное созвучие. Наша душа (animum) была причастна обоим видам божественной музыки еще до того, как была заключена в тела<sup>98</sup>. И в этой темнице она пользуется ушами как некими трещинами в стене (rimuli) и посыльными (nuntiis) и воспринимает, как мы уже многократно говорили, образы той несравненной музыки, возвращающие душу к некоему глубокому и безмолвному воспоминанию о гармонии, которой она наслаждалась прежде. И вся она загорается желанием вернуться в свою законную обитель, чтобы вновь насладиться этой истинной музыкой. И пони-

<sup>95</sup> alienationem – cp. *Phdr.* 265a: θείας ἔξαλλαγῆς; L. Bruni *Epist.* 6.1.37 Mehus-Hankins: ex divina mentis alienatione.

<sup>96</sup> Cp. Boet. *Inst. mus.* 1.1.5, 8–10, 27. Латинская музыкальная терминология, используемая Фичино, восходит к Августину и Боэцию.

<sup>97</sup> celestes globi orbesque – речь о семи планетах и их движении, см., например, Macr. *Somn.* 1.18.1–2, 1.14.25–27.

<sup>98</sup> *Ti.* 47d; *Calc. In Ti.* 297–299; Macr. *Somn.* 2.3.6–7; Apul. *Plat.* 1.9.

мает, что этой обители ей никак не достичь, пока она заключена в темном жилище тела. Поэтому душа всеми силами стремится подражать тому, чем она не может здесь обладать и наслаждаться.

У людей это подражание бывает двояким. Одни подражают небесной музыке стройностью напевов<sup>99</sup> и звуками различных инструментов, и таких музыкантов мы называем легкомысленными (*leves*) и предназначающими свое искусство для толпы (*vulgares*). Но другие подражают божественной и небесной гармонии с помощью наивесомейшего (*graviori*) и основательнейшего суждения (*iudicio*), перенося рождаемые в глубине ума понятия и смыслы (*imitantes intime rationis sensum notionesque*) в стопы и метры (*pedes ac numeros*) стиха. Именно они, вдохновленные божественным духом (*spiritu*), изливают исполненные глубокомыслия (*gravissima*) и преславные песни, как говорится, округленными устами<sup>100</sup>.

Платон называет эту глубокомысленную музыку и поэзию самой действенной подражательницей небесной гармонии<sup>101</sup>. Ибо более легкомысленная музыка, о которой мы упомянули выше, лишь услаждает сладостью звуков<sup>102</sup>; а поэзия творит то, что свойственно божественной гармонии: она пылко выражает самые глу-

<sup>99</sup> *vocum numeris* — под лат.  *vox* в данном тексте следует понимать высотно определенный звук (ср. англ. *pitch*); он может быть произведен человеческим голосом, а также с помощью музыкального инструмента или же возникнуть при движении (в частности, небесных сфер). У Бозия, например, *sonus* и *vox* могут использоваться синонимически, ср. *Inst. mus.* 1.1.27, 1.3.8. Терминология Фичино, полагаю, также не очень строгая. Так, лат. *numerus* всегда указывает на числовую природу как ритмической, так и мелодической гармонии; но поскольку флорентиец одновременно говорит о пении, инструментальной музыке и поэзии, выразить это одним термином весьма проблематично.

<sup>100</sup> *ore rotundo* — идиома, обозначающая совершенную речь; латинский источник Фичино, вероятнее всего, Ног. *Ars* 323. Однако она имеет древнегреческий прообраз и могла использоваться иронически, как, например, в *Phdr.* 234e7. К сожалению, этот фрагмент не был переведен Бруни, поэтому Фичино едва ли его знал (рассуждения Bolonyai 2014 о рецепции этой идиомы в эпоху Возрождения интересны, но, увы, не учитывают данный факт).

<sup>101</sup> *Ti.* 47d.

<sup>102</sup> *vocum suavitate* — ср. Boet. *Inst. mus.* 1.1.24, 1.8.3.

бокие и, как сказал бы поэт, Дельфийские смыслы<sup>103</sup>, мерно чередуя звуки и изображая сменяющие друг друга движения души. Тем самым она не только услаждает слух, но и доставляет уму сладчайшую, подобную небесной амброзии пищу и таким образом, как кажется, приближается к божественности. По мнению Платона, это поэтическое неистовство исходит от Муз; а того человека, который подходит к дверям поэзии без наития (*instinctu*), даруемого Музами, в надежде сделаться хорошим поэтом с помощью одного лишь искусства (*arte*), он считает никчемным и таковой же — его поэзию<sup>104</sup>. А о тех поэтах, которые охвачены (*rapiuntur*) небесным вдохновением и силой, он говорит: весьма часто они, по внушению Муз (*Musis afflatos*), выражают такие божественные смыслы, что потом, когда неистовство их проходит, сами едва понимают, что произнесли<sup>105</sup>. И, как я полагаю, божественный сей муж желает, чтобы под Музами подразумевались небесные песнопения; ведь говорят, что «певчие» и «Каменны» берут свое имя от «пения»<sup>106</sup>. Таким образом, божественные мужи,

<sup>103</sup> *Delphicos sensus* — отсылка Фичино неясна. На уровне концепции понятно стремление флорентийца сблизить «высшие формы» поэзии с прорицанием, поскольку всё это «части» того неистовства, о котором учит Платон. О дельфийской прорицательнице говорится в *Phdr.* 244b, но поэзия в этом фрагменте не упоминается. Предположу, что Фичино может отсылать к свидетельству Диодора Сицилийского (D.S. 4.66), что поэт Гомер заимствовал многие из стихов дельфийской прорицательницы Дафны и украсил ими свою поэзию; о ней же говорится: «Поскольку она часто была одержима божеством и изрекала прорицания, ее прозвали Сибиллой, поскольку *sibyllainen* значит ‘быть одержимым божеством’» (пер. О.П. Цыбенко). По меньшей мере первые пять книг историка были хорошо известны во Флоренции к 1449 г. благодаря переводу гуманиста Поджо Браччолини (1380–1459), но еще до этого с сочинением Диодора работал Леонардо Бруни (см. Robathan 1932). Косвенные аргументом в пользу отсылки к Гомеру может служить более позднее произведение Фичино *In Io.* 108–117 (см. Гараджа 2025: 276–277).

<sup>104</sup> *Phdr.* 245a. Cp. L. Bruni *Epist.* 6.1.39 Mehus–Hankins.

<sup>105</sup> *Apol.* 22bc. Berti 2012: 43, 53 показал, что Фичино использовал вторую версию выполненного Бруни перевода «Апологии Сократа». О том же состоянии поэтов Фичино говорит и в более поздних произведениях *In Io.* 117–119 и *Pl. Th.* 13.2.

<sup>106</sup> *canoras et Camenas a cantu appellatas* — cp. Macr. *Somn.* 2.3.4: *Musas esse mundi*

побуждаемые Музами, то есть небесными божествами и песнопениями, создают поэтические гармонии и метры<sup>107</sup> для подражания им. Так и Платон, рассматривая вращение небесных сфер в диалоге «Государство», говорит, что на каждой из орбит восседает своя сирена; это означает, как говорит один из платоников, что при движении сфер возносятся песнопения богам<sup>108</sup>. Ибо «Сирена» (Siren) с греческого прямо переводится как «поющая богу» (deo canens). А древние богословы утверждали, что девять Муз — это мусические песнопения (musicos cantus) восьми сфер и одна величайшая гармония, складывающаяся из них всех. Итак, согласно этому рассуждению, поэзия возникает из божественно-го неистовства, неистовство — от Муз, а Музы — от Юпитера. Вот и последователи Платона многократно называют душу всего мира<sup>109</sup> Юпитером, который

⟨...⟩ небо, землю и водные просторы (liquentes),  
 Светящийся шар луны и Титановы звезды  
 ⟨...⟩ изнутри питает, и, разлитый (infusus) по сочленениям, всю  
 ⟨...⟩ движет массу, и примешивает себя к огромному телу<sup>110</sup>.

---

cantum etiam Etrusci sciunt, qui eas Camenas quasi canenas a canendo dixerunt. Макробий апеллирует к народной этимологии; научная этимология имени этих древнеитальянских божеств, обитавших в водных источниках, не ясна.

<sup>107</sup> modos ac numeros — речь о музыкальных ладах (ср. Boet. *Inst. mus.* 4.15) и каких-то иных числовых отношениях, которые могут выражать гармоничное звучания, в частности в поэзии. Перевод интерпретирующий.

<sup>108</sup> Macr. *Somn.* 2.3.1. В следующих предложениях продолжается парафраз Макробия, который отсылает к R. 617b. Ср. Calc. *In Ti.* 166–167. Платоническое учение о Музах-Сиренах Фичино позднее будет развивать в *In Io.* 128–141 и *Pl. Th.* 4.1.28.

<sup>109</sup> mundi totius animum — ср. Macr. *Somn.* 1.17.14: et apud theologos Iuppiter est mundi anima.

<sup>110</sup> Verg. *Aen.* 6.724–727: ⟨...⟩ caelum ac terras camposque liquentis / lucentemque globum lune Titaniaque astra / ⟨...⟩ intus alit totamque infusa per artus / ⟨...⟩ agitat mollem et magno se corpore miscet. У Вергилия подлежащее при *alit* — *spiritus*, а при *agitat* — *mens*; Фичино меняет *infusa* (согласуется с ж.р. *mens*) на *infusus* (согласуется с м.р. *love*). Но ниже флорентиец уточняет, что Юпитер — это также «ум» (*mens*) и «дух» (*spiritus*). Ср. Macr. *Somn.* 1.14.14, 17.5, у которого *spiritus* и *mens* из текста Вергилия, опущенные Фичино, интерпретируются как аллегории, указывающие на душу.

Из этого следует, что от Юпитера, духа и ума всего мира (*totius mundi spiritu ac mente*), поскольку он движет небесные сферы и правит ими, исходят и мусические песнопения (*cantus musici*) сфер, называемые Музами. Потому и прославленный платоник говорит:

От Юпитера — начало Музы; всё полно Юпитером<sup>111</sup>, —

ведь та душа (*animus*), которая называется Юпитером, обитает повсюду, наполняет все вещи и, как говорит пифагореец Александр Милетский, приводя в движение небо, словно струны некой кифары, создает эту небесную гармонию<sup>112</sup>. Вот и божественный пророк Орфей говорит<sup>113</sup>: Юпитер — первый, Юпитер — последний, Юпитер — глава<sup>114</sup>, Юпитер — средоточие, ибо всё (*universa*) рождено из Юпитера, Юпитер — основание земли и звездного неба, Юпитер явил себя мужем, Юпитер — непорочная невеста<sup>115</sup>, Юпитер — дух и форма<sup>116</sup> всех вещей, Юпитер — ложе океана, Юпитер —

<sup>111</sup> *Ab Iove principium Muse, Iovis omnia plena* — так цитируется *Verg. Ecl. 3.60*. Dell’Oro 2018: 17, п. 54 отмечает, что в стихе Вергилия *Muse*, скорее всего, надо понимать как звательный падеж, а не как родительный (так это и у *Macr. Somn. 1.17.14*). Но Фичино явно иллюстрирует высказанную выше мысль: неистовство — от Муз, а Музы — от Юпитера.

<sup>112</sup> *Calc. In Ti. 140*. Это описание (включающее образ неба как кифары) отсылает к историку, географу и эрудиту Александру Полигистору из Милета (род. ок. 105 г. до н.э.), который интересовался пифагорейской доксографией, см. Афонасин 2009: 11–14.

<sup>113</sup> Fr. 31 F Bernabé. Фичино мог знать орфический гимн благодаря латинскому переводу псевдо-аристотелевского трактата «О мире» (*De mundo* 401ab), выполненному еще в XIII в. Николаем Сицилийским, которого отождествляют с Николаем Греком, сподвижником Роберта Гроссетеста.

<sup>114</sup> *саруп* — в переводе Николая Сицилийского стоит *аргисераунос*, соответствующее др.-греч. ἀρύκεραυνος («мечущий сверкающие молнии»); это единственный эпитет, который еще раз повторяется в конце гимна, но Фичино вновь его не приводит.

<sup>115</sup> Амбивалентности, представленные в этом гимне, хорошо резонируют с серьезно-смеховой интонацией послания. О «мистагогическом» стиле Фичино, наполненном при этом каламбурами и иронией, см. Hankins 1990: 247–248.

<sup>116</sup> *spiritus speciesque* — у Николая Сицилийского только *spiritus*, соответствующее *πνοή* в оригинальном тексте.

движение неутомимого огня, Юпитер – Солнце и Луна, Юпитер – царь и князь всего; он скрыл свет и вновь пролил его из животворящего сердца, свершая задуманное<sup>117</sup>. Из сказанного можно понять, что Юпитер наполняет все тела, содержит их в себе и питает, поэтому справедливы слова:

Юпитер – всё, что ты видишь, в какую бы сторону ты ни пошел<sup>118</sup>.

После этих следуют остальные виды божественного неистовства, которых Платон выделяет два. Один из них связан с таинствами (*mysteria*), а другой, который он называет прорицанием (*vaticinium*), касается будущих событий<sup>119</sup>. Первый вид неистовства Платон определяет как сильнейшее потрясение (*concitatem*) души, стремящейся к совершенству во всём, что относится к почитанию богов, богослужению, ритуалам очищения и священным церемониям. Однако такое состояние ума (*affectum tentis*), которое должно подражает ему, он объявляет «суеверием» (*superstitionem*). Природой же последнего вида неистовства, к которому Платон относит прорицание (*vaticinium*), он считает не что иное как предчувствие (*presensionem*), вдохновленное божеством (*divino afflatu*), – мы величаем это в собственном смысле «дивинацией» (*divinationem*) и «прорицанием» (*vaticinium*). Если же, прорицая, душа (*animus*) воспламеняется с особой силой, он называет это неистовством: ведь тогда ум, отрешенный от тела, бывает движим божественным наитием (*instinctu*). Но если кто-то предвидит будущие события скорее благодаря человеческой сметливости и проницательности, нежели влиянию божества, то такое предчувствие (*presensionem*), согласно Платону, сле-

<sup>117</sup> В переводе Николая Сицилийского: *omnes enim abscondens lucem rursus emisit ex almo corde operans cogitata*. Таким образом, у Фичино Юпитер скрывает свет (*lucem*) и затем снова его испускает, тогда как в тексте Николая, корректно передающем оригинал, Юпитер скрывает «всё» (*πάντας, omnes*), чтобы затем снова испустить свет из своего сердца.

<sup>118</sup> Lucan. 9.580.

<sup>119</sup> *Phdr.* 244de. Cp. L. Bruni *Epist.* 6.1.37 Mehus–Hankins.

дует считать «предвидением» (*providentiam*) или «гадательным предположением» (*coniectionem*).

Из всего сказанного теперь ясно, что существует четыре вида божественного неистовства: любовь, поэзия, таинства и прорицание. Любви божественной ложным образом подражает другая, общедоступная (*vulgaris*) и совершенно безрассудная (*insanus*) любовь, поэзии — легкомысленная музыка, таинствам — суеверие, а прорицанию (*divinationem*) — гадательное предположение. И Сократ у Платона отдает первый вид неистовства Венере, второй — Музам, третий — Дионису<sup>120</sup>, а последний — Аполлону<sup>121</sup>.

Я решил подробнее описать неистовство, связанное с божественной любовью и поэзией, по двум причинам: во-первых, потому что я узнал, что ты испытываешь сильное влияние (*affici*) и того, и другого, а во-вторых, чтобы ты помнил, что написанное тобой исходит не от тебя, а от Юпитера и Муз, духом и божественностью которых ты преисполнен. А потому, мой Пеллегрино, ты поступишь справедливо и благочестиво, если признаешь — как, я полагаю, ты уже признал, — что создателем (*auctorem*) и началом всего лучшего и величайшего являешься не ты и не какой-либо другой человек, а, скорее, бессмертный Бог. Будь здоров и верь, что дороже тебя для меня нет ничего.

Фильине, декабрьские календы<sup>122</sup> 1457 г.<sup>123</sup>

---

<sup>120</sup> Dionysio — вместо ожидаемого Dionyso. Фичино принципиально пишет Dionysius, говоря о Дионисе, — даже в тех произведениях, где не упоминается Дионисий Ареопагит (и можно увидеть явную игру на созвучии их имен). Ср. *In Io. 42*.

<sup>121</sup> *Phdr.* 244a–245a, 249de, 265b. Фичино повторит этот тезис в *In Io.* 39–42, ср. 128–141: «Говоря о боже, Платон подразумевает Аполлона, о Музах — души мировых сфер. Юпитер — это ум бога, от какового ума — Аполлон, ум мировой души, и душа целого мира вместе с душами восьми небесных сфер» (пер. А.В. Гардзи).

<sup>122</sup> То есть 1 декабря.

<sup>123</sup> Я благодарю Ю.В. Иванову за обсуждение черновой версии перевода и замечания к нему.

Приложение 2:

*Перегрино Альи. Послание к Фичино*<sup>124</sup>

Перегрино Альи приветствует Марсилио Фичино.

Я не отвечал тебе, Марсилио, дольше, чем следовало. Причину же ты наилучшим образом узнаешь из стихов, которые найдешь приложенными к письму. Ибо, когда я вернулся из Болоньи в Феррару, больной, подавленный многими неприятностями, относящимися и к душе, и к телу, и к делам повседневным (не говоря о заботах о родственниках), и даже воздухом чужбины угнетенный сверх меры, — я в этом кратком ночном сочинении излил перед тобой свою боль, чтобы и причина моего долгого молчания стала тебе ясна, и сама эта жалобная песнь, обращенная к моему Марсилио, что мне дороже всех друзей, хоть немного облегчила мои тревоги. Ты их прочитаешь и, как я полагаю, не без слез, но не будешь искать в них ни природного дарования (*ingenium*), ни искусства. Они неуклюжи, как детеныши медведицы, ибо мой расстроенный ум (*perturbatus animus*) произвел их за кратчайшее время и после ему не достало сил довести их до совершенства. Хотя, как мне кажется, тщательная работа по их исправлению менее всего подходит для руки печальной и скорбной, какова сейчас моя. Будь здоров.

*Перегрино Альи. Стихи к Фичино*<sup>125</sup>

«...»

Бедность — источник и причина всех моих забот.

Она возросла после поступка моего родственника

И с каждым днем тяготит всё сильнее.

Раньше мне не хватало лишь книг для учения,

А иногда и приличной одежды.

Теперь же не хватает и того, в чем стыдно признаться, но ты,

Человек ученый, услышишь бедность в моих словах.

<sup>124</sup> Перевод выполнен по Kristeller 1937: 205.

<sup>125</sup> Постстрочный перевод выполнен по Kristeller 1937: 206–208. Фрагменты подобраны с целью передать как основное содержание стихов, так и их стилистические особенности.

⟨...⟩

Таковыми дома, таковыми и вне дома я томим скорбями,  
И не может меня утешить надежда на грядущую помощь.  
Родитель мой не странствует ни по морям, ни по чужим берегам,  
Чтобы, товаром суда нагружив, скопить несметные богатства.  
Не старость тому виной, не нищета препона —  
Злосчастное препятствие — в великом бремени (pondera)<sup>126</sup>  
моего семейства.  
Нет надежды на ученые труды. В наше время нищенствуют  
Искусства. Добродетелям никакого почета.  
Буду ли я в одном городе или в другом,  
Раз обо мне там идет такая молва, останусь бедняком.  
Если только кто-то с великой душой<sup>127</sup> не сжалится над нами,  
нечастными,  
Не решится поправить расстроенные наши дела,  
Не знаю, что ждет нас, друг мой,  
Не знаю, в какие края мне, несчастному, податься.  
Но ты, кто вхож в высокие чертоги сиятельного рода, который  
Добродетель красит, божье крапление<sup>128</sup>, знатность, богатство;  
Который Бог по заслугам безмерно превознес на вершину  
Добродетели и хранит его высочайшее положение,  
Когда-нибудь, выбрав время, смиренным голосом  
Умоли великодушных (magnanimos) мужей, сыновей и отца.  
Пусть будет вверено им и мое дело, и забота о родителе,  
Пусть проявит милосердие ко всему моему семейству.  
Я не прошу многого. Довольно будет их благосклонности,  
Которая одна сможет облегчить наши беды  
И поддержать готовый рухнуть шатающийся дом,

<sup>126</sup> Речь может идти как о «бремени» молвы, преследующей семью Альи (вследствие чего с ними отказываются вести коммерческие дела), так и о том, что в силу «бремени» своего знатного происхождения его отец отказывается заниматься очень выгодным предприятием — морской торговлей. Неясность этого места лишь возрастает в свете сообщения Flaminii 1893: 13, что к моменту отъезда Перегрино из Флоренции в 1457 г. финансовое состояние его отца было весьма приличным: доходы составляли 1931 флорин, а расходы — 1860. Для сравнения в 1469 г. Фичино получил причитавшиеся ему 160 лир (40 флоринов) за чтение годового курса философии в *Studio fiorentino* в 1466 г. Место каноника кафедрального собора Флоренции Санта Мария дель Фьоре с 1489 г. приносило Фичино примерно те же 40 флоринов в год. См. Кудрявцев 2018: 201, 221–222.

<sup>127</sup> *magne mentis* — полагаю, ум здесь метонимически обозначает всю душу.

<sup>128</sup> *stigmata* — перевод интерпретирующий.

Который, помохи не получив, враз опрокинувшись, падет.  
Скажи им, что стоящие на вершине власти  
Должны быть твердой опорой для падающих сограждан,  
Что помогать бедным и спасать гибнущих —  
Достойное дело для столь великих мужей,  
Что никакую другую добродетель небеса  
Не ценят так высоко, как милосердие к своим согражданам  
Мы знаем: если ты хочешь что-то от них получить,  
Это семейство не даст твоим мольбам оставаться тщетными.  
Природное дарование (*ingenium*) и добродетель сделали их тебе  
друзьями,  
И они оказывают помохь тебе и твоим близким.  
Нас они тоже всегда любили<sup>129</sup>. Ты — семя столь великой любви,  
Своими похвальными речами ты превращаешь в великие  
реки то, что было ручьем<sup>130</sup>.  
Ты найдешь их благосклонными — мы точно в этом верим,  
Только лови подходящий момент и изливай свои просьбы.  
Тем более, что наш род по материнской линии идет от них:  
Из их семейства происходит наша родительница.  
Но пока ты лекарством не исцелишь великие страдания  
И сей труд не получит помохи от медицинского искусства<sup>131</sup>,  
Перестань удивляться, что праздными пребывают Музы  
И безмолвствует лира под обессиленным пальцем.  
Трудности мешают мне слагать изящные стихи,  
И веселая Муза бежит от тяжких забот,  
И ум недужный (*mens egra*) уж не может грубую песнь отточить,  
Уставший от бедствий, разучился отделять стих.  
Стыдно, увы, посыпать тебе такие вирши,  
Которые не выверены многоократной правкой<sup>132</sup>.

<sup>129</sup> Перемена в отношениях Медичи с семьей Альи может объясняться тем, что к 1455 г. его мать скончалась, а отец женился повторно, см. Flaminii 1893: 13.

<sup>130</sup> Отсылка к Ov. *Pont.* 2.5.22: *e rivo flumina magna facere*. Однако Перегрино, по-видимому, не знает, что у Овидия эта идиома имеет уничижительный смысл, идентичный выражению «делать из муки слона».

<sup>131</sup> *medice artis* — по моему мнению, это довольно прозрачный намек на фамилию Медичи.

<sup>132</sup> Я благодарю П.В. Соколова за обсуждение черновой версии перевода и замечания к нему.

---

## Литература

- Афонасин, Е.В. (2009), “Доксография пифагореизма и неопифагорейская традиция”, *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 3.1: 9–65.
- Гараджа, А.В. (2025), “«Введение к Платонову *Иону*, или О поэтическом неистовстве» Марсилио Фичино (текст, перевод и комментарии)”, *Платоновские исследования* 22.1: 263–281.
- Григорова, О.Д., пер. (2001), “Марсилио Фичино. О божественном неистовстве (De divino furore)”, *Вестник Русского христианского гуманистического института* 4: 267–272.
- Гурьянов, И.Г. (2023a), “Традиция и эпистемические инновации в понимании эпидемии чумы в медико-философских трактатах Марсилио Фичино”, *Платоновские исследования* 18.1: 222–255.
- Гурьянов, И.Г. (2023b), “Философский ethos Марсилио Фичино в его отношении к концептам современности и контрсовременности Мишеля Фуко”, *Платоновские исследования* 19.2: 187–214.
- Иванова, Ю.В. (2007a), “Жизнеописания в гуманистической литературе”, in М.Л. Андреев (ред.), *История литературы Италии*, 2.1.139–186. М.: ИМЛИ РАН.
- Иванова, Ю.В. (2007b), “Возрождение философии: Марсилио Фичино”, in М.Л. Андреев (ред.), *История литературы Италии*, 2.1.385–406. М.: ИМЛИ РАН.
- Иванова, Ю.В. (2015), “Речи Никколо Никколо в диалоге о трех венцах и норма аргументации в гуманитарных науках”, in П.В. Соколов (ред.), *Многоликая софистика: нелегитимная аргументация в интеллектуальной культуре Европы Средних веков и раннего Нового времени*, 209–235. М.: Издательский дом Высшей школы экономики.
- Кудрявцев, О.Ф. (2018), *Флорентийская Платоновская Академия. Очерк истории духовной жизни ренессансной Италии*. М.: ЛУМ.
- Плешков, А.; Сурман, Я. (2021), “За границами Объективности: исследовательские практики, эпистемические добродетели и личность учёного (беседа с Л. Дастон и П. Галисоном)”, *Новое литературное обозрение* 167.1. URL: [https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe\\_literaturnoe\\_obozrenie/167\\_nlo\\_1\\_2021/article/23168/](https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/167_nlo_1_2021/article/23168/)
- Шалагинов, Д.С.; Гурьянов, И.Г. (2025), “О душе: платонизм множественности в контексте натурфилософии Марсилио Фичино”, *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 19.1: 417–453.

- Allen, M.J.B. (1984), *The Platonism of Marsilio Ficino: A Study of His Phaedrus Commentary, Its Sources and Genesis*. University of California Press.
- Berti, E. (2001), “Marsilio Ficino e il testo greco del Fedone di Platone”, in J. Hamesse (ed.), *Les traducteurs au travail. Leurs manuscrits et leurs méthodes. Actes du Colloque international organisé par le «Ettore Majorana Centre for Scientific Culture» (Erice, 30 settembre – 6 ottobre 1999)*, 349–425. Turnhout: Brepols.
- Berti, E. (2012), “Un codice autografo di Marsilio Ficino ancora sconosciuto: il Lond. Add. 11274”, in G. Borghello (ed.), *Per Roberto Gusmani: studi in ricordo*, 41–74. Udine: Forum.
- Bolonyai, G. (2014), “Ore rotundo: A Phrase Reborn in the Renaissance”, *Materiali e discussioni per l’analisi dei testi classici* 72: 223–246.
- Corriás, A., (2012), “Imagination and Memory in Marsilio Ficino’s Theory of the Vehicles of the Soul”, *The International Journal of the Platonic Tradition* 6: 81–114.
- Dell’Oro, F. (2018), “Due scritti di Marsilio Ficino sul tema del *furor divinus*: l’epistola *De divino furore* e l’*Argumentum in Ionem de furore poetico*. Traduzione e note”, *Accademia* 20: 7–27.
- Doel, Marieke van den (2022), *Ficino and Fantasy: Imagination in Renaissance Art and Theory from Botticelli to Michelangelo*. Leiden; Boston: Brill.
- Flamini, F. (1893), *Peregrino Allio: umanista, poeta e confilosofo del Ficino*. Pisa: F. Mariotti.
- Garadja, A. (2025), “Introduction to Plato’s Ion, or, *On Poetic Frenzy* by Marsilio Ficino (Text, Translation, and Notes)”, *Platonic Investigations* 22.1: 263–281. (In Russian.)
- Garin, E. (1942), *Filosofi italiani del Quattrocento*. Florence: Le Monnier.
- Garin, E. (1951), “Ritratto di Marsilio Ficino”, *Belfagor* 6.3: 289–301.
- Gentile, S. (1983), “In margine all’epistola «De divino furore» di Marsilio Ficino”, *Rinascimento* 23: 33–77.
- Gentile, S. (2013), “Ficino, Epicuro e Lucrezio”, in J. Hankins, F. Meroi (eds), *The Rebirth of Platonic Theology: Proceedings of a conference held at The Harvard University Center for Italian Renaissance Studies (Villa I Tatti) and the Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento (Florence, 26–27 April 2007). For Michael J.B. Allen*, 119–136. Firenze: Leo S. Olschki.
- Guryanov, I.G. (2023a), “Tradition and Epistemic Innovation in Understanding the Plague in the Medical and Philosophical Treatises of Marsilio Ficino”, *Platonic Investigations* 18.1: 222–255. (In Russian.)
- Guryanov, I.G. (2023b), “Marsilio Ficino’s Philosophical Ethos in Its Relation

- to Michel Foucault's Concepts of Modernity and Countermodernity", *Platonic Investigations* 19.2: 187–214. (In Russian.)
- Hanegraaff, W.J. (2010), "The Platonic Frenzies in Marsilio Ficino", in J. Dijkstra, J. Kroesen, and Y. Kuiper (eds.), *Myths, Martyrs, and Modernity. Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*, 553–567. Leiden; Boston: Brill.
- Hankins, J. (1990), *Plato in the Italian Renaissance*. Vol. 1. Leiden; New York; København; Köln: E.J. Brill.
- Hankins, J. (2007a), "The significance of Renaissance philosophy", in Id. (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, 338–345. Cambridge University Press.
- Hankins, J., ed. (2007b), *Leonardo Bruni. Epistolarum libri VIII recensente Laurentio Mehus* (1741). Vol. 2. Roma: Edizioni di storia e letteratura.
- Hankins, J. et al., eds. (2001–2006), *Ficino. Platonic Theology*. English Translation by Michael J.B. Allen with John Warden; Latin Text Edited by James Hankins with William Bowen. Harvard University Press.
- Kristeller, P.O. (1937), *Supplementum ficianianum: Marsilius Ficinus Florentinus philosophi Platonici opuscula inedita et dispersa*. Vol. 2. Florentiae: in aedibus Leonis S. Olschki.
- Kristeller, P.O. (1943), *The Philosophy of Marsilio Ficino*. Columbia University Press.
- Kudryavtsev, O.F. (2018), *Accademia Platonica of Florence: An Essay on the Intellectual History of the Renaissance Italy*. Moscow: LOOM. (In Russian.)
- Lackner, D.F. (2002), "The Camaldolese Academy: Ambrogio Traversari, Marsilio Ficino and the Christian Platonic Tradition", in M.J.B. Allen, V. Rees, M. Davies (eds.), *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, 15–44. Leiden; Boston; Köln: Brill.
- Lauster, J. (2002), "Marsilio Ficino as a Christian Thinker: Theological Aspects of his Platonism", in M.J.B. Allen, V. Rees, M. Davies (eds.), *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, 45–70. Leiden; Boston; Köln: Brill.
- Marcel, R. (1956), *Marsilio Ficino. Commentaire sur le Banquet de Platon*. Paris: Les Belles Lettres.
- Miccoli, G. (1960), "Agli, Pellegrino", in *Dizionario biografico degli Italiani*. Vol. 1. Roma: Istituto della enciclopedia italiana. URL: [https://www.treccani.it/enciclopedia/pellegrino-agli\\_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/pellegrino-agli_(Dizionario-Biografico)/)
- Petrone, S. (2024), "In margine al *Fedro* di Leonardo Bruni: alcune considerazioni preliminari", *Studia Oliveriana* 10: 53–67.

- Robathan, D.M. (1932), “Diodorus Siculus in the Italian Renaissance”, *Classical Philology* 27.1: 84.
- Robichaud, D.J.-J. (2017), “Working with Plotinus: A Study of Marsilio Ficino’s Textual and Divinatory Philology”, in F. Ciccolella, L. Silvano (eds.), *Teachers, Students, and Schools of Greek in the Renaissance*, 120–154. Leiden; Boston: Brill.
- Robichaud, D.J.-J. (2018a), “Competing Claims on the Legacies of Renaissance Humanism in Histories of Philology”, *Erudition and the Republic of Letters* 3.2: 177–222.
- Robichaud, D.J.-J. (2018b), *Plato’s Persona: Marsilio Ficino, Renaissance Humanism, and Platonic Traditions*. University of Pennsylvania Press.
- Rubini, R. (2014), *The Other Renaissance: Italian Humanism between Hegel and Heidegger*. Chicago University Press.
- Shalaginov, D.; Guryanov, I. (2025), “On soul: Platonism of multiplicity in the context of Marsilio Ficino’s philosophy of nature”, *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 19.1: 417–453. (In Russian.)

Валерий Семенов

Генезис воображения:  
разгадка энigмы Платоном и Кантом

VALERIY SEMYONOV

THE GENESIS OF IMAGINATION: UNRAVELING THE ENIGMA WITH PLATO AND KANT

ABSTRACT. The article aims to juxtapose Plato's and Kant's doctrines of imagination. Both philosophers are united by their approach to studying imagination at the deepest, "primary" level of manifestation of this faculty. That is the level of sensible perception. Here, imagination performs its most important synthetic function. The thematization of imagination at the sensible level by Plato and Kant is surprisingly similar. The faculty of imagination, according to both thinkers, performs the following functions: (i) the imagination synthesizes sensible perception, memory and meanings embedded in the words of everyday speech or strict concepts; (ii) the imagination combines disparate and incomplete sensible data and "completes" the overall picture of sensible perception; (iii) the imagination is a driver (conductor) of sensible perception, memory and non-sensible meanings in the process of forming a holistic noetic and emergent image of an object; (iv) the imagination is the foundation for the rational mechanism of recognition, identification and reproduction, which is necessary for anticipating future experience and which Epicurus called *prolepsis*. Going beyond sensible perception, the imagination becomes productive and pure and creates art. However, there can also be extremely negative consequences of such "transcendence".

KEYWORDS: imagination, synthesis of perception, imagination and fantasy.

Без сомнения, воображение предстает собою один из наиболее загадочных феноменов человеческой природы. Литература об этом чудесном явлении попросту необозрима, однако невозможно даже мечтать о том, что мы приблизились к его окончательному прояснению. По уровню своей непостижимости воображение уступает разве что самой главной вселенской энigме — тайне сознания. Одной из важнейших траекторий исследования

© В.Е. Семенов (Москва). [semyonov.ve@philos.msu.ru](mailto:semyonov.ve@philos.msu.ru). Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 23.2 (2025)

DOI: 10.25985/PI.23.2.10

этой шокирующей загадки является экспликация и анализ тех образов и размышлений, которые присутствуют в мировой философской мысли.

В стремлении обнаружить первоначало человеческого воображения — в том виде, в каком оно представлено в философских штудиях, — необходимо, на мой взгляд, прежде всего обратить внимание на учения об этом неординарном даровании тех мыслителей, которые стремились достичь максимально возможных «глубин» таинственной и восхитительной способности души. Таковыми, по моему мнению, являются Платон и Кант. Что объединяет их в разработке этой темы? Именно эти философы пытались ответить на вопросы: с чего начинается воображение? в чем состоит его исток и элементарная исходная деятельность? Блестящий афоризм Канта о том, что *воображение есть необходимая составная часть самого восприятия*, как раз и задает направление историко-философского анализа. Именно с этого, наиболее глубокого фундамента — уровня чувственного восприятия — два философских гения стали проникать в казалось бы недоступную природу и загадку происхождения окутанного тайной феномена. Исследование этого удивительного ментального секрета, начиная с его «изначальной» ступени, — вот та философская платформа, которая объединяет Платона и Канта в их качестве скрупулезных изыскателей, срывающих покровы с истока и тайны воображения.

Цель настоящей статьи — выявить и проанализировать философские взгляды Платона и Канта на сущность и первоначало воображения, а также его разнообразные уровни, виды и функции в человеческой интеллектуально-практической деятельности. Помимо этого, такого рода историко-философский опыт, будем надеяться, способен продвинуть наши современные взгляды на происхождение и механизмы действия этой труднопостижимой способности человеческой природы.

Приступить к экспликации и анализу концепций воображения у схоларха Академии и кёнигсбергского профессора целесо-

образнее всего с фундаментального уровня, чтобы затем перейти к процессу (так сказать) «трансцендирования» этого явления за пределы восприятия и рассмотреть панорамным взглядом представленные в трудах наших мыслителей разновидности и формы интригующего и эпатажного феномена.

### «Изначальный» уровень воображения у Платона

Воображение сразу же — внезапно и незаметно для нашей рефлексии — вступает в действие на «изначальном» уровне сознания — в ходе первичного чувственного восприятия. Как известно, *феноменальное сознание*, в отличие, скажем, от *сознания доступа*, — это и есть тот первоначальный ментальный слой, на котором чувственные *квалиа* свидетельствуют о наличии у нас сознания. Иначе говоря, воспринятые и — одновременно! — сконструированные «внутри» феноменального уровня квалиа являются подтверждением обнаруженного у нас факта сознания. Как утверждал Кант в «Лекциях по метафизике», размышляя о ментальных статусах, «наиболее здравое состояние — сознание внешних предметов»<sup>1</sup>. Если сформулировать максимально просто: только явленные квалиа демонстрируют наличие феноменального сознания. И в этом первичном действии сознания наиболее проницательные философы — Платон и Кант — открыли синтетическое действие воображения.

Возникновение (*γένεσις*) и конструктивную деятельность воображения на уровне чувственного восприятия Платон иллюстрирует в диалоге «Филеб». В разговоре принимают участие Сократ, Протарх и Филеб (последний — сугубо номинально). В тематическом центре беседы (обозначу его узко) — проблема образования истинных и ложных мнений и таких же видов удовольствий. Собеседники рассуждают об ощущении (*αἴσθησις*), памяти (*μνήμη*), а затем и некоем «живописце» (*ζωγράφον*), которые в своей общей, совокупной деятельности создают различного рода восприятия и мнения. Они приходят к промежуточному выводу о том,

<sup>1</sup> Кант 2000: 140; пер. В.В. Васильева.

что мнение возникает из ощущений, памяти и того, «с помощью чего мы можем мнение составить» (*Phlb.* 38b)<sup>2</sup>.

Сократ описывает ситуацию, когда человек, видящий нечто издалека, в силу этого обстоятельства не может составить отчетливого суждения о том, что он наблюдает. При этом наши способности души, по утверждению Сократа, действуют следующим образом:

Память, направленная на то же, на что направлены ощущения, и связанные с этими ощущениями впечатления кажутся мне как бы записывающими в нашей душе соответствующие речи. И когда такое впечатление записывает правильно, то от этого у нас получаются истинное мнение и истинные речи; когда же этот наш писец сделает ложную запись, получаются речи, противоположные истине (*Phlb.* 39a).

Классик платоноведения А.Э. Тейлор подчеркивает, что такого рода память есть не что иное, как «*первичная память*» (*primary memory*), но никак не анамнезис:

Память (т.е. *первичная память*) представляет собою сохранение (σωτηρία) ощущения; а воспоминание (όνάμνησις) есть, в конечном счете, восстановление (воспроизведение) душой «самой по себе» утраченной памяти или ощущения<sup>3</sup>.

Однако в этом платоновском описании процесса восприятия пока еще недостает как раз того элемента, «с помощью чего мы можем мнение составить». Стало быть, для того чтобы распознать образ видимого издалека (осуществить воспроизведение и рекогницию, как сказал бы Кант), необходим, кроме того, еще «другой мастер». Этот таинственный «мастер» — «живописец» (ζωγράφον), который вслед за писцом чертит в душе образы (εἰκόνας) названного» (*Phlb.* 39b). Каким же способом устраивается его работа? — «Когда кто-нибудь, отделив от зрения или какого-либо другого ощущения то, что тогда мнится и о чем говорится,

<sup>2</sup> Далее «Филеб» в пер. Н.В. Самсонова; здесь — с учетом конъектуры О. Апельта, на которую указывает А.Ф. Лосев в своих примечаниях к диалогу.

<sup>3</sup> Taylor 1955: 419.

как бы созерцает в самом себе образы мнящегося и выраженного речью» (*Phlb.* 39b). Этот «живописец» (ζωγράφοι), или — буквально — «жизнеписец» (но не «жизнеописатель» в современном смысле), есть не что иное, как *воображение*.

Такого репродуктивно-продуктивного «живописца» Тейлор несколько не колеблясь называет «воображением» (*imagination*):

Интерпретация текущих ощущений с помощью памяти, участвующей в любом восприятии, — это работа писца, «пишущего рассуждения» в душе. Художник (воображение) рисует иллюстрации (εἰκόνας) к тексту писца, и его картины можно назвать истинными или ложными «представлениями» («*imaginings*») в зависимости от истинности или ложности «рассуждения», которое они иллюстрируют. Эти рассуждения и картины касаются как будущего, так и настоящего или прошлого. Всю жизнь мы полны «фантазий» («*fancies*») (ἔλπίδες) о будущем, и когда мы предвосхищаем (*anticipate*) удовольствие или боль, мы принимаем «предвосхищающее» («*anticipatory*») удовольствие или боль, которые в своем ожидании уже были классифицированы как сугубо «ментальные»<sup>4</sup>.

Следует обратить пристальное внимание на то, что воображение в процессе своего «живописания» должно «отделить» от зрения или какого-либо другого ощущения то, «что мнится, и о чем говорится», после чего «созерцает в самом себе образы мнящегося и выраженного речью». Стало быть, способность воображения (i) выделяет, отсекает от носителя и затем использует сепаратно те чувственные ощущения, которые были даны рецептивностью, образы памяти, а также нечувственный смысл «мнящегося», выраженный в речи. В результате (ii) осуществляется синтез «материи» ощущений, содержаний памяти и смысловой «формы», высказанной в словах (понятиях).

Автор трактата «Анонимные прологомены к платоновской философии» подчеркивает, что ощущения в принципе не способны понимать «сущность ощущаемого»: «ощущения получают впечатление от ощущаемого, но сами по себе они не могут знать

---

<sup>4</sup> Taylor 1955: 422.

сущность этого впечатления». Так, например, зрение «воспринимает белый цвет, но, что такое „белое“ само по себе, оно не знает, а узнает лишь с помощью воображения (φαντασία); точно так же мнение само по себе не может знать того, что оно узнает лишь с помощью размышления» (An. In Pl. 2.10 Westerink)<sup>5</sup>.

Отсюда вполне правомерно сделать вывод о том, что воображение представляет собою (говоря словами Канта) *трансцендентальное условие возможности* синтеза α) чувственных ощущений (образов мнящегося), β) памяти и γ) переданного речью смысла предмета, который попал в сферу внимания субъекта. Опять же выражаясь в терминах Канта, воображение оказывается не чем иным, как трансцендентальным условием возможности *репродукции и рекогниции*. Именно воображение является их чувственно-рассудочным фундаментом, в результате чего появляется возможность сформировать *мнение* о предмете. Воображение, очевидно, наделено двусоставной природой и тем самым делает возможным синтез (i) *ощущений и впечатлений*, (ii) *памяти* и (iii) *смысла* предмета, высказанного в речи или помысленного.

Следовательно, воображение на уровне чувственного восприятия — это способность души, используя ощущения, память, а также излитые в речи смыслы, обобщать, синтезировать их и «достраивать» общую картину, представляя тем самым целостный эмпирико-интеллектуальный образ предмета. Кроме того, постичь сущность воображения поможет следующая аналогия. Воображение на уровне восприятия — как его описывает Платон — есть не что иное, как *драйвер*, объединяющий (i) чувственные ощущения, (ii) память и (iii) смыслы, выраженные в речи, и в результате приводящий мышление к комплексному, интегральному прототипу изучаемой вещи или явления.

Если воображение — это драйвер, то ощущения, память и мысли суть переносимые, транспортируемые содержания этого драйвера. При этом — надо понимать — ни ощущения, ни память, ни смыслы без синтетической деятельности воображения-драйвера

---

<sup>5</sup> Пер. Т.Ю. Бородай и А.А. Пичхадзе, сверен И.И. Маханьковым.

вообще не работают и даже не проявляют себя. Таким образом, воображение превращает разрозненное, абстрактное, разноплановое *нечто* в «достроенную», наделенную внешним обликом и смыслом *вещь*. Теперь об этой вещи может быть высказано суждение (мнение)<sup>6</sup>. В действительности, до истины в неизменных идеях пока еще далеко. Однако лиха беда начало!

Способность воображения-драйвера эффективно «достраивать» чувственно воспринимаемый предмет убедительно показал и объяснил марбургский неокантианец Василий Сеземан:

Обычно считается, что чувственное восприятие не связано с деятельностью воображения. Первое состоит только из тех данных, которые нам дают в этот момент внешние органы чувств. Но на самом деле это не так. В структуру чувственного восприятия, кроме этого, входят те дополнения и связи элементов, которые получены в прошлом опыте и из наших врожденных или приобретенных категориальных схем (например, схем пространственных форм и отношений, схем предметов). Следовательно, восприятие — это не просто пассивное получение внешних впечатлений, это — конструктивный акт, синтезирующий данное с тем, чего нет, и только этот синтез определяет образ воспринимаемого мира в нашем сознании<sup>7</sup>.

Дальше Сеземан разъясняет:

Но не только синтетический характер внешнего восприятия заставляет нас признать, что в образовании этого восприятия участвует воображение, но и отношение воспринимаемого образа к реальному предмету, являющемуся нам в этом образе. Нашим отдаленным органам чувств (и особенно зрению) предметы и события всегда предстают в определенной перспективе. В каждый

<sup>6</sup> Следует подчеркнуть, что истинное мнение возможно лишь в том случае, если воображение осуществит правильное воспроизведение и реконструкцию. Однако возможна ситуация, в которой на верную репродукцию образа (допустим, знакомого человека) накладывается ложное схватывание, вызванное ошибкой зрения. Кроме того, под истинное схватывание предмета может подкладываться ложное воспроизведение, полученное из-за ошибки памяти. Как раз в результате и того, и другого возникают ложные мнения.

<sup>7</sup> Сеземан 2025: 206.

настоящий момент мы видим не всё целое, а только определенную его сторону, которая зависит от взаимоотношений субъекта и объекта в пространстве, от освещения и других внешних и внутренних обстоятельств. Следовательно, образ не вполне совпадает с самой вещью, он не охватывает всех элементов и свойств предмета, равно как и не показывает всех их взаимосвязей. Поэтому в перспективном образе всегда имеются определенные *пустые места* (*Leerstellen*), не заполненные чувственными данными, но тем не менее принадлежащие структуре образа определенным характерным способом (например, задняя, невидимая сторона объекта, его середина или часть, покрытая тенью). Именно эта особенность зрительного образа позволяет ему заменять реальный объект, быть его проявлением в том смысле, что он означает больше, чем то, что он непосредственно (то есть по отношению к содержащимся в нем чувственным элементам) есть<sup>8</sup>.

Следует особо подчеркнуть: у воображения, как уже было замечено, имеется качество, обращенное, если позволено будет так выразиться, в будущее. Это свойство воображения, как выясняется, двоякого рода. В одном случае — при эмпирическом распознавании предмета — «живописец» предвосхищает образ с трудом узнаваемой вещи (например, фигуры человека), в результате чего складывается либо истинное (при верной рекогниции), либо неверное мнение о нем (в ситуации с ошибочным узнаванием).

В иной обстановке тот же «живописец» рисует картины, которые, как выражается Платон, мы «называем надеждами». Так, например, «угодливый» художник может представить картину нашей жизни, полной богатства и чувственных (т.е. ложных) удовольствий (*Phlb. 40ab*). Этот второй эпизод, само собою разумеется, выходит за рамки ситуаций чувственного восприятия и должен рассматриваться в границах той области, в которой воображение «обретает крылья» и «трансцендирует» за пределы эмпирического опыта. К этой теме я еще вернусь. Теперь же следует обратить внимание на первый казус.

Воображение, которое предвосхищает с трудом узнаваемый предмет чувственного восприятия, — это, без сомнения, будущий

---

<sup>8</sup> Сеземан 2025: 208.

Эпикуров *пролепсис* (πρόληψις), некое предвосхищение чувственного опыта, или предвосхищающее схватывание, позволяющее верно распознать воспринимаемый предмет. Диоген Лаэрций авторитетно утверждает в отношении эпикуреев:

Предвосхищением они называют нечто вроде постижения, или верного мнения, или понятия, или общей мысли, заложенной в нас, то есть памятование того, что часто являлось нам извне, например: «Вот это — человек». В самом деле, тотчас, как мы говорим «человек», предвосхищенье вызывает в нашей мысли его оттиск, предварением которого были ощущения. Точно так же и для всякого слова становится наглядна первичная его подоснова; и мы не могли бы даже начинать разыскание, если бы не знали заранее, что мы разыскиваем. Так, чтобы спросить: «Кто там стоит поодаль, лошадь или корова?» — нужно знать заранее, благодаря предвосхищению, облик и той и другой. Ведь мы не могли бы даже назвать предмет, если бы в силу предвосхищенья не познали заранее его оттиск. Стало быть, предвосхищенья имеют силу очевидности (D.L. 10.33)<sup>9</sup>.

Историки философии давно уже догадались и утверждают, что концепцию пролепсиса Эпикур создал в качестве ответа на знаменитый платоновский эпистемический парадокс, а именно *апорию Менона*:

Но каким же образом, Сократ, ты будешь искать вещь, не зная даже, что она такое? Какую из неизвестных тебе вещей изберешь ты предметом исследования? Или если ты в лучшем случае даже натолкнешься на нее, откуда ты узнаешь, что она именно то, чего ты не знал? (Men. 8od)<sup>10</sup>.

Переформулировка Сократом апории Менона гласит:

Значит, человек, знает он или не знает, всё равно не может искать. Ни тот, кто знает, не станет искать: ведь он уже знает, и ему нет нужды в поисках; ни тот, кто не знает: ведь он не знает, что именно надо искать (Men. 8oe)

<sup>9</sup> Пер. М.Л. Гаспарова.

<sup>10</sup> Здесь и далее пер. С.А. Ошерова.

У Платона апория Менона выводит его в конце концов на трансценденталистское учение об анамнезисе как источнике познания *a priori*. Тем самым Платон «загодя» предвосхитил Эпикурово возражение на апорию Менона. Спустя длительное время и точно так же в связи с познанием *a priori* об Эпикуром пролепсисе вспомнит Кант. Размышления кёнигсбергского философа о пролепсисе, как мы ниже увидим, чрезвычайно важны для исследования воображения. Кант утверждал:

Всякое познание, посредством которого я могу *a priori* познать и определить всё относящееся к эмпирическому познанию, можно назвать антиципацией; без сомнения, Эпикур употреблял термин πρόληψις именно в этом значении. Но в явлениях есть нечто такое, что никогда не познается *a priori* и поэтому составляет истинное отличие эмпирического познания от познания *a priori*, а именно ощущение (как материя восприятия); следовательно, ощущение есть, собственно, то, что никак нельзя антиципировать. Напротив, чистые определения в пространстве и времени как в отношении фигуры, так и в отношении величины [как таковой] можно было бы назвать антиципациями явлений, потому что они представляют *a priori* то, что всегда может быть дано в опыте *a posteriori*<sup>11</sup>.

Однако для нас из кантовских размышлений об антиципациях восприятия важны следующие выводы. Философ настаивал на том, что коль скоро «все явления вообще суть непрерывные величины», то, следовательно,

такие величины можно назвать также *текущими*, потому что синтез (продуктивной способности воображения), создающий их, есть движение вперед во времени, непрерывность которого мы особенно склонны обозначать словом *текущий* (*истекший*)<sup>12</sup>.

Таким образом, воображение на своем «изначальном» уровне чувственного восприятия (i) выполняет синтетическую функцию,

<sup>11</sup> KrV B 208–209; Кант 200ба: 293 (здесь и далее перевод обоих изданий «Критики чистого разума» Н.О. Лосского, сверен Н.В. Мотрошиловой).

<sup>12</sup> KrV B 211–212; Кант 200ба: 297.

объединяющую воедино ощущения, память и рассудочные смыслы; (ii) на основе разрозненных и неполных данных восприятия «достраивает» общую картину постигаемой в опыте вещи; (iii) служит проводником (драйвером) для ощущений, содержания памяти и нечувственных сущностей на их пути к целостному ноэтическому и эмерджентному образу предмета; (iv) является основанием для совокупного механизма рекогниции, идентификации и репродукции, называемым пролепсисом, — независимо от того, каков он по своей природе, чувственно-рассудочный или априорный. Таковы, пожалуй, самые основные функции воображения на его первичном уровне.

### Многообразие воображения

Воображение, играющее важнейшую роль не только в познании, но и в самодовлеющей жизни человека, помещается философом на предназначенные для него разнообразные места. В седьмой книге «Государства» Платон осуществляет синопсис всей структуры познавательных способностей души, представленный в виде знаменитой Разделенной Линии.

Умопостигаемый (*νοητόν*) мир, в котором пребывают сущности (*ούσία*), представляет собою область мышления (*νόησις*). Вся она разделена на две части: *познание* (*ἐπιστήμη*) и *рассуждение* (*διάνοια*). Ниже располагается мир становления (*γένεσις*), включающий в себя пространство мнения (*δόξα*), которое в свою очередь подразделяется на веру (*πίστις*) и воображение (*εἰκασία*). Во всей структуре укоренена пропорция: как сущность относится к становлению, так мышление — к мнению; и как мышление относится к мнению, так познание относится к вере, а рассуждение к воображению (*R. 7, 533е–534а*)<sup>13</sup>. Последние две способности «имеют дело с образами, *διάνοια* — с формами умопостигаемого мира, *εἰκασία* — с подобиями и призраками чувственно воспринимаемого, материального; на выходе первая дает знание (*ἐπιστήμη*), вторая — мнение»<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Здесь и далее «Государство» в пер. А.Н. Егунова.

<sup>14</sup> Гараджа 2025: 266.

Таким образом, в структуре Линии воображение как *είκασία* рассматривается на своем первоначальном чувственном уровне. Не случайно Платон считает, что на этой ступени познания человек пользуется «образными подобиями», «отражениями в воде», или, как говорит Алкиной, «воображаемыми представлениями» и «образами в зеркалах и других прозрачных и гладких предметах» (Alcin. 18.2)<sup>15</sup>. Вполне закономерно, что философ для описания воображения использует здесь субстантив *είκασία* – воображение, уподобление. Другой термин, используемый для обозначения воображения, – *φαντασία* (воображение, рассуждение, обобщение) – появится при дескрипции иных функций этой способности<sup>16</sup>.

В диалоге «Софист» Платон рассуждает о различных способностях души. *Мышление* (точнее, рассудок, *διάνοια*) – это «беседа души с самою собой»; *мнение* (*δόξα*) есть «завершение мышления»; *представление* (*φαντασία*) выглядит как «смещение ощущения и мнения» (Sph. 264ab)<sup>17</sup>, что мы, собственно, и наблюдали в «Филебе». Причем нужно отметить, что в одном случае Платон обозначает представление как *φαντασία* (Sph. 263d), а в другом использует термин *φάίνεται* – то, что представляется, т.е. явление, кажимость, видимость (Sph. 264b). Такой переход от *είκασία* к *φαντασία* и *φάίνεται* связан с переключением философа с чувственного уровня воображения на ступень размышлений об искусстве и роли нашей способности в этой сфере. Итогом рассуждений становится известная классификация двух видов «искусства подражания»<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> Пер. Ю.А. Шичалина, сверен И.И. Маханьковым.

<sup>16</sup> Древнегреческий глагол *είκάζω* имеет следующие значения: α) «изображать, рисовать, уподоблять»; β) «сравнивать»; γ) «предполагать, догадываться». Существительное, используемое Платоном и ведущее свое происхождение от этого глагола, *είκασία*, означает, соответственно: α) «изображение, воображение, уподобление»; β) «сравнение»; γ) «предположение, догадка». Существительное *φαντασία* означает «представление», «воображение», а другой субстантив – *φάντασμα* (фантасма) – имеет значения «явление», «призрак», «привидение»; «пустое воображение».

<sup>17</sup> Здесь и далее «Софист» в пер. С.А. Ананьина.

<sup>18</sup> Сотворять подражание, согласно Платону, означает заниматься «уподоб-

В «Софисте» изящная сфера разделяется на (i) искусство, творящее *образы* (εἰκαστικήν), которое Платон называет «подражательным» (τοῦ μημάτος), откуда и происходит «мимесис» (*Sph.* 235d), а также (ii) искусство, создающее *призраки* (призрачные подобия) (φανταστικήν) (*Sph.* 236c). И здесь мы снова встречаемся с εἰκασία и φαντασία как разновидностями (уровнями) воображения. Оставив в стороне проблему отнесения софистов к одному из видов «искусства обмана», а также подробные дескрипции Платона различных видов искусств и их характеристик, сосредоточимся на отличиях двух основных способов воображения<sup>19</sup>.

Создатели *образов* ориентируются прежде всего на материальные параметры образца-подлинника (длина, ширина, глубина), при этом их главной целью являются, пожалуй, два стремления: α) чтобы копия была похожа по размерам и β) чтобы она была прекрасна. Такова, вероятно, εἰκασία: в искусстве этот способ воображения стремится к физическому подобию, стараясь одновременно улучшить копию, сделать ее прекраснее, чем образец. Платон называет такое искусство «изобразительным».

В свою очередь, создатели *призраков*, по мысли Платона, с одной стороны, тяготеют к прекрасному, но с другой — их произведения вовсе не пытаются быть сходными с образцом. Вероятно, представители такого искусства слишком много привносят *своего*, т.е. того, что не вполне сочетается с реальным предметом. Можно предположить, что φαντασία — тот способ воображения, при ко-

---

лением, упражнением ощущений с помощью навыка, опыта и способностей к угадыванию» (*Phlb.* 55e).

<sup>19</sup> Вероятно, нет смысла рассматривать тот «случай творчества», который Платон излагает в диалоге «Ион»: одержимый «божественным вдохновением», поэт в строгом смысле не является автором своих творений, поскольку он сам — лишь божественный «промысел», слагающий поэмы «не благодаря искусству, а лишь в состоянии вдохновения и одержимости». Такое искусство, как и сам поэт, принадлежит богам. Соответственно, такие поэты — «не что иное, как толкователи воли богов, одержимые каждый тем богом, который им владеет» (*Ion* 533e–535a; пер. Я.М. Боровского). Безусловно, в творчестве этих поэтов неизменно присутствует воображение, однако анализировать поэтическое воображение, исступление и вдохновение, данные богами, в силу целого ряда известных причин не представляется возможным.

тором мысль творца уже отрывается от материального прототипа и, стремясь к прекрасному, не обременяет себя жестким и строгим уподоблением. Философ полагает, что это искусство — «творческое».

Таким образом, можно заключить, что трансфер воображения от *εἰκασία* к *φαντασία* есть не что иное, как переход от сугубо подражательного, уподобляющего искусства к более творческому и свободному от материального предмета. Соответственно, эти типы воображения можно интерпретировать следующим образом: (i) *εἰκασία* — воображение, ориентированное на чувственные ощущения и физический паттерн; стремящееся к уподоблению и более точному воспроизведению вещей мира; оно крепко «держится за землю», «не теряет головы» и не нуждается в «крыльях».

Совсем другое дело — (ii) *φαντασία*: воображение, отрывающееся от земных оригиналов; в своем максимально свободном движении оно может α) либо устремляться к «творческому» искусству, β) либо выродиться в пустую и бесплодную фантазию, населенную опасными иллюзиями и призраками и регрессирующую в болезнь, γ) либо трансформироваться в неистовство (манию).

В отношении третьего варианта, предполагающего неистовство, можно сказать следующее. В диалоге «Федр» Платон выделяет четыре вида неистовства (*μανία*) души: (i) неистовство прорицательницы в Дельфах, жриц в Додоне, (ii) во время молитв богам и служения им, (iii) одержимость, посланная Музами и охватывающая нежную и непорочную душу вакхическим восторгом и побуждающая к творчеству, (iv) неистовство от созерцания идей и стремления к ним (*Phdr. 244a–245a*)<sup>20</sup>.

Воображение, безусловно, тесно связано с этими видами неистовства — поскольку неистовство есть пассионарная и восходящая психическая энергия, питаемая воображением. Без особенной энергии воображение не достигает уровня творчества и, вероятно, остается на уровне свободной синтетической деятельности рассудка. Мания, покидая уровень восприятия, где вообра-

---

<sup>20</sup> Платоновский «Федр» приводим в пер. А.Н. Егунова.

жение играет синтетическую роль, может переходить в опасные неистовства, в отчуждение от ума, когда «животное» воображение полностью заменяет реальный для здорового человека мир и ведет к сумасшествию<sup>21</sup>. Неистовство, мания, или особого рода интенциональность, есть не только воображение как синтез и конструирование, но и наделение смыслом, ценностями, которые могут приобретать форму *страстей*! Тогда воображение выходит за рамки образного конструирования, отрывается от ума (ноэсиса и дианойи) и становится либо *творчеством*, в разной степени связанным с реальностью здорового человека, либо *сумасшествием* в самых различных формах. Однако каждая мания базируется на *воображаемом идеале и стремлении*.

Воображение – изначальная способность души, когда она связана с телом и действием органов чувств, т.е. это – телесно-разумный инструмент души, использующий память как свой инструмент. Воображение необходимо как при дианойе, так и при ноэсисе. Связь с чувственностью («за пределами» чувственного восприятия и мнения) может привести к неистовствам (маньям) – плохим и хорошим. Душа может совершать катарсис и анабасис, полностью отрещаясь от тела и всего чувственно воспринимаемого, но может, как указывает Платон, «впасть в неистовство», при котором на первое место выдвигается как раз «*отвяжное*» *воображение*, а не ноэсис и дианойя. Такое воображение уводит человека далеко от чистого разумения идей, прямо в противоположную сторону.

Стало быть, Платон идет от *είκασία*, синтетического воображения-драйвера на чувственно воспринимаемом уровне, к *φαντασία*, воображению, готовому «трансцендировать» «за пределы»

<sup>21</sup> Такое возможное состояние человека довольно близко к «описанным в четвертой книге „Государства“ (R. 439–441) двум низшим началам души, „вождeющему“ и „своенравному“ (τὸ ἐπιθυμητικόν и τὸ θυμοειδές), которые отличаются друг от друга и могут яростно спорить. Именно эта „слепленная“ часть души оказывается у Платона неким „подражательным“, „иллюзорным“ субъектом, изменяющимся и разделенным. Чтобы душа попала в „подлинное“ состояние, ей надо обрести простоту и единство, где нет никакой разделенности» (Протопопова 2025: 18–19).

чувственного восприятия и способному порождать фáнтасма, т.е. бесплодные (а точнее – безосновательные) фантазии, призраки, или «игру воображения» (фáнтасма), как философ называет этот феномен в девятой книге «Государства» (R. 584a).

Не хотелось бы заканчивать размышления о воображении у Платона на такой драматической ноте. Поэтому я позволю себе вернуться к «здравому» воображению и обратить внимание на «хорошее» использование воображения в одной из самых лучших и светлых областей человеческой жизни – науке.

В седьмой книге «Государства» Платон разрабатывает тему изучения наук как этапа восхождения к чистым эйдосам и подлинному бытию. Приобщение к наукам (арифметике, геометрии, стереометрии, астрономии, музыке) предполагает широкое использование воображения. Более того, без хорошо развитого воображения постичь науки в принципе невозможно<sup>22</sup>. Ибо, если вы занимаетесь арифметикой, то жизненно важно научиться «созерцать природу чисел» или «мысленно разделить единицу», т.е. операциям, которые можно осуществить исключительно в воображении (R. 525c–e). Геометрия требует способности проводить воображаемые процедуры под названиями: «построим четырехугольник», «проведем линию», «произведем наложение» (R. 527a). Стереометрия вырабатывает мысленное (воображаемое) умение «измерять глубину» (R. 528d). Астрономия – вообще царство воображения, поскольку человек, созерцающий звездное небо, «видит это при помощи мышления, а не глазами». «Узоры на небе» постигаются «разумом и рассудком, но не зрением». Следовательно, освоить астрономию можно только в том случае, если мы используем «разумное по своей природе начало нашей души» (R. 529b–530b). Наконец, музыка как теория гармонии позволяет человеку выработать умение отыскивать «числа в воспринимаемых на слух зозвучиях» (R. 531bc), что возможно только с использованием воображения. Следовательно – главный вывод! –

<sup>22</sup> «Математическое рассуждение – это конструктивная деятельность воображения (*phantasia*), которая ограничена не абстракцией от чувственного опыта, а формами, постигаемыми умом (*nous*) (White 2006: 240).

без воображения невозможно постичь науки и диалектический метод и, стало быть, осуществить анафасис. Проще говоря: без воображения не достигнешь Блага!

### *Первичное синтетическое воображение Канта*

Известное кантовское высказывание гласит:

Что сила воображения есть необходимая составная часть самого восприятия, об этом, конечно, не думал еще ни один психолог. Это объясняется отчасти тем, что эту способность ограничивают только деятельностью репродукции (воспроизведения), а отчасти тем, что полагают, будто чувства не только дают нам впечатления, но даже и соединяют их и создают образы предметов, между тем как для этого, без сомнения, кроме восприимчивости к впечатлениям требуется еще нечто, а именно функция синтеза впечатлений<sup>23</sup>.

Кант упрекает, как мы видим, психологов. Однако чрезвычайно сомнительно, что он знал о разработках Платона в отношении воображения в процессе чувственного восприятия. Так или иначе, но кёнигсбергский философ — в качестве исследователя воображения на изначальном уровне сознания и чувственного опыта — предстает верным последователем афинского схоларха. В силу очевидных причин учение Канта о воображении более обширное и разработанное, нежели у Платона. Тем не менее мы наблюдаем единую линию развития важнейшей философской темы.

Любое познавательное действие — будь то научный опыт или жизненное восприятие чего-то или кого-то — начинается с аффицирования нашей рецептивности предметами вне нас, отнесением ощущений к созерцаниям и синтетическому рассудку. Стало быть, изначально в нас присутствуют *три субъективных источника познания*, делающих возможным сам рассудок и весь опыт как продукт рассудка: (i) многообразное в чистом созерцании, (ii) синтез этого многообразного посредством способности воображения

---

<sup>23</sup> KrV A 120; Кант 2006b: 173.

(*Einbildungskraft*), (iii) понятия, сообщающие единство синтезу воображения<sup>24</sup>. Можно обозначить три источника еще короче: чувства, способность воображения, апперцепция<sup>25</sup>.

Сущностным ядром кантовского трансцендентализма является так называемый «трансцендентальный факт»: «Все созерцания суть для нас ничто и никаким образом не касаются нас, если они не могут быть восприняты в сознании, всё равно, влияют ли они на него прямо или косвенно; иным путем познание невозможно»<sup>26</sup>. В черновых набросках 1780 г., в знаменитом фрагменте B 12, философ подробнее раскрывает сущность этого «краеугольного» основания:

Все явления ничто для нас, если они не воспринимаются в сознании. Их отношение к возможному познанию есть, следовательно, не что иное, как отношение к сознанию. Но всякая связь многообразного созерцания — ничто, если оно не было воспринято в единстве апперцепции. Подобным же образом любое само по себе возможное познание относится к возможному познанию только благодаря тому, что вместе со всеми другими возможными познаниями оно находится в отношении к апперцепции<sup>27</sup>.

Следовательно, воображение обнаруживает себя уже на самом первоначальном уровне сознания и познания, на ступени экспликации «чистого, изначального, неизменного сознания» — трансцендентальной апперцепции<sup>28</sup>. Это изначальное сознание начинает свою исключительно *спонтанную* (= свободную) деятельность (и тем самым проявляет себя) через *триединый синтез*.

(i) *Синтез аппрегенции в созерцании* демонстрирует нам, что всё многообразное должно присутствовать в сознании «как содержащееся в одном мгновении», ибо только при этом условии будет достигнуто *единство сознания* и, стало быть, *единство созерцания*.

---

<sup>24</sup> KrV A 78–79; Кант 2006b: 123.

<sup>25</sup> KrV A 115; Кант 2006b: 167.

<sup>26</sup> KrV A 116; Кант 2006b: 167.

<sup>27</sup> Кант 2000: 220 (LB1 B 12); пер. В.В. Васильева.

<sup>28</sup> KrV A 107; Кант 2006b: 157.

Говоря короче, сознание обладает способностью и возможностью схватывать. Без схватывания невозможно никакое восприятие.

(ii) *Синтез репродукции (воспроизведения) в воображении* — главный синтез нашей темы. Его суть заключена в следующем: существует эмпирический закон репродукции, согласно которому представления, часто следовавшие друг за другом, в конце концов ассоциируются, что позволяет одному представлению — даже при отсутствии другого представления в восприятии в данный момент — переходить к этому другому представлению согласно «постоянному правилу».

Здесь речь у Канта идет как раз о том феномене, который уже был отмечен у Платона: воображение «достраивает» предмет или некоторое положение дел, создавая тем самым целостную — а не хаотичную и разрозненную — картину восприятия. Пример самого Канта, говорящий об этой способности воображения, достаточно большой, но вполне демонстративный:

Если бы киноварь была то красной, то черной, то легкой, то тяжелой, если бы человек принимал образ то одного, то другого животного, если бы в самый длинный день в году земля бывала покрыта то плодами, то льдом и снегом, тогда мое эмпирическое воображение не имело бы даже и повода мысленно воспроизвести при представлении о красном цвете тяжелую киноварь; точно так же если бы определенное слово обозначало то одну, то другую вещь или если бы одна и та же вещь называлась то так, то иначе, без всякого правила, которому бы подчинялись явления, то не мог бы иметь место эмпирический синтез репродукции<sup>29</sup>.

Иначе говоря, воображение, используя память в качестве собственного инструмента, выстраивает или достраивает предмет восприятия. Воображение в таком случае есть не что иное, как обширная, едва ли не безграничная коллекция («фактотека») жизненного опыта, заполненная людьми, другими живыми существами, предметами, ситуациями, положениями дел и т.д. до бесконечности. Именно такая «связь многообразного», содержаща-

---

<sup>29</sup> KrV A 101–102; Кант 2006b: 149.

яся в памяти и воображении, позволяет способности воображения репродуцировать представления, т.е. достраивать их на основе имеющегося опыта.

Еще один кантовский пример:

Без сомнения, если я мысленно провожу линию, или представляю себе время от одного полудня до другого, или хочу лишь представить себе некое определенное число, я необходимо должен сначала мысленно брать одно за другим эти многообразные представления. Если бы я постоянно забывал предшествующие представления (первые части линии, предшествующие части времени или последовательно представляющиеся единицы) и не репродуцировал бы их, переходя к следующим, то у меня никогда не могло бы возникнуть целостное представление, не могла бы возникнуть ни одна из вышеназванных мыслей и даже не смогли бы образоваться чистейшие и первые основополагающие представления о пространстве и времени<sup>30</sup>.

Эту способность воображения Кант называет «чистым трансцендентальным синтезом воображения»<sup>31</sup>. Подобный синтез настолько тесно связан с синтезом аппрегензии, что Кант допускает отождествление:

в нас есть деятельная способность синтеза этого многообразного, которую мы называем способностью воображения, а ее деятельность, направленную непосредственно на восприятия, я называю аппрегензией. Эта способность воображения должна сводить многообразное [имеющееся] в созерцании в один образ; следовательно, до этого оно должно включить впечатления в сферу своей деятельности, т.е. осуществлять их аппрегензию<sup>32</sup>.

Как мы уже видим — и позже получим дополнительные подтверждения, — воображение не фокусируется на одном лишь втором синтезе, а целиком распространяется на весь триединый синтез, на весь процесс формирования предмета опытного представления от начала до конца.

---

<sup>30</sup> KrV A 102; Кант 2006b: 151.

<sup>31</sup> KrV A 101; Кант 2006b: 151.

<sup>32</sup> KrV A 120; Кант 2006b: 173.

(iii) *Синтез рекогниции в понятии* обнаруживает еще один механизм формирования воображением «предмета представления». Синтезы схватывания и воображения уже сформировали некий предмет, *нечто*. Но пока еще этот предмет, как говорит Кант, равен *X*. Он нам неизвестен. Чтобы понять его сущность, нужно дать ему *имя*. В данном случае имя — это *понятие*. Следовательно, уже сформированное многообразное необходимо подвести под только ему соответствующее понятие. Именно понятие на основе трансцендентальной апперцепции придает многообразному *единство*. Кант говорит:

мы мыслим треугольник как предмет, когда сознаем сочетание трех прямых линий согласно правилу, соответственно которому такое созерцание всегда может быть показано. Это единство правила определяет всё многообразное и ограничивает его условиями, которые делают возможным единство апперцепции; понятие этого единства и есть представление о предмете = *X*, который я мыслю посредством упомянутых предикатов треугольника<sup>33</sup>.

Очевидно, что эту мысленную операцию построения треугольника также осуществляет *воображение*. Именно поэтому Кант утверждает, что если «в основе возможности всякого познания лежит это единство апперцепции, то трансцендентальное единство синтеза воображения есть чистая форма всякого возможного познания и через нее, стало быть, должны представляться *a priori* все предметы возможного опыта»<sup>34</sup>. Иначе говоря, воображение изначально «вшито» в процесс формирования чувственных ощущений и восприятий, синтетическую работу рассудка и — как мы позже убедимся — разума<sup>35</sup>. Стало быть, понятие воображения можно обобщить следующим образом:

<sup>33</sup> KrV A 105; Кант 2006b: 155.

<sup>34</sup> KrV A 118; Кант 2006b: 171.

<sup>35</sup> Невозможно не согласиться с Мартином Хайдеггером, который полагал, что трансцендентальная способность воображения должна рассматриваться третьей основной способностью наряду с чувственностью и рассудком. Хайдеггер утверждал, что именно способность воображения «есть тот самый „неизвестный общий корень“ обоих стволов» и что «структура этих способностей

Опыт — тот, что есть у человека, — включает в себя чувственность, воображение и рассудок, и на каждом уровне действует синтез. Многообразное созерцаний (т.е. масса впечатлений), получаемых нами через чувства, должно быть постигнуто в едином сложном созерцании; предыдущие созерцания должны быть воспроизведены в воображении; а синтезированные созерцания должны быть подведены под понятие рассудком. В связи с этим воображение выступает посредником (*mediates*) между чувственностью и рассудком: рассудок требует воображения, которое, в свою очередь, требует чувственности<sup>36</sup>.

Кант утверждал совершенно однозначно: «рассудок, под названием *трансцендентального синтеза способности воображения*, производит на *пассивный* субъект, способностью которого он является, такое действие, о котором мы имеем полное основание утверждать, что благодаря этому внутреннее чувство афишируется»<sup>37</sup>. Это значит, что оформление созерцания «становится возможным только через осознание определения внутреннего чувства при помощи трансцендентального действия способности воображения (синтетическое влияние рассудка на внутреннее чувство), называемого мной *фигурным синтезом*»<sup>38</sup>.

Во втором издании «Критики чистого разума», где именование «триединый синтез» уступило место другим названиям, Кант утверждает в отношении фигурного синтеза (который по сути заменяет синтезы аппрекции и репродукции):

фигурный синтез, если он относится только к первоначальному синтетическому единству аппреции, т.е. к тому трансцендентальному единству, которое мыслится в категориях, должен в отличие от чисто интеллектуальной связи называться *трансцендентальным синтезом способности воображения*. Способность во-

---

[чувственности и рассудка] укоренена в структуре трансцендентальной способности воображения так, что она может „вообразовывать“ лишь в структурном единстве с ними» (Хайдеггер 1997: 78–79).

<sup>36</sup> Beaney 2010: 95.

<sup>37</sup> KrV B 153–154; Кант 2006а: 229.

<sup>38</sup> KrV B 154; Кант 2006а: 229.

образения (*Einbildungskraft*) есть способность представлять предмет в созерцании также и *без присутствия* этого предмета. Раз все наши созерцания чувственны, то способность воображения — ввиду субъективного условия, единственно при котором она может дать рассудочным понятиям соответствующее созерцание, — принадлежит к чувственности; однако поскольку ее синтез есть приведение в действие спонтанности, которая является определяющей, а не всего лишь определяемой подобно чувствам, стало быть, может *a priori* определять чувство по его форме сообразно с единством апперцепции, — поскольку способность воображения есть способность *a priori* определять чувственность, и ее синтез созерцаний *сообразно категориям* должен быть трансцендентальным синтезом способности воображения; это есть действие рассудка на чувственность и первое применение его (а также основание всех остальных способов применения) к предметам возможного для нас созерцания<sup>39</sup>.

Таким образом, способность воображения обладает двусоставной природой и, стало быть, одновременно принадлежит и чувственности, и рассудку. А поскольку эта замечательная способность является *спонтанной*, т.е. свободной, то Кант называет ее «*продуктивной* способностью воображения»<sup>40</sup>, в отличие от также существующей *репродуктивной*.

Итак, мы убедились, что, как и в случае с Платоном, воображение у Канта выполняет на изначальном уровне те же самые функции: синтезирует ощущения, память и смысл представления, выраженный в понятии, создавая тем самым *вещь опыта*.

Так же, как и у Платона, кантовское воображение способно выходить на другую ступень человеческой активности и принимать на себя иные функции.

### *Другое воображение*

Рассмотрим теперь «выход» воображения «за пределы» чувственно-рассудочного синтеза — тот «выход», который можно

---

<sup>39</sup> KrVB 151–152; Кант 2006а: 225–227.

<sup>40</sup> KrVB 152; Кант 2006а: 227.

назвать *трансцендированием* воображения. Здесь мне хотелось бы обратиться к двум основным «трансцендентным» случаям — одному весьма достойному, связанному с благорасположением, другому — с противоположной характеристикой.

Говоря об искусстве, Кант всегда и с явным удовольствием представляет читателю свободную игру способности воображения при созерцании (= конструировании) эстетической формы<sup>41</sup>. При этом философ прекрасно осознает, что творческая работа способности воображения в эстетике — это чрезвычайно высокий уровень развития воображения, и его истоки коренятся, конечно же, гораздо глубже и не настолько явлены (манифестираны) по сравнению с эстетическим созерцанием.

Подводя итог к первому разделу аналитики прекрасного, Кант раскрывает сущность воображения в искусстве и утверждает, что эстетический вкус есть «способность выносить суждения о предмете по отношению к *свободной закономерности* способности воображения (*Einbildungskraft*)»<sup>42</sup>. При этом философ выделяет специфику воображения в эстетической области.

Поскольку способность воображения рассматривается здесь с точки зрения присущей ей *свободы*, то она выступает (i) не как репродуктивная, а исключительно в качестве *самодеятельной и продуктивной* способности, которая может творить «произвольные формы возможных созерцаний». При этом воображение (ii) связано определенной формой объекта эстетического восприятия и, следовательно, должно было бы действовать согласно закону рассудка, синтезирующего многообразное. Однако в эстетической сфере этого не происходит. Воображение здесь не может быть связано закономерностями рассудка, синтезирующего предмет. Напротив, совершается как будто прямо противоположное:

закономерность без закона и субъективное соответствие способности воображения с рассудком без объективного соответствия, когда представление соотносится с определенным поня-

---

<sup>41</sup> Кант 2001: 217 (§ 16).

<sup>42</sup> Кант 2001: 245.

тием о предмете, совместимы только со свободной закономерностью рассудка (которую также можно назвать целесообразностью без цели) и со своеобразием суждения вкуса<sup>43</sup>.

Иначе говоря, воображение в искусстве — как и везде — всегда связано с рассудком. Однако здесь, в изящных сферах, ригористичный в области познания рассудок вовсе не придерживается серьезности и авторитарности в деле конституирования предметности, а — напротив — допускает возможность не иметь никакой познавательной цели, а просто испытывать блаженство от суждений вкуса. Эстетическое воображение в таком случае оказывается не привязанным к рассудочным правилам конституирования, а наслаждается полной свободой, выходя тем самым за рамки эмпирического воображения и приобретая статус чистого, т.е. относящегося уже к разуму и не имеющего познавательной цели. Это и называется «свободной игрой»<sup>44</sup>.

Второй случай «трансцендирования» воображения за пределы уровня чувственного-рассудочного конституирования предмета опыта философ как будто специально предваряет строгим предостережением:

Воображению (Einbildungskraft), пожалуй, можно простить, если оно иногда замечается, т.е. неосмотрительно выйдет за пределы опыта; ведь таким свободным взлетом оно по крайней мере оживляется и укрепляется, и всегда легче бывает сдержать его смелость, чем превозмочь его вялость. Но когда рассудок, вместо того чтобы мыслить (*denken*), мечтает (*schwärm̄t*), — этого нельзя простить уже потому, что от него одного зависят все средства для ограничения, где нужно, мечтательности воображения (*Schwärmerei* der Einbildungskraft).

Правда, рассудок начинает это весьма безобидно и скромно. Сперва он приводит в порядок первоначальные познания, кото-

---

<sup>43</sup> Кант 2001: 245.

<sup>44</sup> «Что означает „свободная игра“ воображения? Она существует, с одной стороны, в субъекте эстетического опыта, а с другой — в создателе произведения искусства. Оба используют свободу воображения преобразовывать, играть с представлениями, создавая таким образом новые возможности для упорядочивания» (Zammito 2015: 463).

рые присущи ему до всякого опыта, но тем не менее всегда должны иметь свое применение в опыте. Постепенно он освобождается от этих ограничений, да и что может рассудку в этом помешать, если он взял совершенно свободно свои основоположения у самого себя? И вот дело касается сначала новоизобретенных сил в природе, а вслед за этим и существ вне природы, одним словом, дело идет о новом мире, для создания которого у нас не может быть недостатка в материале, так как он обильно доставляется богатой фантазией (fruchtbare Erdichtung) и хотя не подтверждается опытом, но и никогда им не опровергается<sup>45</sup>.

Представляется, что Кант, выступивший в свое время против «обмана воображения», «нелепых фантазий» и прочих «диких химер» разнообразных и многочисленных «духовидцев», вспоминал этот случай, когда годы спустя поместил в «Пролегоменах» (1783) данный пассаж.

Свое знаменитое философское эссе Кант начинает в привычной для его работ этого жанра ироничной, а иногда и саркастичной, манере:

Царство теней — рай для фантастов (Phantasten). Здесь они находят безграничную страну, где они могут возводить какие угодно здания, не испытывая недостатка в строительном материале, который обильно поставляется измышлениями ипохондриков, сказками няньшек, монастырскими рассказами о чудесах<sup>46</sup>.

Нет смысла пересказывать даже краткое содержание кантовского эссе «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика» — книга всегда на полке. Достаточно сказать, что здесь Кант выступает не только против «сочинений» и «духовной практики» шведского сначала ученого, затем мистика и, наконец, ясновидца Эммануила Сведенборга, но и — по касательной — против спекулятивной метафизики Христиана Вольфа и вольфянцев, которую философ к тому времени уже перерос. Какие же упреки и нарекания заслужило «плохое» воображение тогда, в 1766 году?

---

<sup>45</sup> Кант 1994б: 77 (§ 35).

<sup>46</sup> Кант 1994а: 204.

Нематериальный мир духов, призраки умерших людей, с которыми якобы общался ясновидец, — вот объекты, на которые направлены ирония и сарказм автора. Какого же рода воображение создает их? Кант прежде всего указывает, что каждый подобного рода духовидец оказывается —

фантазером по крайней мере в отношении тех образов, которыми сопровождаются его видения, потому что у него возникают представления, по своей природе чуждые и несовместимые с представлениями человека в обычном состоянии и порождающие сцепление странных образов в [его] внешнем чувственном восприятии. Отсюда дикие химеры и причудливые гримасы, длинными вереницами мелькающие перед обманутыми чувствами, хотя, быть может, и имеющие своим источником действительное духовное воздействие<sup>47</sup>.

Различного рода общения с духами, если они сводятся к «чистой игре воображения» (*bloße Hirngespenster*), можно назвать «грезами», поскольку они представляют собою «субъективно измышенные (*selbst ausgeheckte*) образы», которые обманывают чувства, представляясь как бы действительными предметами. Соответственно,

тот, кто, бодрствуя, настолько углубляется в вымыслы и химеры своего богатого воображения, что мало обращает внимания на свои чувственные восприятия, которые для него в данный момент наиболее важны, справедливо называется *бодрствующим сновидцем* (*wachender Träumer*). В самом деле, стоит только чувственным восприятиям немного ослабеть, и человек засыпает, а прежние химеры превращаются уже в настоящие сны<sup>48</sup>.

Почему это происходит? Один из вариантов ответа Канта таков: духовидцы каким-то образом переносят свой внутренний мир вовне, в сферу внешних предметов, которые действитель но возбуждают ощущения. Так возникают «призраки фантазии». В отношении интригующих и занимательных рассказов Сведенборга о его общении с духами и призраками умерших людей, Кант считает нужным сказать следующее:

---

<sup>47</sup> Кант 1994а: 230.

<sup>48</sup> Кант 1994а: 232–233.

в творении Сведенборга я нахожу ту самую причудливую игру воображения, какую многие другие любители находили в игре природы, когда в [очертаниях] пятнистого мрамора им рисовалась святая семья или в сталактитовых образованиях — монахи, купели и церковные органы или даже когда (...) они на замерзшем оконном стекле обнаруживали звериное число и тройную корону — всё такие вещи, которые видят только тот, чья голова заранее ими набита<sup>49</sup>.

Наконец, завершая скандальную и шокирующую тему, сорокадвухлетний мудрец Кант философски рассудительно замечает:

граница между глупостью и разумностью столь незаметна, что, долго идя путем одной из них, трудно не коснуться иногда хоть сколько-нибудь и другой. Что же касается прямодушия, которое иной раз даже вопреки сопротивлению рассудка дает себя уговаривать и принимает за истину твердые заверения, то его следует, мне кажется, признать не естественно унаследованной тупостью, а скорее остатком древней родовой простоты, которая для нашего времени не очень-то подходит и потому часто превращается в глупость<sup>50</sup>.

### *Заключение: функции воображения*

Несмотря на более чем двухтысячелетнюю пропасть, оба философа — Платон и Кант — в своих магистральных темах о воображении стоят довольно близко, явно ощущая родственную эмпатию.

Оба мыслителя начинают тематизацию воображения с наиболее глубокого уровня сознания — процесса формирования чувственного восприятия. На этом уровне воображение и рассудок действуют как единое целое. Воображение здесь (и у Платона, и у Канта) выполняет следующие функции:

- (i) синтезирует воедино чувственные ощущения, память и смыслы, заложенные в словах повседневной речи или строгих понятиях;

---

<sup>49</sup> Кант 1994а: 251.

<sup>50</sup> Кант 1994а: 247.

(ii) объединяет разрозненные и неполные чувственные данные и, пользуясь как своим опытным багажом, так и богатством памяти, «достраивает» общую картину чувственного восприятия, создавая из *нечто* вполне определенную *вещь*;

(iii) является драйвером (проводником) чувственных ощущений, памяти и нечувственных смыслов в процессе формирования целостного ноэтического и эмерджентного образа предмета;

(iv) представляет собою фундамент для совокупного рассудочного механизма рекогниции, идентификации и репродукции, который необходим для предвосхищения будущего опыта и который Эпикур назвал *пролепсисом*, — независимо от того, каков он по своей природе, чувственно-рассудочный или априорный.

Платоново и Кантово воображение способно и очень любит выходить в другие сферы, отрываться от рассудка и ощущений. Тем самым воображение перестает быть *эмпирическим и репродуктивным* и становится *чистым и продуктивным*. В некоторых случаях подобное «трансцендирование» идет и воображению, и человечеству во благо, и тогда создается искусство (скандальное мнение Платона о некоторых видах искусства лучше опустить). Однако воображение может быть захвачено неистовством, манией и страстями и порождать в таком случае совсем уж неприглядные феномены социальной жизни — от духовидения до буйного и непотребного помешательства.

Тот факт, что оба философа разрабатывали проблему воображения начиная с наиболее глубокого и максимально доступного уровня порождает надежду, что эта замечательная одаренность не останется тем, чего так опасался Кант, — «скрытой в глубине души как мертвая и неизвестная нам самим способность»<sup>51</sup>.

---

<sup>51</sup> KrV A 100; Кант 2006b: 149.

Литература

- AA = *Kant's gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften et al.* Berlin: Druck und Verlag von Georg Reimer et al., 1900–.
- KrVA = *Kritik der reinen Vernunft*. 1. Auflage (1781).
- KrVB = *Kritik der reinen Vernunft*. 2. Auflage (1787).
- Гараджа, А.В. (2025), “«Введение к Платонову Иону, или О поэтическом неистовстве» Марсилио Фичину (текст, перевод и комментарии)”, *Платоновские исследования* 22.1: 263–281.
- Кант, И. (1994а), “Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика” (пер. под общ. ред. Б.Ю. Сливкера, сверен И.С. Андреевой), in А.В. Гулыгы (ed.), *Иммануил Кант. Собрание сочинений в 8 томах*, 2.203–266. М.: Чоро.
- Кант, И. (1994b), “Пролегомены” (пер. В.С. Соловьева, сверен М.М. Беляевым), in А.В. Гулыгы (ed.), *Иммануил Кант. Собрание сочинений в 8 томах*, 4.5–152. М.: Чоро.
- Кант, И. (2000), *Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума», Opus postumum)*. Отв. ред. В.А. Жучков; пер. В.В. Васильева и С.А. Чернова. М.: Прогресс-Традиция.
- Кант, И. (2001), “Критика способности суждения”, in Н. Мотрошилова, Б. Тушлинг (eds.), *Иммануил Кант. Сочинения на немецком и русском языках*, 4.67–833. М.: Наука.
- Кант, И. (2006а), *Критика чистого разума. 2-е издание (B)*, 1787, in Н. Мотрошилова, Б. Тушлинг (eds.), *Иммануил Кант. Сочинения на немецком и русском языках*, 2.1. М.: Наука.
- Кант, И. (2006b), *Критика чистого разума. 1-е издание (A)*, 1781, in Н. Мотрошилова, Б. Тушлинг (eds.), *Иммануил Кант. Сочинения на немецком и русском языках*, 2.2. М.: Наука.
- Протопопова, И.А. (2025), “«В себе» и «вне себя»: об очищении души в «Федоне» (79d1)”, *Платоновские исследования* 22.1: 12–22.
- Сеземан, В.Э. (2025), *Эстетика*. Пер. В.Н. Белова, Ю.В. Соколовой. М.: Академический проект.
- Хайдеггер, М. (1997), *Кант и проблема метафизики*. Пер. О.В. Никифорова. М.: Русское феноменологическое общество; Издательство «Логос».
- Beaney, M. (2010), *Imagination and Creativity*. Milton Keynes: The Open University.

- Garadja, A. (2025), “*Introduction to Plato’s Ion, or, On Poetic Frenzy* by Marsilio Ficino (Text, Translation, and Notes)”, *Platonic Investigations*, 22.1: 263–281. (In Russian.)
- Protopopova, I. (2025), “In and Out of Self: On Purification of Soul in *Phaedo* 79d1”, *Platonic Investigations*, 22.1: 12–22. (In Russian.)
- Taylor, A.E. (1955), *Plato: The Man and his Work*. London: Methuen & Co.
- White, M.J. (2006), “Plato and Mathematics”, in Hugh H. Benson (ed.), *A Companion to Plato*, 228–243. Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Zammito, J.H. (2015), “Einbildungskraft” (übers. von B. Brinkmeier), in M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr, S. Bacin (eds.), *Kant-Lexikon*, 1.460–466. Berlin; Boston: Walter de Gruyter.

*Ирина Протопопова*  
Платоновский «субъект» у Мишеля Фуко<sup>\*</sup>

---

IRINA PROTOPOPOVA  
PLATO'S SUBJECT IN MICHEL FOUCAULT'S INTERPRETATION

**ABSTRACT.** The article examines Michel Foucault's approach to "subjectivation" through his analysis of Plato's dialogue *Alcibiades I*. The problem of the "disappearance of the subject" is one of the most important themes of 20th-century continental philosophy, and Foucault is one of the most influential authors who has proclaimed the "death of man" and the "deconstruction of the subject". In his books of the 1960s and 1970s, he shows how the "subject" is constructed "from above", through "knowledge" and "power". In the 1980s, his optics change, he endeavours to show how subjectivation is possible "from below", and here Antiquity becomes his main material. Foucault speaks of the so-called "care of the self", which, in his opinion, is a kind of "admission to truth", and this "concern" turns out to be one of the possible ways in which the "subject" arises. According to Foucault, Plato in the *Alcibiades I* demonstrates this way of subjectivation, while at the same time distinguishing within Plato's notion of the "soul" two aspects: the soul as "subject" and the soul as "substance". The article considers Foucault's logic in his analysis of the *Alcibiades I* in the context of the "Cartesian subject" and attempts to show that for Plato, "subjectivation" is possible only through "transcendence", and the "admission to truth" is some specific philosophical experience, same as for Descartes.

**KEYWORDS:** Foucault, Plato, the *Alcibiades I*, subject, subjectivation, care of the self, admission to truth.

---

© И.А. Протопопова (Москва). plotinus70@gmail.com. Платоновский исследовательский научный центр, Российский государственный гуманитарный ун-т.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 23.2 (2025) DOI: 10.25985/Pl.23.2.11

<sup>\*</sup> Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00980, СПбГУ, <https://rscf.ru/project/24-18-00980/>.

### Проблема «субъекта» в философии 20 века

Проблема субъекта и субъективности стала одной из ключевых в философии 20 века, и главный «вызов» заключался в том, что «субъект» как искусственная конструкция философии Нового времени к 20 веку якобы исчезает. В 1988 г. выходит номер международного журнала *Toroi*, темой которого по предложению приглашенного редактора Жана-Люка Нанси стал вопрос «Кто приходит после субъекта?»; здесь же опубликована беседа Жака Деррида с Нанси, на более полной версии которой мы теперь остановимся<sup>1</sup>. Нанси утверждает, что «для Хайдеггера эпоха, завершающаяся как эпоха метафизики, возможно, завершающая „эпохальность“ как таковую — эпоха метафизики субъективности, а конец философии — выход из метафизики субъективности»<sup>2</sup>. Как считают оба собеседника, традиция философии субъективности идет от Декарта к Канту и Гуссерлю, а «эпоха метафизики субъективности» также является эпохой техно-научной рациональности метафизики модерна. М. Хайдеггер и Э. Гуссерль, как соглашаются собеседники, завершают классическое понимание субъекта. Деррида утверждает, что не видит необходимости во что бы то ни стало сохранять слово «субъект». Нанси согласен:

я плохо понимаю, как можно сохранять это понятие без риска оказаться совершенно непонятым. Вместо «субъекта» может быть нечто подобное «месту», т.е. специфическая точка прохождения. Подобно тому, как Бланшо понимает писателя: точкой перехода, источником голоса, который улавливает «шепот» и отделяет себя от него, но не является «автором» в классическом понимании. Как назвать это место? Вопрос «кто?», кажется, сохраняет что-то от субъекта (...) А не подходит ли лучше «что?», например, «процесс», «функционирование», «текст»?<sup>3</sup>

В эпоху «деконструкции субъекта», как заявляет Деррида, «трансцендентальный опыт, центрированный преимущественно

<sup>1</sup> Derrida 1988 и Derrida 1989; русский перевод см. Нанси, Деррида 2020.

<sup>2</sup> Нанси, Деррида 2020: 14.

<sup>3</sup> *Ibid.*: 16.

вокруг „Я“ и субъективности, стал рассматриваться в большей мере как конституированный, нежели конституирующий, учреждаемый чем-то и зависимый»<sup>4</sup>. По его мнению, отсылки к области «предсубъективного» можно найти не только в «субъективном трансцендентальном опыте» Гуссерля, но и у Декарта, Канта и Гегеля: в этой «философии субъективности» обнаруживаются «парадоксы, апории, фикции и чистейшие выдумки», лишающие ложной простоты вопрос «Субъекта», «который никогда ни для кого не был Субъектом. (...) Субъект есть фикция». И еще: «то, что мы называем „субъект“, не является абсолютной данностью, чистой волей, самоидентичностью или самопредставлением в сознании, но, скорее, несовпадением с собой»<sup>5</sup>.

Подчеркнем, что тема деконструкции субъекта стала ключевой для развития в 21 веке концепций «антигуманизма», «трансгуманизма» и «постгуманизма»<sup>6</sup>. Здесь важнейшими оказались идеи «смерти человека» Мишеля Фуко<sup>7</sup>, «смерти автора» Ролана Барта и Деррида<sup>8</sup>, «номадической сингулярности» Жиля Делёза<sup>9</sup>. Понятие делёзианской номадологии имеет в виду уход от любых бинарностей в пользу множественности: «Не будьте ни единственным, ни многим — будьте множественностью! Создавайте линию и никогда — точку!»<sup>10</sup>. В контексте темы «субъектности» это означает отсутствие «главного», «центрального Я» как опоры (само)восприятия: «Мы говорим „Я“ лишь благодаря той тысяче свидетелей, которые в нас созерцают: „Я“ всегда говорит третью лицо»<sup>11</sup>. Тем самым подвергается дискредитации понятие «Единого», которое якобы традиционно в классической философии понималось как нечто более совершенное, чем Многое.

<sup>4</sup> Balibar 2011: 37.

<sup>5</sup> Нанси, Деррида 2020: 19.

<sup>6</sup> См. по этой тематике Криман 2021; Hassan 1977; Braidotti 2013; Ranisch, Sorgner 2014; Ferrando 2019.

<sup>7</sup> Фуко 1977.

<sup>8</sup> Барт 1989, Деррида 2000.

<sup>9</sup> Делёз, Гваттари 2010: 587–716.

<sup>10</sup> *Ibid.*: 43.

<sup>11</sup> Делез 1998а: 101.

Однако Деррида в беседе с Нанси, указывая на Хайдеггера как на одного из «завершателей» эпохи классической субъективности, отмечает, что в его концепции *Dasein* сохраняются некоторые отсылки к традиционно понятому субъекту:

*Dasein* и всё, что отвечает на вопрос «кто?», занимает — отодвигая, разумеется, множество других вещей — место «субъекта», *cogito* и классического «я мыслю» [*Ich denke*]. Он сохраняет некоторые из их основных черт (свободу, решительность действия [*décision-résolue*], чтобы вспомнить старую традицию, обращение или свое присутствие, «зов» [*Ruf*] к моральному сознанию, ответственности, вменение в вину, врожденную виновность [*Schuldigsein*] и другое. И каковы бы ни были движения мысли у Хайдеггера после «Бытия и времени» и «после» экзистенциальной аналитики, они ничего не «оставляют позади», ничего не «ликвидируют»<sup>12</sup>.

И в этой же беседе Деррида замечает, что Фуко, один из главных «деконструкторов субъекта», тоже не смог его «ликвидировать»:

Что касается дискурса Фуко, то тут можно сказать разное в зависимости от того, какой этап его развития оказывается предметом обсуждения. Если имеется в виду его история субъективности, то, вопреки многочисленным заявлениям об исчезновении в ней фигуры человека, без сомнения, о «ликвидации» Субъекта в ней речи не идет. И даже на своем позднем завершающем этапе Фуко отталкивался от морали и от определенным образом понятого этического субъекта. В рамках этих трех дискурсов (Лакан, Альтиоссер и Фуко) и для некоторых идей, на которые они делают особый упор (Фрейд, Маркс и Ницше), субъект скорее переинтерпретирован, переопределен, перерегистрирован, но точно не «ликвидирован»<sup>13</sup>.

Исходя из этого своеобразного парадокса Фуко — он, с одной стороны, провозглашает «смерть человека», а с другой, рассматривает так называемого «этического субъекта», — обратимся к специфике концепций Фуко относительно субъективности.

---

<sup>12</sup> Нанси, Деррида 2020: 14.

<sup>13</sup> *Ibid.*: 14.

### «Переинтерпретация» субъекта у Фуко

Жиль Делёз, во многом продолживший идеи Фуко, заявлял, что «Фуко — самый актуальный из современных философов, наиболее радикально порвавший с XIX веком»<sup>14</sup>. Его радикализм связан в первую очередь с концепцией деконструкции субъекта. Сам Фуко отчетливо декларирует: «общую тему моих исследований образует не власть, но субъект»<sup>15</sup>. Здесь же он поясняет: «Существует два смысла слова „субъект“: субъект, подчиненный другому через контроль и зависимость, и субъект, связанный с собственной идентичностью благодаря самосознанию и самопознанию»<sup>16</sup>.

Подчеркнем, что в первом случае имеется в виду субъект как нечто «подлежащее» — латинское *subiectum*, греческое ὑποκείμενον<sup>17</sup>, то есть то, что подвержено воздействию извне; во втором — нечто, что само себя «создает» и «пересоздает».

Эти два значения соответствуют двум основным периодам творчества Фуко: «если в ранних работах Фуко рассматривал пассивное складывание субъекта в психиатрической, медицинской вообще или тюремной системах, то Фуко позднего интересует прежде всего активное конституирование субъекта через практики „самости“»<sup>18</sup>.

В первый период Фуко выдвигает концепт «смерти человека»; он критикует Канта и последующую философскую антропологию, подчеркивая, что понятие «человек» как таковое появляется только в XVIII веке, и этот человек эпохи Просвещения — всего лишь историческая конструкция: «человек — это недавнее созда-

<sup>14</sup> Делёз 2004: 127.

<sup>15</sup> Фуко 2006: 162.

<sup>16</sup> Делёз 2004: 168.

<sup>17</sup> См. Макарова 2012. Ср. «первую сущность» Аристотеля и логико-грамматическую трактовку субъекта — то, о чем сказывается, субъект и предикаты. Так понятое подлежащее субстантивируется, превращается в субстанцию или субстрат.

<sup>18</sup> Дьяков 2008: 46. См. также Мочалова 2015. О творчестве и биографии Фуко см. Дьяков 2010; Вен 2013; Эрибон 2008.

ние, которое творец всякого знания изготовил своими собственными руками не более двухсот лет назад»<sup>19</sup>.

В книге «Слова и вещи» (1968) Фуко подчеркивает, что «порог современной эпохи не там, где в исследовании человека начинают применять объективные методы, но, скорее, там, где возникла эмпирико-трансцендентальная двойственность, называемая *человеком*»<sup>20</sup>. Фуко регулярно называет человека «эмпирико-трансцендентальным существом», обозначает его как «причудливую двойственность эмпирического и трансцендентального», характеризует способ существования человека как «эмпирико-трансцендентальное удвоение»<sup>21</sup>. Такое удвоение создает предпосылки к появлению в XIX веке того «человека», который оказывается вовсе не субъектом чистого познания, не тем *ego*, которое прежде вроде бы удостоверялось картезианским актом мышления:

если и впрямь человек в мире является местом эмпирико-трансцендентального удвоения, если ему приходится быть парадоксальной фигурой, в которой эмпирические содержания познания высвобождают из самих себя те условия, которые сделали их возможными, то человек и не может даваться в непосредственной державной прозрачности *cogito*<sup>22</sup>.

Фуко утверждает, что картезианское прозрачное *cogito* стало невозможным, поскольку человек теперь «задается» такими вещами, как «язык», «труд», «жизнь»:

Это свойственное современному *cogito* двунаправленное движение объясняет, почему «я мыслю» не приводит с очевидностью к «я существую» (...) могу ли я сказать, что я есмь тот язык (...), что я есмь тот самый труд (...), что я есмь жизнь. (...) Я мог бы сказать одновременно, что я есмь и что я не есмь всё это; *cogito* не приводит к утверждению бытия, зато оно открывает возможность целого ряда вопросов о бытии. (...) Так устанавливается

<sup>19</sup> Фуко 1977: 398.

<sup>20</sup> *Ibid.*: 410.

<sup>21</sup> *Ibid.*: 446, 414, 410, 474.

<sup>22</sup> *Ibid.*: 414.

некая форма рефлексии, весьма далекая и от картезианства, и от кантовского анализа, и в которой впервые встает вопрос о бытии человека в том измерении, где мысль обращается к немыслимому и сорасчленяется с ним<sup>23</sup>.

Эмпирически-трансцендентальная двойственность существования исключает возможность достижения непротиворечивого познания человеком самого себя:

Человек есть такой способ бытия, в котором находит свое обоснование постоянно открытое, заведомо не ограниченное, но, на-против, вновь и вновь преодолеваемое пространство между всем тем, что человек пока еще не осмысливает в свете *cogito*, и тем мыслительным актом, которым, наконец, оно всё же постигается; и обратно — между этим чистым постижением и нагромождением эмпирии, беспорядочным накоплением содержаний, грузом опыта, не дающегося самому себе, безмолвным горизонтом всего того, что предстает в зыбкой протяженности не-мысли. Будучи двуединством эмпирического и трансцендентального, человек является, таким образом, местом непонимания — того самого непонимания, которое постоянно грозит затопить мысль ее собственным небытием, но в то же время позволяет мысли сбраться в целостность на основе того, что от нее ускользает<sup>24</sup>.

Таким образом, возникший в XIX веке «человек» — это «место непонимания», относительно которого невозможно утверждать ничего «эссенциального». Именно поскольку «человек» — это историческая конструкция, Фуко отвергает саму возможность рассматривать человека как некую «сущность»:

Всем тем, кто еще хочет говорить о человеке, о его царстве и его освобождении, всем тем, кто еще ставит вопросы о том, что такое человек в своей сути, всем тем, кто хочет исходить из человека в своем поиске истины, и, наоборот, всем тем, кто сводит всякое познание к истинам самого человека, (...) можно противопоставить лишь философический смех, то есть, иначе говоря, безмолвный смех<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> Фуко 1977: 416–417.

<sup>24</sup> *Ibid.*: 415.

<sup>25</sup> *Ibid.*: 438.

И поскольку в «человеке» нет ничего незыблемого и сущностного, поскольку он есть лишь исторически обусловленный концепт, Фуко предрекает «человеку» исчезновение:

Человек, как без труда показывает археология нашей мысли, — это изобретение недавнее. И конец его, быть может, недалек. Если эти диспозиции исчезнут так же, как они некогда появились, если какое-нибудь событие, возможность которого мы можем лишь предчувствовать, не зная пока ни его облика, ни того, что оно в себе таит, разрушит их, как разрушена была на исходе XVIII века почва классического мышления, тогда — можно поручиться — человек исчезнет, как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке<sup>26</sup>.

Своими работами Фуко и создает предпосылки такого растянутого во времени «события», которое могло бы предвосхитить «исчезновение человека». Ранний период его творчества «представляет собой поиски ответа на вопрос, как можно сказать правду о субъекте, тем самым учреждая, конструируя его; вторая — как сам субъект может говорить правду о себе, учреждая себя сам. Таким образом, сам Фуко выделяет в своем творчестве два этапа: первый (1960–1970-е гг.) — это изучение генеалогии систем власти-знания, когда в поисках ответа на вопросы, кто мы такие и как нас сегодняшних учреждает власть, он обращается к анализу классической эпохи, сосредотачивая внимание на XVIII–XIX веках; второй этап (1980-е гг.) — изучение генеалогии субъекта»<sup>27</sup>.

Осенью 1980 года Мишель Фуко посетил несколько городов и университетов США (Дартмутский колледж, Калифорнийский университет в Беркли, Принстонский университет, Нью-Йоркский университет), а также провел однومесячный семинар и прочитал ряд публичных лекций, которые стали переходом от изучения «практик подчинения посредством дискурсивных техник (знание) и техник господства (власть), объективировавших субъект»<sup>28</sup> («Безумие и цивилизация», «Рождение клиники», «Поря-

<sup>26</sup> Фуко 1977: 487.

<sup>27</sup> Мочалова 2015: 11; Фуко 2014: 12.

<sup>28</sup> Мочалова 2015: 11.

док вещей», «Археология знания», «Надзирать и наказывать», первый том «Истории сексуальности», к изучению производства этической субъективности, то есть того, как сам человек, а не властные отношения, конституируется в качестве субъекта (второй–четвертый тома «Истории сексуальности»).

«Когда я изучал психиатрические лечебницы, тюрьмы и пр., я, как мне кажется, делал слишком сильный упор на техниках господства. То, что мы можем назвать дисциплиной, играет действительно важную роль в подобного рода институтах, но это лишь один из аспектов искусства управления людьми в нашем обществе»<sup>29</sup>. «Возможно, я делал слишком сильный акцент на технологиях подчинения и власти. Меня всё больше и больше интересует взаимодействие между „Я“ и другими и технология индивидуального подчинения, история того, каким образом индивид воздействует на себя, технология себя»<sup>30</sup>; «необходимо учитывать взаимодействие между этими двумя типами техник — техниками подчинения и техниками себя»<sup>31</sup>.

И вот этот второй период, во время которого Фуко исследует способы субъектизации «снизу», или «технологии себя», многие восприняли как возвращение Фуко от концепта «исчезновения человека», обусловленного его методологией «деконструкции субъекта», — снова к субъекту<sup>32</sup>.

Так, например, считает отечественный исследователь и переводчик Фуко А.В. Дьяков. Он подчеркивает анти-эсценциалистский подход Фуко к субъекту: «отказавшись от априорной теории субъекта, Фуко получил возможность проанализировать отношения между формированием субъекта, практиками власти и „играми истины“. Субъект у Фуко — не субстанция, но форма, которая никогда не является самотождественной»<sup>33</sup>. Субъект, каким его рисует Фуко, «не фундирован ни в физическом бытии, ни в социальной сфере», он «непрестанно кочует с одной позиции на

<sup>29</sup> Фуко 2008а: 72–73.

<sup>30</sup> Фуко 2008b: 100.

<sup>31</sup> Фуко 2008а: 72.

<sup>32</sup> См. Козырева 2016: 289–292.

<sup>33</sup> Дьяков 2008: 45.

другую», «если он в чем-то и укоренен, так именно в этом перманентном перемещении, если предположить, что можно укорениться в неукорененности»<sup>34</sup>.

Тем не менее, по мнению Дьякова, такое описание у Фуко говорит именно об изменении формы субъектности, но вовсе не о полном отказе от субъекта — Фуко, считает Дьяков, отвергает лишь так называемого картезианского субъекта: «когда Фуко говорит о „смерти субъекта“, речь идет о субъекте картезианском, понимаемом как суверенная „мыслящая вещь“, как хозяин собственных мыслей и поступков»<sup>35</sup>. Картезианский субъект для Фуко уже никакая не «реальность», но виртуальный конструкт, говорит Дьяков, и происходит это — подчеркнем мы со своей стороны — вследствие логики отождествления «акта мышления» и «Я»:

Там, где рационалисты старались найти мыслящее «Я», субъект отсутствует. Там, где «Я» мыслю, «Я» не существую. Ведь мышление есть атрибут «Я», а не само «Я». Следовательно, там, где есть мышление, никакого «Я» нет. А там, где гипотетически пребывает «Я», нет никакого мышления. Значит, мы не можем определить «Я» как *res cogitans*<sup>36</sup>.

Фуко, с точки зрения Дьякова, отказывается «от веры в существование „Я“ как центра человеческой личности», субъект у него децентрирован и «постоянно „становится“ в разнообразных направлениях». Это всегда «становление», но никогда не «ставшее». «Ставшее» означает для субъекта смерть, что и «произошло с неподвижным картезианским субъектом»<sup>37</sup>.

Дьяков ссылается на распространенную точку зрения, что в последних работах Фуко пытается «воскресить» субъекта, однако исследователь уточняет: «Фуко не возвращался к классическому „субъекту“. Такого „субъекта“ он и не думал „воскрешать“. Правильнее говорить о переориентации его анализа: изменилась точка перспективы, из которой Фуко смотрит на участие субъекта

<sup>34</sup> Дьяков 2008: 48.

<sup>35</sup> *Ibid.*: 46.

<sup>36</sup> *Ibid.*: 48.

<sup>37</sup> *Ibid.*: 50.

в конструировании истин, этот процесс теперь связан не с дисциплинарными практиками, но с практиками самоконституирования субъекта»<sup>38</sup>. Основной вывод Дьякова заключается в том, что Фуко «не убивал» субъекта, но желал «смерти» лишь картезианскому субъекту:

Вопреки расхожему убеждению, широко представленному в исследовательской литературе, субъект как таковой у Фуко не умирал, так что и воскрешать его не приходится. Мы уже много говорили о том, что Фуко ниспровергает не категорию субъекта вообще — он выступает против картезианской, рационалистической модели субъективности. (...) Фуко настаивает на необходимости деконструирования рационалистической метафизики, что в конкретном приложении можно рассматривать как пожелание «смерти» картезианскому субъекту. Этот последний конструкт, некогда соответствовавший требованиям научного дискурса классической эпохи, в настоящее время стал явным анахронизмом и в своей борьбе за выживание превратился в орудие репрессий метафизического дискурса. Поэтому уничтожение такой модели субъективности представляется Фуко революционным преобразованием в философии, открывающим путь для нового типа философской мысли, который, кстати, еще только предстоит выработать<sup>39</sup>.

Однако кажется, что здесь Дьяков незаметно вступает в противоречие с собой: с одной стороны, он говорит, что у фукианского субъекта нет никакой «сущности», с другой — настаивает на том, что Фуко не отказывается от «субъекта как такового», от «категории субъекта вообще». При этом Дьяков представляет некую «умеренную» точку зрения, считая, что Фуко провозглашает лишь смерть картезианского субъекта, поэтому и «воскрешать» ему некого — этим Дьяков противостоит тому, что Фуко во второй период творчества возвращается к концепции субъекта. Последнее воззрение по сравнению с позицией Дьякова можно считать радикальным, но есть радикальная точка зрения «по другую сторону баррикад» — ее высказывает Жиль Делёз.

---

<sup>38</sup> Дьяков 2008: 51.

<sup>39</sup> *Ibid.*: 52.

Он уверенно заявляет: «Вера в то, что Фуко вновь открыл, обнаружил субъективность, вначале им отвергнутую, является таким же недоразумением, как и „смерть человека“»<sup>40</sup>. Для Делёза тут важно, что «Фуко не использует слово „субъект“ ни как личность, ни как форму идентичности, но говорит о „субъективации“ как процессе и о „Я“ как отношении (отношении к своему Я)»<sup>41</sup>. При этом, по мнению Делёза, «субъективация имела мало общего с представлением о субъекте. Речь идет, скорее, об электрическом или магнитном поле, об индивидуации, действующей благодаря напряжению (как высокому, так и низкому), о полях индивидов, но не личностей, не идентичных субъектов»<sup>42</sup>. Он повторяет, что в последних книгах Фуко имеет в виду прежде всего «процесс субъективации»: «было бы глупо усматривать в этом возвращение к субъекту, речь идет об учреждении модусов существования, или, как говорил Ницше, об открытии новых возможностей жизни»<sup>43</sup>. Эти новые возможности — «существование не в качестве субъекта, но как произведение искусства»<sup>44</sup>.

По Делёзу, «субъективация не имеет ничего общего даже с „личностью“: это индивидуация частная и коллективная, которая характеризует какое-либо событие (полдень, реку, ветер, чьюто жизнь и т.д.). Это модус интенсивного существования, а не субъект, не личность. Это особое измерение, без которого нельзя было бы ни превзойти знание, ни сопротивляться власти»<sup>45</sup>.

Делёз утверждает, что Фуко, пройдя «всесторонний кризис», приходит к идее субъективации через отношение «Я» к самому себе, и такое отношение оказывается своего рода «двойником» силового отношения извне: оно «позволяет нам сопротивляться власти, укрываться от нее, обращать против нее нашу жизнь или смерть. Это изобретение, согласно Фуко, принадлежит грекам»<sup>46</sup>.

<sup>40</sup> Делёз 2004: 125.

<sup>41</sup> *Ibid.*: 124.

<sup>42</sup> *Ibid.*: 125.

<sup>43</sup> *Ibid.*: 127–128.

<sup>44</sup> *Ibid.*: 124.

<sup>45</sup> *Ibid.*: 131.

<sup>46</sup> *Ibid.*: 131.

Это уже была ни область кодифицированных правил знания (отношение между формами), ни область принудительных правил власти (отношение силы к другим силам), это были правила в каком-то смысле факультативные (отношение к своему «Я»): лучшим из всех будет тот случай, когда власть обращается на наше «Я». Греки изобрели эстетический способ существования<sup>47</sup>.

Описывая работу Фуко с греческим материалом, Делёз снова и снова высказывает свое понимание изобретенной греками «субъективации»:

Согласно греческой диаграмме, только свободные люди могут господствовать над другими. Но как бы они могли господствовать над другими, если бы не управляли собой? Необходимо, чтобы обязательные правила власти дублировались факультативными правилами пользующегося ими свободного человека (...) Они соотнесли силу с ней самой. Отнюдь не игнорируя интериорность, индивидуальность, субъективность, они изобрели субъект, но как нечто производное, как продукт «субъективации». Они обнаружили «эстетическое существование», то есть подкладку, отношение с самим собой, факультативные правила свободного человека<sup>48</sup>.

Попробуем взглянуть на то, как Фуко усматривает в античности, и прежде всего у Платона, «субъективацию», и как это можно соотнести с тем, что говорит о субъективации у греков Делёз.

«Забота о себе» и «познание себя» в «Алкивиаде I» Платона

В научной среде по умолчанию утвердилось расхожее мнение о том, что говорить о понятии субъекта в античности проблематично, что классическая формулировка его принадлежит философии Нового времени и прежде всего Декарту, якобы открывшему «Я» как самосознающего субъекта. Однако Фуко, вопреки означеному расхожему мнению, говорит о «субъекте» и «субъективации» в античности, при этом демонстрируя, что впервые в европейской философии эта тема проблематизируется и рефлексируется именно у Платона.

---

<sup>47</sup> Делёз 2004: 149.

<sup>48</sup> Делёз 2008b: 132–133.

С 1980 года Фуко обращается сначала к Софоклу («Эдип-царь»), потом к римским стоикам, сравнивая их с христианскими авторами. В 1984 году Фуко, говоря об идее новой книги, посвященной «технологиям себя», описывает ее как «состоящую из различных работ, касающихся „Я“ (включая, например, комментарий к платоновскому „Алкивиаду“, где впервые разрабатывается понятие  $\dot{\epsilon}\pi\mu\acute{e}\lambda\epsilon\iota\alpha\ \acute{\epsilon}\alpha\mu\tau\acute{o}\iota$ , „забота о себе“)»<sup>49</sup>. Завершая свои лекции о началах «герменевтики себя», где он говорит сначала об античных способах «субъектизации», связанных с объединением субъекта знания и субъекта воли, а затем о христианских практиках покаяния и высказывания истины о себе, Фуко замечает: «Возможно, наша сегодняшняя проблема заключается в открытии того, что Я — не более, чем исторический коррелят технологии, возникшей в определенный момент нашей истории. Возможно, проблема в том, чтобы изменить эту технологию»<sup>50</sup>. Но чтобы понять, как можно изменять «технологии себя», Фуко предпринимает исследование таких технологий начиная с античности.

Обращение к античным источникам и конкретно к Платону встречалось и до Фуко у многих континентальных философов: «оно встраивается в плеяду „возвращений“, предпринятых Ханной Арендт, Лео Штраусом, Хансом-Георгом Гадамером, Мартином Хайдеггером, Жаком Деррида и иными влиятельными авторами. Следуя духу других „возвращений“, оно направлено не просто на постижение древних, но на ревитализацию и прояснение предельных задач современной философии»<sup>51</sup>. Как и названные авторы, Фуко рассматривает Платона и другие античные тексты в контексте вопросов и «запросов» современности, но основанием такого рассмотрения у него является представление о том, что в античности с необходимостью переплетались задачи поиска истины, самопознания и трансформации «себя»: «целью греческих философских школ было преобразование индивида. Греческая философия стремилась сформировать у индивида качества,

<sup>49</sup> Фуко 2008b: 96.

<sup>50</sup> Фуко 2008a: 95.

<sup>51</sup> Акаев, Калашник 2021: 25.

которые бы позволили ему жить иначе — лучше, счастливее, — нежели все остальные»<sup>52</sup>.

В Греции эти практики конституировались в рамках принципа ἐπιφελεῖσθα σαυτοῦ, «заботиться о себе», «интересоваться собой», «заниматься собой». Для греков предписание «заботиться о себе» было одним из основных принципов городской жизни, одним из основных правил общественного и личного поведения и искусства жизни. Нам данное понятие кажется довольно туманным и устаревшим. Когда спрашивают: «Каков наиболее важный моральный принцип античной философии?» в ответ тут же звучит не «Позаботься о самом себе», а дельфийский принцип γνῶθι σεαυτόν («Познай самого себя»)<sup>53</sup>.

Фуко же считает, что «в греческих и римских текстах предписание познавать себя всегда связывалось с другим принципом: с принципом заботы о себе, и именно забота о себе была необходима, чтобы дельфийская максима возымела действие. Это имплицитно подразумевалось в греческой и римской культуре и стало эксплицитным после „Алкивиада I“ Платона»<sup>54</sup>. Именно поэтому Фуко начинает рассматривать философскую разработку идеи «заботы о себе» с этого платоновского диалога.

Фуко исходит из того, что «субъективность» неотъемлема от «истины»: ему интересен не так называемый чистый «субъект познания», но тот, который определенным образом меняется от взаимодействия с истиной и познанием.

Но для того, чтобы истина «воздействовала на субъект», необходим режим «допуска к истине» — то есть нужно, чтобы субъект каким-то образом трансформировался сам для себя в процессе поиска истины. Фуко считает, что невозможно говорить о субъективности без изучения отношения к истине, учитывая, что субъективность — это нечто, что конституирует и трансформирует себя в отношениях с собственной истиной.

Заметим, что говоря о формировании и трансформации «субъективности», мы неминуемо уже имеем в виду «кого-то». Пусть

---

<sup>52</sup> Фуко 2008а: 73–74.

<sup>53</sup> Фуко 2008б: 100–101.

<sup>54</sup> *Ibid.*: 101.

для нас пока это будет просто «человек» — за неимением лучшего обозначения того, что предлежит «субъекту», — некое *ўпокеіцеvov*, подлежащее, о котором идет речь — и без которого речь идти вовсе не может: то, что задает вопрос о себе самом.

И вот человек начинает поиск, который в какой-то момент называется философией: Фуко описывает это как «форму мышления, которая задается вопросом о том, что дает субъекту доступ к истине, форму мышления, которая пытается очертить условия и пределы доступности истины субъекту»<sup>55</sup>. Повторим: «субъект» здесь уже «как бы» есть, без него невозможно говорить о том, кто выступает как нечто уже ищущее, но истина никогда не дается «просто так», она всегда скрывается, до нее нужно добраться.

Постулат духовности гласит, что истина никогда не дается субъекту просто так. Считается, что субъект как таковой не может прийти к истине и даже не вправе претендовать на это. Считается, что истина не дается субъекту простым актом познания, который обоснован и легитимен уже потому, что совершается так-то и так-то устроенным субъектом. Считается, что нужно, чтобы субъект менялся, преобразовывался, менял положение, в известном смысле и в известной мере становился отличным от самого себя, дабы получить право на доступ к истине. Истина дается субъекту только ценой введения в игру самого существования субъекта. Ибо такой, какой он есть, он не способен к истине (...) если придерживаться этой точки зрения, то не может быть истины без обращения или преобразования субъекта<sup>56</sup>.

Именно поскольку истина не дается просто так, возникают различные «духовные практики», позволяющие (но не дающие гарантии!) получить доступ к истине: «я думаю, можно было бы назвать „духовностью“ те поиски, практику и опыт, посредством которых субъект производит в себе самом изменения, необходимые для того, чтобы получить доступ к истине»<sup>57</sup>. По Фуко, такая трансформация субъекта может осуществляться в разных формах:

<sup>55</sup> Фуко 2007: 27.

<sup>56</sup> *Ibid.*: 28.

<sup>57</sup> *Ibid.*: 27–28.

практики очищения, аскеза, отречение, обращение, изменение образа жизни и т.п. В общем виде смысл этих практик, считает Фуко, можно выразить так: «обращение может происходить в форме движения, которое меняет положение субъекта, изымает его из наличных обстоятельств (или возвышается сам субъект или, на-против, истина нисходит к нему и озаряет)»<sup>58</sup>. Фуко говорит, что восходящее или нисходящее движение можно назвать *эротическим* (έρως — любовь), а вторая крупная форма, с помощью которой преобразуется субъект, — «труд» как аскеза:

Человек сам трудится над собой, вырабатывает себя из себя, по-степенно преобразует себя в себя в долгой работе над собой, каковая есть аскеза (ἀσκήσις). "Еρως и ἀσκήσις — таковы, я думаю, две великие формы, в которые западная духовность поместила разнообразные способы преобразования субъекта с целью сооб-разования его с истиной"<sup>59</sup>.

Фуко говорит, что философский вопрос об истине и доступе к ней, выраженный уже в дельфийском изречении γνῶθι σεαυτόν, и практика духовности («необходимые преобразования самого бытия субъекта, которые дадут ему доступ к истине») всегда были сопряжены. Эти вопросы, настаивает Фуко, не разделяли пифагорейцы и тем более Сократ и Платон: «ἐπιφέλεια ἑαυτοῦ (забота о себе) как раз и обозначает совокупность требований духовно-сти, все те преобразования самого себя, которые нужны для полу-чения доступа к истине»<sup>60</sup>.

Таким образом, Фуко вписывает техники «очищения», «кон-центрации», «отрещения», известные со времен архаики, в «заботу о себе», которую, по его мнению, отрефлексировал впервые Платон, причем наиболее отчетливо это выражено прежде всего в диалоге «Алкивиад I». Однако, по мнению Фуко, задолго до Платона и Сократа существовала целая «технология себя», имевшая отношение к знанию. Фуко называет такие техники, как «очищение», «концентрация души», «отрещение» (ἀναχώρησις) как

<sup>58</sup> Фуко 2007: 28.

<sup>59</sup> Ibid.

<sup>60</sup> Ibid.: 29.

«техника наличного отсутствования», практика выносливости<sup>61</sup>. Он приводит примеры этих техник у Платона:

Например, вам встретятся очевидные свидетельства техники со-средоточения души, души концентрирующейся, собирающей се-бя. К примеру, в «Федоне» сказано, что нужно приучать душу к тому, чтобы из всех частей тела она собиралась в себя, сосре-доточивалась сама по себе и жила, насколько возможно, наедине с собой. В том же «Федоне» говорится, что философия «берет душу под свое покровительство». У Платона вы также встретитесь, и всё в том же «Федоне», с практикой отрещения, ἀναχώρησις, ухода в себя, внешним проявлением которого будет, прежде все-го, неподвижность (immobilité). Душевный и телесный покой: стойкость тела, которое закалено, покой души, которая не вол-нуется, которая некоторым образом закрепилась на себе самой, на своей оси, и ничто не заставит ее сойти с нее. И это, конечно, знаменитый образ Сократа, упомянутый в «Пире». Сократа, который, как вы знаете, на войне мог забыть обо всем, стоял непо-движно, как столб, босой на снегу, не чувствительный ко всему, что творится вокруг. У Платона вы также найдете примеры всех этих практик выносливости, сопротивления искушению. Таково, там же в «Пире», изображение Сократа, возлежащего возле Ал-кивиада и не позволяющего себе никаких вольностей<sup>62</sup>.

Фуко говорит, что все эти старые «техники себя» претерпели у Платона в «Алкивиаде I» глубокую реорганизацию. Хотя в фи-лософских практиках отчасти воспроизводятся прежние техники, в философском мышлении вопрос ἐπιμέλεια ἐαυτοῦ ставится на ином уровне и с иными целями. Старые техники рефлексируют-ся и кристаллизуются именно в философских практиках, и Фуко на примере «Алкивиада I» показывает, как там ставится пробле-ма «заботы о себе».

Как мы помним, Алкивиад хочет заниматься политикой, Со-крат впервые открыто заговаривает с ним об этом и проводит последовательно несколько кругов обсуждения: что такое полис и искусство управления, что такое другие люди и их души, что та-

<sup>61</sup> Фуко 2007: 63.

<sup>62</sup> *Ibid.*: 65. Ср. Pl. *Phd.* 67cd, 83a; *Smp.* 217–220.

кое ты сам. Оказывается, Алкивиад совершенно некритично воспринимал разные мнения, не задумываясь, откуда он их берет: он не знает ни что такое полис, ни что такое управление, ни что такое другие, ни что такое он сам. Сократ убеждает его в том, что нельзя управлять другими, не заботясь прежде всего о себе, не зная себя.

Фуко говорит, что важнейший вопрос во всем развитии текста — это именно вопрос о «себе самом»:

что такое *έαυτόν*, что такое сам (*soi-même*). [Спрашивается], стало быть, не «что ты за животное, какова твоя природа, из каких элементов она состоит?», но «к чему относится возвратное местоимение *έαυτόν*, что это за элемент, в котором субъект и объект — одно и то же? Это ты сам должен заняться собой; заботишься о себе именно ты; и потом, ты заботишься о чем-то таком, что представляет собой то же самое, что и ты сам, [то же.] что и субъект, который «заботится о», это ты сам в качестве объекта. Текст, впрочем, говорит об этом ясно: нужно знать, что такое *αὐτὸς τὸ αὐτό*. Что это за тождество, которое налицо, так сказать, по обе стороны заботы — как ее субъект и как ее объект? Что это такое?<sup>63</sup>

Фуко сразу переходит к ответу, который кажется ему очевидным: «Так что же такое это *έαυτόν*, или, скорее, на что оно указывает? Я сразу перехожу, если угодно, к ответу. Вы его знаете, он сотни раз давался в диалогах Платона: *ψυχῆς ἐπιμελητέον* (нужно заботиться о своей душе)<sup>64</sup>. Фуко ставит в один ряд с «Алкивиадом I» другие платоновские диалоги: «Апологию», «Кратил», «Федон», подчеркивая именно тему заботы о душе<sup>65</sup>, и на примере «Алкивиада I» делает некий общий вывод: «Итак, когда в „Алкивиаде I“ в итоге говорится: „Что такое *сам*, о котором надо заботиться? — Это душа“»<sup>66</sup>.

<sup>63</sup> Фуко 2007: 68–69.

<sup>64</sup> *Ibid.*: 69.

<sup>65</sup> Например, приводит цитату из «Федона»: «если душа бессмертна, ей требуется забота»: *εἴτερ ή ψυχὴ ἀθάνατος, ἐπιμελείας δὴ δεῖται, Phd. 107c.*

<sup>66</sup> Фуко 2007: 69.

Разбирая диалог, Фуко показывает, как Сократ постепенно подводит Алкивиада к тому, что за умением управлять, за идеей справедливого полиса и согласия граждан, за способностью принимать правильные для города решения стоит главное — душа. Оказывается, именно она «пользуется» ( $\chiρῆσθαι$ ) телом, речью, орудиями и всем прочим: «Значит, субъектом всех телесных, инструментальных, речевых действий является душа — поскольку она пользуется речью, орудиями и телом»<sup>67</sup>.

Это центральный тезис Фуко в разборе «Алкивиада I» — он противопоставляет душу как «субъект» душе как «субстанции»:

Итак, мы подошли к понятию души. Но, вы видите, что душа, к которой мы подобрались с помощью хитрого рассуждения по поводу «пользования чем-то», не имеет, к примеру, ничего общего с душой, пленницей тела, ждущей освобождения, какова она в «Федоне»; у нее нет ничего общего с крылатой, запряженной в колесницу душой, которую надо направить к благу (из «Федра»); и это тем более не душа, образующая некоторую иерархию приводимых к согласию начал, какой она описана в «Государстве». Она — душа лишь постольку, поскольку является субъектом действия, поскольку пользуется телом, органами тела, орудиями и т.д. И употребляемое мной здесь французское слово «пользоваться» (*se servir de*) — это на самом деле перевод одного греческого глагола, очень важного и многозначного. Это глагол  $\chiρῆσθαι$  и существительное  $\chiρῆστις$ <sup>68</sup>.

И подытоживает: «Можно сказать, что когда Платон пользуется понятием  $\chiρῆστις$  для отыскания этого «себя», о котором надо заботиться, то открывает он при этом вовсе не душу-субстанцию, но душу-субъект»<sup>69</sup>.

Фуко подчеркивает особенное значение понятия  $\chiρῆστις$  у стоииков, особенно у Эпиктета, для которого:

озабочиться собой будет означать заниматься собой как «субъектом чего-то», определенных действий — субъектом инструмен-

<sup>67</sup> Фуко 2007: 71.

<sup>68</sup> *Ibid.*: 71–72.

<sup>69</sup> *Ibid.*: 73.

тального действия, взаимоотношений с другими, субъектом поведения и действования вообще, а также субъектом по отношению к себе самому. И только о таком себе самом, об этом пользующемся (*qui se sert*), ведущем себя, вступающем в такой тип отношений субъекте надлежит всемерно печься. Заботиться о себе как о субъекте *χρήσις* (со всей его полисемией: субъект разных действий, форм поведения, отношений, занимаемых позиций) — об этом идет речь. Душа как субъект, а вовсе не душа как субстанция — вот к чему приводит, на мой взгляд, раскручивание заданного в «Алкивиаде I» вопроса: кто такой этот «сам», каким смыслом следует наделять «о себе», когда говорят, что нужно заботиться о себе самом?<sup>70</sup>

Итак, «забота о себе» предстает в «Алкивиаде I» заботой о «душе-субъекте»: «Сократ заботится о самом Алкивиаде, о его душе, о его душе как субъекте действования. Точнее сказать, Сократа заботит то, как Алкивиад будет заботиться о себе самом»<sup>71</sup>. Однако тут всё переворачивается, поскольку нужно ответить на вопрос, что же такое сама душа, нужно «познать ее»:

И теперь, на этот раз, γνῶθι σεαυτόν предстает перед нами, если угодно, во всем блеске, во всей полноте его смысла: забота о себе должна заключаться в познании себя. Гνῶθι σεαυτόν в исполненности своего смысла — это, конечно, ключевой момент в тексте, один из решающих, на мой взгляд, моментов в становлении платонизма и один из важнейших эпизодов истории технологий себя<sup>72</sup>.

Фуко показывает, как на протяжении всего диалога переплетаются две вещи: тема «заботы о себе» и «познания себя», поскольку выяснилось, что «ты сам» — это душа. И главное тут — что такое «самое самό» (*αὐτὸ τὸ αὐτό*), о котором следует заботиться:

Мы имеем динамичное взаимодействие, перекличку γνῶθι σεαυτόν и ἐπιζέλεια ἑαυτοῦ (самопознания и заботы о себе). Такое сплетение, такая перекличка, я думаю, характерны для Платона. Вы

<sup>70</sup> Фуко 2007: 73.

<sup>71</sup> *Ibid.*: 74.

<sup>72</sup> *Ibid.*: 83.

обнаружите их на всем протяжении истории греческой, эллинистической и римской мысли, конечно с разным удельным весом, по-разному соотнесенными и акцентированными, с различным распределением элементов самопознания и заботы о себе в разных течениях. Но именно это переплетение является, на мой взгляд, очень важным, и в нем значение ни одной из сторон не должно быть завыщено в ущерб другой<sup>73</sup>.

Как видим, здесь подспудно предполагается забота о себе как о «душе-субъекте» и познание себя как «души-субстанции»; дальше Фуко раскрывает это достаточно подробно. Он останавливается на фрагменте *Alc. 1 132d–133c*, где Платон использует для описания самопознания метафору взгляда: когда ты смотришь в глаза, а конкретно — в зрачок другого, то видишь там свое отражение — но не только. Вот как Фуко интерпретирует эту важнейшую для Платона метафору.

Прежде всего, когда кто-то смотрит кому-то в глаза, когда его взгляд встречается со взглядом, точно таким же, как его собственный, — что он видит в глазах другого? Он видит себя самого. Стало быть: некое сущностное тождество есть условие того, чтобы кто-то мог узнать, что он такое есть. Сущностное тождество — это, если угодно, отражающая поверхность, в которой можно увидеть себя, узнать, что ты есть. И второе: когда глаз видит себя в глазах другого, видит ли он себя в глазу вообще или, скорее, в том особенном элементе глаза, каковым является зрачок, то, в чем и посредством чего возможно само видение? На самом деле глаз не видит себя в глазу. Взгляд видит себя в самом видении. То есть акт видения, позволяющий взгляду уловить себя самого, возможен только в другом акте видения, а именно во взгляде другого. Итак, это сравнение, хорошо известное сравнение, — о чем оно говорит применительно к душе? Оно говорит о том, что душа увидит себя не иначе, как направив взгляд на то, что принадлежит той же сущности, что и она, и точнее — погружаясь в свою собственную стихию, поворачиваясь, прилаживая свой взгляд к самому началу, составляющему природу души, т.е. к разумению и познанию (*τὸ φρονεῖν, τὸ εἰδέναι*). Лишь обращаясь к этому началу, из которого возникают разумение и познание, душа может

<sup>73</sup> Фуко 2007: 85.

себя увидеть. Но что это за начало? Это начало божественное. Стalo быть, только обратившись к божественному, душа сможет уловить самое себя<sup>74</sup>.

Итак, резюмирует Фуко, «самопознание требует усмотрения божественного: чтобы познать самого себя, надо познать божественное»<sup>75</sup>. Из этого, говорит он, легко понять, каким будет окончание текста:

Когда душа соприкоснется с божественным, когда она будет поглощена им, сможет мыслить и познавать самое начало разумения и познания, каковым и является божественное, она обретет мудрость ( $\sigma\omega\phi\rho\sigma\acute{u}\eta$ )<sup>76</sup>. А обладая  $\sigma\omega\phi\rho\sigma\acute{u}\eta$ , в сей самый миг, душа сможет повернуться к здешнему миру. Она сумеет отличить хорошее от дурного, истинное от ложного. Тут-то душа и научится вести себя как должно, а умев вести себя должным образом, она сумеет управлять городом<sup>77</sup>.

Фуко делает вывод, что «познать себя, познать божественное, распознать божественное в себе самом — это главное в платонической и неоплатонической форме заботы о себе»<sup>78</sup>. На основании такой специфики распределения двух главных тем — «заботы о себе» и «познания себя», Фуко пытается понять некоторые аспекты великого «платонического парадокса» в истории всей европейской мысли, по крайней мере до XVII столетия:

Парадокс этот заключается в следующем: с одной стороны, платонизм стал главным ферментом различных духовных движений, в которых познание и доступ к истине на основе самопознания были узнаванием божественного в самом себе. Начиная с этого момента вы это видите ясно: для платонизма познание, доступ

---

<sup>74</sup> Фуко 2007: 86.

<sup>75</sup> *Ibid.*: 87.

<sup>76</sup> Греческое  $\sigma\omega\phi\rho\sigma\acute{u}\eta$  (одна из четырех классических греческих «добротелей») имеет два главных семантических поля: 1) здравомыслие, благоразумие, рассудительность; 2) умеренность, воздержание, скромность. В русских переводах Платона используется чаще всего — в зависимости от контекста — «рассудительность» и «воздержность». «Мудрость» как еще одна из четырех главных добродетелей —  $\sigma\sigma\acute{u}\eta$ .

<sup>77</sup> Фуко 2007: 87.

<sup>78</sup> *Ibid.*: 93–94.

к истине возможны только при условии некоего движения души, обращенной на себя и к божественному; к божественному — поскольку она обращена на себя, и на себя — поскольку она обращена к божественному<sup>79</sup>.

Таким образом, самопознание оказывается познанием божественной основы души как субстанции. С другой стороны, платонизм оказался «непременной опорой для требований духовности, без которой доступ к истине невозможен», — здесь Фуко имеет в виду те практики «заботы о себе», которые относятся прежде всего к «душе-субъекту». Отсюда, по мнению Фуко, роль платонизма на всем пространстве античной и европейской культуры двойственна: платонизм будет означать и «заботу о себе» как «души-субъекта» и одновременно станет основой «единого движения познания, познания себя, познания божественного, познания сущностей»<sup>80</sup> — то есть «души-субстанции».

#### Платон: «субъективация» через «трансцендирование»

Итак, Фуко, по сути, противопоставляет и одновременно объединяет два представления о душе: «душа-субъект» и «душа-субстанция», и это объединение, как получается из его интерпретации, принадлежит Платону. При этом оказывается, что представления Нового времени о познании связаны прежде всего со вторым, то есть познание уходит от «заботы о себе» и становится неким «чистым познанием»: «Я думаю, что современная эпоха в истории истины начинается с того мига, когда было допущено, что само познание и только оно позволяет подступиться к истине»<sup>81</sup>.

Тут Фуко упоминает Декарта, но оговаривается, что «картезианский момент» — это общее название той фазы, «когда решили, что познание и только познание открывает доступ к истине, является условием ее доступности субъекту»<sup>82</sup>. Он говорит, что «Кар-

<sup>79</sup> Фуко 2007: 94.

<sup>80</sup> *Ibid.*: 95.

<sup>81</sup> *Ibid.*: 30.

<sup>82</sup> *Ibid.*: 18–19.

тезиев ход, тот, что вполне ясно вычитывается из его „Размышления“, помещает в начало, в отправную точку философствования, очевидность — очевидность, как она возникает, т.е. как онадается, как она на самом деле дается сознанию, исключая какое-либо сомнение», и этот ход «прибавил философского веса γνῶθι σεαυτόν» и «очень способствовал тому, чтобы умалить роль принципа заботы о себе»<sup>83</sup>. Фуко говорит, что теперь «доступ к истине» — это «правила, которым должно следовать, дабы прийти к истине: это условия формальные, объективные, формальные правила метода, структура познаваемого объекта». Есть и внешние условия, которые «не затрагивают субъекта в его бытии»<sup>84</sup>.

И вот у Фуко получается, что в разные стороны разводятся «возможность доступа к истине познающего субъекта» и «нужда в духовной работе над собой, в ходе которой субъект меняется и может ждать от истины просвещения и преображения»<sup>85</sup>.

Правда, он уточняет, что так происходит не всегда: «Спиноза, Гегель, Шеллинг, Шопенгауэр, Ницше, Гуссерль периода „Кризиса“, Хайдеггер. Во всех этих философиях некоторая структура духовности увязывает познание, познавательный акт, его обстоятельства и последствия с преобразованиями в самом существе субъекта»<sup>86</sup>. То есть некоторые философы посткартезианской эпохи всё же были, на его взгляд, теми, чья «субъективность» каким-то образом приподнялась над «формальными правилами метода».

Однако сразу скажем здесь, что так называемый картезианский субъект, против которого выступает Фуко, — вовсе не какой-то «застывший» центр, твердая неразложимая «субстанциальная» точка и прочее подобное, что по привычке уже несколько ве-

<sup>83</sup> Фуко 2007: 26–27.

<sup>84</sup> *Ibid.*: 30–31; «надо учиться, получать подготовку, встраиваться в известный научный консенсус. Это также требования морали: познание истины требует усилий, нельзя пытаться обманывать окружающих, нужно приемлемым образом согласовывать финансовые интересы, соображения карьеры или престижа с идеалом бескорыстного поиска истины и т.п.» (*ibid.*: 31).

<sup>85</sup> *Ibid.*: 41.

<sup>86</sup> *Ibid.*: 43.

ков приписывают Декарту. «Я» как «мыслящая вещь» — отнюдь не «вещь» по аналогии с протяженной материальной вещью<sup>87</sup> — это сам факт и процесс осознавания собственного восприятия и вещей протяженных, и «себя» как ума, отделенного от чувственной протяженности, но при этом как единственной несомненной данности такого восприятия. Это не какой-то прозрачный «чистый ум», наоборот, Декарт говорит: «Итак, что же я есмь? Мыслящая вещь. А что это такое — вещь мыслящая? Это нечто сомневающееся, понимающее, утверждающее, отрицающее, желающее, не желающее, а также обладающее воображением и чувствами»<sup>88</sup>. То есть «Я» как *res cogitans* — это и желание, и чувство, и воображение в той степени, в которой я их осознаю в качестве «свидетеля».

Таким образом, *cogito* — это факт несомненной данности уму того, что он воспринимает как «внешнее» и как «внутреннее». «Но сколь долго я существую? Столько, сколько я мыслю. Весьма возможно, если у меня прекратится всякая мысль, я сию же минуту полностью уйду в небытие»<sup>89</sup>. Это не означает какую-то «смерть», это тавтологически означает, что факт прекращения восприятия данности сознания себе самому устраниет возможность что-либо осознавать.

А теперь вспомним, что Фуко говорит про двуединство эмпирически-трансцендентального субъекта, каким он становится в 19 веке: трансцендентальные условия опыта «берутся» из «эмпирического» же опыта: «язык», «труд», «жизнь», не прозрачные для данности моего самосознания, оказываются условиями его же восприятия. Отсюда, по Фуко, прозрачный «познающий субъект» превращается в «человека». Человек в такой его трактовке, согласно Фуко, тоже обречен на исчезновение. В итоге, как мы помним, концепцию Фуко относительно субъекта трактуют как войну либо исключительно с картезианским субъектом, ли-

<sup>87</sup> См. Карро 2012.

<sup>88</sup> Декарт 1994: 24.

<sup>89</sup> *Ibid.*: 23.

бо с идеей субъекта в принципе. А теперь посмотрим, как это всё соотносится с разбором «Алкивиада I».

Фуко говорит об очевидности, которая ставится Декартом во главу угла и вычитывается из его «Размышлений», и отсюда, считает он, возникает умаление «заботы о себе», поскольку только самоочевидность познания открывает доступ к истине.

Но сам Декарт говорит ровно о другом: в предисловии к «Размышлениям» он даже специально подчеркивает, что ему «показалось вредным издавать это сочинение на французском языке, в общедоступной форме, — я опасался, как бы более слабые умы не вообразили, будто они могут вступить на подобный же путь»<sup>90</sup>. Он прекрасно понимает, что такая «очевидность» — удел не очень многих: «При этом я не уповаю ни на малейшее одобрение толпы, ни на многочисленных читателей; напротив, я пишу лишь для тех, кто желает и может предаться вместе со мной серьезному размышлению и освободить свой ум не только от соучастия чувств, но и от всякого рода предрассудков, — а таких читателей, как я хорошо понимаю, найдется совсем немного»<sup>91</sup>.

Таким образом, путь усмотрения очевидности для Декарта — это особенная практика, к которой способны лишь немногие, и главная сложность ее состоит в том, что нужно отрешиться и от чувств, и от предрассудков. Именно это нам говорит Платон в «Федоне» — ровно то место, которое цитирует Фуко, рассуждая о древних «практиках», трансформируемых философией (*Phd. 67cd*).

Но Фуко здесь каким-то образом разъединяет «заботу о себе» и «самопознание». В разборе «Алкивиада I» у него получается, что первое есть некое условие «допуска к истине»: «Считается, что нужно, чтобы субъект менялся, преобразовывался, менял положение, в известном смысле и в известной мере становился отличным от самого себя, дабы получить право на доступ к истине»<sup>92</sup>.

---

<sup>90</sup> Декарт 1994: 9.

<sup>91</sup> *Ibid.*: 11.

<sup>92</sup> Фуко 2007: 28.

Однако и у Декарта, и у Платона так называемая трансформация и есть процесс самопознания: это не какое-то предварительное условие — это и есть попытка продвижения к истине. Поэтому у Платона его беседа с Алкивиадом — это восхождение по тем ступеням сущего, которые по-разному описаны и в «Пире», и в «Федре», и в «Государстве»: переход от *τὸ ὄρατόν* к *τὸ νοητόν*, от «телесного» к «этическому», потом к «научному», затем может возникнуть «философское» — созерцание эйдосов и «движение ими через них же» вне всяких образов; и наконец, предел, после которого уже является не «трансцендентальное» как эйдосы, а «трансцендентное» — выход за пределы любого отождествления. Хотя «являться» оно как раз и не может, поскольку выходит за пределы всех явлений.

При этом оказывается, что такой «выход» становится единственным условием «субъективации»: до этого человек (Алкивиад) не знает, откуда берутся его представления о полисе, о благе, о себе. А в беседе с Сократом получается, что «забота о себе» — это прохождение разных уровней восприятия «себя», которое может завершиться полной «трансгрессией». У Платона «субъективация» — это трансформация через трансгрессию, трансцендирование, выход за пределы любых образов — только это дает возможность прикоснуться к подлинному<sup>93</sup>. Но подлинный «ты» — и это вроде бы признает Фуко в разборе «Алкивиада I» — это божественное, уже не-человеческое, но то, что является основанием субъектности. Как говорит Диотима в «Пире»:

Так что же было бы, — спросила она, — если бы кому-нибудь довелось увидеть прекрасное само по себе прозрачным, чистым, беспримесным, не обремененным человеческой плотью, красками и всяким другим бренным вздором, если бы это божественное прекрасное можно было увидеть во всём его единобразии? Неужели ты думаешь, — сказала она, — что человек, устремивший к нему взор, подобающим образом его созерцающий и с ним

<sup>93</sup> См. Протопопова 2023 о «миметическом» и «подлинном» субъекте у Платона.

неразлучный, может жить жалкой жизнью? Неужели ты не понимаешь, что, лишь созерцая прекрасное тем, чем его и надлежит созерцать, он сумеет родить не призраки добродетели, а добродетель истинную, потому что постигает он истину, а не призрак? (*Smp. 211e–212a*)<sup>94</sup>

Получается, что у Платона «субъект» действия, чувства и познания — это «нечто», которое только *может* восходить к подлинной «субъектности», источником чего оказывается «божественное», выходящее за рамки любого образа «себя». Это «трансцендентное» — главный источник субъектности: в «Пире» и «Федре» слияние с «самим по себе» (αὐτὸ καθ' αὐτὸ) — это и есть источник добродетели, а не какая-нибудь полисная этика. Трансцендирование как выход в чистое αὐτὸ καθ' αὐτὸ и слияние с ним оказывается одновременно началом подлинной субъектности. Диотима говорит, что только прикосновение к αὐτὸ καθ' αὐτὸ и созерцание его позволяет породить подлинную, а не призрачную добродетель, поскольку прикасаешься ты к истине, а не призраку. То есть ты можешь действовать как подлинно добродетельный субъект, только получив опыт не подверженной разрушению подлинности, где бытие истина равны. Это не призрак добродетели как воспроизведение некоторых социальных конвенций полиса, это и не традиционная мораль, и не прагматика софистов, и не рационалистическая этика Аристотеля. То есть субъект, осознающий себя, возникает, по Платону, только преодолев все социальные и прочие идентификации. Здесь субъект этики, эстетики и действия порождается удержанием в себе трансцендентального и, по мере возможности, как это ни парадоксально, трансцендентного уровня.

Как и говорит Фуко, Платон обнаруживает в процессе самопознания и душу как «субстанцию», и душу как «субъект». Но такой «субъект», исходящий из трансцендентного, совсем не прост. Опыт трансцендирования важен, но не гарантирует постоянной «правильности» во всех последующих действиях. В «Протагоре»

---

<sup>94</sup> Пер. С.К. Апта.

Сократ, интерпретируя Симонида, говорит, что нельзя быть всегда благим, но можно им становиться на время; и дольше всех благим остается тот, кого любят боги: «быть человеку хорошим, то есть постоянно хорошим, невозможно, стать же хорошим можно; но тот же самый человек способен стать и дурным, а всего дольше и всех более хороши те, которых любят боги» *Prt. 345c*<sup>95</sup>. Это похоже на описание Эрота в «Пире»: субъект действия постоянно движим нехваткой, именно нехватка — источник его стремления, и достигая предела, а затем осуществляя трансцендирование, он из «субъекта стремления» превращается в божественное «ничто» — но затем возвращается обратно, то есть Эрот то погибает, то возрождается.

То же происходит и с философом в «Государстве» — он поднимается из пещеры до созерцания самого Блага, но потом возвращается обратно, поскольку смысл субъектности — именно в движении в двух направлениях: συναγωγή, восхождение к единому, и διαίρεσις, разделение на многое. То есть «субъективация» обусловлена нехваткой божественного, подлинного; она обнаруживает свою укорененность в «ничто» и затем в качестве «субъекта», обладающего ὑποκείμενον как «сущностью ничто», снова возвращается и действует в мире τὸ ὄρατόν — видимого, доксического, этического, политического.

Таким образом, у Платона «забота о себе» оказывается процессом самопознания, который может привести к «источнику субъектности». Это и есть процесс субъективации, и в нем всегда присутствуют два основных модуса существования души, воспринимающей сущее: первый, когда душа «сама по себе воспринимает то, что само по себе» (αὐτὴ καθ' αὐτὴν αὐτὸ καθ' αὐτὸ), и второе, когда она воспринимает «через иное в ином» (δι' ἄλλων ἐν ἄλλοις) (*Phd. 83b*). Первое, «само по себе», — неистребимая «субстанция»; второе, «в ином», — «субъектность», которая движима «нехваткой себя», или, говоря словами Фуко, процесс субъективации. То, что «в ином», всегда насущное, данное как факт жизни. То, что

---

<sup>95</sup> Пер. Вл. С. Соловьева.

«само по себе», точно так же всегда присутствует как самая что ни на есть непосредственная данность, которая превращается в «очевидность» только при определенных усилиях — и эти усилия, по Платону, называются «философией».

Что касается Делёза, то он, споря с платонизмом и считая его виновником мышления через бинарные оппозиции и идею «тождества», на деле выбирает лишь одну часть оппозиции («многое») и пропускает необходимое взаимодействие у Платона «единого» и «многого», «тождественного» и «иного» — а ведь именно такое взаимодействие и позволяет Платону увидеть в человеке живое сплетение того, что есть «самое самό», и того, что непрерывно меняется как игра образов, как «иное в ином».

---

### Литература

- Акаев, С.А.; Калашник, П.В. (2021), “Политические импликации философской парресии в поздних лекциях Мишеля Фуко: генеалогия критики и реальность философии”, *Полития* 103.4: 24–42.
- Барт, Р. (1989), “Смерть автора”, in Id., *Избранные работы: Семиотика. Психика*, 384–391. Пер. С.Н. Зенкина. М.: Прогресс.
- Вен, П. (2013), *Фуко. Его мысль и личность*. Пер. А.В. Шестакова. СПб.: Владимир Даль.
- Гро, Ф. (2007), “О курсе 1982 года”, in *Фуко М. Герменевтика субъекта. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году*. Пер. А.Г. Погоняйло, 549–596. СПб.: Наука.
- Декарт, Р. (1994), “Размышления о первой философии” (пер. С.Я. Шейнман-Топштейн), in in В.В. Соколов (ред.), *Рене Декарт. Сочинения в 2 томах*, 2.3–72. М.: Мысль.
- Делёз, Ж. (1998а), *Различие и повторение*. Пер. Э.П. Юровской, Н.Б. Маньковской. СПб.: ТОО ТК «Петрополис».
- Делёз, Ж. (1998б), *Фуко*. Пер. Е.В. Семиной. М.: Издательство гуманитарной литературы.
- Делёз, Ж. (2004), *Переговоры (1972–1990)*. Пер. В.Ю. Быстрова. СПб.: Наука.
- Делёз, Ж. (2011), *Логика смысла*. Пер. Я.И. Свирского. М.: Академический проект.

- Делёз, Ж.; Гваттари, Ф. (2010), *Тысяча плато: Капитализм и шизофрения*. Пер. Я.И. Свирского. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель.
- Деррида, Ж. (2000), *О грамматологии*. Пер. Н.С. Автономовой. М.: Ad Marginem.
- Дьяков, А.В. (2008), “Мишель Фуко: о «смерти человека», о свободе и о «конце философии»”, *Вестник истории и философии КГУ. Серия «Философия»* 2: 45–53.
- Дьяков, А.В. (2010), *Мишель Фуко и его время*. СПб.: Алетейя,
- Козырева, О.А. (2016), “Проблема субъекта в философии М. Фуко и ее интерпретация Ж. Делёзом”, in О.Н. Томюк (ed.), *Философия в XXI веке: вызовы, ценности, перспективы*, 289–292. Екатеринбург: Макс-Инфо.
- Карро, В. (2012), “Вопрос *Кто? Ego и Dasein*” (пер. Е.К. Карпенко), in А.В. Михайловский (ed.), *Субъективность и идентичность*, 80–99. М.: НИУ «Высшая школа экономики».
- Криман, А.И. (2021), “Философия постмодернизма как условие возникновения постгуманизма”, *Сибирский философский журнал* 19.3: 161–174.
- Макарова, И.В. (2012), “Истоки понятия «субъект» в греческой философии (Платон, Аристотель)”, in А.В. Михайловский (ed.), *Субъективность и идентичность*, 15–34. М.: НИУ «Высшая школа экономики».
- Мочалова, И.Н. (2015), “Античные штудии Мишеля Фуко: генеалогия субъекта”, *Вестник ЛГУ* 2.2: 9–20.
- Нанси, Ж.-Л.; Деррида, Ж. (2020), “Кто приходит после субъекта?” (пер. И. Дейкуна), *Художественный журнал*, 115: 13–33.
- Протопопова, И.А. (2023), “Сократ и подражатели: «миметический» и «подлинный» субъект у Платона”, *Платоновские исследования* 19.2: 81–96.
- Фуко, М. (1977), *Слова и вещи. Археология гуманитарных наук*. Пер. В.П. Визгина и Н.С. Автономовой. М.: Прогресс.
- Фуко, М. (1996), “Ницше, генеалогия и история” (пер. В. Фурс), in *Философия эпохи постмодерна: Сборник переводов и рефератов*, 74–97. Минск: ООО «Красико-принт».
- Фуко, М. (2006), *Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью*. Пер. Б.М. Скуратова под общей ред. В.П. Большакова. М.: Практис.
- Фуко, М. (2007), *Герменевтика субъекта. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году*. Пер. А.Г. Погоняло. СПб.: Наша книга.

- Фуко, М. (2008а), “О начале герменевтики себя” (пер. А. Корбут), *Логос* 65.2: 65–95.
- Фуко, М. (2008б), “Технологии себя” (пер. А. Корбут), *Логос* 65.2: 96–122.
- Фуко, М. (2014). *Мужество истины. Управление собой и другими II. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1983–1984 учебном году*. Пер. А.В. Дьякова. СПб.: Наука.
- Эрибон, Д. (2008), *Мишель Фуко*. Пер. Е.Э. Бабаевой. М.: Молодая гвардия.
- Balibar, E. (2011), “Réponse à la question de Jean-Luc Nancy: «qui vient après le sujet?»”, in Id., *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, 35–66. Presses Universitaires de France.
- Braidotti, R. (2013), *The Posthuman*. Cambridge: Polity.
- Derrida, J. (1988), “Interview with Jean-Luc Nancy”, *Topoi* 7.2: 113–121.
- Derrida, J. (1989), “Il faut bien manger» ou le calcul du sujet, entretien avec J.-L. Nancy”, *Cahiers confrontation* 20: 91–114.
- Ferrando, F. (2019), *Philosophical Posthumanism*. Bloomsbury Publishing.
- Hassan, I. (1977), “Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture?”, *The Georgia Review* 31.4: 830–850.
- Protopopova, I. (2023), “Socrates and Imitators: Plato’s “Mimetic” and “Authentic” Subjects”, *Platonic Investigations* 19.2: 81–96. (In Russian.)
- Ranisch, R.; Sorgner, S.L. (2014), “Introducing Post- and Transhumanism”, in Iid. (eds.), *Post- and Transhumanism: An Introduction*, 7–28. Frankfurt am Main et al.: Peter Lang.

*Ирина Гравина*

**(Пост)метафизическое: замечания о критике и апологии  
платонизма в европейской и русской философии XX века\***

---

IRINA GRAVINA

(POST)METAPHYSICAL: REMARKS ON CRITICISM AND APOLOGY  
OF PLATONISM IN XX-CENTURY RUSSIAN AND EUROPEAN PHILOSOPHY

**ABSTRACT.** The article deals with the problem of the relation between the criticism of Platonism and metaphysics in European and Russian philosophy of the 20th century and identifies its main traits. In European postmodern philosophy (Deleuze, Nancy, Badiou), the theme of overcoming metaphysics is closely linked to critique of Platonism, because thinkers trace the origins and development of metaphysical universalism (Habermas) back to Platonism. In the 20th century, Platonic universalism was interpreted as an implicit basis for the development of various kinds of totalitarian ideas. In Russian philosophy, metaphysics is assigned a rather modest role – it is perceived as a consequence of the development of Aristotle's formal logic in the West and is associated only with modern rationalism. Platonism and Neoplatonism in Russian religious philosophy (Losev) are not rejected, but are perceived as a pre- or extra-metaphysical system that encompasses the full methodological toolkit for describing religious (Eastern Christian) practice. Thus, in the European postmodern tradition, religion is always based on metaphysics, which has the status of a meta-theory, while in Russian philosophy, metaphysics is regarded as one of the directions in European intellectual history. At the same time, within the framework of European post-metaphysical thought at the turn of the 20th and 21st centuries (Marion, Schürmann, Milbank), a peculiar Neoplatonic turn emerges, partly converging with the ideas of Russian religious philosophy, while in Russian philosophy, by contrast, a comprehensive system for overcoming Platonism and metaphysics (Khoruzhiy) takes shape.

**KEYWORDS:** Platonism, Russian religious philosophy, postmodernism, criticism of Platonism and metaphysics, postmetaphysical thinking, postmodern Neoplatonism.

---

© И.Г. Гравина (Москва). ei-rene@ya.ru. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».

Платоновские исследования / Platonic Investigations 23.2 (2025)

DOI: 10.25985/PI.23.2.12

\* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-78-10104, <https://rscf.ru/project/24-78-10104/>.

## Введение

Преодоление платонизма — одна из важных тем постнищшанской (а затем и постхайдеггеровской) философии, философии европейского деконструктивизма и постмодернизма. Философы XX века обвиняли Платона и в политических (обвинение в имплицитном тоталитаризме), и в метафизических (что именно платонизм положил начало европейской метафизике) грехах. Таким образом, платонизм оказался «козлом отпущения» для европейских интеллектуалов, пытающихся выйти за рамки сложившихся веками философских концептов и найти новые идеиные траектории для развития общественного мышления. И у Фуко, и у Делеза звучали буквально программные императивы, что платонизм должен быть преодолен. В свою очередь, феномен преодоления платонизма теснейшим образом переплется с темой конца метафизики, поскольку именно Платон в постнищшанской традиции считается основателем метафизического мышления. Последнее, в свою очередь, провоцирует возникновение философии *после ее конца* — постметафизики, где критика платонизма существенно смягчается или вообще исчезает в положительной деконструкции. Что касается русской религиозной философии, в которой была и критика новоевропейской метафизики, и критика языческого аспекта платонизма, и апология платонической философии как метода, в ней «козлом отпущения» является Аристотель, и она в своей критике метафизики направлена на преодоление аристотелизма. Поэтому данное небольшое исследование будет строиться вокруг динамики развития проблематики связи платонизма и метафизического мышления в европейской и русской философии XX века. Осложняется тема тем, что после условно аристотелевского определения метафизики как *первой философии* прошло много времени и оно стало крайне размытым понятием, которым в широком смысле определяется крайний идеализм, апология Абсолюта и мистицизм, а метафизику в узком смысле каждый из рассматриваемых ниже мыслителей стал понимать по-своему.

## *К вопросу сопоставления русской и европейской (пост)метафизики*

Сам по себе феномен критики метафизики, распространенный в европейской мысли XX века, не нов для истории философии<sup>1</sup>. Нельзя сказать, что возникает он только в XX веке, однако тема преодоления метафизики остро артикулируется именно в это время и имеет далеко идущие последствия.

Для русской религиозной философии метафизическая проблематика в широком смысле крайне болезненна и связана, в первую очередь, с противодействием позитивизму — с его отрицанием идеального бытия как такового, а главное — религиозного. В целом она выстраивается вокруг философии восточнохристианской и мыслит категориями эсхатологическими и сoterиологическими. В этом процессе ей нужно обозначить не просто важность наличия Абсолюта и четко описать его как категорию православной мысли, как Бога, но и как живую действительность, а не предмет философских спекуляций. И здесь кроется главное расхождение ее с европейскими штудиями на тему. Для отечественной мысли новоевропейская метафизика, методологически восходящая к аристотелевской, обрела максимально абстрактный характер, на котором не то что стало невозможно выражать религиозные истины — сами эти истины встали под вопрос. В этой связи русская религиозная философия стремилась найти иной по отношению к европейской метафизике язык выражения, обнаружив его в христианском неоплатонизме и его методологии. Лосев полагал, что платоновская диалектика имманентна самому мышлению, самому простому и естественному, способному описать и перихоресис, и простые жизненные процессы<sup>2</sup>.

Европейская критика метафизики, «скучного времени мировой ночи», как писал о ней Хайдеггер, выглядит иначе — здесь она или отождествляется с идеализмом как таковым (позити-

<sup>1</sup> Например, термин «постметафизический» мог использоваться после Гегеля в немецкой философии, в связи с его идеей о конце философии.

<sup>2</sup> У Лосева в работах много подобных примеров — от «диалектики шкафа» до диалектики «пентады» (Троицы).

визм), или с крайне идеалистической трактовкой платонизма. Но если критика позитивистов по большому счету довольно проста и, можно даже сказать, вульгарна, то критика метафизики у Кьеркегора или Ницше нанесет ей куда более существенный урон с далеко идущими последствиями, в XX веке знаменующими как «конец метафизики», так и наступление «постметафизической» эпохи. К слову, идеями Ницше в свое время проникалась и русская философия, что в немалой степени, но весьма оригинально повлияло на критику европейской метафизики в пользу некоей новой системы, основанной на реабилитации платонизма<sup>3</sup>.

Как уже можно заметить, в поле сравнения русской и европейской критики метафизики возникает серьезная путаница, потому что под метафизикой может пониматься как конкретно аристотелевское понятие и далее – декартовско-кантовское, так и генология Платона или вообще что угодно, касающееся религии, трансцендентного или трансцендентального. Еще Лосев в «Диалектике мифа» называл неспособность современной ему мысли отличать трансцендентное от трансцендентального «философским одичанием»<sup>4</sup>. Да и в целом в связи с размытостью, многозначностью и, как следствие, неопределенностью понятия метафизики в современной философии сам феномен ее критики неоднороден. Между радикальной и прямолинейной критикой Огюстом Контом метафизики как устаревшей формы презентации действительности, постмодернными штудиями Делеза или социологией Хабермаса было немало попыток переосмыслиения, деконструкции и даже попыток «возврата» метафизики<sup>5</sup>, так что исследователи всё чаще стали приходить к следующему выводу:

<sup>3</sup> Этот вопрос был подробно исследован в монографии В.Т. Фаритова «Пути русской философии в свете кризиса европейской метафизики». Автор рассматривает черты существенного влияния философии Ницше на русскую религиозную философию в вопросах критики абстрактной метафизики (Фаритов 2025).

<sup>4</sup> Лосев 2022: 79.

<sup>5</sup> Часто встречается мнение, что все попытки критики неправомерны. Например, исследовательница Клаудия Рибейро пишет о том, что все современные аргументы против метафизики не новы и исходят из непонимания того, что такое метафизика (Ribeiro 2015).

До сих пор каждая критика метафизики, какая бы радикальная она ни была, сама подвергалась критике за метафизичность — и в этой до сих пор не кончающейся критике метафизики, может быть, и состоит тайна метафизики. Учитывая эту неоконченную критику метафизики, надо рассматривать и лозунг о ее конце. Может быть, этот лозунг не что иное, как определенное выражение того, что нужно жить с пониманием того обстоятельства, что метафизика не кончается<sup>6</sup>.

К слову о возврате: чтобы обозначить важность проблемы для XX века в целом и для общего контекста, стоит отметить, что тема критики метафизики выходила за пределы кабинетных штудий и нашла своих противников даже во внеакадемической среде. Например, в течении традиционализма метафизика буквально сакрализуется как таковая (Рене Генон, Фритьоф Шуон, Юлиус Эволя) вне зависимости от конфессиональной принадлежности автора. Для религиозно мыслящего традиционалиста метафизика есть нечто *подлинное* и в современности отвергнутое, в то время как проблема отказа от метафизики или ее переосмыслиения связана не просто с тем, что общество изменило идеалам, но в первую очередь — с трансформациями во всех сферах жизни, заставившими его охладеть к традиционным идеалам, истине и подлинным практикам, на них основанным. Отсюда проблема «возврата» к метафизике в традиционализме — это тотальное переосмысливание современных дискурсов радикально изменившегося общества в свете архаичных.

#### *Критика метафизики: европейская версия.*

#### *«Постмодерный неоплатонизм»*

Критика метафизики у постмодернистов наследует в первую очередь постништейнской критике платонизма — такого, каким его понимают на Западе. Критика же платонизма в европейской континентальной философии, в свою очередь, является одним из

---

<sup>6</sup> Франк 1996: 135.

ключевых элементов развития последней — эта тема возникает и в политико-социальной (Поппер, Арендт), и в собственно философской (Делез, Фуко, Хайдеггер, Нанси) мысли<sup>7</sup>. В конечном итоге наиболее лаконично, пожалуй, тему подытожил и сформулировал Юрген Хабермас: все пути критики платонизма ведут к отказу от универсалистской метафизики<sup>8</sup> с ее метанарративами в пользу событийности, отсюда — прочь от жестких политических режимов, социальных теорий и, естественно, идеологий. Любая мета-система здесь вызывает подозрение, а метафизика, стремящаяся к единому первоначалу, Абсолюту, венчает и имплицитно подпитывает подобное образование<sup>9</sup>. А Единое же как раз и получило свое развитие и всецелое обоснование в философии Платона и неоплатоников. Однако европейский постмодернизм слабо отличает платоновское Единое и понятие Абсолюта у условного рационалиста-метафизика Нового времени, невнимателен он и к метафизике и логике Аристотеля. Хабермас, работая над темой чуть позднее, тоже оставляет без внимания «аристотелевскую линию», сосредотачиваясь на метафизическом преломлении платонизма в истории европейской философии. И представители постмодернистской философии, не являясь антиковедами, тем не менее обращаются к платонизму (как в свое время и Ницше)<sup>10</sup> как к рецепции, как к культурному феномену, в какой-то степени даже как к общекультурному стереотипу о платонизме.

Несколько иначе тема развита в рамках более поздних работ ряда представителей постметафизической мысли, где критика платонизма существенно смягчается, если не сказать больше. Уже Жак Деррида обращается к неоплатонизму, в том числе христи-

<sup>7</sup> См., например, Глухов 2014.

<sup>8</sup> См. Habermas 1992.

<sup>9</sup> Любопытно, что и в антиковедческой мысли в XX веке возникает больший интерес к неоплатонизму, к комментариям Плотина или Прокла на диалоги Платона, к проблеме апофатического Единого (Пьер Адо, Эгиль Виллер, Эмиль Брейе, Вернер Бейервальтес и др.).

<sup>10</sup> В.Т. Фаритов со ссылкой на Ясперса отмечает, что Ницше плохо знал Платона и исходил из «штампов» (Фаритов 2022: 30).

анскому в лице Дионисия Ареопагита<sup>11</sup> и негативной теологии, и если верить, например, Стивену Гершу, реабилитирует неоплатонизм в XX–XXI веке<sup>12</sup>, а его методология видится автору перспективной для анализа античного материала. Деррида критиковали за то, что он не понял неоплатонизм<sup>13</sup>, но в его попытках интерпретации видится уже куда меньше критики, что определенным образом знаменует собой и наступление постметафизического этапа философствования. Кажется, именно выход мыслителей на Дионисия Ареопагита дал повод усомниться в правомерности линейной критики платонизма и способствовал более тщательному его анализу. Постметафизическая апология платонизма, безусловно, совершенно не похожа на традиционалистские попытки возврата к классической метафизике и практикам, ее порождающим, и не ведет к ним, однако апофатизм дионисиевых гимнов Единому нашел свой отклик в идеях об отказе от метаnarративов: сложно не согласиться, что негативная теология — не о позитивном утверждении Бога как понятия. Всё это и породило тенденцию в рядах философов постметафизиков, названную Вейном Ханки «постмодерным неоплатонизмом» (Марион) или «христианским постмодерным неоплатонизмом» (Милбанк)<sup>14</sup>.

Философ и теолог Райнер Шюрманн в статье «Неоплатоническая генология как преодоление метафизики» отмечал, что античная теория апофатического Единого — это потенциал для развития постметафизического мышления<sup>15</sup>. В европейской философии<sup>16</sup>, как указывает Ханки, в этой связи чаще всего рассмат-

<sup>11</sup> В первую очередь, в эссе «Как избежать разговора» — *Comment ne pas parler: Dénégations* (1987).

<sup>12</sup> См. Gersh 2006 и 2014.

<sup>13</sup> И Стивен Герш, и другие авторы — например, Джон Мануссакис — критиковали Деррида за непонимание неоплатонизма, в частности Единого и теории эманации.

<sup>14</sup> Hankey 1998; см. также сборник Corrigan, Turner 2007, который в числе прочего посвящен постмодерным интерпретациям платонизма и неоплатонизма.

<sup>15</sup> См. Schürmann 1983.

<sup>16</sup> Примечательно, что в русской философии этой темой стали заниматься раньше.

риваются работы Жака Деррида, теолога Джона Милбанка, который буквально отказывает платонизму в метафизичности, полагая, что метафизику создала современность, а не античность, или Ж.-Л. Мариона в их попытках проанализировать постмодерн, найти какие-то упущеные элементы и тем самым обнаружить перспективы развития философии в ситуации пост-постмодерна с целью нахождения «*того, что может быть извлечено из прошлого*»<sup>17</sup>. В своей книге «Платоны постмодерна: Ницше, Хайдеггер, Гадамер, Штраус, Деррида» Кэтрин Закерт расширяет круг постмодернистских изводов Платона, рассматривая, наравне с Гершем, траектории развития и рецепций платонизма в современной философской традиции<sup>18</sup>.

Современный теолог Джон Милбанк определяет европейскую метафизику как «дискурс, который „теоретически“ обеспечивает самотождественную, трансцендентную реальность, обосновывающую „пропозиции“ относительно объективной „истины“»<sup>19</sup>. Стоит, конечно, обратить внимание на его кавычки, касающиеся *теоретической истины* — именно эта сугубо рациональная экспансия классической европейской рациональности в сферу истинного и вызывает у теоретиков-постметафизиков главный вопрос. Милбанк связывает проблему конца метафизики с концом философии вообще (антифилософии), полагая, что на смену ей должна снова прийти теология. Как и Лосев (о котором речь пойдет ниже), он разделяет миф и логос (европейское рациональное), полагая, что платонизм — это территория именно мифа. Процитирую далее:

что именно отличает миф от логоса, то есть отличает антифилософию от философии? (...для Платона истина зафиксирована в формах, но получение знания о формах опосредовано мифом... Платон оказывается антифилософом в такой же степени, в какой и философом)<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Hankey 1998: 12.

<sup>18</sup> См. Zuckert 1996.

<sup>19</sup> Милбанк 2022: 476.

<sup>20</sup> Милбанк 2011: 226.

Критикуя модерную метафизику за абстрактность, Милбанк отстаивает идею о том, что христианство представляет собой здоровый и естественный материализм, а шаг к развитию телесности в христианстве сделал символист Дионисий Ареопагит:

именно этот шаг был сделан Дионисием Ареопагитом, христианизировавшим Прокла, который уже настаивал на том, что простота материи в некотором смысле гораздо точнее отражает простоту первого принципа, чем это делает рефлексивность интеллекта<sup>21</sup>.

Здесь речь, конечно, идет о телесном богооплощении (и последующей мифологии воскрешения, причастия телу и т.д.). Для критики метафизики это тоже многое значит, поскольку метафизический дискурс дуалистически заостряет тему взаимодействия идеального и материального, для него характерно представление о спиритуалистическом характере «духовного» мира и реальном характере мира «материального», что идет вразрез с христоцентричной логикой. Постмодернизм же Милбанк называет пагубным нигилистическим мифом, постхристианским (антихристианским) язычеством и лучшим описанием теории секулярного (и ее краха)<sup>22</sup>.

#### *Критика метафизики: русская версия. Христианский неоплатонизм*

Казалось бы, при чем здесь русская религиозная философия? Ведь она вполне метафизична с точки зрения постмодернистов, выстраивается вокруг метанarrативов и вообще существует вне постмодернистского европейского контекста, решая свои собственные задачи. Тем не менее в работах отечественных философов часто встречается критика и платонизма, и метафизики, но иная. Исследователь темы В.Т. Фаритов полагает, что в XX веке преодоление платонизма произошло не только в европейской, но и в русской философии, и что при этом наибольших

<sup>21</sup> Милбанк 2011: 211.

<sup>22</sup> Милбанк 2022: 453.

успехов в данном вопросе добился А.Ф. Лосев<sup>23</sup>. Можно поспорить с этим утверждением, поскольку Лосев отвергает не платонизм, а определенные его интерпретации (языческие и метафизические в смысле новоевропейского дуализма). Максимально полно Лосев высказывался об этом в главах, посвященных состоянию современного ему платоноведения, которое, по его мнению, длительное время создавало неверный образ Платона, в главе «Очерков античного символизма и мифологии» о социальной природе платонизма, буквально анафематствуя его. В то же время практически аксиоматично уже то, что платонизм для русской философии чрезвычайно важен, как был важен ранним Отцам Церкви, а говорить об отрицании платонизма в русской философии действительно возможно (см. далее о С.С. Хоружем). Лосев же, критикуя новоевропейскую метафизику, неоднократно утверждал, что единственная философия для христианства и, по сути, основа его методологии – это платонизм (и его диалектика). Ключ к пониманию этой темы кроется в том, что для Лосева критикуемая им метафизика – это исключительно декартовско-кантовский взгляд на мир, в то время как платонизм – это совершенно иной по отношению к классической европейской рациональности тип мышления. С точки зрения постмодернистов Лосев – абсолютнейший метафизик-универсалист, но с точки зрения самого отечественного мыслителя есть огромная разница между универсализмом новоевропейским и платоническим.

Так, критике у Лосева подвергается не просто упрощенный нигилизм позитивистов, но и более детальное непонимание различия между этими понятиями, поскольку для него метафизика абстрактна и безжизненна в отличие от живой религии, а диалектика платонизма – именно тот язык, которым описывается божественное бытие, а не порождается метафизика:

Диалектика требует абсолютного эмпиризма (и, стало быть, откровения), а ваша метафизика убивает абсолютный эмпиризм, сводя неисчерпаемое смысловое богатство природы на филькину

---

<sup>23</sup> Фаритов 2022.

грамоту минутных шарлатанских теорий. Диалектика абсолютна нетеоретична; диалектика не есть никакая теория. Диалектика есть просто глаза, которыми философ может видеть жизнь<sup>24</sup>.

Теперь обратимся к тексту лосевской «Диалектики мифа», чтобы обозначить, что он понимает под метафизикой:

Под метафизикой будем понимать обычное: это — натуралистическое учение о сверхчувственном мире и об его отношении к чувственному; мыслятся два мира, противостоящих друг другу как две большие вещи, и — спрашивается, каково их взаимоотношение... Представление мира в виде абсолютизированных абстрактных понятий и есть новоевропейская рационалистическая метафизика<sup>25</sup>.

Иными словами, для Лосева метафизика — это *дуализм* и, далее, порождаемый им же спиритуализм, материализм, крайний идеализм, словом, какая угодно философия, которая исходит из посылки, что материальное и идеальное формально-логически стоят друг к другу в некоторой оппозиции<sup>26</sup>. Отсюда одной из задач лосевской истории античной эстетики было очистить платонизм от дуалистических интерпретаций и представить его как всецело оригинальный феномен мысли — уникальную символическую диалектику. Начинал Лосев с критики истолкования Платона Аристотелем, который, согласно отечественному мыслителю, отказавшись от диалектического метода учителя потерял и смысл платоновской эйдетики, заложив основы метафизического мышления. В работе «Николай Кузанский и диалектический Перво-принцип в антично-средневековой философии» Лосев прослеживал, как истощалось и искажалось понятие неоплатонического Единого в истории европейской философии и как по мере своего истощения превращалось в абстрактный метафизический конструкт<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> Лосев 2016: 49.

<sup>25</sup> Лосев 2022: 79, 182.

<sup>26</sup> Для примера: «Материя, взятая сама по себе, есть абстрактное понятие, и материализм есть абсолютизация абстрактного понятия, т.е. типичная абстрактная метафизика», — пишет он в «Диалектике мифа» (Лосев 2022: 168).

<sup>27</sup> См. Лосев 2016.

Определившись с тем, что такое метафизика, Лосев предлагает ей замену в виде теории мифа, опираясь на идею о том, что миф — основа платонизма, а платонизм — основа описания религиозной действительности (здесь для Лосева образец уже не сам Платон и даже не Прокл, а тексты Ареопагитского корпуса<sup>28</sup>). Снова обратимся к «Диалектике мифа», где есть пара глав, посвященных доказательству того, что предлагаемая Лосевым мифология не есть метафизика. Приведу большую цитату:

мы с полной решительностью должны сказать, что как мифология не есть фантастика, не есть идеализм, не есть наука (религия тоже не есть ни фантастика, ни идеализм, ни наука, ни метафизика, ни трансцендентализм, ни спиритуализм, ни спиритизм), так мифология не есть ни с какой стороны также и метафизика<sup>29</sup>.

Лосев пишет о том, что классическая метафизика гипостазирует понятия и возводит их в абсолют, создавая таким образом некую дуальную систему — идеального и реального, духовного и материального. Абсолютный миф принципиально противостоит дуальностям в пользу тождества, следовательно, противостоит и данной версии метафизики. У Лосева масса текстов на эту тему, поэтому придется ограничиться лишь парой цитат, например:

сопоставление мифологии с метафизикой должно привести нас не просто к отрицательному суждению, что мифология не есть метафизика, но и к указанию тех сторон в метафизике, которые действительно сходны с мифологией и искаженное представление которых и приводит многих к прямому отождествлению мифологии с метафизикой вообще. Я имею в виду самое центральное ядро всякой метафизики — учение об отношении сверхчувственного к чувственному<sup>30</sup>.

Для символиста Лосева не существует проблемы дуалистического противопоставления материального и идеального: символ

---

<sup>28</sup> По Лосеву, это вершина христианской мысли — в первую очередь, согласно его работе «Историческое значение Ареопагитик» (Лосев 2009).

<sup>29</sup> Лосев 2022: 79.

<sup>30</sup> Лосев 2022: 83.

одновременно и духовен, и телесен, Единое одновременно и выражено, и свернуто в своем апофатическом сверх-бытии и т.д. При этом, вопреки метафизической трактовке платонизма, Единое ввиду своего апофатизма и универсально, и нет. По Лосеву, что крайне сходно с идеями упоминаемого ранее Райнера Шюрманна, проблема любого рода идеологий, универсальных абстрактных принципов и прочих атрибутов универсалистского дискурса, с одной стороны, называется относительным мифом (относительным мифом абсолютного, по Лосеву, — Единого-Троицы); с другой стороны, принимает какие угодно формы, абсолютизирует что угодно, но следует одной и той же логике, одному принципу. В отличие от онтолога Лосева, полагающего этот принцип трансцендентным, трансценденталист Шюрманн утверждает похожее — что «природный метафизик» в нас постоянно создает абсолютизированные (гегемонические) фантазмы<sup>31</sup>, теряя апофатичность Единого, всё время делая из него принцип.

Наконец, вернемся к еще одному моменту — материалистическому христианству Милбанка — и отметим сходные идеи у Лосева, связанные с тем, почему метафизика непригодна для описания религиозного опыта:

Спиритуализм и всякая метафизика — враждебны религии. Мало того, это суть учения, а не сама жизнь. Это есть учения, принижающие тело и даже часто сводящие его на иллюзию, в то время как в религии, да и то не во всякой, осуждается определенное состояние тела, а не самый принцип тела. В наиболее «духовитой» религии Абсолют воплощен в виде обычного человеческого тела, а в конце времен воскреснут и все обычные человеческие тела<sup>32</sup>.

Критика спиритуализма у Лосева заключается не просто в отказе от абстрактных понятий, но еще и в утверждении тела. Нельзя назвать Лосева материалистом, нельзя назвать и идеалистом; критикуя новоевропейскую метафизику, он пытался предложить

---

<sup>31</sup> См. Schürmann 2003.

<sup>32</sup> Лосев 2022: 144.

нечто новое, основанное на символических прочтениях античного и христианского неоплатонизма, ведь именно на Прокловых интерпретациях Parmenida строится и его генология, и далее — его символизм.

А вот у С.С. Хоружего действительно присутствует полноценная идея отказа от платонизма (не без влияния антиплатонизма Фуко, стоит полагать, на идеях «практик себя» которого он базируется). Критика платонизма у Хоружего во многом опровергнута русской религиозной философией — именно из нее, в отличие от своих западных коллег, он извлекает поводы для критики платонизма. Будучи радикально настроенным на антропоцентризм, идею которого он черпает в работах Григория Паламы и практики исихастов, Хоружий подвергает критике своих предшественников-софиологов за увлеченность платонизмом, полагая, что таким образом они привносят языческие элементы в чистое православие<sup>33</sup>, которое сугубо антропологично, в то время как язычество космоцентрично и онтологично. Он пишет:

Если неоплатонизм (даже и поздний теургический неоплатонизм Ямвлиха-Прокла) принадлежит руслу спекулятивной мистики, в которой путь созерцания-соединения проходит ум, то исихазм принадлежит руслу духовной практики, в котором достижение созерцания-соединения — духовно-антропологический, холистический процесс, проходимый цельным человеческим существом. Это размежевание, в свою очередь, отражает более крупномасштабные различия в антропологии и онтологии, разделяющие уже не столько исихазм и неоплатонизм, сколько в целом античную и христианскую мысль<sup>34</sup>.

Таким образом, Хоружий предлагает сосредоточиться на вопросах христианской аскезы и практической стороне исихазма: можно даже сказать, что здесь кроется пафос не просто отказа от платонизма, но вообще от философии<sup>35</sup> в пользу практическо-

<sup>33</sup> См. его статью «Московская школа неоплатонизма» (Хоружий 2005).

<sup>34</sup> Хоружий 2012: 169.

<sup>35</sup> Милбанк, как мы помним, тоже это предлагает, но от платонизма не отказывается, снова делая из него слугу теологии.

го богословия<sup>36</sup>. У него возникает своя версия анти-платонизма, которая, в свою очередь, тоже может вызывать вопросы: например, как обойти тот факт, что паламизм и теория исихазма строилась на неоплатонизме, и изыскания его предшественников вполне легитимны. Невзирая на имеющиеся в научной литературе подобные упреки<sup>37</sup>, Хоружий отстаивает свою философию, названную им синергийной антропологией, как систему, в которой принципиально нет места платонизму. На место привычной онтологии встает проблема связи человека с Богом и феноменология аскетической жизни.

Нельзя сказать, что мысль Хоружего совершенно самостоятельна — он опирается на современное ему богословие (Калиста Уэра, Киприана Керна, Иоанна Мейendorфа, Софрония Сахарова и проч.), в котором максимально развивается персонализм, проблема общения личности с Богом, а христианство репрезентируется как принципиально *иное* к любым метафизическим системам своим уникальным, можно даже сказать — радикальным, христоцентризмом, который находится за пределами античной генеалогии, эманации и прочих мистических понятий, которые лишь внешне сходны с мистикой христианской. Впрочем, если покинуть рамки чистого богословия, идея деплатонизации христианства встречается и у философов: например, у Ч. Тейлора или Дж. Капуто. Следуя сходной логике, В.А. Фриауф отмечает разницу между античной и христианской философией, утверждая, что христианство антропоцентрично, и предлагая термин «метаантропология»:

опыт христианской мысли и христианской «мистики» — не может осуществляться как метафизическое мышление или даже во-

<sup>36</sup> Об этом максимально подробно он пишет в своих работах «Подвиг как органон. Организация и герменевтика опыта в исихастской традиции» (Хоружий 1998) или «Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте» (Хоружий 2010).

<sup>37</sup> Хоружий посвятил статью-ответ на ряд исследований М.Ю. Реутина, включающих в себя критику его теории (Хоружий 2012), поскольку Реутин отстаивал противоположный взгляд — прямую связь неоплатонизма и паламизма.

обще как «мистика» — в античном его модусе! Ведь «мист» — тот же созерцатель эйдосов, «явленного лица сущности», в то время как христианин «видит» в Абсолютном не безличное Единое, а живую Личность<sup>37</sup>.

Как мы видим, критика метафизики в русской философии возникает в среде отнюдь не позитивистов, но религиозно мыслящих философов, провозглашающих четкую разницу между метафизикой и религиозной философией. Если в европейской мысли в основе религии полагается метафизика, имеющая статус метатеории, здесь метафизике отводится скромное место одного из направлений интеллектуальной истории Европы.

### *Выводы*

В вопросе критики платонизма и метафизического мышления европейская и отечественная мысль разошлась по разные стороны, но не баррикад, а возможных путей развития проблемы. И если с постмодернизмом русских философов мало что связывает, то с теологической ветвью постметафизической философии, вернувшейся к платонизму, — напротив.

Пока русская философия боролась с позитивизмом (в том числе поддерживаемым советской идеологией), отрицавшим без разбора и метафизику, и религию, в XX веке в целом произошли тектонические сдвиги в вопросах отношения к первой. Тогда как позитивизм шел по пути, как выразился бы Лосев, просто нигилистического отрицания, европейский постмодернизм предложил проект преодоления метафизики через деконструкцию всей истории мысли, через нахождение в ней ложных дискурсов, которым и стала метафизика платонизма. В свете данного процесса русская философия, которая, если опираться на постмодерный концептуальный аппарат, вполне метафизична, косвенно оказывается то ли под прямой критикой, то ли представляет собой некий новый вариант ответа на вопрос, что есть метафизика и как она возможна.

---

<sup>37</sup> Фриауф 1997: 31.

Для европейской традиции постмодернизма метафизической является любая система, в которой есть какое-либо иерархическое сверхначало, словом, метанаarrатив, куда входит не просто классическая новоевропейская рациональность, но (даже в большей степени) и платоническая или гегелевская диалектика. Однако, эта идея преодолевается в постдерридианской мысли, где снова возникает внимание к неоплатонизму, но уже переосмысленное, возникают идеи о перспективности перепрочтения ( neo)платонизма в постметафизическом русле. В русской же философии, у Лосева в частности, отношение к платонизму сразу формировалось из аксиомы о его внеметафизичности, из радикальной разности платонизма и аристотелизма, диалектики и логики, Единого Платона и Перводвигателя Аристотеля, отчего его мысль кажется довольно актуальной в пространстве обозначенных дискуссий. Здесь платонизм не преодолевается, а реконструируется. У Лосева, как и у постметафизика Джона Милбанка, метафизика представляется исключительно как порождение философии модерна, как рационалистическая абстрактная система. Реабилитируется ли она у них? И да, и нет, смотря что под метафизикой понимать. У Хоружего действительно имеется последовательная попытка отказа от платонизма, которая в отличие от западных постмодернистов аргументируется не в контексте критики метафизики, а в контексте отказа от любого «языческого» мышления в пользу мышления радикально нового, основанного сугубо на антропологических практиках. Новизна христианской антропологии, по Хоружему, еще должна быть открыта, поскольку ей многие века приходилось пребывать под гнетом античных концептов.

Наконец, в качестве постскриптума, мы можем констатировать, что философия по-прежнему остается *заметками на полях Платона*, и в платонизме находятся все новые и новые грани для того, чтобы оставаться актуальным.

## Литература

- Глухов, А.А. (2014), *Перехлест волны. Политическая логика Платона и постницишансское преодоление платонизма*. М.: Издательский Дом Высшей школы экономики.
- Лосев, А.Ф. (2022), *Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа»*. М.: Издательский Дом ЯСК; Гнозис.
- Лосев, А.Ф. (2009), “Историческое значение Ареопагитик”, in Id., *Имяславие. Ареопагитский корпус. Избранные труды по имяславию и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита*, 12–141. СПб.: Издательство Олега Абышко; Университетская книга – СПб.
- Лосев, А.Ф. (2016), “Николай Кузанский и диалектический Перво-принцип в антично-средневековой философии”, *Николай Кузанский в переводах и комментариях*, 1.317–360. М.: Издательский Дом ЯСК.
- Лосев, А.Ф. (2016), *Философия имени*. СПб.: Издательство Олега Абышко.
- Марион, Ж.-Л. (2009), *Идол и дистанция*. Пер. Г. Вдовиной. Париж; М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы.
- Милбанк, Дж. (2011), “Материализм и трансцендентность” (пер. Д.А. Узланера), *Логос* 3.82: 206–245.
- Милбанк, Дж. (2022), *Теология и социальная теория – по ту сторону сектярного разума*. Пер. А.И. Кырлежева и Д.А. Узланера. М.: Теоэстетика.
- Фаритов, В.Т. (2022), “Пути преодоления платонизма: европейская и русская модели”, *Вестник Российской христианской гуманитарной академии* 23.3.1: 28–38.
- Фаритов, В.Т. (2025), *Пути русской философии в свете кризиса европейской метафизики*. СПб.: Алетейя.
- Франк, Х. (1996), “Лозунг: «конец метафизики» – или открытие логического пространства”, in В. Штегмайер, Х. Франк, Б.В. Марков (ред.), *Стратегии ориентации в постсовременности*, 123–133. СПб.: Борей Принт.
- Фриауф, В.А. (1997), “Философия? Да! Метафизика? Нет!”, in М.С. Уваров (ред.), *Перспективы метафизики. Классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков*, 28–37. СПб.: Санкт-Петербургское отделение Института человека РАН.
- Хоружий, С.С. (1998), “Подвиг как органон. Организация и герменевтика опыта в исихастской традиции”, *Вопросы философии* 1998.3: 35–118.

- Хоружий, С.С. (2005), “Имяславие и культура Серебряного Века: феномен Московской школы христианского неоплатонизма”, in Id., *Опыты из русской духовной традиции*, 287–308. М.: Парад.
- Хоружий, С.С., ред. (2010), *Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте*. М.: Прогресс-Традиция.
- Хоружий, С.С. (2012), “О школах мистики и культуре полемики”, *Вопросы философии* 2012.8: 166–176.
- Corrigan, K.; Turner, J., eds. (2007), *Platonisms: Ancient, Modern, and Postmodern*. Leiden; Boston: Brill.
- Faritov, V. (2022), “Ways to overcome Platonism: European and Russian Models”, *Review of the Russian Christian Academy for Humanities* 23.3.1: 28–38. (In Russian.)
- Faritov, V. (2025), *Ways of Russian Philosophy in the Light of the Crisis of European Metaphysics*. Saint Petersburg: Aletheia Publishing. (In Russian.)
- Gersh, S. (2014), *Being Different. More Neoplatonism after Derrida*. Leiden; Boston: Brill.
- Gersh, S. (2006), *Neoplatonism after Derrida: Parallelograms*. Leiden; Boston: Brill.
- Glukhov, A. (2014), *Overlapping Waves. Political Logic and the Post-Nietzschean Overcoming of Platonism*. Moscow: HSE Publishing House. (In Russian.)
- Habermas, J. (1992), *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*. Translated by W.M. Hohengarten. Cambridge, MA: The MIT Press; London: Polity Press.
- Hankey, W.J. (1998), “The Postmodern Retrieval of Neoplatonism in Jean-Luc Marion and John Milbank and the Origins of Western Subjectivity in Augustine and Eriugena”, *Hermathena* 165: 9–70.
- Ribeiro, C. (2015), “Unjustified Criticism of Metaphysics”, *Lato Sensu: Revue de la Société de philosophie des sciences* 2: 1–13.
- Schürmann, R. (1983), “Neoplatonic Henology as an Overcoming of Metaphysics”, *Research in Phenomenology* 13.1: 25–41.
- Schürmann, R. (2003), *Broken Hegemonies*. Indiana University Press.
- Zuckert, C. (1996), *Postmodern Platos — Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*. The University of Chicago Press.

Владимир Рохмистров

## Проблема антропологии: определение человека у Аристотеля

---

VLADIMIR ROKHMISTROV

A QUESTION OF ANTHROPOLOGY: ARISTOTLE'S DEFINITION OF HUMAN BEING

**ABSTRACT.** From its very inception, philosophy has considered knowledge of the human being as one of its main subjects of study. “Know thyself”, read the inscription on the Temple of Apollo at Delphi. However, philosophical anthropology as an independent science took shape only at the beginning of the 20th century, two and a half thousand years after the proclamation of Apollo’s call. Aristotle has written treatises on the *Generation of animals*, *Parts of animals*, *History of animals*, etc. Yet there is not a single treatise on human nature. And this despite the fact that in all his works the Athenian thinker actually speaks about the human being. The collective monograph *Anthropology of Aristotle* published by Cambridge University in 2019 argues that Aristotle wrote no treatise on human nature for the simple reason that he could not provide a definition of what it is to be human. Moreover, since definitions fix the basic terms for each science and serve as explanatory principles within them, it follows that “human being” cannot be defined. However, it turns out that the final understanding of what a “human” is has not yet been developed. The present article sets out a view on this still unresolved problem.

**KEYWORDS:** anthropology, philosophical anthropology, human, human being, human nature, Aristotle.

---

### 1.

В 2019 году Кембриджский университет выпустил в свет коллективную монографию с провокативным названием «Антропология Аристотеля», уже в аннотации заявленную как «первая по-

---

© В.Г. Рохмистров (Санкт-Петербург). parmenidiki@mail.ru. Русская христианская гуманитарная академия имени Ф.М. Достоевского.

пытка» собрать воедино «антропологический аспект всех этических, метафизических и биологических работ» афинского философа. С первых же строк «Введения» составители монографии — профессор философии Геерт Кейль и доцент философии Нора Крефт из Берлинского университета имени Гумбольдта — объявляют это название «вопиющим анахронизмом», поясняя, что термин «антропология» впервые появился в научной литературе лишь в XVI веке, в конце которого Отто Касманн определил его как «*doctrina humanae naturae*»<sup>1</sup>.

И в первой же главе этого сборника антрополог из Лейпцигского университета Кристиан Китцман отмечает, что у Аристотеля среди всех его многочисленных сочинений нет трактата о природе человека — о самом, казалось бы, важном предмете философского интереса. Почему? Потому что, как предполагает Китцман, Стагирит просто не смог дать удовлетворительного определения понятия «человек»<sup>2</sup>. И, рассмотрев многочисленные упоминания Аристотелем человека в различных контекстах его сочинений, высказывает следующее:

С одной стороны, люди изучаются как животные наукой о природе, которая должна молчать о божественной стороне человечества. С другой стороны, люди изучаются как интеллектуальные существа теологией, ценой абстрагирования от их бытия воплощенными животными. Это должно быть отражено в определении того, что значит быть человеком. Не может быть единого определения, которое охватывает всё в человеческой сущности. Могут быть только частичные определения: одно с интеллектуальной стороны того, что значит быть человеком, которое дано в теологии; и другое — с животной стороны, которое дано в физи-

<sup>1</sup> «Антропология есть учение о природе человека». Любопытно, что уже здесь, при первом же появлении термина, природа человека объявляется двойственной: «*Humana natura est geminae naturae mundanae, spiritalis et corporeae, in unum hypostatenon unitae particeps essentia*» (цит. по: Keil, Kreft 2019: 1, п. 1).

<sup>2</sup> Н.В. Брагинская дает любопытный комментарий к одной из попыток Аристотеля в «Никомаховой этике» дать определение человека: «Аристотель обходит то обстоятельство, что дать определение Человека как единичной конкретности вообще невозможно» (Брагинская 1983: 732).

ке, а точнее — в биологии или зоологии. Возможно, определение человека как двуногого животного является наиболее вероятным претендентом на окончательное<sup>3</sup>.

Но на подобное окончательное определение, как мы помним, еще Платону предъявили оципанного петуха.

Обращение к текстам Аристотеля и в самом деле обнаруживает отсутствие полноценного определения понятия «человек». Более того, наиболее часто, как это ни покажется парадоксальным, он говорит о человеке именно как о двуногом животном<sup>4</sup>. Вот пример из «Метафизики» (7.12, 1037b11–23): «Почему то, обозначение чего мы называем определением, составляет одно (например, для человека „двуногое живое существо“; пусть это будет его обозначением)... вопрос остается, если видовых отличий несколько, например: живущее на суше, двуногое, бесперое, — почему они составляют одно, а не множество?»<sup>5</sup>. И даже здесь мы отчетливо видим, что дать единое определение сущности человека не представляется возможным не только по неясности природы его происхождения — божественной или животной, но еще и по проблематичности определения *τὸ ἕδιον — особой черты* именно человека как человека в отличие от всех остальных живых существ. А ведь именно для Аристотеля, согласно первой строке его Первой «аналитики», перед началом всякого исследования «прежде всего следует сказать, о чем исследование и дело какой оно науки» (Apr. 1, 24a)<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Kietzmann 2019: 42. В этом замечании немецкого исследователя фактически зафиксировано, что в философской антропологии за прошедшие сто последних лет не произошло никаких изменений. Как мы помним, еще в начале XX века Макс Шелер писал в своей знаменитой работе «Положение человека в космосе»: «Таким образом существует естественно-научная, философская и теологическая антропология, которые не интересуются друг другом, единой же идеи человека у нас нет» (Шелер 1988: 31–32).

<sup>4</sup> См. *Cat.* 5, 3a9–15, 21–25; *Int.* 11, 21a15; *APo.* 1.14, 79a29, 1.22, 83b3, 2.4, 91a28, 2.5, 92a1, 2.6, 92a29–30, 2.13, 96b32; *Top.* 1.7, 103a25–28, 5.4, 133b8–11; *Phys.* 1.3, 186b25–30; *PA* 1.3, 644a5–11; *Met.* 4.4, 100b32–b3, 7.12, 1038a4, 7.15, 1040a16.

<sup>5</sup> Пер. А.В. Кубицкого.

<sup>6</sup> Пер. Б.А. Фохта.

Далее К. Китцман пишет:

Что такое тò ѹдиou для людей, согласно Аристотелю? Существует множество утверждений, разбросанных по всем его работам, о чертах, которые делают людей уникальными в животном царстве, или которые люди проявляют в наибольшей степени среди всех видов животных. Они включают в себя телесные черты: например, только у людей живот более волосат, чем спина (*HA* 2.1, 498b20–21; *PA* 2.14, 658a16–25); люди — единственные животные с собственным лицом (*PA* 3.1, 662b19–22; *HA* 1.8, 491b9–11); и люди демонстрируют наибольшее разнообразие частей (*PA* 2.10, 656a3–14). И они также включают в себя специфически человеческие действия: например, люди обладают самым тонким чувством осознания (*An.* 2.9, 421a20–22); только люди занимаются мышлением, расчетами и рассуждениями (*An.* 3.10, 433a11–12 и *Met.* 1.1, 98ob26–27); и только люди действуют (*EE* 2.6, 1222b18–20)<sup>7</sup>.

Как видим, ни одна из этих черт- ѹдиа не только не является основополагающей, но и *неоспоримо* лишь человеческой.

Обычно принято в качестве исключительно человеческого приводить другое якобы данное Аристотелем определение человека как  $\zeta\wp\omega\nu\lambda\acute{o}\gamma\omega\nu\,\varepsilon\chi\omega\nu$ , где  $\lambda\acute{o}\gamma\omega\varsigma$  как раз и представляется той самой особой отличительной человеческой характеристикой. Однако, как и это ни покажется странным, сам Аристотель нигде не дает этого определения именно в таком виде. В «Политике» (откуда прежде всего и взято такое определение) мы видим следующее (*Pol.* 1.2, 1253a9–11;):  $\text{o}\bar{\text{u}}\theta\bar{\text{e}}\nu\,\gamma\acute{\text{a}}\rho,\,\dot{\text{w}}\varsigma\,\varphi\acute{\text{a}}\mu\acute{\text{e}}\nu,\,\mu\acute{\text{a}}\tau\eta\nu\,\dot{\text{h}}\,\varphi\acute{\text{u}}\sigma\varsigma\,\text{p}\text{o}\iota\text{e}\iota\cdot\lambda\acute{o}\gamma\omega\nu\,\delta\acute{\text{e}}\,\mu\acute{\text{o}}\nu\,\dot{\text{a}}\bar{\text{n}}\theta\bar{\text{r}}\omega\text{p}\text{o}\varsigma\,\varepsilon\chi\omega\nu\,\tau\omega\nu\,\zeta\wp\omega\nu$  («природа, согласно нашему утверждению, ничего не делает напрасно; между тем один только человек из всех живых существ одарен речью»)<sup>8</sup>. Как видим, сформированное в отрыве от контекста определение  $\zeta\wp\omega\nu\lambda\acute{o}\gamma\omega\varsigma\,\varepsilon\chi\omega\nu$ , может нас увести в совершенно не предполагавшиеся Стагири том дали. Особенно если мы примем во внимание изречение его предшественника Гераклита (22 B 1 DK):  $\text{t}\text{o}\bar{\text{u}}\,\delta\acute{\text{e}}\,\lambda\acute{o}\gamma\omega\nu\,\text{t}\text{o}\bar{\text{u}}\delta'\,\dot{\text{e}}\bar{\text{o}}\nu\text{t}\text{o}\varsigma\,\dot{\text{a}}\bar{\text{e}}\bar{\text{i}}\,\dot{\text{a}}\bar{\text{e}}\bar{\text{u}}\nu\text{t}\text{o}\varsigma\,\dot{\text{g}}\bar{\text{i}}\bar{\text{v}}\bar{\text{o}}\text{t}\text{a}\text{i}\,\dot{\text{a}}\bar{\text{n}}\theta\bar{\text{r}}\omega\text{t}\text{o}\varsigma$  («логос существует вечно, но люди не понимают его»).

<sup>7</sup> Kietzmann 2019: 31.

<sup>8</sup> Пер. С.А. Жебелёва.

Голос выражает печаль и радость, поэтому он свойствен и остальным живым существам (поскольку их природные свойства развиты до такой степени, чтобы ощущать радость и печаль и передавать эти ощущения друг другу). Но речь способна выражать и то, что полезно и что вредно, равно как и то, что справедливо и что несправедливо. Это свойство людей отличает их от остальных живых существ: только человек способен к восприятию таких понятий, как добро и зло, справедливость и несправедливость, и т.п. А совокупность всего этого и создает основу семьи и государства (*Pol.* 1.2, 1253a12–18<sup>9</sup>).

Итак, человек в отличие от всего остального животного мира подается Аристотелем как живое существо, одаренное осмысленной речью, то есть *разумное живое существо*, отличие какового от остального животного мира таким образом фактически определяется лишь как качественное. Иными словами — человек есть *венец творения природы*. Однако XX век подверг сомнению и этот, казалось бы, совершенно непоколебимый естественнонаучный вывод. Как замечает христианский теолог Карлос Вальверде, такие ученики Гуссерля, как Адольф Рейнах, Роман Ингарден, Александр Койре, Эдит Штайн и другие, пришли к заключению, что «есть некое ядро в человеке, которое не поддается феноменологическому описанию»<sup>10</sup>. И далее отмечает: «Дело в том, что вне своего метафизического измерения человек перестает быть поистине человеком»<sup>11</sup>. Как видим, ни один из обнаруживаемых в текстах Аристотеля вариантов действительно не годится для окончательного определения того, что такое человек.

<sup>9</sup> Пер. С.А. Жебелёва.

<sup>10</sup> Вальверде 2000: 21.

<sup>11</sup> Ibid.

2.

Современный итальянский философ Джорджо Агамбен в своей книге «Дело человека», пытаясь решить эту проблему и ссылаясь на «Никомахову этику» Аристотеля, высказывает вполне разумную мысль: для того чтобы определить, что такое человек, надо понять, в чем именно заключается *главное дело человека*. «Ибо, — как писал Аристотель, — не случайность, но целесообразность присутствует во всех произведениях природы и притом в наивысшей степени» (PA 1.5, 642a23–25)<sup>12</sup>. И мы видим, что Аристотель в «Никомаховой этике» также пишет: «Может быть, это получится лучше, если принять во внимание назначение (έργον) человека, ибо, подобно тому как у флейтиста, ваятеля и всякого мастера да и вообще [у тех], у кого есть определенное назначение и занятие (πράξις), собственно благо и совершенство (τὸ ἔν) заключены в их деле (έργον), точно так, по-видимому, и у человека [в вообще], если только для него существует [определенное] назначение» (NE 1.6, 1097b24–28)<sup>13</sup>.

Поскольку именно *назначение* человека и есть то, что прежде всего интересует нас сейчас, присмотримся к данной постановке вопроса. Первое, что обращает на себя внимание, — это то, что за стоящим в русском переводе словом *назначение* у Аристотеля употреблено греческое *τὸ ἔργον*, которое прежде всего переводится как *дело, труд, занятие, работа*. И здесь, мы видим, именно так и стоит вопрос: каково дело человека, по аналогии с тем, что у флейтиста дело — игра на флейте, у сапожника — тачать сапоги и т.д. Но отсюда же возникает и главная трудность ответа; ведь и флейтист, и сапожник являются еще и людьми, и, соответственно, совсем не обязательно их *έργον*, *πράξις* (занятие, дело), являясь *делом рук человеческих*, является в то же время и *назначением* именно человека как человека.

Анализируя начало «Никомаховой этики», Дж. Агамбен обозначает возникающую здесь проблему:

---

<sup>12</sup> Пер. В.П. Карпова.

<sup>13</sup> Пер. Н.В. Брагинской.

Но в широком смысле под вопросом здесь оказывается сама природа человека: он представляется живущим без дела, то есть лишенным специфической природы и назначения. Если у него нет присущего ему ἔργον, человек не может иметь и ἐνέργεια, деятельности, которая могла бы определять его сущность: то есть тогда он — существо чистой потенции, которая не исчерпывается никакой идентичностью и никаким делом<sup>14</sup>.

Впрочем, как писал в середине прошлого века американский философ Джон Уайлд в своей замечательной книге «Платоновская теория человека»: «Мы все согласны с тем, что жизнь — это одно, а τέχνη или профессия — другое... Каждое искусство ответственно только за определенную функцию, а не за другие, но человек ответственен за все свои действия»<sup>15</sup>. И немного далее Уайлд окончательно низводит эту попытку определения, приводя следующую простую истину: «Целое больше частей, сама жизнь больше, чем один из ее аспектов. Следовательно, профессия человека всегда меньше самого человека»<sup>16</sup>. Таким образом, снова приходится признать, что тò ἕδιον собственно человека так и остается неуловимым.

В первой книге «Никомаховой этики» Аристотель ставит задачу еще и таким образом (NE 1.6, 1097b34–1098a2): «В самом деле, жизнь представляется [чем-то] общим как для человека, так и для растений, а искомое нами присуще только человеку»<sup>17</sup>. Пытаясь найти это некое дело, присущее только человеку (ζητεῖται δὲ τὸ ἕδιον, 1097b35), Аристотель предлагает вынести за скобки всё то общее, что присуще всему живому (питание, рост, чувства):

Остается, таким образом, какая-то деятельная (πράκτική) [жизнь] обладающего суждением [существа] (τὸ λόγον ἔχον). (Причем одна его [часть] послушна суждению, а другая обладает им и мыслит.) (1098a4–5)<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> Агамбен 2023: 27.

<sup>15</sup> Wild 1946: 88–89.

<sup>16</sup> Ibid.: 91–92.

<sup>17</sup> Здесь и далее пер. Н.В. Брагинской.

<sup>18</sup> Добавленное в угловых скобках считается интерполяцией, отсылающей к рассмотрению частей души.

Здесь для нас важно отметить, что единственное отличие человека от всего прочего живого Аристотель видит в обладании человеком многозначным греческим понятием «*логос*».

Как отмечает Ганс-Иоганн Глок: «Под логосом Аристотель подразумевает способность — разум — особенно когда он различает части души в зависимости от того, включают ли они логос»<sup>19</sup>.

Соответственно, следование разуму и должно быть, судя по всему, той самой путеводной нитью, которая должна вывести человека на отличающий его от всего остального мира собственный путь. И согласно Аристотелю, главной заботой человека как существа, обладающего разумом, *который присущ только человеческой душе*, является следование разумной середине между избытком и недостатком. Стагирит поясняет, что человек как *существо разумное*, во всех своих поступках руководствуясь знанием и разумом, никогда не будет стыдиться ничего из того, что делает, а значит — будет счастлив.

Но вот что отмечает по этому поводу Р.В. Светлов:

Сократ говорит, что Пан, сын Гермеса, или сам есть логос, или же является братом логоса. Как и в случае логоса, его «гладкая» часть находится среди богов, «косматая» же — среди толпы (*Cra. 408b-d*). К слову, практически то же самое говорит о логосе Платон и во второй книге «Государства». Там утверждается, что существует два вида логоса, истинный (диалектика, наука) и ложный (миф). Эта двойственность дублируется на уровне мифа, который может быть дурным и полезным (*R. 376e–377c*)»<sup>20</sup>.

Соответственно, делает вывод Светлов, «значимость разума безусловна, именно он подтверждает нам вечность душевной природы, но его использование оказывается вполне амбивалентным»<sup>21</sup>.

В свою очередь, И.А. Протопопова замечает:

добродетель в понимании Платона — это никак не *середина*, обусловленная эмпирическим отстоянием от избытка и недостатка

<sup>19</sup> Glock 2019: 158.

<sup>20</sup> Светлов 2021: 497.

<sup>21</sup> Ibid.: 498.

страстей, а поведение, вызванное девиацией, резким отклонением от середины<sup>22</sup>.

Дж. Уайлд еще в середине прошлого века так же отмечал:

Если человек не управляет рационально своими страстями и влечениями, он должен быть ими управляем и достигать зла, а не добра. Когда «иррациональная сила» садится в седло, она переворачивает многие вещи одну за другой, и в конце концов, по мере того, как ее власть расширяется, «она перевернет всю жизнь»<sup>23</sup>.

Таким образом, мы должны признать, что разум, которым могут руководить как благая, так и злая силы, не только весьма смутный наш вожатый, но и в определенной степени, возможно, даже менее надежный, чем разум остальных живых существ, не только действующих (в отличие от человека) в полном согласии со своей природой, но еще и каким-то образом умеющих общаться и делиться необходимой для совместной жизни информацией.

В этом смысле весьма любопытную мысль в связи с рассмотрением трактата Аристотеля «О небе» высказывает профессор античной философии Мюнхенского университета Кристофф Рапп, отмечая два контрастирующих отличия человека и его «состояния»:

В отличие от других животных и растений, люди находятся в привилегированном положении, так как могут в некоторой степени участвовать в высшем благе. Это порождает амбиции и надежды. Однако, в отличие от существ, обладающих идеальными состояниями, состояние людей в некотором роде вынужденное, поскольку им необходимо бороться и прилагать активные усилия, чтобы воспользоваться своей привилегией. С этой точки зрения, жизнь других животных и растений значительно легче<sup>24</sup>.

Человек вынужден производить неисчислимое количество действий, поскольку в соответствии с устройством космоса, согласно изложенной в трактате «О небе» Аристотеля концепцией,

<sup>22</sup> Протопопова 2023: 359.

<sup>23</sup> Wild 1946: 38.

<sup>24</sup> Rapp 2019: 94.

чем дальше находится существо от цели — а целью является до-  
стижение совершенства (счастья), — тем большее количество дей-  
ствий должно оно совершать.

Иными словами, разум, которым, согласно Аристотелю, в от-  
личие от животных обладает человек, — не только *не исключи-  
тельно* человеческая привилегия, но он еще и отнюдь не является  
гарантией ни добродетельности поведения, ни продвижения по  
пути к счастью. Более того, следуя дальше этой логике рассужде-  
ния, легко прийти к выводу о полном произволе, который совер-  
шается в жизни благодаря этому особому человеческому довеску.  
И если мы примем эти замечания как соответствующие действи-  
тельности, нам придется принять и вытекающий из них вывод:  
человек как  $\zeta\varphiον λόγον$   $\epsilonχον$  способен, в отличие от всех прочих  
живых существ, действовать не только в согласии с разумом, но  
и вопреки ему. А, соответственно, и *вопреки собственной природе*?

В чем же в таком случае может заключаться *назначение* чело-  
века?

### 3.

Как видим, проблемы антропологии проявляются на уровне  
даже самых простых, на первый взгляд, базовых определений.  
Однако является ли это отрицанием возможности существования  
антропологии как науки? Ведь, как утверждает тот же К. Китц-  
ман: «то, что делает науку таковой, — это ее предмет и характер-  
ные термины, которые необходимы для того, чтобы правильно  
понять этот предмет»<sup>25</sup>. И далее: «Ученый должен сначала уста-  
новить факты о том, какими характерными свойствами обладает  
данный вид, а затем попытаться найти наилучшие возможные  
объяснения для этих фактов. Определения затем будут развивать-  
ся вполне естественно»<sup>26</sup>. Это во-первых.

А во-вторых, требование Аристотеля — прежде чем начинать  
исследование, сказать, о чем исследование, — совсем не предпо-

---

<sup>25</sup> Kietzmann 2019: 30.

<sup>26</sup> Ibid.: 31.

лагает необходимость дать окончательное определение предмета исследования. На каком основании зиждется убеждение в том, что *точное определение предмета исследования должно предшествовать самому исследованию?* Ведь, как пишет З.Н. Микеладзе в статье «Основоположения логики Аристотеля», открывающей второй том русского перевода «Сочинений» Стагирита:

Известно, что глобальное определение предмета какой-либо науки, учитывающее весь ход ее будущего развития, весь комплекс проблем, могущих оказаться в кругозоре ее занятий, — безнадежное предприятие<sup>27</sup>.

Это же самое можно сказать и об определении понятия «человек». Ведь научное исследование совсем не должно являться лишь иллюстрацией данного определения, лишившись таким образом своей главной сущности — поиска доказательств верности или неверности первоначально высказываемых *гипотез*.

Если эти замечания верны, то верен и следующий вывод: этические, политические и биологические сочинения Аристотеля суть своего рода антропология, выдвигающая ряд фундаментальных гипотез определения человека и имеющая, таким образом, полное право считаться фундаментом для науки, которая носит название «*doctrina humanae naturae*».

Что же касается другого — фатального, на первый взгляд, затруднения — вопроса о том, какова истинная природа человека — божественная или же физическая, свойственная и всем прочим видам жизни на земле, — то и здесь также не должно быть никаких разномнений. Во-первых, следует отчетливо осознать и, наконец, принять как аксиому, что какова бы ни была природа человека на самом деле, она равно свойственна и всему остальному живому миру. А во-вторых, если божественное измерение жизни уже существует в наших понятиях, то нам всё равно никуда теперь от него не деться. И путь восхождения от низшего к высшему может стать для нас той самой путеводной нитью, способной

---

<sup>27</sup> Микеладзе 1978: 6.

раскрыть *назначение потенции*, которой наделен человек от природы, независимо от того, ведет ли она к истинному Богу или же только к *идее о неизбежности его существования*.

Как сам Аристотель пишет в «Никомаховой этике»: «Подобная жизнь будет, пожалуй, выше той, что соответствует человеку, ибо так он будет жить не в силу того, что он человек, а потому, что в нем присутствует нечто божественное» (*NE* 10.7, 1177b26–27)<sup>28</sup>.

Ссылаясь на собранный из различных фрагментов «Протрептик» Аристотеля, И.Р. Тантлевский пишет:

В нем Стагирит постулирует идею о том, что самость человека по сути тождественна разумной «части / доле» (μέρος, μόριον) его души; и именно в ней потенциально заключено его «блаженство», «божественность» и «бессмертие», и благодаря ей же оно достигается<sup>29</sup>.

Сколь бы простым ни казалось нам это пропедевтическое утверждение, именно оно более всего достойно служить путеводной нитью для философской антропологии.

---

### Литература

- Агамбен, Д. (2023), “Дело человека” (пер. И. Кушнаревой под ред. Д. Фарфоновой), *Versus* 3.2: 24–38.
- Брагинская, Н.В. (1983), “Примечания к «Никомаховой этике» Аристотеля”, in А.И. Доватур, Ф.Х. Кессиди (ред.), *Аристотель. Сочинения в 4 томах*, 4.687–752. М.: Мысль.
- Вальверде, К. (2000), *Философская антропология*. Пер. Г. Вдовиной. М.: «Христианская Россия».
- Микеладзе, З.Н. (1978), “Основоположения логики Аристотеля”, in Id. (ред.), *Аристотель. Сочинения в 4 томах*, 2.5–50. М.: Мысль.
- Протопопова, И.А. (2023), “Анти-этика Сократа: Платон versus Аристотель”, *СХОЛН (Schole)* 17.1: 351–360.

---

<sup>28</sup> Пер. Н.В. Брагинской.

<sup>29</sup> Тантлевский 2019: 195.

- Светлов, Р.В. (2021), “Учение Платона о человеке revisited”, *Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология* 4: 493–499.
- Скворцов, А.А. (2023), “О понятии души”, *Платоновские исследования* 19.2: 97–117.
- Тантлевский, И.Р. (2019), “Учение Аристотеля о разумной части души в контексте «сотериологии» Платона”, *Платоновские исследования* 10.2: 187–217.
- Шелер, М. (1988), “Положение человека в космосе” (пер. А. Филиппова), in П.С. Гуревич, Ю.Н. Попов (ред.), *Проблема человека в западной философии*, 31–95. М.: Прогресс.
- Glock, H.-J. (2019), “Aristotle on the Anthropological Difference and Animal Minds”, in G. Keil, N. Kreft (eds.), *Aristotle’s Anthropology*, 140–160. Cambridge University Press.
- Keil, G.; Kreft, N. (2019), “Introduction”, in Iid. (eds.), *Aristotle’s Anthropology*, 1–22. Cambridge University Press.
- Kietzmann, C. (2019), “Aristotle on the Definition of What It Is to Be Human”, in G. Keil, N. Kreft (eds.), *Aristotle’s Anthropology*, 25–43. Cambridge University Press.
- Rapp, Ch. (2019), “The Planetary Nature of Mankind: A Cosmological Perspective on Aristotle’s Anthropology”, in G. Keil, N. Kreft (eds.), *Aristotle’s Anthropology*, 77–96. Cambridge University Press.
- Wild, J. (1946), *Plato’s Theory of Man. An Introduction to the Realistic Philosophy of Culture*. Harvard University Press.
- Protopopova, I. (2023), “The Anti-Ethics of Socrates: Plato versus Aristotle”, *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 17.1: 351–360. (In Russian.)
- Svetlov, R. (2021), “Anthropology of Plato Revisited”, *Perm University Herald. Philosophy. Psychology. Sociology* 4: 493–499. (In Russian.)
- Skvortsov, A. (2023), “On the Concept of Soul in Plato’s Philosophy”, *Platonic Investigations* 19.2: 97–117. (In Russian.)
- Tantlevskij, I. (2019), “Aristotle’s Teaching on the Rational Part of Soul in the Context of Plato’s ‘Soteriology’”, *Platonic Investigations* 10.2: 187–217. (In Russian.)

## 4.

# Переводы и публикации

Павел Соколов

Что Аллах сотворил первым? Таки ад-Дин Ибн Таймия против ангелологической ноэтики «философствующих»\*

PAVEL SOKOLOV

WHAT DID ALLAH CREATE FIRST? TAQI AD-DIN IBN TAYMIYYA  
AGAINST THE ANGELOLOGICAL NOETICS OF THE “PHILOSOPHIZERS”

ABSTRACT. This article deals with the critique of angelological noetics of Muslim Aristotelians, primarily in the version of Ibn Sina, in two treatises written by the famous medieval theologian of the Hanbali madhhab, Taqī al-Dīn Ibn Taymiyya (1268–1328), *The Rebuttal of the Logicians* (Kitāb ar-radd ‘alā al-mantiqiyīn) and *The Book of Safadiyya* (Kitāb as-Safadiyya). The article contains a commented translation of the two texts from these treatises: the chapter on the true reality of angels from the *Rebuttal* and the section on what Allah created first from the *Safadiyya*. Despite the small size and apparent simplicity of both these fragments, one can scarcely find a metaphysical or theological *aporia* that is not reflected in them. Over the course of several pages, judgments are rendered on the first created being, existence, ontological status, and the relation of “separate substances” (minds, souls) to the Qur’anic angels, Allah’s knowledge of individual events and states, the nature of prophetic knowledge, and the legitimacy of using abstractions in various disciplines. Skillfully combining hadith expertise and rational argumentation, Ibn Taymiyya presents *falsafa* (which he disdainfully calls *mutafalsifah*) as the heir to Sabaean polytheism and the source of numerous Islamic “innovations” including Ismailism and the “extreme” Sufism of Ibn Arabi and Ibn Sab‘in.

KEYWORDS: Peripatetic noetics, Muslim angelology, Ibn Taymiyya, hadith sciences.

---

© П.В. Соколов (Москва). alharizi12@gmail.com. Московский физико-технический институт.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 23.2 (2025) DOI: 10.25985/PI.23.2.14

\* Статья подготовлена в рамках работы Центра междисциплинарных исследований Московского физико-технического института.

Перипатетическое учение об активном интеллекте так, как оно изложено в III книге «О душе» (Arist. *An.* 431οα10–26), в сопряжении с неоплатонической теорией эманации было в Средние века территорией самых причудливых синтезов метафизики, теологии и экзегезы, причем в лоне всех трех великих авраамических религий. Так, например, выходец из прославленной семьи Тиббонидов и последователь Маймона Мозе б. Тиббон видел отделенный ум (*השכל הנפרד*) в таинственном возлюбленном Песни Песней, с которым человеческая душа сливается (*דבוקות*) в поцелуе, открывая эту «оскверняющую руки» эпиталаму (Песн. 1:2)<sup>1</sup>. Христианская традиция сплавила в единой «золотой цепи» ангельскую иерархию Пс.-Дионисия Ареопагита, лестницу неоплатонических ипостасей и иерархию небесных тел. Мусульманская мысль восприняла позднеантичный синтез эманации (араб. *fayd*) и аристотелевской концепции активного интеллекта еще со времен появления неоплатонических псевдоэпиграфов, *Plotiniana* и *Procliana Arabica*, и очень быстро, уже в «Багдадском кружке» аль-Кинди, эта конструкция обрела права гражданства в исламской фальсафе. Связь же ангелов с планетами в исламе почти современна рождению этой религии: еще Ибн Аббасу, сподвижнику Пророка и одному из самых авторитетных мусхассиров и мухаддисов ранней уммы, приписывается идея соответствия между семью небесами и семью ангелами<sup>2</sup>. В золотой век арабского перипатетизма самым влиятельным автором, разрабатывавшим синтез ноэтики и ангелологии, был, без сомнения, Ибн Сина. Этому предмету посвящены как значимые части его «Метафизики», так и специальный «Трактат об ангелах». Даже многие оппоненты фальсафы, такие как Абу Хамид аль-Газали, принимали основные положения ее ангелологической ноэтики, в частности отождествление десятого отделенного ума с ангелом Джибрилем<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Fraisse 2004: 197–199.

<sup>2</sup> Colby 2008: 29–50.

<sup>3</sup> См. Treiger 2012.

Радикальные критики этой идеи заявляют о себе уже в пост-классический период истории средневековой мусульманской мысли, когда «вид философов в собственном смысле слова уже исчезает», на смену фальсафе приходит «мутафальсифа» (post-falasifa philosophizing, по точному определению Яхьи Мишо)<sup>4</sup>, а в среде ханбалитского мазхаба формируется то, что позднее получит наименование «салафизма». Пожалуй, одним из самых известных и принципиальных такого рода авторов был ханбалитский теолог эпохи Мамлюков Таки ад-Дин Ибн Таймия (1263–1328). Ибн Таймия, о котором один из его современников и друзей, Шамс ад-Дин аз-Захаби, как-то заметил, что он, когда работал, словно сражался со львом, вел борьбу сразу на всех фронтах: против философов и суфииев, шиитов и ишракитов, крестоносцев и монголов. Один из крупнейших специалистов по наследию мамлюкского теолога, Яхъя Мишо, справедливо охарактеризовал его как «самого глубокого читателя фаласифа после Фахр ад-Дина Рази»<sup>5</sup>. Апогеем антифилософской кампании Ибн Таймии стали 1309–1317 годы — время между его тюремным заключением в Александрии и «вторым дамасским периодом». Именно в эти годы он создал самые знаменитые свои труды: «Политику на основе шариата», «Предотвращение противоречий между разумом и традицией» и «Опровергнение логики». Тогда же выходит в свет не столь известный, но не менее важный текст под названием «Книга Сафадия», названный так по названию местечка Сафад в Северной Палестине (известный еще с библейских времен Цфат, ныне в Северном округе Израиля), главной темой которой стало опровержение натуралистической трактовки чудес. В этих трудах философы оказываются помещены в общий ряд изобретателей «недозволенных новшеств» (*bid‘ah*) вместе с ишракитами и радикальными суфиями: так, например, в одном из разделов он предпринимает, *en bloc*, опровержение Ибн Хайсама, Сухраварди, Ибн Сины и «других философов», а в «Опровергнении логиков» делает ме-

---

<sup>4</sup> Michot 2000: 602.

<sup>5</sup> Michot 2000: 599.

тафизику Ибн Сины ответственной за аллегорическую интерпретацию шариата у исмаилитов<sup>6</sup>.

Это размытие границ между фальсафой и другими формами ереси и ширка в «Опровержении» опирается на специфическую историософию, конструируемую автором. По мнению мамлюкского богослова, философы ведут свое происхождение от харранских сабеев-звездопоклонников. Сабеи сначала были членами общины Ибрахима (*millatu ʼIbrâhîm*), но потом стали поклоняться звездам и почитать могилы праведных людей. Часть их сделалась многобожниками, другие же продолжили чтить единого Бога<sup>7</sup>. Вслед за сабеями древние философы также поделились на две группы: «философы-многобожники – от этих [сабейских – П.С.] многобожников. Что же до древних философов, которые поклонялись Аллаху единому и не приобщали ему никого, верили, что Аллах сотворил этот мир и признавали телесное воскресение, то они принадлежали к числу ханифов, которых хвалил Аллах»<sup>8</sup>. Не случайно, отмечает Ибн Таймия, два крупнейших представителя ранней фальсафы – Сабит б. Курра, автор известных комментариев к «Метафизике», и «второй учитель» аль-Фараби – связаны с Харраном. Первый, о чем свидетельствует его нисба, в этом городе родился (как, по иронии судьбы, и сам Ибн Таймия!), а второй в нем учился. Но даже сабеи-многобожники признавали тварность мира: первым, кто стал отрицать это положение, был Аристотель. Далее искажение истинной религии стало набирать обороты. Так, Абу Хамид аль-Газали отождествил «душу неба» с коранической Хранимой Скрижалью, а великие суфийские шейхи Ибн Араби, Ибн Саб’ин, и аш-Шазили дерзали утверждать, что могут благодаря соединению с этой небесной душой читать судьбы, начертанные на Скрижали каламом Алла-

<sup>6</sup> Ibn Taymiyya 2005: 225–229.

<sup>7</sup> В этом «евгемерическом» духе интерпретирует Ибн Таймия, вслед за Ибн Аббасом (*Сахих аль-Бухари* 4920), упоминаемых в Коране богов Вадда, Сувы, Яагуса, Йаука и Насра (71:23).

<sup>8</sup> Ibn Taymiyya 2005: 234.

ха<sup>9</sup>. Но дальше всех пошел Ибн Сина: теологическую метафизику (‘ilāhiyyāt) Аристотеля, которая сама по себе была незначительна по объему и почти целиком ошибочна, он синтезировал с принципами (‘usūl) калама и стал применять получившийся композит для аллегорической интерпретации (tawwīl) положений шариата<sup>10</sup>. Поэтому именно Ибн Сина становится для Ибн Таймии главной мишенью: его эзотерический трактат «Указания и напоминания» мамлюкский теолог называет священным писанием («мусхафом») философов. Критика Ибн Сины включает в себя множество тем: отношение между познанием и волением в Боге, способ познания им единичных, высшее блаженство и телеология человеческого рода, статус аподиктической силлогистики, природа пророческого дара и многое другое.

Из всего этого многообразия мы отобрали для перевода два фрагмента из, соответственно, «Опровержения логиков» и «Книги Сафадия», посвященных доктрине философов о тождестве ангелов и отделенных умов, конкретно — десятого отделенного ума и ангела Джибриля, вестника коранических откровений. В обоих этих трактатах Ибн Таймия исходит из того, что первый пророческий корень высокомерной уверенности философов в их способности читать судьбы мира, а также их убежденности в том, чтобы считать пророчество благоприобретенной способностью (muktasabah), связан с их ошибочным представлением о движении небес как причине всех событий<sup>11</sup>. Авторство этой идеи Ибн Таймия приписывает своему *bête noire*, Ибн Сине, считая, что ни Аристотель, ни другие древние предшественники (саляфы) из числа философов этого мнения не разделяли, да и собственные «сбратья-философы», такие как Ибн Рушд, его оспаривали. Причем даже в собственных заблуждениях «философствующие» неспособны навести порядок и не могут определиться, считать

<sup>9</sup> Ibn Taymiyya 2005: 519.

<sup>10</sup> Ibn Taymiyya 2005: 225–229.

<sup>11</sup> Ibn Taymiyya 2005: 521.

ли источником пророческих видений активный интеллект или душу неба<sup>12</sup>.

Философскую теорию пророческого знания Ибн Таймия реконструирует следующим образом:

Душа, когда в ней совершается отделение от тела — будь то во сне, или при помощи упражнений, или собственными ее силами, — соединяется с душой небес, и в ней напечатлевается знание о событиях, происходящих на земле. Затем это рассудочное знание, воспринятое душой абстрактно, сила воображения превращает в подобающие ему образы. Далее эти образы отпечатываются в общем чувстве, подобно тому как, когда я воспринимаю вещи внешними чувствами, они предносятся воображению, а потом напечатлеваются в общем чувстве. Таким образом, в общем чувстве отпечатлевается (*tuntaqašu*) то, что есть во внешних чувствах, и в нем же изображается (*yurtasamu*) то, что сила воображения производит во внутреннем чувстве. И те внутренние образы, которые сновидец видит во сне или больной в состоянии болезни, — именно оттуда. Но в душе пророка — мир ему! — есть совершенная сила (*qūwwah kāmilah*), которая позволяет ей отделяться от тела наяву, и она познает, и воображает, и видит то, что другие души видят во сне»<sup>13</sup>.

Итак, выходит, что пророческое ведение рождается из напечатления (*intiqāš*) знаний, изливающихся от небесной души, в общем чувстве. Результатом этого процесса становится появление у пророка особой способности, которую философы именуют «святой силой» (*qūwwah qudsīyyah*). Это «способность познания и действия, превосходящая своей силой таковую у прочих людей», и заключаются она в том, чтобы постигать средний термин силлогизма непосредственно, не обращаясь к крайним (*yunāl al-ḥadd al-‘awsaṭ min ḡeyr ta‘līm mu‘allim lahu*). Эту идею Ибн Таймия опровергает на двойном основании авторитета и разума. Аргумент от авторитета состоит в том, что силлогизм имеет дело с общими высказываниями, а Коран полон сообщений о единичных событиях и лицах; аргумент же от разума заключается в том,

<sup>12</sup> См. специально посвященный опровержению этого лжеучения раздел: Ibn Taymiyya 2005: 520–521.

<sup>13</sup> Ibn Taymiyya 2005: 519.

что Аллах, по собственной теории Ибн Сины, знает вещи как причина — следствия, а вовсе не через посредство среднего термина.

Второй дурной корень философских лжеучений — их сосредоточенность на познании универсалий и высшей из них, «универсального и абсолютного бытия, общего для всех существ и делающегося на субстанцию и акциденции» (*al-wuğūd al-muṭlaq al-muṣṭaraq bayn al-mawğūdāt al-munqasam ’ilā ḡawhar wa-’arad*). «Вечно они тешат себя такими нелепицами, как эти универсалии!» — желчно восклицает Ибн Таймия<sup>14</sup>. Если вкратце резюмировать критические аргументы ханбалитского богослова против названных положений, то часть из них вновь апеллируют к авторитету, а часть — к разуму. Основной аргумент к авторитету очевиден: пророки, не исключая Мухаммада, получали откровение большей частью в форме знания о конкретном и единичном, а не в виде общих суждений. Рациональный аргумент таков. Познание универсалий, т.е. общих свойств вещей (*qadar muṣṭarak*), никак не помогает познанию единичных вещей, ведь постижение понятия (или имени — *musammā*) никак не помогает познанию конкретной вещи (*‘ayn*), иначе бы достаточно было знать понятие, чтобы знать конкретную вещь<sup>15</sup>.

Итак, мы видим, что коренные пороки фальсафы тесно связаны с исповедуемой ею дурной ангелологией. Неудивительно поэтому, что разделы о реальности (*ḥaqīqah*) ангелов и отделенных умах в трактатах Ибн Таймии содержат в себе *in puce* все основные темы антифилософской полемики. Несмотря на малый размер и кажущуюся простоту обоих приводимых нами ниже фрагментов, трудно найти такую метафизическую или теологическую апорию, которая не нашла бы в них своего отражения. На нескольких страницах здесь выносятся решения о первом сотворенном, существовании, онтологическом статусе (субстанция, акциденция, «инстинкт»?) и отношении «отделенных субстанций» (умов, душ) к кораническим ангелам, познании Аллахом единичных событий и состояний, природе пророческого ведения, леги-

<sup>14</sup> Ibn Taymiyya 2005: 521.

<sup>15</sup> *Ibid.*

тимности использования абстракций в разных видах наук — скаживается, по-видимому, способность автора, с 19 лет выпускавшего фетвы, к быстрому формулированию тезисов и возражений в философско-теологических вопросах.

Однако Ибн Таймия — не спекулятивный теолог, и задачу свою он видит не только в том, чтобы побеждать философов их же оружием, но и в том, чтобы поставить свою собственную аргументацию на прочное основание достоверных хадисов. В избранных нами фрагментах рациональная аргументация органично соединяется с хадисоведческой, ведь одним из ключевых аргументов «философствующих» в пользу их мнения о существовании отделенных умов является слабый (*ḥadīṭ da‘īf*) и даже более того — подложный хадис (*ḥadīṭ mawdū‘*). И в этой сфере Ибн Таймия также проявляет себя отчасти как новатор. Как отмечают исследователи, до начала Нового времени практика использования недостоверных хадисов в мусульманской теологии была общепринятой: даже такие маститые мухаддисы, как Ибн Ханбал или Абу Дауд, не возражали против нее, и лишь немногие богословы ханбалитского мазхаба, более всего в Багдаде и Дамаске, против нее восставали. Разумеется, в классический период хадисоведения существовали различные ограничения: в целом, собственно «суннитскому мейнстриму» считалось недопустимым, чтобы такие хадисы использовались для извлечения правовых норм (*‘ahkām*), но весьма обширен был спектр целей, для которых апелляция к ним допускалась. В таких жанрах, как «достоинства действий», биографические повествования (*sīrah*), рассказы о военных кампаниях мусульман (*taḍābū*), «награды и наказания» (*ṭawāb wa ‘adāb*), «этикетные нормы» (*‘adab*), «приемы убеждения и разубеждения» (*taṛḥīb, taṛḥīb*), опора на слабые хадисы допускалась для большего эффекта. Впрочем, противники использования слабых и подложных хадисов для любых целей также встречались, и среди них было немало крупных имен: можно вспомнить андалусийского теолога XI в. Ибн Хазма, маликитского ученого из Марраккеша Абу Бакра Ибн аль-Араби, Ибн аль-

Джаузи, ханбалитского улема из Багдада XIII в., составителя знаменитой «Книги слабых хадисов» (*Kitāb al-mawdū‘at*); были, наверняка, и другие, однако их позиция не была доминирующей. Именно при ранних мамлюках, когда на историческую сцену выходит Ибн Таймия, голосов против использования любых слабых или подложных хадисов становится всё больше: можно привести здесь имена каирского маликитского ученого Ибн аль-Хаджа или Ибн Кудама, одного из авторитетнейших факихов ханбалитского мазхаба. Основную идею этих ригористов Дж. Браун точно характеризует как принцип «качественного единства правовых положений» (*qualitative unity of legislation*). Имеется в виду, что любое использование хадисов содержит в себе правовой момент, связанный с «побуждением к дозволенному и удержанием от запретного», а значит, не может быть контекстов, в которых строгость в оценке достоверности хадисов была бы меньшей, чем в других. Ибн Таймия посвятил много энергии борьбе с «лаксизмом» в обращении с хадисами, и апелляция философов к хадису «первым сотворил Аллах калам и сказал ему: „Подойди!“» становится для него еще одним примером того, какую опасность таит в себе неразборчивость в столь важном вопросе. Здесь ханбалитский «доказательство веры» оказывается предтечей нововременных салафитских авторов, таких как Рашид Рида, Мухаммад Абдо или Мухаммад Насир ад-Дин аль-Альбани, отвергавших слабые хадисы *in toto* как наследие косной традиции (*taqlīd*)<sup>16</sup>.

Перевод раздела «О реальности ангелов Аллаха Всеышнего и „умов“, о которых говорят философы» из «Опровергнения логиков» приведен по основанному на лучшей из известных Йеменской рукописи изданию Ibn Taymiyya 2005: 320–326; перевод главки из «Книги Сафадия» — по изданию Ibn Taymiyya 1986: 79–84.

---

<sup>16</sup> О захватывающей истории использования слабых хадисов в суннитском исламе см. Brown 2011.

*Ибн Таймия. Оправдание логиков*

*О реальности ангелов Аллаха Всевышнего  
и «умов», о которых говорят философы*

Далее, пусть даже движения небес и относятся к числу причин<sup>17</sup>, однако не все события происходят от небесного движения. Ведь и помимо них есть у Аллаха устроения творений<sup>18</sup>.

Что же до ангелов Аллаха, распорядителей Его в управлении небом и землей, то они суть «исполняющие повеления» (79:5) и «распределяющие дела» (51:4), которыми клялся Он в Своей Книге, и ни один из праведных предшественников не считал их планетами. Ангелы — это не «умы» и не «души», о которых говорят философы-перипатетики, следующие Аристотелю, и им подобные, которых мы уже опровергли в других местах. Мы показали ошибочность их мнений и сравнили их рассуждения с тем, что возвещали посланники.

Философы утверждают<sup>19</sup>, будто речение «первым сотворил Ал-

<sup>17</sup> Араб. *'asbāb*. Ибн Таймия тонко играет на двойственной семантике этого термина, философской и коранической: в языке философов *'asbāb* — причины, а в языке Корана — что-то вроде «небесных вервий» (38:10; 22:25). См. Bladel 2007: 223–246.

<sup>18</sup> Min al-maḥlūqāt 'imrū 'uḥār. Amp — чрезвычайно богатая смыслом кораническая лексема, которая в разных контекстах Книги может означать «повеление», «дело», «событие», просто «вещь», «наказание» или даже «воскресение», а за пределами этих контекстов — «эмиссию» сущих от божественной Причины (Gaudetroy-Demombynes 1957: 272). В нашем тексте, однако, очевидно имеется в виду контекст «tadbir al-'amr», устроения дел или исполнения повелений Аллаха применительно к конкретным творениям. Пространную и плодотворную дискуссию о семантике этой лексемы в кораническом тексте и за его пределами см. Рейн 2011: 197–224. О соотношении категорий *'amr* и *ḥalq* в лексиконе Ибн Таймии см. Hoover 2007: 103–135.

<sup>19</sup> Тезис о первоначальности активного интеллекта, который Ибн Таймия представляет как согласное мнение философов, в действительности разделялся не всеми даже крупнейшими представителями фальсафы, и вместе с тем его исповедовали многие критики арабского перипатетизма. Так, самый, пожалуй, известный мусульманский оппонент фальсафы в Средние века, аль-Газали, действительно отождествлял активный интеллект (*al-'aql al-fa‘al*) и «первое творе-

лах ум»<sup>20</sup> доказывает их мнение о «первом уме». Этот ум они называют «Каламом», чтобы найти опору в словах хадиса: «первым сотворил Аллах Калам». Оправдание этого их утверждения мы уже предприняли в нашей книге против последователей Ибн Саб‘ина и им подобных<sup>21</sup>. Мы напомнили, что хадис об уме — слабый по согласному мнению знатоков хадисов, таких как Абу Хатим б. Хибан, Абу Джраф аль-Укейли, Абу аль-Хасан аль-Даракутни, Абу аль-Фарадж б. аль-Джаузи и другие: более того, все они рассматривают его как подложный.

Кроме того: текст этого хадиса — «Первым Аллах создал ум и сказал ему: «Подойди!», и тот подошел. Аллах сказал: «Отойди!», и тот отошел. Тогда Аллах сказал: «Клянусь своим величием! Я прежде не создавал ничего столь дорогое мне: тобой Я принимаю, и тобой Я дарую; тобою награды, и тобою наказания» — даже будь он достоверным, свидетельствовал бы против мнения философов, ведь смысл его в том, что Аллах обратился к уму с этой речью сразу после его создания, и в своей речи Он говорит, что прежде не создавал ничего столь дорогое для Него. А это значит, что прежде ума Он уже что-то сотворил.

Кроме того, «ум» в языке посланника, его сподвижников и его уммы означает одну из акциденций, ведь слово ‘aql — это мансдар от глагола ‘aqala, ya‘qilu, ‘aqlān, как, например, в речени-

---

ние» (al-mubda‘ al-‘awwal), в то время как «второй учитель» аль-Фараби и Ибн Сина полагали, что активный интеллект — это десятый отделенный ум, движитель подлунного мира (см. Treiger 2012: 105).

<sup>20</sup> Речь идет о хадисе, появившемся, по мнению исследователей, не раньше середины IX в., вероятно, в Ираке, и передававшемся в разных версиях со ссылкой на авторитетных сподвижников и последователей Пророка (Хафса, ас-Садика, Хасана аль-Басри); Дуглас Кроу связывает его с доисламскими сборниками речений мудрецов (Crow 1996: 175–176). Неоплатонические и гностические влияние находил в этом хадисе Игнац Гольдциер (Goldzieher 1908: 322–344).

<sup>21</sup> «Саб‘иния» — второе название трактата Ибн Таймии Kitāb buŷyaŷ al-murtād fī radd ‘alā al-mutafalsifah wa al-qarāmītah, направленного против философов и радикальных исмаилитов-карматов. Оно происходит от имени известного андалусийского суфия XIII в., критика Ибн Рушда Абд аль-Хакка б. Саб‘ина аль-Мурси.

ях «быть может, они уразумеют», «быть может, вы уразумеете», «у них сердца, которыми не разумеют (*lā ya‘qilūna*)<sup>22</sup>» и других подобных. Под словом этим имеется в виду природное свойство (*garīzah*), заключенное в человеке. Ахмад б. Ханбал, аль-Харис аль-Мухасиби и другие говорили: «поистине, ум — это природное свойство».

А в языке греческих философов «ум» — субстанция, существующая сама по себе. Разве одно согласно с другим? Поэтому в хадисе и сказано: «тобой Я принимаю, и тебе Я дарую; тобою награды, и тебе наказания». И это говорится о человеческом уме. Философы полагают, что первой вещью, которая произошла от Господа миров, была субстанция, существующая сама по себе, и что она господь над миром, и что «десятый ум» — это господь всего, что есть под небом луны, и от него нисходят на пророков писания.

Также, по их мнению, Аллах не знает как конкретных индивидов (*‘ayn*) ни Мусы, ни Ису, ни Мухаммада, ни другие подобные конкретные вещи этого мира, не говоря уже о подробностях таких событий, как день Бадра<sup>23</sup>, день сонмов<sup>24</sup>, как не знает Он и другие обстоятельства<sup>25</sup>, которые упоминаются в Коране, и кон-

<sup>22</sup> Как отмечает редактор «Опровержения» (Ibn Taymiyya 2005: 321), аята в такой формулировке в Коране нет; самые близкие фрагменты встречаются в суре «Преграды»: «у них сердца, которыми они не понимают (*lā yaqahūna*)» (179) и в суре «Хадж»: «сердца, которыми они разумеют (*ya‘qilūna*)» (46).

<sup>23</sup> Первая из трех великих мусульманско-мушрикитских битв, сделавших возможным выживание ранней уммы и занятие Мухаммадом Мекки. Битва, ставшая первой победой мусульман в истории, произошла 13 марта 624 г.

<sup>24</sup> «День сонмов», яум аль-ахзаб — одно из названий другой знаменитой «битвы у рва», состоявшейся 31 марта 627 г. между Мухаммадом и его сподвижниками, с одной стороны, и коалицией из курейшитов, иудейского племени Бану-Надир и арабского племени Гатафан — с другой. Битва, упоминаемая в Коране в одноименной суре (33:20–22), закончилась полной победой мусульман, ставшей реваншем за поражение при Ухде.

<sup>25</sup> ‘Ahwāl, мн.ч. от *hāl*, букв. «состояние». Это также очень значимая категория в средневековой исламской метафизике и, в частности, — метафизике Ибн Сины. Так, Роберт Висновски считал, что позиция Ибн Сины в вопросе о реальности различия между сущностью и существованием может быть объяснена

крайние частные вещи, относительно которых Он сообщает, что они были или будут<sup>26</sup>.

Поэтому они считают, что пророческий дар можно приобрести<sup>27</sup>, и думают, что он есть истечение, изливающееся на дух про-

---

в свете дискуссии муткаллимов о том, добавляются ли состояния (*‘aḥwāl*) к сущностям (*dāt*), или принадлежат к их составу. Ашариты полагали, что они добавляются к божественной сущности, мутазилиты же держались мнения, согласно которому они были реально тождественны ей. Чтобы избежать введения дополнительных сущностей, которые нарушали бы божественную простоту, мутазилит Абу Хашим аль-Джуббаи (Х в.) ввел понятие «состояний» или «модусов» (*‘aḥwāl*). Так как статусом реальных сущих обладают только субстанции и акциденции, то пришлось предположить, что состояния занимают промежуточное положение между сущим и несущим. Большая часть ашаритов считала, что состояния — это просто имена (*‘asmā, ’alfāz*), однако существовало и мнение, что они суть «голые единичные», т.е. «единичные экстраментальные объекты», такие как «вот это черное», за которым не стоит никакого реального метафизического атрибута (см. Venecich 2018: 327–355).

<sup>26</sup> Незнание Богом единичных вещей было, наряду с учением о вечности мира и отрицанием телесного воскресения, одним из трех оснований для обвинения философов в неверии (куфр). Однако и здесь, как и в случае с активным интеллектом, это мнение среди «философов» было далеко не общепризнанным. Так, сам Комментатор, Ибн Рушд, как раз считал возможным доказать способность Аллаха познавать единичные вещи при помощи инструментария аристотелевской философии: он полагал, что знание Богом единичных само ни единично, ни универсально. Позиция, которую в этом месте атакует Ибн Таймия (а прежде с ней полемизировал аль-Газали), принадлежит Ибн Сине, и состоит она в том, что Бог знает единичные вещи универсальным образом. Аргумент аль-Газали против этого мнения заключался в том, что знание Аллахом Самого Себя и знание Им Себя как начала универсалий не тождественны друг другу; Ибн Таймия же в целом считает, что универсалии ничего не дают для познания единичных вещей. См. Marmura 1962: 299–312; Belo 2006: 177–199.

<sup>27</sup> Проблеме пророческого дара посвящен трактат Ибн Таймии (*Kitāb al-nubūwwāt*), а в «Сафадии» он специально рассматривает вопрос о том, может ли пророчество быть благоприобретенным, и отмечает, что не только истинные пророчества, но и ложные не порождаются имманентно, а всегда являются результатом «информирования» извне — в этом контексте он даже описывает шаманский ритуал у монголов. Кроме того, в доказательство невозможности благоприобретенного пророческого дара он ссылается на «объективные», независимые от строения души события, такие как поход на Мекку «Слоновьего человека» Абрахи, свидетельства джиннов о божественной миссии Мухаммада, иудейских и христианских писателей или чудо Каабы. Ошибочную теорию

рока, когда в его душе воображение рождает светоносные образы, и истечение это изливается на того, чья душа соответствующим образом подготовлена. Слово же Аллаха — это голоса, звучащие в душе, подобно образам, которые видит в своих снах сновидец.

Тот же, кто знает, что Аллах говорил в разных местах об ангелах — Джибриле и других, — понимает, что то, что говорят философы, еще дальше отстоит от того, с чем явились посланники, чем слова неверных иудеев и христиан, исказивших писание. Аллах поведал об ангелах, рассказав, что они пришли в гости к Ибрахиму в образе человека, а затем направились к Луту, о чем говорит-ся в нескольких местах. О Джибриле Он сообщает, что тот явился к Марьям в облике хорошо сложенного человека и передал ей ду-ха.

Джибриль также являлся Пророку — да благословит его Аллах и да приветствует! — несколько раз в облике Дихьи аль-Кальби, а однажды он явился ему в облике араба-кочевника. В «Двух Сахихах» от Аиши — да будет ей доволен Аллах! — сообщается, что Харис б. Хишам однажды спросил: «О, посланник Аллаха! Как к тебе приходит откровение?» Тот ответил: «Иногда оно приходит ко мне в виде колокольного звона. Он оглушает меня, и я по-нимаю сказанное только тогда, когда он от меня удаляется. Иногда ангел принимает для меня вид мужчины. Он говорит со мной, и я понимаю, что он говорит»<sup>28</sup>. Аиша сказала: «Я видела, как откровение снизошло на пророка в очень холодный день, но, когда оно завершилось, по лбу его струился пот»<sup>29</sup>.

Всевышний сказал: «Это — поистине, слово посланника благородного, обладающего силой у властителя трона могучего, встре-

---

пророческого дара ханбалитский богослов инкриминирует Ибн Сине. На самом же деле, однако, Ибн Сина не приписывает человеческой душе никакой само-стоятельной агентности в стяжании пророческого дара: он считает, что душа полностью, а не только в отношении пророчества, определяется (*mūğab*) божественным изволением: «Душа принужденная в облике свободной» (*an-nafs al-muḍṭārah fī-ṣūrah muḥṭārah*) (Michot 2018: 138). О собственной теории пророчества Ибн Таймии см. Rahman 1958: 101–105.

<sup>28</sup> Сахих Муслима 1588.

<sup>29</sup> Сахих аль-Бухари 2.

чающего покорность там<sup>30</sup> и доверенного. И ваш товарищ не одержимый: он ведь видел Его на ясном горизонте, и он не скучится на скрытое» (81:19–25). Большинство чтецов вместо «fanīn» читают «zanīn» т.е. виновный, но есть и те, кто читает «fanīn», т.е. скупой<sup>31</sup>. Некоторые из философствующих считали, что здесь имеется в виду «действующий интеллект», потому что истечение его непрерывно. На это можно ответить вот что. Сказано: «это — поистине, слово посланника благородного, обладающего силой у властителя трона могучего, встречающего покорность там», а значит, если бы даже признать, что этот интеллект существует, то у него нет влияния «там», ведь по их собственному мнению влияние его простирается лишь на подлунный мир. Что же говорить, если он и вовсе не обладает никакой реальностью?

---

<sup>30</sup> Мы позволили себе в этом месте отойти от перевода И.Ю. Крачковского, которому в целом отдаем предпочтение, так как здесь он, вслед за Абу Джрафом аль-Мадани (его кираат относится к «трем после семи»), читает в кораническом тексте «fātīha» с даммой («встречающего покорность и, кроме того, доверенного»), тогда как Ибн Таймия и критикуемые им философы видят здесь слово «fātīma» с фатхой («там»), так как эта вариация принципиальна для понимания смысла того, о чем говорят «философы» и сам Ибн Таймия (Ibn ‘Atīyya 2001: 444).

<sup>31</sup> Это место по-разному читается в разных харфах Корана, и каждое чтение — через aẓ-ẓā’ al-musālah и через ad-ḍād as-sāqītah — опирается на авторитетные иснады. На наличие двух чтений указывал уже Абу Убейда, и он же приводит ту интерпретацию этих двух слов, которую мы находим у Ибн Таймии. Абу Закария аль-Фарра приводит цепочку передатчиков, включающую Кайса ибн Раби и Асима б. Абу ан-Наджуд, по свидетельству которых Варака б. Навфаль говорил: «Вы читаете данин, скупой, а мы читаем занин, виновный». Ибн Хатим, опираясь на достоверный иснад, передавал, что Ибн Аббас читал «fanīn», и он говорил: «Danīn и zanīn одно и то же. Это значит, что он [Мухаммад — П.С.] не был лжецом. Zanīn означает ‘виновный’, а fanīn — ‘скупой’». Чтение через fād предпочтителен знаменитый мухаддис и историк Мухаммад Ибн Джарир Ат-Табари. Ибн Касир, испытавший сильное влияние Ибн Таймии, считает оба хадиса, в которых предлагаются чтение через fād и через ẓā’, принадлежащими к категории мутаватир (Ibn Kathīr 1930: 271). Согласно ас-Са‘лаби, через ḍād читали Асим, Хамза и жители Медины, а остальные читали через ẓā’, от слова ẓann, что значит обвинение (tuhmāh) (Ibn Ḥaḡr al-‘Asqalānī 2017: 601; Al-‘Aynī 1890: 257).

Что же до тех вещей, которые они называют «абстракциями», «отделенными субстанциями», как, например, «умы» или «души» — за исключением «разумной души», — то они существуют только в умах, а не в вещах, и опровержение рассуждений философов об этом можно найти в «Сафадии» и других сочинениях. То, что они говорят об умопостигаемых вещах из числа природных сущих, большей частью истинно, а в том, что касается математических абстракций — числа и меры, количества и качества, — то здесь их рассуждения об умопостигаемых сущих истинны без изъятия, и в этих вопросах человек заблуждается лишь по собственной вине.

### Иbn Таймия. Книга Сафадия

#### Истина в том, что Престол был сотворен раньше Калама

Праведные предшественники спорили между собой: что [Аллах] сотворил первым — Престол или Калам? Если опираться на два рассказа, переданных от хафиза Абу Наима<sup>32</sup>, аль-Аля, аль-Хамадани, то правильнее считать, что первым был сотворен Престол. Те же, кто утверждает, что первым был сотворен Калам, ссылаются в качестве доказательства на хадис, который приводит Абу Дауд в своих «Сунан» от Убейды, передававшего, что Пророк — да благословит его Аллах и да приветствует! — сказал: «Первым сотворил Аллах Калам и сказал ему: „Пиши!“ Тот спросил: „Что писать?“ Аллах сказал: „Запиши все, что будет вплоть до Дня Воскресения“»<sup>33</sup>.

Хадис «первым сотворил Аллах Калам» передавался от Ибн Аббаса в нескольких версиях. Все они признаются знатоками науки о хадисах. Что же до хадиса «первым сотворил Аллах ум, и сказал ему: „Подойди!“, и тот подошел», то он подложный. Чтобы судить о его истинности, достаточно взять слова «первым сотворил Аллах ум». Ведь ни в одном из пророческих преданий — будь то от нашего Пророка или других — нет сведений о том, что ум был первым из творений, как утверждают эти философствующие и те, кто позаимствовал у них это учение из числа мутакаллимов, суфииев и прочих.

Что же до тех, кто думает, будто Каламом здесь назван ум, потому что он высекает знания на скрижали души, а душа называется скрижалю, то им, прежде всего, следует ответить, что это — насильтвенное толкование (*yu'lamu bī-iḍṭirār*), ибо такого смысла нельзя получить из арабского языка, и ни один из толкователей Корана или хадисов такого не говорил. Далее, в хадисе сказано, что Калам лишь записывает всё, что случится до Дня Воскресения

<sup>32</sup> В этом контексте слово «хафиз» означает не «тот, кто выучил наизусть Коран», а «тот, кто достиг наивысшего мастерства в знании хадисов».

<sup>33</sup> Абу Дауд 4700; ат-Тирмизи 2155, 3319.

сения, а они думают, будто он — создатель всего мира и господь над всякой вещью, следующий по порядку после Первого.

Кроме того, в нем говорится, что Аллах определил судьбы и записал их за пятьдесят тысяч лет до того, как сотворил небеса и землю, и только после того, как Он записал каждую вещь в книге, Он создал небеса и землю за шесть дней. У них же получается, что как сам Калам, так и произведенное им вечно и нетварно, и небеса и земля существуют с ним и причинно им порождаются, не отставая от него ни на мгновение, не говоря уже о пятидесяти тысячах лет.

Кроме того, по их учению, от первого ума рождаются второй ум, душа и небо, но ведь сотворение ума — более значительное деяние, чем сотворение души или неба, а сотворение этих последних более значительно, чем простое напечатление знаний в душе. А про души небес большинство философов говорит, что они суть акциденция в небе, но Ибн Сина и небольшая группа его единомышленников утверждают, что они — субстанция, существующая сама по себе. Почему же хадис рассказывает о самом незначительном из действий ума и не рассказывает о самых славных и значительных? И, хотя это их мнение получило широкое хождение, многие из них также называют Каламом необходимое само по себе, потому что оно вложило в ум то знание, которое ум вложил в душу.

Кроме того, они говорят: умы суть ангелы, доставляющие откровение пророкам, и если умы называются каламами, потому что напечатлевают знание в душе, то и ангелы называются каламами. Но тот, кто говорит, что ангелы суть каламы, горше скота бессловесного. Ведь тогда любого учителя пришлось бы назвать каламом, а этого не допускает арабский язык — ни в реальном смысле, ни в переносном.

Кроме того, Каламу было сказано: «Запиши все, что будет вплоть до Дня Воскресения»: это значит, что он должен был записать только то, что будет до Дня Воскресения, а не то, что будет после.

И доказательств порочности того, что они говорят, множество. Теперь же, когда мы разоблачили несостоятельность их рассуждений, остаются два речения, отрадных для мусульман. А именно, наше высказывание «Престол был сотворен первым» достоверно, потому что оно подтверждается достоверным хадисом, который пересказывает Муслим в своем «Сахихе»: «Поистине, Он определил судьбы творений за пятьдесят тысяч до того, как сотворил небеса и землю, а Престол был на воде»<sup>34</sup>, а это значит, что Он определял судьбы тогда, когда Престол был на воде, и Престол был уже сотворен при распределении судеб, а не возник после.

Равным образом, слова Его в достоверном хадисе, который приводит аль-Бухари: «Был Аллах, и прежде Него ничего не было, и Престол был на воде, и Он записал все вещи в книге»<sup>35</sup>, а в другом варианте — «затем Он записал все вещи в книге» — доказывают, что записывание в книгу происходило тогда, когда Престол уже был на воде.

Что же до хадиса «первым сотворил Аллах Калам», то дело Калама заключалось в том, чтобы записать всё, что будет вплоть до Конца Света, и это — комментарий к сотворению мира за шесть дней, однако определение судеб этого мира предшествовало его сотворению, и первой из причин этого мира был сотворен Калам, потому что определение судьбы сотворенного предшествует сотворению сотворенного.

И относительно Калама здесь говорится, что им записано всё, что будет до Дня Воскресения, а предопределенное им — это творение, прежде которого он был создан, но здесь не говорится о том, что им определены также судьбы всех творений после Дня Воскресения. И нет необходимости, чтобы Калам предшествовал всему: судьбы творений были сотворены прежде него.

Существует множество свидетельств (*‘atār*) сподвижников Пророка, последователей и других о том, что Аллах — преславен Он! — сотворил из морских вод небо и сушу. Так, в начале Таурата гово-

---

<sup>34</sup> *Caxix Muslīma* 2653.

<sup>35</sup> *Caxix aль-Buxari* 6982, 3192.

рится: была вода, и ветер веял над ней, и Аллах сотворил из этой воды небо и землю. Сведения эти подтверждаются Пророком – да благословит его Аллах и да приветствует! – в Книге и сунне, согласной с тем, что говорится в Таурате у людей писания из числа иудеев и христиан. И все эти свидетельства согласно утверждают, что Аллах сотворил этот мир – небеса и землю – за шесть дней, а затем распростерся на Престоле, и что до этого были некоторые творения, а именно вода и Престол. И в откровении Всевышнего Аллаха не говорится ни о том, что Он сотворил землю из ничего, ни о том, что до нее не было никаких творений.

Аллах неоднократно возвещал, что Он – Творец и Господь всякой вещи, и это противоречит словам тех, кто утверждает: «Он по самой Своей сущности с необходимостью создает мир (*muğib*), Он причинно определен (*ma'lūl*) к его сотворению». И если Он сотворил некую вещь, это подразумевает, что Он создал ее внове, ведь носители арабского языка не говорят про вещь, созданную внове, что она вечна и безначальна, а называть ее сотворенной, но при этом вечной и безначальной, еще более чуждо их языку. И если все согласны с тем, что всё сотворенное ново и произведено внове, и в языке называется новым и произведенным внове, то кто же будет спорить с тем, что все новое и произведенное внове сотворено?

И я не могу уразуметь их рассуждений о том, что, дескать, произведенное внове действительно следует называть сотворенным, но только в языке, а спор их по этому вопросу – спор на основе разума. Отсюда начинаются раздоры между людьми о слове Аллаха и действиях Его, и они начинают применять услышанное на практике, притом что многие из них неверно понимают слова не только праведных предшественников и имамов, но даже Аллаха и Его посланника. Ведь тому, кто хочет понять намерение говорящего, надлежит обратиться к его языку и речевым обычаям, а не к тому, как он сам привык говорить. И чаще всего заблуждается в этом вопросе тот, кто не знает намерений говорящего и несведущ в его языке.

---

Литература

- Al-‘Aynī, Badr al-Dīn Maḥmūd b. Aḥmad (1890), *‘Umdat al-qārī’ bī-ṣarḥ Ṣahīḥ al-Buhārī*. Cairo, 1890. (In Arabic.)
- Belo, C. (2006), “Averroes on God’s Knowledge of Particulars”, *Journal of Islamic Studies* 17.2: 177–199.
- Benevich, F. (2018), “The Metaphysics of Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm al-Šahrastānī (d. 1153): Aḥwāl and Universals”, in Abdelkader Al Gouz (ed.), *Islamic Philosophy From the 12th to the 14th Century*, 327–355. Bonn University Press; Göttingen: V&R unipress.
- Bladel, K. van (2007), “Heavenly Cords and Prophetic Authority in the Quran and Its Late Antique Context”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 70.2: 223–246.
- Brown, J.A.C. (2011), “Even If It’s Not True It’s True: Using Unreliable Hadīths in Sunni Islam Author(s)”, *Islamic Law and Society* 18.1: 1–52.
- Colby, F.S. (2008), *Narrating Muḥammad’s Night Journey: Tracing the Development of the Ibn ‘Abbās Ascension Discourse*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Crow, K.D. (1996), *The Role of Al-‘Aql in Early Islamic Wisdom: With Reference to Imam Ja‘far al-Ṣādiq*. Diss. McGill University, Institute of Islamic Studies.
- Fraisse, O., ed. (2004), *Moses Ibn Tibbons Kommentar zum Hohelied und sein poetologisch-philosophisches Programm. Synoptische Edition, Übersetzung und Analyse*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- Gaudefroy-Demombynes, M. (1957), *Mahomet*. Paris: Albin Michel.
- Goldzieher, I. (1908), “Neuplatonische und gnostische Elemente im Hadīth”, *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete* 22: 317–344.
- Hoover, J. (2007), “God’s Creation and God’s Command”, in Id., *Ibn Taymiyya’s Theodicy of Perpetual Optimism*, 103–135. Leiden; Boston: Brill.
- Ibn ‘Atiyya (2001), *al-Muḥarrar al-waḡīz fī-tafsīr al-Kitāb al-‘azīz*. Beyrouth: Dar al-Kotob. (In Arabic.)
- Ibn Ḥaḡar al-‘Asqalānī (2017), *Fatḥ al-bārī’ fī ṣarḥ ṣahīḥ al-Buhārī*. Beyrouth: Dar al-Kotob. (In Arabic.)
- Ibn Kathīr (1930), *Tafsīr al-Qur’ān al-‘azīm*. Beyrouth: IslamKotob. (In Arabic.)
- Ibn Taymiyya (1986), *Kitāb as-Ṣafadiyya*. S.n.: Ṭubi‘a ‘alā nafaqaṭ ‘ahād al-muḥsinīn. (In Arabic.)

- Ibn Taymiyya (2005), *Kitāb ar-radd ‘alā l-manṭiqiyyīn, musammah ‘aydān Naṣīḥaṭ ‘ahl al-‘imān fī radd ‘alā manṭiq al-yūnān*. Beyrouth: al-Rayān. (In Arabic.)
- Marmura, M.E. (1962), “Some Aspects of Avicenna’s Theory of God’s Knowledge of Particulars”, *Journal of the American Oriental Society* 82.3: 299–312.
- Michot, Y. (2000), “Les vanités intellectuelles... L’impasse des rationalismes selon le *Rejet de la contradiction* d’Ibn Taymiyyah”, *Oriente Moderno* 19(80).3 n.s.: 597–617.
- Michot, Y. (2018), “Ibn Taymiyya’s Commentary on Avicenna’s *Ishārāt*, *namāṭ X*”, in Abdelkader Al Ghouz (ed.), *Islamic Philosophy From the 12th to the 14th Century*, 119–210. Bonn University Press; Göttingen: V&R unipress.
- Peña, S. (2011), “El término de origen coránico *Amr Allāh* («Disposición de Dios») y el linguocentrismo trascendente islámico, en torno al siglo XII”, *Anaquel de Estudios Árabes* 22: 197–224.
- Rahman, F. (1958), *Prophecy in Islam*. London: George Allen & Unwin.
- Treiger, A. (2012), *Inspired Knowledge in Islamic Thought: Al-Ghazālī’s Theory of Mystical Cognition and Its Avicennian Foundation*. Routledge.

Алексей Гараджа

## Михаил Псевл: игры ума (перевод и комментарии)

---

ALEXEI GARADJA

MICHAEL PSELLUS' *LUSUS INGENII* (A TRANSLATION AND NOTES)

**ABSTRACT.** The publication presents a commented Russian translation of four minor works by Michael Psellus written in the genre of προγυμνάσιον, traditional sophistic exercises, and addressed to his disciples to whom Psellus taught, among other things, philosophy and rhetoric – two disciplines that, in his view, are inseparably linked. The editor of these texts A.R. Littlewood (Littlewood 1985) classifies them under the heading *lusus ingenii*, “games of wit”. Here, Psellus, focusing on a number of “despicable” and, most important, microscopic creatures (fleas, lice, bedbugs), attempts to express something more significant: “who are remarkable by their mass, those are inferior in their power, and who are more compressed into themselves, those are the very powerful”. This is an explicit reference to Proclus’ commentary on Plato’s *Timaeus*: “For everything that proceeds further from the One gains in quantity as it loses in power, just as those that are compressed closer in quantity have a remarkable power” (*In Ti.* 1.178.22–28 Diehl; trans. by H. Tarrant). Two of these texts had been rendered into Russian by the prominent Russian Byzantinist P.V. Bezobrazov (1859–1918); however, his translation was based on a currently outdated non-critical edition and was also in keeping with the scholar’s presentation of Psellus as “an utter literary adulterer, a sad creature of a sad age” (Bezobrazov 1890: 194). The new translation, based on Littlewood’s critical edition, proceeds from a more favorable evaluation of the work of this essential representative of Byzantine “first humanism”, and attempts to some extent convey in another language his indubitable literary craftsmanship.

**KEYWORDS:** Michael Psellus, Neoplatonism, philosophy and rhetoric, translation.

---

В публикации представлен комментированный русский перевод четырех малых произведений Михаила Псевла (1018 – ок. 1078), созданных в жанре *проуμησματα* — традиционных софистических упражнений — и адресованных его ученикам, которым Псевл преподавал помимо прочего философию и риторику — две, по его убеждению, неразрывно связанные между собой дисциплины. Критическое издание этих текстов, по которому выполнен настоящий перевод, осуществлено Э.Р. Литвудом, поместившим их под рубрикой *lusus ingenii*, «игры ума»<sup>1</sup>. В них Псевл на примере «презренных» микроскопических созданий (блох, вшей, клопов — аристотелевская подборка из *HA* 5.31<sup>2</sup>) хочет, конечно, сказать о каких-то более значительных материях: «кто массой тела выдается, тот уступает в плане силы, а кто в себя собрался, сжат, тот вместе с этим и мощнее» (*Op.* 27.9–10); это явная отсылка к Проклову комментарию к «Тимею» Платона: «всё удаленное от Единого, теряя в силе, возрастает в количестве, подобно тому как находящееся вблизи Единого, уменьшаясь в количестве, приобретает небывалую силу» (*In Ti.* 1.178.22–28 Diehl)<sup>3</sup>. И вот что еще добавляет наш автор: «Не думайте, что всё это я написал, за славою гонясь: ведь даже в незначительных вещах свою искусство силу проявляет. Я же имел в виду не похвалу взаима вши представить (еще я не сошел с ума), но показать вам силу слова, на что оно способно, чтобы, имея пред собою подобный образец, вы сами упражнялись бы, мне в подражание, над самыми дурацкими из тем» (*Op.* 28.119–124). «Искусство» (*τέχνη*) — это, конечно, риторика, необходимый инструмент для выуживания и изложения всякого подспудного философского глубокомыслия.

Конечно, Псевл — человек энциклопедических познаний, полиготвор — работает в русле древней традиции энкомиев и размышлений о мельчайших «животинах» (*ζῷα*, *Op.* 29.48); конкретно по блохе традиция эта тянется «от Лукиана до Л.Б. Альберти», как называется исследование М. Биллербек и К. Цублера<sup>5</sup>, и далее — до Э.Т.А. Гофмана («Повелитель блох») и Н.С. Лескова («Левша»).

<sup>1</sup> Littlewood 1985: 94–116, *Opuscula* 26–30; у нас представлены переводы четырех из пяти текстов этой рубрики, за исключением «Похвалы вину» (*Op.* 30).

<sup>2</sup> Аристотель здесь основное внимание уделяет вши, упоминая и о положительных ее свойствах (у кого вши заводятся в голове, те меньше страдают от головных болей, 557а9–10), и о традиционно отмечаемых отрицательных, о которых Псевл умалчивает («вшами заедены» великий поэт Алкман, историк Ферекид Сироцкий, а по Плинию, *Nat.* 11.39.114, — еще и диктатор Сулла).

<sup>3</sup> Пер. С.В. Месяц.

<sup>5</sup> Billerbeck, Zubler 2000.

Два текста из представленных в публикации (*Op. 26* и *28*) когда-то уже переводились, а именно выдающимся русским византинистом П.В. Безобразовым (1859–1918) — но по устаревшему изданию и в стилистике, соответствующей представлению ученого о Пселле как «настоящем прелюбодее слова, печальном порождении печального времени»<sup>6</sup>. Новый перевод исходит из более положительной оценки творчества этого важнейшего представителя византийского «первого гуманизма» и пытается в какой-то мере отобразить его писательское мастерство доступными средствами другого языка; конечно, ритмическая организация текста перевода не точь-в-точь передает риторическое построение оригинала, но по крайней мере не позволяет просто игнорировать это построение — как, к сожалению, принято в русской (и не только русской) переводческой традиции, несмотря на очевидную искусственность (как в лексическом, так и в синтаксическом плане) языка памятников, особенно постклассических (начиная, вероятно, с эпохи второй софистики) и конкретно Псевловых.

Впрочем, ритмика эта присутствует и в классической прозе. Аристотель о слоге Платона говорит, что он «средний между поэзией и прозаической речью (μεταξὺ ποίηματος εἴναι καὶ πεζοῦ λόγου)» (*F 862 Gigon*); Цицерон, отмечая, что «всё, воспринимаемое слухом как некоторая мера, даже если это еще не стих — в прозаической речи стихотворный размер является пороком, — называется ритмом, а по-гречески ριθμός (...) поэтому некоторым и кажется, что речь Платона и Демокрита, хотя и далека от стихотворной формы (...) с большим основанием можно назвать поэзией, нежели речь комических поэтов, которая ничем не отличается от обыденного разговора, кроме того, что изложена стишками» (*Orat. 20.67 Wilkins*)<sup>7</sup>; Деметрий Фалерский приписывает метрическую окраску (μέτροειδή) прозе перипатетиков, Платона, Ксенофonta, Геродота и Демосфена (*Eloc. 181*), Дионисий Галикарнасский — Платона и Демосфена (ср. *Comp. 25.1–26.10*).

Недоверие к ритмике в переводческой традиции — это, возможно, лишь плод недоразумения, а именно смешения квантитативной силлабики (тот самый «порок речи» по Цицерону) и тонической ритмики; так, например, гекзаметр — это не только шесть стоп силлабического строя, но и колоны (их чаще всего четыре) тонического. Но это отдельная большая тема.

<sup>6</sup> Безобразов 1890: 194. Свои переводы П.В. Безобразов осуществлял по изданию Ж.-Ф. Буассонада (*Boissonade 1838*). В переиздании его книги (Безобразов, Любарский 2001) каких-то изменений в этих переводах я не обнаружил.

<sup>7</sup> Пер. М.Л. Гаспарова с незначительными изменениями.

26. Своему ученику Сергию,  
утверждающему, что никогда не был укушен блохою<sup>1</sup>

Поистине ставит в тупик, что когда все вокруг подвластны блохам и легкую добычу представляют для их укусов, наш распределяющий Сергий их укушений как-то избежал. На этом основании он станет думать, что превознесся надо всеми, будет дивиться самому себе и от души благодарить природу за то, что создала *его* природу не в пример обычным людям, и многие, конечно же, сочтут за чудо, что он остался неприступен для этакого зверя. Но если кто ему причину такого обстоятельства откроет, он быстро всю свою (10) надменность по отношению к нам бросит и станет сожалеть о том, что так-таки остался недоступен потравам этой животинки.

Как всем наверняка известно, наши тела составлены из четырех начал, смешение которых в разных долях различные же смеси производит, и что из этих самых смесей слагаются все соки тела — кровь, флегма и два вида желчи. Желтого цвета желчь в пузырь, что рядом с печенью, стекает, желчь черная внутрь селезенки приливают; кровь же не накапливается в отдельном органе каком-то, но по всему разлита телу по сосудам: она животворит природу нашу и слитной делает ее. При этом (20) качество ее различно. Когда кровь смешана бывает превосходно, она сладка и благовонна, и устремляются тогда к ней вошь, блоха и прочие созданья, кому идут на корм наши тела. Если же смесь не лучшая, тогда кровь или водяниста, или, насыщенная флегмой, соленым привкусом полна, или имеет в себе горечь желточной желчи, или же черной желчью отдает. Как далеко не всё, что из земли взрастает, годится в пищу, но что-то чувство вкуса отвращает, так же из соков, образуемых в тела, какие-то хорошую смесь представляют и возбуждают аппетит блохи, другие же, возможно, испорчены или горьки на вкус, или разят (30) соленым.

<sup>1</sup> Текст см. Littlewood 1985: 94–97; Boissonade 1838: 73–78. Старый русский перевод — Безобразов 1890: 145–147; Безобразов, Любарский 2001: 144–147.

И потому это животное, изысканнейшим вкусом обладая, чутьем испытывает качество того, чем кормится, и если что ему подходит по природе, к тому дух родственный его влечет, и в пищу это принимает, но если что иначе пахнет, пренебрегает этим и уходит. Вот люди, те, кто ненасытней, отточенности чувства лишены: любое мясо ухватить готовы, и никакая жидкость их не оттолкнет; а вот прекраснейшая эта животина изысканностью даже превосходит иных существ разумных — тремя, как говорят, перстами и ладонью<sup>2</sup>. Как самый сильный зверь, лев, ко вчерашней пище не прикоснется никогда, а только свежую, набросившись, немедленно сжирает (как скажешь тут иначе?)<sup>3</sup>, (40) так же и утонченная блоха у нас источники выслеживает в теле, или, скорее, из источников потоки. Сосудами для красных струй внутри нас служат вены, или, скорей, они — вроде каналов или труб, чтобы ей пищу подводить для тела. Среди таких источников найдя прозрачный и пригодный для питья, она к нему тотчас же припадает ртом, оценивает качество его и тянет, пьет, сколько охоты хватит. Но если замечает, что жидкость здесь испорчена водою, она этот источник оставляет и обращается к какому-то другому, охсясь за такой, как прежде, пищей. Вот так это животное роскошно. Нам кажется приятным и Мароново вино, и хиоское, лесбоское тоже — и вряд ли кто нас станет порицать за это<sup>4</sup>. Но многие ведь хлещут сусло, едва залитое в бочонок, и с (50) удовольствием ис-

<sup>2</sup> «Ладонь» (*παλαιστή*) равнялась четырем «перстам» (*δάκτυλος* — наименьшая мера длины у греков, ок. 1.9 см): получается, что «превосходство» блохи измеряется в семь перстов, что-то вроде рус. *семи пядей* (ср. еще Synes. *Ep.* 136.2). Средняя длина тельца блохи — 0.3 см, а скачет она на 60 своих «ростов» по вертикали и на 110 — по горизонтали.

<sup>3</sup> Это Гомер говорит о льве *λαφύσσει* ‘сжирает’ (*Il.* 11.176), а привередливость льва в пище отмечает Пс.-Евстафий Антиохийский (*Hex.* PG 18.737d).

<sup>4</sup> «Мароново вино» (*ό Μαρώνειος οἶνος*), по Гомеру (*Od.* 9.39–61, 161 sqq.), получено Одиссеем в дар от Марона, жреца Аполлона во фракийской Исмаре (в Суде 1645 отождествляемой с Маронеей, но ср. Str. 7, fr. 44a, где эти два города различаются) и использовано, чтобы опоить Полифема: это «черное» (*μέλας*), то есть красное (*έρυθρός*), вино было настолько крепким, что требовалось разбавлять его водою в пропорции 1 : 20 (*Od.* 9.209–210); ср. Гесиодову пропорцию 1 : 3

порченное пьют, а кое-кто, как видел я, готов употребить из первого попавшегося кубка. Блоха же пьет лишь то, что для питья пригодно, пренебрегает тем, что дурно пахнет, и насладится только благорастворенным, а от испорченного, тронутого гнилью отвернется<sup>5</sup>. Она посмотрит на венозный кубок, и если видит — вычищен отменно, то блеском наслаждается его и отдает дань красоте такой; но если замечает корку желчи, особенно же черной желчи, такой сосуд отставит и отвергнет, и никогда кровь, даже чистую, из вены порченой не станет пить.

Люблю людей, кто роскошь соблюдает вплоть до сосудов для вина и кубков, а самые изысканные (60) держат у себя особенные чаши и псикиризы, такие, как Фирикловы сосуды, из чистого стекла и лучшего кристалла, глубокой емкости и с горлышком длинным и узким<sup>6</sup>, откуда, процедясь по капле, питье течет чистейшей и красивейшей струей, больше всего взыскательную душу услаждая. Среди нас кто-то именно таков, кто-то устроен по-другому, род же блошиный благороден весь, взыскателен и прелести роскошной полон. Блоха не примет жидкости ни горькой, ни соленой, а знай себе лишь к сладкой подойдет, и удовольствие доставит ей только сосуд со сладкой, благовонной кровью.

Ты видишь, мой милейший и достославный Сергей, как драма, с (70) болтовни комической начавшись, к трагической выходит для тебя развязке? Ты полагал, что ты выше толпы, раз избе-

(Op. 495) или Анакреонту 1:2 (PMG 356 = fr. 11 Page). Оно считалось одним из лучших вин древности (Plin. *Nat.* 14.6.53–54), так же как хиоское и лесбоское.

<sup>5</sup> Тот и другой напиток (вино и кровь) «пригоден для питья» (πότισος), когда «правильно смешан» (εὐκράτος), но «испорчен» (διεφθόρος — с возможным оттенком поддельности), если исходное сырье недобродило либо перепрело.

<sup>6</sup> Тà Θηρίκλειος называны так по Териклу (Фириклу в среднегреческом произношении), знаменитому в древности коринфскому мастеру, о ком впервые упоминает афинский комедиограф Евбул, младший современник Платона (fr. 30, 42 Kassel-Austin). «Чаша» (φιάλη) у греков была широкой и неглубокой посудиной; ψυκτήρ (от ψύχω ‘студить, охлаждать’) в первую очередь использовался для охлаждения вина. Описываемый здесь «Фириклов сосуд» напоминает βομβυλίος, θηρίκλειον ῥοδιακόν, который Сократ сравнивает с фиалой в Антифеновом «Протрептике» (fr. 64a Prince).

жать сумел блохи — будто от превосходства некой силы, от хватки ее давней ускользнуть. Но нет, она тебя не испугалась, а, походя понюхав, отшатнулась. К колодцам тела твоего прия, уви-дела, что чаши не чисты, увидела, что ток испорчен, и отказалась пить — ее оттуда исходящий запах отвратил. Вот почему она и воздержалась и нутряной свой аппетит оставила неутоленным.

И вот переместилась на меня, случившегося рядом, и к чашам всем моим припала — на шее, на затылке тоже, на пояснице, на ключице; в восторге от таких угодий, вокруг моих потоков скакет, ибо она находит всё здесь (80) исполненным отрады: стоит ей вену надкусить мне, тотчас отрады сладкой хлещут струи, так что с избытком радости таким не знает, что и делать. Вот она скакет по бокам и тут же на спину оттуда перепрыгнет, и высосет мне подколенок, и возле голени питаньем насладится. Не то чтобы один источник одно питание ей доставлял, другой — другое: нет, изо всех ей равная отрада истекает.

И что? Разве природа так меня сложила лишь для того, чтобы я стал едой блохе? Я этой чести не желаю, без сладкой крови обойдусь — пускай испорченюю будет, мне житься станет только слаще. Если бы кто, меня украсив, тут же меня зарезать собирался, я бы не стал бросаться за такой наградой, но тут же возвратил злокозненный наряд.

Воздай благодаренья Богу, превосходный Сергий, что тело укрепил тебе настолько, что сделал неприступным для животных, желающих тебя ограбить, что он тебя оплотом твердым оградил, так что ни блохи осаждать тебя не станут, ни вши теснить, ни нападать клопы, но все тебя бояться будут и страшиться, и устраниться от тебя, как от тирана. Но ты бровей так гордо не вздымай: я предпочел бы жертвой блох быть многократно, чем запахом от тела моего отпугивать коварного врага. Скажу тебе по правде так: природа наши естества сложила как ей того хотелось изначально и сделала твое блохе противным, мое же — ей приятным и как еда питательным вполне.

27. Похвала блохе<sup>7</sup>

Вот комара сопоставляют со слоном<sup>8</sup>. А мы, чтобы своим путем нам рассуждение развить, попробуем сравнить блоху с пантерой. Так вот, если блоха объемом тела и невелика, она из-за того тем, кто мощней ее, не уступает силой. Природа, верно, знает, как восполнить величину иных животных какой-то равноценюю заменой, и если массою кого-то умалила, того способностями явно прирастила, кому избыток плоти налепила, тому и силы приука-ротила. Об этом же свидетельствуют и первые философы: кто мас-сой тела выдается, тот уступает в плане силы, а кто в себя собрал-ся, сжат, тот вместе с этим и мощнее<sup>9</sup>. И мы не упражнение в со-фистике здесь предлагаем, избрав предметом словословия блоху, (10) так же как те, кто похвалы слагать предпочитал шмелю и со-ли<sup>10</sup>: мы ставим целью рассмотреть значительные вещи, исполь-зуя риторику, искусство, и строя речь под стать нашим предме-там.

Итак, вот что мы можем сразу же прекрасного сказать об этой животине: она, подобно самым благовонным из цветов (я разу-мею розу, гиацинт и мирт), является на свет весеннею порою, избравши для себя в году прекраснейшее время. И не из чуже-родных сущностей рождается она, как дреквоточец, клещ<sup>11</sup>, комар

<sup>7</sup> Текст см. Littlewood 1985: 97–101; Boissonade 1838: 78–84.

<sup>8</sup> Ср. Lib. *Ep. ad Bas.* 18.1 Foerster: τὸ δὲ ἐμὸν τοιοῦτον, οἴον κώνωψ ἐλέφαντι παραβάλλομενος.

<sup>9</sup> Ср. у Прокла: «всё удаленное от Единого, теряя в силе, возрастает в коли-честве (τὸ ποσόν), подобно тому как находящееся вблизи Единого, уменьшаясь в количестве, приобретает небывалую силу» (*In Ti.* 1.178.22–28 Diehl; пер. С.В. Ме-сяц); «всякое множество, которое ближе к Единому, количеством меньше более удаленных, но силою больше» (*Inst.* 62; пер. А.Ф. Лосева с изменениями).

<sup>10</sup> Ср. Isoc. *Hel.* 12 о похвалах шмелю (βορβιλίος) и соли; о похвале соли упо-минает и Платон (*Smp.* 177b). Но Исократ скорее всего имел в виду не насеко-мое, а одноименный узкогорлый сосуд, о котором говорит Сократ у Антисфена (fr. 64a Prince; ср. прим. 7 выше): последнему и адресована шпилька оратора.

<sup>11</sup> Слово κροδόβτης, букв. ‘восконыр’, встречается только трижды: здесь, еще в одном месте у Пселла (*Phil. min.* 1.3.116) и в эпитоме аристотелевской «Истории животных» Аристофана Византийского (1.36, 9.1 Lambros = Arist. fr. 269 Gigon).

и прочие, среди которых кто-то нарождается из грязи, а кто-то — из гниения (20) больных, ее же род весь замкнут на себе, внутри и те, кто порождает, и кто рождается — тоже<sup>12</sup>. Одни уходят, оставляя семя, другие из него взрастают. У них всё как у всех, как говорят иные: протоки семенные<sup>13</sup>, животворящая природа и сила порождать живое. Самец здесь тоже покрывает самку, и та вынашивает плод, который вместе с разделением их тел не погибает, но зарождается и появляется на свет из предназначенных частей родителей совокупленных<sup>14</sup>.

Солнце в движении своем, склоняясь, обращаясь, приносит нечто и другим, великим и чудесным, существам, и точно так же этот род к существованию как правило выводит, едва лишь к равноденствию само подходит. (30) Как только равноденствия черту пересекает солнце, и это существо, блоха, высакивает как по договору, приобретая очертания свои и оживая, и прыгать принимается в честь солнца-господина, который есть причина ее жизни и вожатый. Она будто и впрямь, ведомая родителем своим, с ним вместе пляшет, веселится — танцуя и резвясь весеннею порой, жизнь проводя на полную и с блеском. Как древние ученые животным, которые меняются с луною вместе, растущей или на ущерб идущей, давали имя лунных, так же, положим, можем мы блоху назвать животным солнечным<sup>15</sup>.

В LBG неуверенно определяется как *Wachsmotte*, букв. ‘восковая моль’, как по-немецки называется подсемейство бабочек-огневок, но в соответствующем месте «Истории животных» (5.32, 557b6–8) говорится о мельчайшем, белого цвета животном, которое заводится в старом воске и сухой древесине и называется у греков клещом (έκαρι, ср. рус. коры в подзабытом значении ‘моль’).

<sup>12</sup> С гнилью и грязью связывает зарождение блох Аристотель (NA 556b25–26, GA 721a7–8), здесь же (и далее) подчеркнута эндогенность этих существ в рамках обыкновенного полового размножения.

<sup>13</sup> Σπερματικοὶ πόροι — аристотелевский термин (GA 716b17, 720a12).

<sup>14</sup> Фраза довольно замысловатая (в частности, «плод» передан как τῆς γονῆς λόγος), переводим по смыслу, который как будто прозрачен.

<sup>15</sup> О влиянии луны на животных (в основном морских) см. Ael. NA 9.6, 15.4; Antig. Mir. 124. «Солнечный скарабей» (κάνθαρος ἡλιακός) нередко упоминается в магических папирусах (ср. PGM IV 751, LXI 34).

Начало у всего одно, каким бы ни было оно неизъяснимым и невыразимым; оно, однако, в прошлом глубоко, а с тем, что стало впредь, после него, — у каждой сущности свое (40) начало. Какие-то рождаются весь год, каким-то жизни полагается начало зимою, летом и осеннею порой. Что до блохи, ее весна рождает, прекраснейшее время года: пора расцвета сил — живейшее среди существ. Весною солнце движется на север, становится всё ярче, и восполняет длительностью дня идущую на убыль меру ночи; при этом и земля подходит к сроку родов своих детей: у розы распускаются бутоны, и лилия являет красоту свою, и очевидную, и сокровенную, напором солнечных лучей раскрытую теперь; а в довершение рождается блоха, как самопроизвольный плод земли.

На вид она, однако, неказиста, наряд ее красив (50) не чувствам, не очам: пренебрегая чувственным, всю внутреннюю силу свою уму предназначает. Живоначальный круг изображая, неизмеримой моцци подражает своим мельчайшим видом. Родителя и цветом указывает: донельзя вся черна она, как эфиоп с восхода солнца, от жжения лучей его цвет кожи поменявший, и прямо своим телом объявляет о жарком порождении своем. Ее уменьшенный размер — не от бессилия природы: причина малости ее неизъяснимей — но нам ее придется прояснить.

Тело и ум: одно есть протяженность в массе, стяжение к энергии — другой. Массивные, большие существа к породе более (60) телесной отпадают, а многие из сжавшихся в размере скорее умственное семя представляют, при том что внешне они так малы. Ты можешь видеть, что и пчелы, и скарабеи, комары, и даже пауки и муравьи мудренее других животных, изощренней, даже приблизились к общественной, скорее, жизни. Вот почему с телами пчел Платон и связывает души, которые способны сострадать и к жизни в обществе привычны и готовы<sup>16</sup>. А вот быки или волы, кто массой тела выдается, обделены этой сильнейшей силой,

---

<sup>16</sup> Ср. Pl. *Phd.* 82a10–b8, где упомянут (b6–7) «общественный и культурный (πολιτικὸν καὶ ἡμερὸν) род — пчел ли, ос или муравьев».

которая есть также нашей жизни семя и зерно. Кто этим семенем богат, тот и энергией сильней, а кто телесней, тот тучнее. Природа вылепляет, верно, тогда как ум с душой (70) творят; произведения природы материальнее и вширь распространенней, а ум с душой тела сосредоточивают внутрь, в объеме ужимают их, дабы творение их вышло полным силы.

Итак, у этой животины жизнь начинается с весны. Она растет с владыкой-солнцем вместе, и делается больше, и собственную юность проживает, и зрелого расцвета достигает, когда на пятой доле Близнецов встает на повороте солнце<sup>17</sup>; когда ж то поворачивает к югу и к зимним направляется стезям, она сникает вместе с ним и угасает. Она не хочет знать иных причин для жизни, кроме солнца, просто не в силах быть неблагодарной к тому, кто правит становлением ее. Так вот и скачется ей над землею, когда повыше солнце (80) поднялось, и так же хочется под землю занырнуть, когда ее родоначальник, так сказать, унялся.

Природа не дала ей крыльев по бокам, так что блоха не предназначена исходно к тому, что связано с таким устройством. Она, однако, борется с природой, скачками тело отрывая от земли: землерожденная, стремится в воздух, ввысь. Знает, что в воздухе — удобная ступень, чтобы до солнца дотянуться, к которому влечет ее природа, вот и попытки повторяет многократно. Противится, однако, ей природа, так что блоха меж двух давлений пребывает, физического толка и духовным, сказать иначе — мощностью и силой. Она так сложена, что нет на теле у нее насечек, ни разделений, но всюду сплошь и соразмерно скроена она. И голова над телом остальным (90) прилеплена прекрасно, а тело вздыблено горбом, как у свиньи, и плавно опускается отсюда к задней части, и середина по хребту будто две части держит наверху. И если я ее сопоставлю со свиньей, то не блоху хочу свиньей украсить, а разве что свинье в сравнении польстить.

<sup>17</sup> Под «долей» (μοῖρα) скорее всего подразумевается «предел» (ὅρος) — подразделение знаков зодиака в астрологии. Пятый предел Близнецов (последние 4 или 6 градусов этого знака под управлением Крона-Сатурна, ср. Ptol. *Tetr.* 1.21.9 и 28 Boll-Boer) приходится на середину июня, то есть канун солнцеворота.

Итак, свиньи телосложение имеет, в движении быстра словно пантера, а смотрит зорко льву подобно, хотя без устрашающего взора. Но удивительное дело: природа сообщила этим существам подобные черты (кому — суровый вид, кому — прыгучесть, кому-то — что-либо еще), с тем чтобы их свирепость подчеркнуть, блоха же сводит все эти черты, чтобы затем преобразить их все на мирный и культурный лад. Она от человека не бежит, но и (100) трудам его вреда не причиняет, как саранча или кузнечик<sup>18</sup>. Но она только к человеку льнет, и принимает в пищу его кровь, стараясь делать сам прием как можно более коротким. Она впивается зубами и будто циркулем укус обводит, тут же припухлость в форме круга набухает, и так узором солнечным расписывает тело. Укус сначала выпирает кругляшом, потом, спадая, ириса-цветка приобретает вид. Комар как бы войну нам объявляет, и наступает плотными рядами под звуки трубные на нас; блоха же, трохилу<sup>19</sup> подражая, как приглашенный гость приходит столоваться к нам, не поднимая шума-гама и вообще не докучая.

Всего двоих владык поставила себе блоха: рождение ее подвластно (110) солнцу, а человеку — рост. Один возможность в бытие вступить ей дарит, другой достичь расцвета позволяет. Среди других животных кое-кто питается в грязи, а кто-то — от гниющих тел; блоха же никогда к хладным телам не подойдет и замутненной пищи не пригубит, но, как пиявка, кровь нам знай сосет — и как бесплатный доктор выступает.

Она рождается, как я уже сказал, в пору цветеня розовых садов, вместе с цикадами и всем, что летом так чарует человека, расцвета достигает, затем зимою пропадает — чтобы опять воспрять со всеми вместе весною новою по кругу и возрастать потом со светом солнца, которое рождение (120) ей дарит; когда же удаляется оно, природному закону подчиняясь, то и она опять в небытие сникает.

<sup>18</sup> ἀττάκις (v.l. ἀττάκης) — негреческое по происхождению слово, обозначающее род саранчи; в Септуагинте греч. ἀττάκης передает евр. פַּלְפָּת (Лев. 11:22).

<sup>19</sup> Трохилос — птица из отряда ржанкообразных (*Pluvianus aegyptius*), известная в древности из-за своего симбиоза с крокодилом: выклевывает из его пасти пиявок по Геродоту (2.68), чистит ему зубы по Аристотелю (НА 9.6, 612a20–23).

## 28. Похвала вши<sup>20</sup>

Но вошь, возможно, позавидует блохе за похвалу такую. Оба животных этих принадлежат к различным видам, но мы их можем воспринять как пару, одно как бы самцом изображая и как бы самкою — другое. Оба названия, однако, к общего рода именам принадлежат<sup>21</sup>. О первом уже сказано немало громких слов (мы показали, что блоха — плод равноденствия и солнечного роста слуга и спутник); ничуть не хуже, впрочем, будет похвала, которую мы сложим о втором. А чтобы речь у нас шла по порядку, к его происхождению присмотримся сперва.

(10) Мы показали и растолковали прежде, что порождается блоха другой блохою и не выходит за пределы такого способа продолжить род свой, и ей воздали похвалу за это. Вошь же рождается иным путем — он удивительней в сравнении с блошиным: у ней нет органа для производства плода, материального нет семени в запасе, и зарождение ее в каком-то смысле самопроизвольно.

Всё редкое нас удивляет больше обычного всего; если ж из редкого одно побольше, другое — меньше, нас то, что меньше, изумляет. Нет вещи удивительнее солнца и для людей полезней, и тем не менее, комету увидав, мы в большее приходим изумленье. Вот так и стриж нас восхищает больше, чем ласточка, и муравей крылатый — больше, чем слон. Так же (20) и необычный способ рождения существ нам удивительней в сравнении с обычным. От человека человек рождается: в природе это дело вполне обыкновенное и ум не поражает. А вошь из ничего рождается — без семенной основы, и это поразительней всего. Ведь полагают же естествоведы и говорят, что это невозможно — происхождение из ничего<sup>22</sup>, но вошь поправку вносит в указанное мнение: она ни от какого рода, зачатая никем, сама собою в мир восходит.

<sup>20</sup> Текст см. Littlewood 1985: 102–106; Boissonade 1838: 85–91. Старый русский перевод — Безобразов 1890: 148–151; Безобразов, Любарский 2001: 147–150.

<sup>21</sup> В классическом языке φθεῖρ и ψύλλα — имена женского рода; позже φθεῖρ переходит в мужской род (а со временем и ψύλλα вытесняется именем мужского рода ψύλλος). Псевд по последовательно использует классические варианты.

<sup>22</sup> Ср. Arist. *Metaph.* 11.6, 1062b14–25: «Что ничто не возникает из не-сущего (μὴ ὄντος), а всё из сущего — это общее мнение почти всех рассуждающих о природе» (пер. А.В. Кубицкого в переработке М.И. Иткина).

Поскольку сущее, как и не-сущее, философы по-разному толкуют, давайте уточним: не всякую материю для вши возникновения мы у нее отнимем, но что-то предоставим, а что-то отберем. Мы отбираем у нее рождение от (30) сущности своей, с такой же сопряженной, но допускаем для нее материю иного рода, откуда бытие свое она и получает. Ослы, сгнивая, скарабеев порождают, лошади — ос, быки же — пчел, а комары заводятся в испорченной воде; но вошь (вот уж прикинь!<sup>23</sup>) — ту породить умеет живое существо прекрасней всех, притом не портясь, не сгнивая — одуванченное и полное огня: ибо рождается она из головы у человека. Часть пищи, каковую обмен веществ в наших телах меняет, отходит в селезенку, еще часть — в пузыри, другая к печени вратам восходит; но часть, которая в желудке согрета и изменена, — та растворяется в пары. И это испарение легко и невесомо, и поднимается, как к небу, к голове. (40) Но чтобы, накопившись там, оно не вызывало ни обморока, ни паралича, природа разделила череп, прорезав черепные швы, по костным стыкам ямочки пробила, через которые тот пар как бы сцежается и протекает и, в конце черепной сгустившись, вошь необыкновенно порождает.

Вот так рождается — и восприемлется она массой волос на голове, которые для ней — телохранители и повитухи разом: ее и охраняют от внешнего вреда, и члены ей выкладывают складно. Ведь даже человек, прекраснейшее существо земли, происхождение от семени берет, а семя изначально тленно и расползается в отливах и (50) приливах, и ненадежным делает зачатие его. Для зарождения же вши тлен семени не нужен, а пища, самая что ни на есть, которая легка и чиста. А что есть легче или чище, чем пар, как мы и говорили? Пары земли звезды падучие рождают и кометы<sup>24</sup>; пары желудка нашего рождают вошь. И как в нас пар по отношению к земному пару, так же и вошь — к сиянию комет. И как эти явления в небесной сфере, вот так и в нашем круге головы — всё та же вошь, всё та же животина.

<sup>23</sup> Пселл обыгрывает связь φθείρ ‘вошь’ и φθείρο ‘губить/портить’, на которую указывали еще в древности (Gal. *De ther. ad Pis.* 18, 14.290 Kühn; EM 792.40).

<sup>24</sup> О звездах из земных испарений см. Arist. *Mete.* 1.4, 341b1–35; 1.7, 344a8–21.

Но поразительней всего, если задуматься, вот что: притом что в теле нашем частей так (60) много разных — даже не скажешь, сколько и каких, — вошь прочими как бы пренебрегает и только голову считает достойным органом, чтобы там зародиться. Оттуда переходит и на другие части, но снова возвращается туда, пройдя как бы с восхода до заката и вспять вернувшись к точке отправления. Как слышал я от мужа одного, отличного философа, скажу, не без причины голову окружной природы создала, но дабы ум в нее вселился — которому по нраву сферический вид тела, под стать круговращеньям мира, вот и бежит к ней как к себе домой, и водружаются там, в нашей голове<sup>25</sup>. Оба находят, значит, голову желанной; ум, сверху веющий в нее, и вошь, вникающая снизу. Но ум внутри (70) и властен над животным, как бы с акрополя начальствуя над ним, а вошь — та разрастается снаружи.

Хотите, я открою вам совсем уж тайное воззрение на вошь? Вот только сумасбродом бестолковым меня не называйте, что рвусь о несерьезном всерьез я рассуждать и сочетать несовместимое стараюсь: влекусь туда, куда меня влечет душа, и вот как эти вещи понимаю. Ум признают философы двояким: один — внутри той сферы, куда Платон даже идеи встроил, другой же — по ту сторону всего, что с телом связано; а больше я сказать и не решаюсь, чтобы мне кто-нибудь в невежестве иск не вчинил, разве что только это: снаружи головы та животина устроена лучше ума внутри нее.

(80) Одна идея вошь не покрывает: одно животное белым-бело и шкурка у него лоснится, иссиня-черное другое, цветом под стать морской пучине. Кто обитает в области висков или в местах, где нет волос, те будто пеной покрыты — так серебрится зыбь на море. А те, кто ближе к северу (так скажем) на черепе живет, чернее и смелее прочих.

Итак, как сказано, все тело доступно ей и проходимо, но голова — ее жилище, как бы дворец для царственной особы. Затылок же и грудь, спина и руки и прочее до самых пят — все это для нее — равнины и холмы, и целый (90) мир для вши, подобный ойкумене. В погоду тихую она выходит, ворота растворив, нару-

---

<sup>25</sup> Ср. Pl. Ti. 44d3–6.

жу и дни погожие проводит в угодиях своих прекрасных; но если надвигается опасность, благоразумно возвращается она в свое старинное жилище и, как тиран заняв акрополь головы, рукам на стены лезть предоставляет, сама же запирается, как в башне, в твердыне головы. Животное неуязвимо здесь: как колос зерна защищает в укрытии от всех потрав, так же от беспорядочных ударов и волосы спасают вошь. Когда же на поверхность тела отлов выходит, она, как говорят про губки<sup>26</sup>, совсем втирается под кожу головы и таким образом облавы избегает. Она крепко цепляется ногами, и на поверхности не видно ничего, за что бы можно было ухватиться; вот так, вполне сравнявшись с кожей, (100) тиран с пустыми оставляет ловцов руками.

Различные животные пытаются кто чем, что на земле взрастает; у вши же пища лучшая из всех: ведь всё, что человек вкушает, ей подается как бы вторым блюдом. Жаркое нам готовят повара, кондитеры — другие блюда; но сами мы ей заменяем и магиров, и стряпунов. Приготовляем яства ей, перерабатывая пищу — в сочи, пары и кровь, дабы питание ее разнообразным было. Когда ей служим хорошо, она все яства потребляет — даже отложенные вроде на загладку; но если мы ей подаем халтурно сваренное блюдо, (110) она такую пищу отвергает, а с нами поступает как с рабами, наказывая нас: царапая нам голову ногами или кусая ртом.

Над прочими животными мы правим, но вошь начальствует над нами. Для глаз, которые всё видят, она одна незрима остается. Тело ее по виду хрупко, но почитается она, как если бы была из бестелесных. Кончается, когда мы умираем и столование ее тем самым прекращаем; и погребается в могиле головы, а значит, там же, где и зародилась, она кончает жизнь свою.

Не думайте, что всё это я написал, за славою гоняясь: ведь даже в (120) незначительных вещах свою искусство силу проявляет. Я же имел в виду не похвалу взаправду вши представить (еще я не сошел с ума), но показать вам силу слова, на что оно способно, чтобы, имея пред собою подобный образец, вы сами упражнялись бы, мне в подражание, над самыми дурацкими из тем.

<sup>26</sup> О цепкости губок ср. Arist. *HA* 1.1, 487b9–11; 5.16, 548b5–6 и 11–14.

29. Похвала клопам<sup>27</sup>

Клопов поносят многие за запах неприятный, который источают их тела, не понимая, что зловоние такое для них примерно тоже, что для других животных — гребни, шипы, рога и бивни. Есть у животных средства от природы, чтобы ловцам не попадаться: какие-то она им прирастила, какие-то как примеси вживила. Ведь каракатицы не просто так чернила выделяют: и от охотников так могут улизнуть, и собственную выследить добычу. И если дурной запах ты обвинять настроен, придется, вероятно, и многое другое отвергнуть из того, что нам дает природа и что нам величайшую приносит пользу — как, например, дубровник и (10) зелие индийское<sup>28</sup>, другие вытяжки и соки, какие при недугах в помощь, — и, словом заклеймив, их к вредным отнести вещам.

Блоха, попавши в западню, берет и скачет, так ускользая из ловушки и избегая рук ловцов; вошь в поры тела заползает и спрятаться рассчитывает там. Клопам природой не дана к прыжкам способность (они же и не так трусливы и к бегству в общем-то не склонны), тут кое-что другое: как гоплиты, прикрытие доспехом отовсюду и к центру строй сомкнув, неуязвимы для всех, кто хочет их атаковать, так же и это существо — уверено в доспехе, который получило от природы, и (20) не страшится рук своих врагов. Львам прирожденная отвага помогает, слонам — размеры тела, вепрям — их клыки, какому-то животному другому (если оно действительно бывает) — способность испускать огонь из ноздрей<sup>29</sup>. Клопы же свою силу не из какой-то части тела получают: философы, дотошнее других, о фантазийном духе рассуждая, считают, что всем сразу и целостно воспринимает он — и зрением,

<sup>27</sup> Текст см. Littlewood 1985: 107–110; Boissonade 1838: 91–95.

<sup>28</sup> О целебных свойствах дубровника (πόλιον = *Teucrium polium*) см. Dsc. 3.110; τὸ ἔξ Ινδίας φάρμακον — какой-то вид перца, ср. Нр. *Mul.* 2.205: τὸ ἴνδικὸν, ὃ καλέουσιν οἱ Πέρσαι πέπερι («индийское снадобье персы называют перцем»).

<sup>29</sup> На роль такого огнедышащего зверя подходят и еще гомеровская Химера (*Il.* 6.182), и катоблеп (κατόβλεψ), известный с эллинистических времен и упоминаемый византийскими писателями XII века Евстафием Солунским (*Ep.* 28.20 Kolovou) и Константином Манассией (*Arist. et Call.* 31.7 Mazal).

и слухом, и остальными чувствами, конечно<sup>30</sup>; так и животному, о ком мы говорим, естественная сила сразу из всех частей приходит тела. Иных животных просто изловить, если подкрасться с тыла, поскольку вся их сила — в передних их частях; а к этому со всякой стороны приблизиться отвратно, и (30) нападающих со всех сторон удерживает дух зловонный.

Но нам не следует судить о том, что мы воспринимаем, по собственным пристрастиям, скажу, и если что-то таково для нас, это не значит, что природа именно так всё и предполагала. Много такого, что для нас — вот так, другим животным — как-либо иначе: губителен болиголов для нас, для наших тел — но не для перепеплок, и даже Аристотель, философ, о старухе какой-то говорит, которая наелась белены — и ничего не стало с ней<sup>31</sup>; но холодит доза ее настолько, что проглотивший сразу кочнеет<sup>32</sup>. Как мы цвета опознаем иначе, чем так, как по природе есть, и с выделениями то же: нам что-то кажется (40) одно, но с точки зрения природы это совсем не так, другое; клопов зловоние для них — животворение, а мы — мы нос воротим сразу, зажимаем. И как снаряды катапульт — их нужно осажденным избегать, а осаждающим они весьма полезны, — так же клопинный дух: нас отвращает, а им он помогает не попасться. Вот что мы можем возразить тем, кто животное, о ком мы говорим, поносит и над ним глумится.

А ведь чудеснейшая эта животина на свет рождается не по сезонам (не так, чтобы в один являться и снова пропадать в другой):

<sup>30</sup> Отсылка к стоическим идеям чувственного восприятия и «ведущего начала» души (τὸ τύχεμονικόν, зд.: τὸ φανταστικός πνεύμα), ср. SVF 2.826 (Iambl. apud Stob. 1.368.12 sqq. Wachsmuth). Фантазии, или воображению, отводилась огромая роль в эпистемологии и психологии как античной, так и ренессансной, но историки философии склонны избегать самого термина из-за семантического сдвига, который он испытал в новейшее время («пустые фантазии»).

<sup>31</sup> Об иммунитете (и даже аппетите) перепелок к болиголову (цикуте, κώνειον) пишет Секст Эмпирик (P. 1.57); он же рассказывает о старухе из Аттики (P. 1.81), которую не брала никакая цикута; «Аристотель» же (Nic. Dam. *Plant.* 820b5–6) говорит только о разном воздействии белены и чемерицы (ό δοσκύαμος καὶ ὁ ἐλλέβορος) на человека и перепелку.

<sup>32</sup> Ср. Pl. *Phd.* 118a2 sq. о последних минутах Сократа, принявшего цикуту.

сродни она по жизни (50) человеку и может появляться на свет в любой момент. Весеннею порой она взрастает, расцвета достигает летом, бестрепетно встречает зиму, и не сломить ее осенним бурям. К ней близко приступить не так-то просто — в открытую являть она не склонна физиономию свою: подобно царственным особам, скрывающим свой лик от глаз толпы, так же и этот род ты просто по щелчку узреть не сможешь. Если она когда и выбирается на люди, то движется бесшумно, тем самым тихий свой и мирный характер проявляя.

Хотя тела ей наши пищей служат, на бездыханные она не нападает, но приступает к нам, пока еще живые, и человек — ее диета. Словно трохил, который с крокодилом дружит, отлично ладит, (60) спит с ним вместе и кормится остатками его еды, так же и эта животина сожительствует с нами полюбовно и, плотно к телу нашему прильнув, рада любой еде, какую перехватит<sup>33</sup>. И в виде благодарности за стол и дом, насытившись, не покидает нас, но остается рядом, сон наш охраняет, словно привратник и телохранитель, кому мы жизнь свою вверяем. Проводит жизнь свою в постели всегда в одном и том же месте, всегда под боком — локотком — у главного наперсника, за столование расплачиваясь честно.

Это животное ты и за внешность не кори: оно напоминает почти что идеальный круг или еще, если угодно, фигуру, равную в длину (70) и ширину — где что, на глаз не разберешь. Ступает плавно, величаво, точно философа походке подражая; и не слоняется туда-сюда, и не выхаживает шумно при своих выходах на люди; и если даже сзади кто-то догоняет или же спереди его подстерегает, стержня природного нисколько не теряет, ни равновесия внутри, и не сбивается с пути прямого. Вот слон: такой огромный зверь, а пред наездником трепещет, колена преклоняет по приказу, а если тычут ему в лоб копьем, в смятение приходит и даже поворачивает вспять; этот же род животного свободен в высшей мере — и не боится ничего. Случись тебе клопа схватить обе-

---

<sup>33</sup> О трохиле см. прим. 19 выше. Только постельные клопы (семейство Cimicidae — одно из множества) являются кровососущими паразитами.

ими руками, ты чувствуешь какое-то кипенье и тотчас в страхе отпускаешь, будто обжегшись раскаленною железкой. Поэтому (80) живет он долго, и старость никаких примет на нем не оставляет, а равновесие всех членов тела природу его молодостью дарит. Людей, когда они стареют — это особенно на тех заметно, кто изначально статен и хорош собой, — повсюду складки и морщины покрывают, у них сгибается хребет, кожа лица теряет свежесть, блекнет. Это животное, напротив, всю жизнь свою одного цвета, и никакой из его членов в разлад с другими не вступает. Когда же в землю, наконец, уходит, оно такое же, каким земля на свет его произвела. Омоложается в течение всей жизни? Нет, просто при смерти оно ровно в таком же виде, каков был при рождении его.

Слово мое, сложившееся так — и похвалой, и вместе эпитафией клопу, — на этом малозначимом предмете вдругорядь раскрывать должно искусство и (90) силу оснований наших.

## Литература

LBG = *Lexikon zur Byzantinischen Gräzität besonders des 9.–12. Jahrhunderts.*

Erstellt von Erich Trapp; unter Mitarbeit von Wolfram Hörandner, Johannes Diethart, Astrid Steiner-Weber, Elisabeth Schiffer, Maria Cassiotou-Panayotopoulos, Sonja Schönauer; sowie von Manfred Hammer, José Declerck, Martin Hinterberger, Georgios Fatouros, Robert Volk, Michael Chronz, Antonia Giannouli, Andreas Rhoby et al. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2001–2017.

Безобразов, П.В. (1890), *Византійский писатель и государственный деятель Михаїлъ Пселлъ*. Часть 1: *Біографія Михаїла Пселла*. М.: Університетська типографія.

Безобразов, П.В.; Любарский, Я.Н. (2001), *П.В. Безобразов. Византійский писатель и государственный деятель Михаїл Пселл. Я.Н. Любарский. Михаїл Пселл: личность и творчество*. СПб.: «Алетейя».

Bezobrazov, P.V. (1890), *A Byzantine Writer and Statesman Michael Psellus. Part 1: Michael Psellus' Biography*. Moscow: at the University Typography. (In Russian.)

Billerbeck, M.; Zubler, C. (2000), *Das Lob der Fliege von Lukian bis L.B. Alberti: Gattungsgeschichte, Texte, Übersetzungen und Kommentar*. Bern: Peter Lang.

Boissonade, J.F., ed. (1838), *Michael Psellus. De operatione daemonum. Accedit inedita opuscula*. Norimbergae: apud Fr. Nap. Campe.

Littlewood, A.R., ed. (1985), *Michaelis Pselli Oratoria minora*. Leipzig: BSB B.G. Teubner Verlagsgesellschaft.

## *Краткие сведения об авторах / The Authors*

*Афонасин Евгений Васильевич* (Калининград) — профессор Балтийского федерального университета имени Иммануила Канта. Научные интересы: философия в поздней античности, история античной науки.

*Afonasin, Eugene* (Kalininograd) — Professor at the Immanuel Kant Baltic Federal University. Research interests: philosophy in Late Antiquity, history of ancient science.

*Афонасина Анна Сергеевна* (Калининград) — кандидат философских наук, доцент Высшей школы философии, истории и социальных наук Балтийского федерального университета имени Иммануила Канта. Научные интересы: античная философия, в особенности ранняя греческая философия до Платона, античная религия, культура, искусство, археология.

*Afonasina, Anna* (Kalininograd) — Candidate of Sciences in Philosophy, Associate Professor at the Higher School of Philosophy, History and Social Sciences at the Immanuel Kant Baltic Federal University. Research interests: Ancient philosophy, especially early Greek philosophy before Plato, Ancient religion, culture, art, archaeology.

*Галанин Рустам Баевич* (Санкт-Петербург) — кандидат философских наук, доцент Русской христианской гуманитарной академии им. Ф.М. Достоевского, старший научный сотрудник Центра научного проектирования Управления по научной работе Российского государственного гуманитарного университета. Научные интересы: античная и современная риторика, древнегреческая софистика, философия 20 века.

*Galinin, Rustam* (Saint Petersburg) — Candidate of Sciences in Philosophy, Associate Professor at the Russian Christian Academy for the Humanities, Senior Research Fellow at the Centre for Scientific Project Planning of the Department of Academic Affairs of the Russian State University for the Humanities. Research interests: ancient and contemporary rhetoric, Greek Sophistics, 20-century philosophy.

*Гараджа Алексей Викторович* (Москва) — переводчик, старший научный сотрудник Платоновского исследовательского научного центра (ПИНЦ) Российского государственного гуманитарного университета. Научные интересы: античность, архаические традиции, грамматология.

*Garadja, Alexei* (Moscow) — Translator, Senior Research Fellow at the Platonic Investigations Center (PInC) of the Russian State University for the Humanities. Research interests: antiquity, archaic traditions, grammatology.

*Гравина Ирина Викторовна* (Москва) — кандидат философских наук, научный сотрудник Международной лаборатории исследований русско-европейского интеллектуального диалога Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Научные интересы: генология А.Ф. Лосева, проблема Единого, диалог русской и европейской философии XX века.

*Gravina, Irina* (Moscow) — Candidate of Sciences in Philosophy, Research Fellow at the International Laboratory of Russian-European Intellectual Dialogue Research at the National Research University “Higher School of Economics”. Research interests: A.F. Losev’s henology, the problem of One, the dialogue of Russian and European XX-century philosophy.

*Гурьянов Илья Геннадьевич* (Москва) — кандидат философских наук, доцент Общеакадемического факультета Президентской академии, ведущий научный сотрудник Балтийского федерального университета имени И. Канта, старший научный сотрудник Центра научного проектирования Российского государственного гуманитарного университета. Научные интересы: философия эпохи Возрождения, история медицины, *translatio studiorum*.

*Guryanov, Ilya* (Moscow) — Candidate of Sciences in Philosophy, Associate Professor at the General Faculty of the Presidential Academy, Leading Research Fellow at the Immanuel Kant Baltic Federal University, Senior Research Fellow at the Centre for Scientific Project Planning of the Russian State University for the Humanities. Research interests: philosophy of the Renaissance, history of medicine, *translatio studiorum*.

*Зверев Никита Сергеевич* (Санкт-Петербург) — магистрант Русской христианской гуманитарной академии им. Ф.М. Достоевского по направлению «Платонизм и история европейской истории». Научные интересы: неоплатоническая теология, христианская теология, перенниализм.

*Zverev, Nikita* (Saint Petersburg) — postgraduate student at the Fyodor Dostoevsky Russian Christian Academy for the Humanities. Research interests: Neoplatonic theology, Christian theology, perennialism.

*Калабрезе, Клаудио Сезар* (Мехико) — PhD по философии, профессор-исследователь Панамериканского университета. Научные интересы: античная греческая литература, неоплатонизм, мифокритицизм.

*Calabrese, Claudio César* (Mexico) — PhD in Philosophy, Research Professor at the Universidad Panamericana. Research interests: Ancient Greek literature, Neoplatonism, mythocriticism.

*Мочалова Ирина Николаевна* (Санкт-Петербург) — кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии Санкт-Петербургского государственного университета, старший научный сотрудник Российской государственной гуманитарной 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, Senior Research Fellow at the Russian State University for the Humanities. Research interests: ancient philosophy and culture, Platonism, methodology of the history of philosophy, philosophy of education.

*Протопопова Ирина Александровна* (Москва) — кандидат культурологии, доцент, руководитель Платоновского исследовательского научного центра (ПИНЦ) Российского государственного гуманитарного университета. Научные интересы: античная философия, Платон, платоническая традиция.

*Protopopova, Irina* (Moscow) — Candidate of Sciences in Culturology, Associate Professor and Director at the Platonic Investigations Center (PInC) of the Russian State University for the Humanities. Research interests: ancient philosophy, Plato, Platonic tradition.

*Рохмистров Владимир Геннадьевич* (Санкт-Петербург) — аспирант Русской христианской гуманитарной академии имени Ф.М. Достоевского. Научные интересы: античная философия (Парменид, Гераклит, Платон, Аристотель), история философии.

*Rokhmistrov, Vladimir* (Saint Petersburg) — postgraduate student at the Fyodor Dostoevsky Russian Christian Academy for the Humanities. Research interests: ancient philosophy (Parmenides, Heraclitus, Plato, Aristotle), history of philosophy.

*Семенов Валерий Евгеньевич* (Москва) — доктор философских наук, профессор кафедры истории зарубежной философии философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова. Научные интересы: история европейской трансцендентальной философии, история философии Нового времени, философия И. Канта, современная аналитическая метафизика.

*Semyonov, Valeriy* (Moscow) — Doctor of Sciences in Philosophy, Professor at the Department of History of Foreign Philosophy, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University. Research interests: history of European transcendental philosophy, history of Modern philosophy, I. Kant, contemporary analytical metaphysics.

*Соколов Павел Валерьевич* (Москва) — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Центра междисциплинарных исследований и доцент Учебно-научного центра гуманитарных и социальных наук Московского физико-технического института. Научные интересы: история средневековой философии, история политической мысли раннего Нового времени.

*Sokolov, Pavel* (Moscow) — Candidate of Sciences in Philosophy, Senior Research Fellow at the Center for Interdisciplinary Studies, and Associate Professor at the Humanities and Social Sciences Center, of the Moscow Institute of Physics and Technology. Research interests: history of Medieval philosophy, history of the Early Modern political thought.

*Тацкан Андрей Артемович* (Краснодар) — кандидат философских наук, доцент кафедры философии, теологии и религиоведения Кубанского государственного университета. Научные интересы: история философии, онтология, гносеология.

*Tashchian, Andrey* (Krasnodar) — Candidate of Sciences in Philosophy, Associate Professor at the Department of Philosophy, Theology and Religious Studies of the Kuban State University. Research interests: history of philosophy, ontology, gnoseology.

*Хунко, Этель Беатрис* (Мехико) — PhD по философии, профессор-исследователь Панамериканского университета. Научные интересы: орфизм, пифагорейство, философия Марии Замбрано.

*Junco, Ethel Beatriz* (Mexico) — PhD in Philosophy, Research Professor at the Universidad Panamericana. Research interests: Orphism, Pythagoreanism, the thought of María Zambrano.

## *Аннотации / Abstracts*

*Анна Афонасина*

*Силы Любви и Вражды в физике Эмпедокла.*

Название действующих сил в философии Эмпедокла — Любовь и Вражда — невольно вызывают у читателя эмоциональный отклик и однозначную этическую привязку. Вопрос о том, стоит ли считать Любовь благом, а Вражду ассоциировать со злым принципом возник уже у Аристотеля, который так и не дал на него однозначного ответа. Последующие комментаторы философии Эмпедокла были менее скептичны и не раздумывая связывали Любовь и Вражду с добром и злом соответственно. В статье предпринимается попытка разобраться в этой ситуации с опорой на фрагменты, свидетельства и параллельные места у Платона. В качестве методологической основы взят подход Я. Мансфельда, который предполагал, что Платон не только заимствовал некоторые концепты у Эмпедокла, но и активно перерабатывал их в соответствии с собственными представлениями. Поэтому в работе предлагается взглянуть на философию Эмпедокла через призму поздних диалогов Платона, где обсуждаются первые принципы и устройство мира. Основной вывод состоит в том, что у нас нет серьезных оснований считать Любовь благим принципом, а Вражду — злым. Наиболее корректным судя по сохранившимся фрагментам и косвенным свидетельствам является представление о них как о физических силах природы.

*Ключевые слова:* Эмпедокл, Платон, Любовь, Вражда, Восприемница, Демиург, Кормчий.

*Anna Afonasina*

*Powers of Love and Strife in Empedocles' Physics.*

In Empedocles' philosophy, the names of the forces at work — Love and Strife — inevitably evoke an emotional response and clear ethical associations in the reader. The question of whether Love should be considered good and Strife evil has been debated since the time of Aristotle, who never provided a definitive answer. Subsequent commentators on Empedocles' philosophy were less sceptical, unhesitatingly associating Love with good and Strife with evil. This article attempts to shed light on this issue by examining fragments, evidence and parallel passages in Plato. J. Mansfeld's approach

is used as a methodological basis, assuming that Plato not only borrowed some concepts from Empedocles, but also actively reworked them in accordance with his own ideas. Consequently, this paper proposes examining Empedocles' philosophy through the lens of Plato's later dialogues, in which the fundamental principles and structure of the world are discussed. The main conclusion is that there are no substantial grounds for considering Love a good principle and Strife an evil one. Judging by the surviving fragments and indirect evidence, the most accurate interpretation is that they are physical forces of nature.

**KEYWORDS:** Empedocles, Plato, Love, Strife, Receptacle, Demiurge, Helmsman.

*Ирина Протопопова*

Платон, Декарт и Лакан:

«трансцендентальный субъект» и «субъект желания».

Речь в статье идет о разных типа «субъектности» у Платона: с одной стороны, то, что можно назвать языком Нововременной философии «трансцендентальным субъектом», с другой — то, что можно сравнить с «расщепленным субъектом» Лакана и назвать «субъектом желания». В первой части мы показываем методическую и теоретическую близость Платона и Декарта в концепциях «радикального сомнения» и «апории», практиках «очищения» и «отрещения от чувственного», а также в идее «очевидного». Во второй части предлагается сопоставление «расколотого субъекта» Лакана и «эротического субъекта» Платона, прежде всего с точки зрения лакановской интерпретации платоновского «Пира» в его восьмом семинаре, где на примере отношений Алкивиада и Сократа рассматривается проблема психоаналитического «переноса». Показано, что такая «субъектность» описывается и Платоном, и Лаканом как обусловленная «нехваткой», никогда не устранимой и подменяющейся неким «смутным объектом желания», или «маленький *а*» у Лакана. И как Алкивиад у Платона помещает «внутрь Сократа» некое сокровище, «агальму», получение чего, как он считает, поможет ему обрести мудрость, так и «пациент» у Лакана помещается в аналитика «маленький объект *а*». Однако в обоих случаях это оказывается фикцией, поскольку, говоря словами Сократа о самом себе, он — «ничто». В заключении «на фоне» картезианской и лакановской концепций показано, что «субъект» у Платона проявляется в двух основных модусах сущего: αὐτὸς καθ' αὐτό («само по себе») и δι' ἄλλον ἐν ἄλλοις («через иное в ином»). Делается вывод, что так называемый субъект у Платона — вовсе не фиксированное автономное центрированное я и не «прозрачный субъект», связанный высказываниями, но некий процесс, бесконечная динамика субъективации; при этом и «трансцендентальный субъект», и «субъект желания» — лишь разные модусы такой субъективации.

**Ключевые слова:** Платон, Декарт, Лакан, трансцендентальный субъект, субъект желания, нехватка, перенос.

*Irina Protopopova*

Plato, Descartes, and Lacan:

The “Transcendental Subject” and the “Subject of Desire”.

The article deals with different types of “subjectivity” in Plato: on the one hand, what may be called the “transcendental subject” in the language of Modern philosophy, on the other, what may be compared to Lacan’s “split subject” and called the “subject of desire”. In the first part, we show the methodological and theoretical closeness of Plato and Descartes through the concepts of “radical doubt” and “aporia”, the practices of “purification” and “detachment from the sensual”, as well as the idea of the “obvious”. The second part offers a comparison of Lacan’s “split subject” and Plato’s “erotic subject”, primarily from the point of view of the Lacanian interpretation of Plato’s *Symposium* in his *Eighth Seminar*, where the problem of psychoanalytic “transference” is considered using the example of the relationship between Alcibiades and Socrates. It is shown that such “subjectivity” is described by both Plato and Lacan as being caused by a “lack” that is never eliminated and is replaced by a certain “vague object of desire”, or Lacan’s “little *a*”. And just as Plato’s Alcibiades places a certain treasure, the *agalma*, “inside Socrates”, the receipt of which will help him gain wisdom, so Lacan’s “patient” places an “object little *a*” in the analyst. However, in both cases it turns out to be fiction, because, in Socrates’ words about himself, he is “nothing”. In conclusion, it is shown that the “subject” in Plato manifests itself in two basic modes: *αὐτὸν καθ' αὐτό* (“itself by itself”) and *δι' ἄλλων ἐν ἄλλοις* (“through a different in a different”). The conclusion is drawn that Plato’s so-called subject is not at all a fixed autonomous centered self and not a “transparent subject” connected by statements, but a certain process, an infinite dynamic of subjectivation; both the “transcendental subject” and the “subject of desire” are just different modes of such subjectivation.

KEYWORDS: Plato, Descartes, Lacan, transcendental subject, subject of desire, lack, transference.

*Ирина Мочалова*

Платон о войне и мире:

«воин-страж» как субъект идеального полиса.

В статье исследуется платоновское понимание войны и мира в контексте дискуссии афинских интеллектуалов IV в. до н.э. о природе войны. Под влиянием Фукидида наибольшее распространение получает понимание войны как естественного и закономерного состояния человеческого общежития. Эгоистическая природа человека, определяемая господством страстей над разумом, понимается как подлинная и неизменная причина войн. На фоне панэллинской идеологии, оправдывавшей войны против «внешнего врага» и признававшей их условием внутреннего мира Эллады, Платон предлагает принципиально иную постановку проблемы: возможен ли мир без войны и каковы условия его достижения? Анализ диалогов «Государство», «Законы», «Тимей» и «Критий»

позволяет показать, что, по Платону, человек лишен природной агрессивности, и, следовательно, война не может быть оправдана. Платон переносит вопрос оценки войны в этико-антропологическую плоскость, связывая его с проблемой воспитания и правильного устройства души. Центральной фигурой идеального государства становится мужественный воин-страж, способный при правильном воспитании его противоречивой природы стать гарантом мира. Таким образом, возможность мира обеспечивается потенциальным присутствием войны как угрозы его разрушения.

*Ключевые слова:* Платон, война, мир, природа человека, страж, мужество, пайдея.

*Irina Mochalova*

*Plato on War and Peace:*

*The Soldier-Guardian as the Subject of an Ideal City-State.*

The article examines Plato's understanding of war and peace in the context of the debate among Athenian intellectuals of the IV century BC on the nature of war. Under the influence of Thucydides, the understanding of war as a natural and appropriate state of human society is becoming widespread. The egoistic nature of man, determined by the domination of passions over reason, is understood as the true and unchangeable cause of wars. Against the background of Panhellenic ideology, which justified wars against an "external enemy" and recognized them as a condition for the inner peace of Greece, Plato proposes a fundamentally different formulation of the problem: is peace possible without war, and what are the conditions for achieving it? The central figure of the ideal state becomes a courageous soldier-guardian, capable of becoming a guarantor of peace with proper education of his contradictory nature. Thus, the possibility of peace is provided by the potential presence of war as a threat to its destruction.

**KEYWORDS:** Plato, war, peace, human nature, guardian, courage, paideia.

*Клаудио Калабрезе, Этель Хунко*

*Отголоски нисхождения души:*

*«Гомеровский гимн к Деметре» (1–46) и «Эннеада» 4.8.1 Плотина.*

В статье исследуется мотив нисхождения души в «Гомеровском гимне к Деметре» (*H. Hom. 2.1–46*) и «Эннеаде» 4.8.1 Плотина. Если предположить, что миф есть форма ориентации в мире, то есть форма мышления, и что метафизика является одним из его возможных продолжений, мы можем утверждать, что два этих текста, хотя и далекие друга от друга по времени и жанру, тем не менее выражают одну и ту же символическую структуру, а именно отход от божественного первоначала, опыт утраты и надежду на возвращение. В «Гомеровском гимне к Деметре» похищение Персефоны приводит к космическому кризису, каковой может быть разрешен только благодаря учреждению Элевсинских мистерий, которые предлагают путь ритуальной и онтологической реинтеграции.

В Плотиновой «Эннеаде» 4.8.1 падение души понимается как процесс, который не затрагивает всю ее сущность целиком: какая-то часть души всегда остается в Уме, что оставляет для нее возможность возвращения из падшего состояния с помощью созерцания. Авторы предполагают, что в обоих случаях нисхождение изображает не решительную деградацию, а, скорее, необходимую стадию на пути души к знанию и восстановлению своего первоначального состояния.

*Ключевые слова:* душа, нисхождение, миф, возвращение.

*Claudio Calabrese, Ethel Junco*

*Echoes of the Descent of the Soul: The Homeric Hymn to Demeter (vv. 1–46) and Plotinus' Ennead 4.8.1.*

The article studies the motif of the descent of the soul in the *Homeric Hymn to Demeter* (*H. Hom.* 2.1–46) and in Plotinus' *Ennead* 4.8.1. If we consider that myth is a form of orientation in the world, that is, a form of thought, and that metaphysics is one of its possible lines of continuity, we could argue that both texts – although distant in time and genre – express the same symbolic structure: the departure from the divine principle, the experience of loss, and the possibility of return. In the *Homeric Hymn to Demeter*, the abduction of Persephone triggers a cosmic crisis that can only be resolved through the establishment of the Mysteries, which offer a path of ritual and ontological reintegration. In the *Ennead* 4.8.1, the fall of the soul is conceived as a process that does not compromise its entire essence: a part always remains in the Intellect, which enables the return through contemplation. In both cases, we propose that the descent does not represent a definitive degradation but rather a necessary stage in the soul's journey toward knowledge and the restoration of its original condition.

**KEYWORDS:** soul, descent, myth, return.

*Андрей Тащян*

*О логическом и логосе у Плотина.*

Ключевые понятия учения Плотина раскрываются как этапы философской логики – диалектики субстанции и субъекта. Со стороны формы эта диалектика выражена в гераклитовском пути логоса ἄνω–κάτω, преобразованном Плотином в ритмику πρόοδος–έπιστροφή. Со стороны содержания – во-первых, в том, что вопреки расхожим представлениям о субстанциальном начале как о сверхсущем и сверхмыслимом едином, у Плотина таковое на деле – единое, взятое вместе с умом, ибо только в различенном единстве с ним оно состоятельно как начало. Во-вторых, несмотря на традиционную рецепцию ипостаси души как низшей категории божественного, у Плотина душа как субъект логического (в противоположность единому и уму как субстанции) – его самая развитая стадия, существующая в высшей и низшей формах, каждая из которых удвоена. Диалектику высшей – «ипостасийной» – души образуют оппозиции «чистой» и «мировой»; низшей – природы – аспекты внеположности и интериоризации. В-третьих, полнота логического у Плотина, полагающая различие

и вбирающая его в конкретность единства на каждой ступени актуализации, есть логос, субстанция-субъект. Логос у Плотина нельзя локализовать ни в одной ипостаси, ибо он универсальный закон всего конечного и бесконечного. Форма абсолютной конкретности логоса — абсолютная противоположность логического себе как бога и человеческой души. И хотя их единство, выражаемое понятием ἔκστασις', обычно преподносится как алогическое, тексты Плотина удостоверяют нас в том, что оно — до предела развитая конкретность логоса как субстанции, положившей из себя противоположного ей субъекта и возвратившейся к себе в деятельности его познания.

*Ключевые слова:* Плотин, субстанция-субъект, логос.

*Andrey Tashchian  
On the Logical and the Logos in Plotinus.*

It is argued that Plotinus' key concepts are stages of philosophical logic, whose heart is the substance-subject dialectic. It is expressed in the ἄνω-κάτω process of Heraclitus' logos, transformed by Plotinus into the πρόοδος-έπιστροφή rhythmic. Contrary to the stereotyped views on Plotinus' beginning as supraontic and supranoetic, it is the One taken together with the Nous, for the beginning is consistent only as a differentiated unity. Despite the traditional reception, the Soul as subject of the logical (as opposed to the One and the Nous as substance) is the most developed determinacy, whose dialectic is twofold: the Soul has a higher and a lower form, each doubled — one formed by the opposition of the “pure” Soul and the “world” Soul, the other — Nature — by the aspects of the externality of the logical and its interiorization. Plotinus' totality of the logical, positing difference and incorporating it into the concreteness of unity at each stage of its actualization, is the Logos, substance-subject. Being the universal law of the finite and infinite, it cannot be localized in any specific hypostasis. The form of the absolute concreteness of the Logos is the absolute opposition of the logical to itself as that of God and human soul. And although their unity (ἔκστασις) is commonly interpreted as illogical, the Plotinian texts prove that it is the fully developed concreteness of the Logos as substance generating its opposite — subject — and returning to itself in the activity of its cognition.

*Ключевые слова:* Plotinus, substance-subject, Logos.

*Евгений Афонасин  
Стратон и пустота.  
Перипатетическая физика эллинистического периода.*

«В поиске свидетельств квантовых процессов достаточно всего лишь взглянуть на небеса», — пишет известный космолог (Andrew Taylor, in Majid 2012: 35). И на-против, чтобы понять природу видимых глазу процессов, мы должны устремить свой мысленный взор в мир невидимый, попытаться понять его структуру, чтобы затем, вновь взглянув на небеса, увидеть их совершенно по-новому,

от наивных наблюдений перейдя к более осмысленному изучению тех природных явлений, которые ранее нам казались неразрешимыми загадками. Удивительный и парадоксальный мир, открывающийся путнику, вставшему на извилистую горную тропу, по которой идет наука с древнейших времен до наших дней, поражает воображение, но в то же время наполняет человеческую жизнь радостью и смыслом. Понять это помогает изучение первых шагов человеческого разума на пути освоения микромира. Честь первооткрывателей, разумеется, принадлежит античным атомистам, однако разделить ее с ними по праву могут и ранние перипатетики, которым до сих пор уделяется гораздо меньше внимания в исследовательской литературе. Между тем, теория микропустот Стратона из Лампсака представляет большой интерес для историка науки, так как именно благодаря ей в античной физике возникла продуктивная дискуссия об элементарной структуре вещества, ставшая особенно интересной после того, как в позднеантичный период к ней добавился и третий голос в лице неоплатоников Прокла, Дамаския и Симплиция. В статье разбираются ключевые аспекты этой дискуссии, базируясь на новом издании фрагментов Стратона, с учетом тех немногочисленных сведений, которые нам доступны о схожих теориях Гераклида Понтийского и Асклепиада из Бифинии.

*Ключевые слова:* античная физика, неоплатонический комментарий, атомы, пустота, пространство, время, движение, вес.

*Eugene Afonasin*

Straton and the Void: The Peripatetic Physics of Hellenistic Period.

“If we are looking for evidence of quantum processes we need only look to the skies” (Andrew Taylor, in Majid 2012: 35). On the other hand, in order to understand the nature of the processes visible to the eye, we must pay attention to the invisible world and try to understand its structure, so that when we look again at the heavens, we can see them in a completely new way, passing from naive observations to a more meaningful study of those natural phenomena that previously seemed to us to be insoluble riddles. The amazing and paradoxical world that opens up to a traveler who has taken the winding mountain path that science has followed from ancient times to the present day is astonishing to the imagination, but at the same time fills human life with joy and meaning. The study of the first steps of the human mind on the way of mastering the microcosm helps to understand it. The honour of the discoverers, of course, belongs to the ancient atomists, but the early Peripatetics, to whom much less attention is still paid in the research literature, can rightfully share it with them. Meanwhile, Strato of Lampsacus’ theory of microvoids is of great interest to the historian of science, because it is thanks to it that a productive discussion on the elementary structure of matter arose in ancient physics, which became especially interesting after a third voice was added to it in the late antique period in the person of the Neoplatonists Proclus, Damascius and Simplicius. In this presentation, the key aspects of this debate are addressed, based on a new edition of the Stratonic fragments, and taking

into account what little information we have on the similar theories of Heraclides of Pontus and Asclepiades of Bithynia.

**KEYWORDS:** ancient physics, Neoplatonic commentaries, atoms, emptiness, space, time, motion, weight.

*Рустам Галанин*

**Стоический платонизм Посидония: учение о бессмертии души.**

О бессмертии души стоики говорили разное — то ли его вовсе нет, то ли все души существуют после смерти до ближайшей экпирозы, то ли только души мудрецов. Посидоний, принимая во внимание воззрения Платона, считал, что как мировая душа, так, возможно, и индивидуальные души бессмертны, при этом душа не появляется в момент рождения, но существует еще до вхождения в тело. После смерти тела душа продолжает жить в подлунной сфере и созерцать вселенную чистым мышлением, то есть мышлением, не замутненным органами чувственного восприятия. Несмотря на то что современная научная критика пытается вычеркнуть Посидония из числа «платоников», мы попытаемся показать истинность точки зрения ученых середины 20 века, а именно, что Посидоний был «стоическим платоником» и что именно Посидоний и никто иной, осуществив помимо прочего синтез аристотелевской и платоновской психологии, передал последнюю дальше — средним платониками и неоплатоникам. Посидоний, помимо комментария на «Тимей», вероятно, написал комментарий на «Федр», в реальность которого верил, в частности, Э. Целлер, и из которого он и почерпнул трехчастную дескриптивную модель души, и именно остатки этого комментария мы можем видеть в комментарии на «Федр» неоплатоника 5 века Гермия. Также рассматриваются другие фрагменты, которые позволяют утверждать, что в некоторых аспектах физики и связанной с ней психологии Посидоний твердо стоял на вполне платонических позициях в отношении структуры и бессмертия души. Таким образом, тезис о том, что Посидоний, будучи «стоическим платоником», является в то же время и «еретиком» в традиции Стои, совершенно правдоподобен.

**Ключевые слова:** Посидоний, стоицизм, субъект в Античности, душа, бессмертие.

*Rustam Galanin*

**Posidonius' Stoic Platonism: The Doctrine on the Immortality of Soul.**

Posidonius, taking into account Plato's views, believed that both the universal soul and, possibly, individual souls are immortal. The soul does not appear at the moment of birth but exists even before entering the body. After the death of the body, the soul continues to live in the sublunar sphere, contemplating the universe through pure thought — that is, thought that is not clouded by sensory perception. Despite the fact that modern scholarship criticism tries to exclude Posidonius from the list of "Platonists", the author attempts to show that 20th century scholars were entirely right to

call Posidonius a “Stoic Platonist”. It was Posidonius and no one else who, among other things, synthesized Aristotelian and Platonic psychologies and passed the latter on to the Middle Platonists and Neoplatonists. In addition to the commentary on the *Timaeus*, Posidonius probably wrote a commentary on the *Phaedrus*, which E. Zeller, in particular, believed to be genuine, and from which he drew the tripartite descriptive model of soul, and it is the remnants of this commentary that we can see in the commentary on the *Phaedrus* by the 5th AD Neoplatonist Hermias. Other fragments will also be considered, which allow us to assert that in some aspects of physics and related psychology, Posidonius firmly held distinctly Platonic positions regarding the structure and immortality of the soul.

**KEYWORDS:** Posidonius, Stoicism, subjectivity in Antiquity, soul, immortality.

*Никита Зверев*

*Отношения Бога и творения:*

*неоплатонический и христианский экземпляризм.*

Статья посвящена сопоставлению доктрины экземпляризма Бонавентуры с неоплатонической трактовкой этого понятия. В контексте данного сравнения выясняется, что теория Бонавентуры, основываясь на схожем с неоплатонизмом категориальном аппарате, обнаруживает вследствие этого в себе ряд проблем, связанных с примирением экземпляризма с христианским представлением о творении *ex nihilo*. Лучше всего это видно на примере рассмотрения средневековой метафизики света как частном изводе доктрины экземпляризма. Как продемонстрировано в тексте, избавление от таких понятий-ярлыков, как «креационистский дуализм» и «эмманационистский пантеизм», поможет не только прибрить доктрину экземпляризма с теорией о творении мира, но и установить фундаментальные сходства христианского и неоплатонического экземпляризма в отношении вопросов, касающихся начала мира, проявления в нем Бога, уподобления твари Творцу. Напротив, такие понятия, как «панентеизм» и «манифестационизм», подчеркивающие одновременную трансцендентность и имманентность Бога, позволяют настроить нашу исследовательскую оптику куда более удачным образом для обнаружения фундаментальных сходств христианского и неоплатонического экземпляризма, причем эти схожие тезисы, с точки зрения обеих традиций, оказываются более значительными, чем расхождения в понимании экземпляризма. Автор описывает возможные способы объяснения обнаруженных сходств между рассматриваемыми доктринами, первый из которых – историческое объяснение, согласно которому сходство идей является либо случайным, либо обусловленным историческим влиянием представителей одной традиции на другую. Согласно же иному способу объяснения, который разделяется представителями перенниализма, историческое влияние – это не определяющий фактор. Гораздо важнее некоторые общие идеи, обитающие в самостоятельном онтологическом регионе и проявляющиеся в разных формах, то есть в рамках тех или иных религиозно-философских традиций.

**Ключевые слова:** экземпляризм, Бонавентура, неоплатонизм, метафизика света.

*Nikita Zverev*

## God and Creature: Neoplatonic and Christian Exemplarism.

The paper compares Bonaventure's doctrine of exemplarity with the Neoplatonic interpretation of this concept. Within this framework, it becomes evident that Bonaventure's theory, while employing a conceptual apparatus similar to that of Neoplatonism, encounters certain difficulties in reconciling exemplarity with the Christian notion of *creatio ex nihilo*. This tension is particularly clear when examining medieval metaphysics of light as a specific development of the doctrine of exemplarity. As demonstrated in the article, abandoning categorical labels such as "creationist dualism" and "emanationist pantheism" not only facilitates the reconciliation of exemplarity with the idea of creation, but also helps to identify fundamental parallels between Christian and Neoplatonic exemplarity regarding questions of the world's origin, the manifestation of God within it, and the creature's likeness to its Creator. By contrast, concepts such as "panentheism" and "manifestationism", which emphasize the simultaneous transcendence and immanence of God, provide a more fruitful hermeneutical framework for uncovering the profound affinities between these traditions. From the standpoint of both Christian and Neoplatonic thought, these convergences appear to be more significant than their divergences in the interpretation of exemplarity. In conclusion, the article outlines possible ways of explaining the observed similarities. The first is the historical approach, which interprets them either as coincidental or as the result of direct intellectual influence between traditions. An alternative explanation, advanced by proponents of the perennial philosophy, holds that historical influence is not decisive. Rather, what matters are certain universal ideas, dwelling within an autonomous ontological domain and manifesting themselves in diverse forms across various religious and philosophical traditions.

KEYWORDS: exemplarism, Bonaventure, Neoplatonism, metaphysics of light.

*Илья Гурьянов*

## *De divino furore* Марсилио Фичино: перевод, контекст, истолкование.

Статья предлагает новый взгляд на парадигматическое для ренессансного пла-тонизма послание Марсилио Фичино «О божественном неистовстве» (1457) с точки зрения проблемы генезиса философской идентичности флорентийского мыслителя и выбора соответствующих ей конкретных герменевтических стратегий. Анализируются сильные и слабые стороны существующих подходов к концептуализации его проекта возрождения учения Платона. На фоне обсуждения датировки послания и интеллектуальных влияний, испытанных Фичино к моменту его написания, показываются преимущества рассмотрения данного произведения в контексте гуманистической эпистолярной культуры. Реконструируется коммуникативная прагматика текста, написанного не как систематический трактат малой формы, а как риторический ответ на просьбу Перегрино Альи о помощи в получении покровительства дома Медичи. Используя распространенный в гуманистической среде серьезно-ионический дискурс,

Фичино «переворачивает» мотивы и образы полученного им письма и постепенно создает на их основе прихотливый, но последовательный философский текст, посвященный способам достижения истины в познании и творчестве. Показывается, как Фичино, опираясь на фрагментарный перевод платоновского диалога «Федр», выполненный Леонардо Бруни, и авторитеты вроде Цицерона и Макробия, конструирует собственное учение о четырех видах «неистовства» (*furor*), насыщая его схоластической терминологией и натурфилософскими идеями. Подробно поясняется, в чем именно оно сходно и чем отличается от соответствующего учения Платона. Доказывается, что именно в этом раннем и, казалось бы, маргинальном тексте, порожденном контингентным событием переписки, происходит судьбоносная трансформация мышления Фичино: «риторическая персона» Платона начинает овладевать флорентийцем, давая ему постепенное осознание философской «миссии» и средства для ее реализации. Всё это демонстрирует, как философская идентичность рождается не из систематического изложения доктрин, а из риторических практик и перформативного усвоения традиции. В приложении приводится комментированный перевод послания Фичино «О божественном неистовстве», а также прозаической и фрагмента поэтической части письма Альы.

*Ключевые слова:* Марсилио Фичино, *furor*, натурфилософия, душа, риторическая персона.

*Ilya Guryanov*

*De divino furore of Marsilio Ficino: A Translation, Context, Interpretation.*

The article proposes a new perspective on Marsilio Ficino's epistle *De divino furore* (1457), viewing it as a key text for understanding the genesis of Ficino's philosophical identity. It analyzes the strengths and weaknesses of existing approaches to conceptualizing his project of reviving Plato's philosophy. Against the backdrop of discussing the epistle's dating and Ficino's early career and influences, the advantages of considering this work within the context of humanist epistolary culture are demonstrated. The communicative pragmatics of the text are reconstructed, showing it was written not as a systematic short treatise but as a rhetorical response to Peregrino Agli's request for help in gaining the Medici patronage. By employing a serio-comic discourse common in humanist circles, Ficino "inverts" the motifs and images from the letter he received and gradually creates, based on them, an intricate yet consistent philosophical text dedicated to the ways of attaining truth in cognition and creativity. The article demonstrates how Ficino, relying on Leonardo Bruni's fragmentary translation of Plato's *Phaedrus* and philosophical authors such as Cicero and Macrobius, constructs his own doctrine of the four kinds of "frenzy" (*furor*), saturating it with scholastic terminology and natural philosophical ideas. It explains in detail how this doctrine resembles and differs from Plato's corresponding teaching. The article shows that it is precisely in this early and seemingly marginal text, born of the contingent event of correspondence, that a fateful transformation occurs in Ficino's thinking: the "rhetorical persona" of Plato begins to take hold of the Florentine, granting him a gradual

awareness of his philosophical “mission” and the means for its realization. Thus, the study demonstrates how philosophical identity is born not from the systematic exposition of doctrines but from rhetorical practices and the performative assimilation of tradition. As an appendix, a commented Russian translation of Ficino’s epistle *De divino furore*, as well as the prose part and the fragment of the poetic part of Agli’s letter are provided.

KEYWORDS: Marsilio Ficino, *furor*, natural philosophy, soul, rhetorical persona.

*Валерий Семенов*

Генезис воображения: разгадка энigмы Платоном и Кантом.

Статья посвящена анализу учений Платона и Канта о воображении. Обоих философов объединяет подход к исследованию воображения на самом глубоком, «изначальном» уровне проявления этой способности. Таким уровнем является уровень чувственного восприятия. Здесь воображение выполняет важнейшую синтетическую функцию. Тематизация Платоном и Кантом воображения на чувственном уровне удивительно схожа. Способность воображения, согласно обоим мыслителям, выполняет следующие функции: (i) синтезирует воедино чувственные ощущения, память и смыслы, заложенные в словах повседневной речи или строгих понятиях; (ii) объединяет разрозненные и неполные чувственные данные и «достраивает» общую картину чувственного восприятия, создавая из *нечто* вполне определенную *вещь*; (iii) является драйвером (проводником) чувственных ощущений, памяти и нечувственных смыслов в процессе формирования целостного ноэтического и эмерджентного образа предмета; (iv) представляет собою фундамент для рассудочного механизма рекогниции, идентификации и репродукции, который необходим для предвосхищения будущего опыта и который Эпикур называл *пролепсисом*. Выходя за пределы чувственного восприятия, воображение становится продуктивным и чистым и создает искусство. Впрочем, могут быть и крайне негативные последствия такого «трансцендирования».

Ключевые слова: способность воображения, синтез восприятия, воображение и фантазия.

*Valeriy Semyonov*

The Genesis of Imagination: Unraveling the Enigma with Plato and Kant.

The article aims to juxtapose Plato’s and Kant’s doctrines of imagination. Both philosophers are united by their approach to studying imagination at the deepest, “primary” level of manifestation of this faculty. That is the level of sensible perception. Here, imagination performs its most important synthetic function. The thematization of imagination at the sensible level by Plato and Kant is surprisingly similar. The faculty of imagination, according to both thinkers, performs the following functions: (i) the imagination synthesizes sensible perception, memory and meanings embedded in the

words of everyday speech or strict concepts; (ii) the imagination combines disparate and incomplete sensible data and “completes” the overall picture of sensible perception; (iii) the imagination is a driver (conductor) of sensible perception, memory and non-sensible meanings in the process of forming a holistic noetic and emergent image of an object; (iv) the imagination is the foundation for the rational mechanism of recognition, identification and reproduction, which is necessary for anticipating future experience and which Epicurus called *prolepsis*. Going beyond sensible perception, the imagination becomes productive and pure and creates art. However, there can also be extremely negative consequences of such “transcendence”.

KEYWORDS: imagination, synthesis of perception, imagination and fantasy.

*Ирина Протопопова*

Платоновский «субъект» у Мишеля Фуко.

В статье разбирается подход Мишеля Фуко к «субъективации» через его анализ платоновского диалога «Алкивиад I». Проблема «исчезновения субъекта» — одна из важнейших тем континентальной философии 20 века, и Фуко — один из главных авторов, провозгласивших «смерть человека» и «деконструкцию субъекта». В своих книгах 1960–1970-х годов он показывает, как «субъект» конструируется «сверху», через «знание» и «власть». В 1980-х его оптика меняется — он пытается показать, как возможна субъективация «снизу», и здесь его основным материалом становится античность. Фуко активно использует понятие «заботы о себе», которая, по его мнению, является некоторым «допуском к истине», причем эта «забота» оказывается одним из возможных способов возникновения «субъекта». Платон в «Алкивиаде I», по мнению Фуко, демонстрирует такой путь субъективации, при этом он разделяет у Платона «душу» как «субъект» и как «субстанцию». Мы рассматриваем логику Фуко в его разборе «Алкивиада I» в контексте «картезианского субъекта» и пытаемся показать, что для Платона «субъективация» возможна только через «трансцендирование», а «допуск к истине» есть некоторый специфический философский опыт, как и у Декарта.

Ключевые слова: Фуко, Платон, «Алкивиад I», субъект, субъективация, забота о себе, допуск к истине.

*Irina Protopopova*

Plato's Subject in Michel Foucault's Interpretation.

The article examines Michel Foucault's approach to “subjectivation” through his analysis of Plato's dialogue *Alcibiades I*. The problem of the “disappearance of the subject” is one of the most important themes of 20th-century continental philosophy, and Foucault is one of the most influential authors who has proclaimed the “death of man” and the “deconstruction of the subject”. In his books of the 1960s and 1970s, he shows how the “subject” is constructed “from above”, through “knowledge” and “power”. In the 1980s, his optics change, he endeavours to show how subjectivation is possible “from

below", and here Antiquity becomes his main material. Foucault speaks of the so-called "care of the self", which, in his opinion, is a kind of "admission to truth", and this "concern" turns out to be one of the possible ways in which the "subject" arises. According to Foucault, Plato in the *Alcibiades I* demonstrates this way of subjectivation, while at the same time distinguishing within Plato's notion of the "soul" two aspects: the soul as "subject" and the soul as "substance". The article considers Foucault's logic in his analysis of the *Alcibiades I* in the context of the "Cartesian subject" and attempts to show that for Plato, "subjectivation" is possible only through "transcendence", and the "admission to truth" is some specific philosophical experience, same as for Descartes.

**Keywords:** Foucault, Plato, the *Alcibiades I*, subject, subjectivation, care of the self, admission to truth.

*Ирина Гравина*

(Пост)метафизическое: замечания о критике и апологии платонизма в европейской и русской философии XX века.

В статье рассмотрена проблема взаимосвязи критики платонизма и метафизики в европейской и русской философии XX века и выявлены ее основные черты. В философии европейского постмодернизма (Делез, Нанси, Бадью) тема отказа от метафизики прочно связана с темой критики платонизма, поскольку именно в платонизме мыслители находят зарождение и развитие метафизического универсализма (Хабермас). Последний в XX веке стал трактоваться как имплицитная база для развития разного рода тоталитарных идей. В русской философии всё несколько иначе — здесь метафизике отведена довольно скромная роль — она воспринимается как следствие развития формальной логики Аристотеля на Западе и связывается исключительно с модерным рационализмом. Платонизм и неоплатонизм в русской религиозной философии (Лосев) не отрицается, а воспринимается как до- или вне-метафизическая система, методологически вмещающая в себя весь инструментарий, необходимый для описания религиозного (в случае русской философии — восточнохристианского) бытия. Так, в европейской постмодернистской традиции в основе религии всегда полагается метафизика, имеющая статус мета-теории, в русской же философии метафизике отводится скромное место одного из направлений интеллектуальной истории Европы. В то же время в рамках европейской постметафизической мысли рубежа XX–XXI вв. (Марион, Шюроманн, Милбанк) возникает своеобразный *неоплатонический поворот*, отчасти сближающийся с идеями русской религиозной философии, а в русской, напротив, возникает развернутая система отрицания и платонизма, и метафизики (Хоружий).

**Ключевые слова:** платонизм, русская философия, постмодернизм, критика платонизма и метафизики, постметафизическое мышление, постмодерный неоплатонизм.

*Irina Gravina*

(Post)metaphysical: Remarks on Criticism and Apology  
of Platonism in XX-Century Russian and European Philosophy.

The article deals with the problem of the relation between the criticism of Platonism and metaphysics in European and Russian philosophy of the 20th century and identifies its main traits. In European postmodern philosophy (Deleuze, Nancy, Badiou), the theme of overcoming metaphysics is closely linked to critique of Platonism, because thinkers trace the origins and development of metaphysical universalism (Habermas) back to Platonism. In the 20th century, Platonic universalism was interpreted as an implicit basis for the development of various kinds of totalitarian ideas. In Russian philosophy, metaphysics is assigned a rather modest role — it is perceived as a consequence of the development of Aristotle's formal logic in the West and is associated only with modern rationalism. Platonism and Neoplatonism in Russian religious philosophy (Losev) are not rejected, but are perceived as a pre- or extra-metaphysical system that encompasses the full methodological toolkit for describing religious (Eastern Christian) practice. Thus, in the European postmodern tradition, religion is always based on metaphysics, which has the status of a meta-theory, while in Russian philosophy, metaphysics is regarded as one of the directions in European intellectual history. At the same time, within the framework of European post-metaphysical thought at the turn of the 20th and 21st centuries (Marion, Schürmann, Milbank), a peculiar Neoplatonic turn emerges, partly converging with the ideas of Russian religious philosophy, while in Russian philosophy, by contrast, a comprehensive system for overcoming Platonism and metaphysics (Khoruzhiy) takes shape.

**KEYWORDS:** Platonism, Russian religious philosophy, postmodernism, criticism of Platonism and metaphysics, postmetaphysical thinking, postmodern Neoplatonism.

*Владимир Рохмистров*

Проблема антропологии: определение человека у Аристотеля.

С самого своего зарождения философия считала познание человека одним из основных предметов своего изучения. «Познай самого себя», — гласит надпись на храме Аполлона в Дельфах. Однако философская антропология как самостоятельная наука оформилась лишь в начале XX века, спустя две с половиной тысячи лет после провозглашения призыва бога Аполлона. У Аристотеля есть трактаты «О возникновении животных», «О частях животных», «История животных» и др. Но нет ни одного трактата о человеческой природе. И это несмотря на то, что во всех своих трудах афинский мыслитель фактически говорит о человеке. В коллективной монографии «Антропология Аристотеля», опубликованной Кембриджским университетом в 2019 году, утверждается, что Аристотель не написал ни одного трактата о человеческой природе по той простой причине, что не мог дать определения тому, что значит быть человеком. А поскольку определения фиксируют основные термины каждой науки и служат

в ней объяснительными принципами, то понятие «человек» не поддается определению. Однако, как оказалось, окончательное понимание того, что такое «человек», не выработано до сих пор. Предлагаемая статья излагает взгляд автора на эту до сих пор не решенную проблему.

*Ключевые слова:* антропология, философская антропология, человек, человеческое существо, человеческая природа, Аристотель.

*Vladimir Rokhmistrov*

*A Question of Anthropology: Aristotle's Definition of Human Being.*

From its very inception, philosophy has considered knowledge of the human being as one of its main subjects of study. “Know thyself”, read the inscription on the Temple of Apollo at Delphi. However, philosophical anthropology as an independent science took shape only at the beginning of the 20th century, two and a half thousand years after the proclamation of Apollo’s call. Aristotle has written treatises on the *Generation of animals*, *Parts of animals*, *History of animals*, etc. Yet there is not a single treatise on human nature. And this despite the fact that in all his works the Athenian thinker actually speaks about the human being. The collective monograph *Anthropology of Aristotle* published by Cambridge University in 2019 argues that Aristotle wrote no treatise on human nature for the simple reason that he could not provide a definition of what it is to be human. Moreover, since definitions fix the basic terms for each science and serve as explanatory principles within them, it follows that “human being” cannot be defined. However, it turns out that the final understanding of what a “human” is has not yet been developed. The present article sets out a view on this still unresolved problem.

**KEYWORDS:** anthropology, philosophical anthropology, human, human being, human nature, Aristotle.

*Павел Соколов*

*Что Аллах сотворил первым? Таки ад-Дин Ибн Таймия против ангелологической ноэтики «философствующих».*

Статья посвящена критике ангелологической ноэтики мусульманских перипатетиков, преимущественно в версии Ибн Сины, в двух трактатах знаменитого средневекового теолога ханбалитского мазхаба Таки ад-Дина Ибн Таймии (1263–1328) «Опровержении логиков» (*Kitāb ar-radd ‘alā al-manṭiqiyyīn*) и «Книге Сафадия» (*Kitāb aṣ-Ṣafadiyya*). В приложении к статье приведен комментированный перевод двух соответствующих разделов из этих трактатов: главы, посвященной подлинной реальности ангелов, из «Опровержения», и раздела о том, что Аллах сотворил первым, из «Сафадии». Несмотря на малый размер и кажущуюся простоту обоих этих фрагментов, трудно найти такую метафизическую или теологическую апорию, которая не нашла бы в них своего отражения. На нескольких страницах здесь выносятся решения о первом сотворенном, существовании, онтологическом статусе и отношении «отделенных субстанций»

(умов, душ) к кораническим ангелам, познании Аллахом единичных событий и состояний, природе пророческого ведения, легитимности использования абстракций в разных видах наук. Искусно сопрягая хадисоведческую и рациональную аргументацию, Ибн Таймия представляет фальсафу (которую он прозрительно именует «мутафальсифой») как наследницу сабейского многобожия и источник множества исламских «ересей», включая исмаилизм и «крайний» суфизм Ибн Араби и Ибн Саб‘ина.

**Ключевые слова:** перипатетическая ноэтика, мусульманская ангелология, Ибн Таймия, хадисоведение.

*Pavel Sokolov*

What Did Allah Create First? *Taqī ad-Dīn Ibn Taymiyya*  
Against the Angelological Noetics of the “Philosophizers”.

This article deals with the critique of angelological noetics of Muslim Aristotelians, primarily in the version of Ibn Sina, in two treatises written by the famous medieval theologian of the Hanbali madhhab, *Taqī al-Dīn Ibn Taymiyya* (1268–1328), *The Rebuttal of the Logicians* (*Kitāb ar-radd ‘alā al-mantiqiyīn*) and *The Book of Safadiyya* (*Kitāb as-Šafadiyya*). The article contains a commented translation of the two texts from these treatises: the chapter on the true reality of angels from the *Rebuttal* and the section on what Allah created first from the *Safadiyya*. Despite the small size and apparent simplicity of both these fragments, one can scarcely find a metaphysical or theological *aporia* that is not reflected in them. Over the course of several pages, judgements are rendered on the first created being, existence, ontological status, and the relation of “separate substances” (minds, souls) to the Qur’anic angels, Allah’s knowledge of individual events and states, the nature of prophetic knowledge, and the legitimacy of using abstractions in various disciplines. Skillfully combining hadith expertise and rational argumentation, Ibn Taymiyya presents *falsafa* (which he disdainfully calls *mutafalsifah*) as the heir to Sabaean polytheism and the source of numerous Islamic “innovations” including Ismailism and the “extreme” Sufism of Ibn Arabi and Ibn Sab‘in.

**KEYWORDS:** Peripatetic noetics, Muslim angelology, Ibn Taymiyya, hadith sciences.

*Алексей Гараджа*

Михаил Пселл: игры ума (перевод и комментарии).

В публикации представлен комментированный русский перевод четырех малых произведений Михаила Пселла (1018 – ок. 1078), созданных в жанре *проуци-νάσματα* – традиционных софистических упражнений – и адресованных его ученикам, которым Пселл преподавал помимо прочего философию и риторику – две, по его убеждению, неразрывно связанные между собой дисциплины. Издатель этих текстов Э.Р. Литтлвуд (Littlewood 1985) помещает их под рубрикой *lusus ingenii*, «игры ума». В них Пселл на примере «презренных», а главное –

микроскопических, созданий (блох, вшей, клопов) говорит о чем-то более значительном: «кто массой тела выдается, тот уступает в плане силы, а кто в себя собрался, сжат, тот вместе с этим и мощнее». Это явная отсылка к Проклову комментарию к «Тимею» Платона: «всё удаленное от Единого, теряя в силе, возрастает в количестве, подобно тому как находящееся вблизи Единого, уменьшаясь в количестве, приобретает небывалую силу» (*In Ti. 1.178.22–28* Diehl; пер. С.В. Месяц). Два из этих текстов уже переводились выдающимся русским византинистом П.В. Безобразовым (1859–1918) – по устаревшему изданию и в стилистике, соответствующей его представлению о Пселле как «настоящем прелюбодее слова, печальном порождении печального времени» (Безобразов 1890: 194). Новый перевод исходит из более лестной оценки творчества этого ключевого представителя византийского «первого гуманизма» и пытается в какой-то мере отобразить его писательское мастерство.

**Ключевые слова:** Михаил Пселл, неоплатонизм, философия и риторика, перевод.

*Alexei Garadja*

*Michael Psellus' *lusus ingenii* (A Translation and Notes).*

The publication presents a commented Russian translation of four minor works by Michael Psellus written in the genre of *προγυμνάσματα*, traditional sophistic exercises, and addressed to his disciples to whom Psellus taught, among other things, philosophy and rhetoric – two disciplines that, in his view, are inseparably linked. The editor of these texts A.R. Littlewood (Littlewood 1985) classifies them under the heading *lusus ingenii*, “games of wit”. Here, Psellus, focusing on a number of “despicable” and, most important, microscopic creatures (fleas, lice, bedbugs), attempts to express something more significant: “who are remarkable by their mass, those are inferior in their power, and who are more compressed into themselves, those are the very powerful”. This is an explicit reference to Proclus’ commentary on Plato’s *Timaeus*: “For everything that proceeds further from the One gains in quantity as it loses in power, just as those that are compressed closer in quantity have a remarkable power” (*In Ti. 1.178.22–28* Diehl; trans. by H. Tarrant). Two of these texts had been rendered into Russian by the prominent Russian Byzantinist P.V. Bezobrazov (1859–1918); however, his translation was based on a currently outdated non-critical edition and was also in keeping with the scholar’s presentation of Psellus as “an utter literary adulterer, a sad creature of a sad age” (Bezobrazov 1890: 194). The new translation, based on Littlewood’s critical edition, proceeds from a more favorable evaluation of the work of this essential representative of Byzantine “first humanism”, and attempts to some extent convey in another language his indubitable literary craftsmanship.

**KEYWORDS:** Michael Psellus, Neoplatonism, philosophy and rhetoric, translation.

- П37 **Платоновские исследования. Вып. XXIII (2025/2) /**  
Под ред. И.А. Протопоповой, А.В. Гараджи (отв. ред.)  
и др. М.–СПб.: ПФО; РГГУ; РХГА, 2025. – 408 с.  
p-ISSN 2410-3047 / e-ISSN 2619-0745

Двадцать третий выпуск «Платоновских исследований» открывает-  
ся разделом «Платон и платоноведение», содержащим исследования  
А.С. Афонасиной, И.А. Протопоповой (о разных типах «субъектности»  
у Платона), И.Н. Мочаловой, К. Калабрезе и Э. Хунко. Раздел «Рецепции  
платонизма» включает работы А.А. Тащиана, Е.В. Афонасина, Р.Б. Гала-  
нина, Н.С. Зверева, И.Г. Гурьянова, В.Е. Семенова, И.А. Протопоповой (об  
интерпретации концепции субъекта у Платона Мишелем Фуко), И.В. Гра-  
виной, В.Г. Рохмистрова. Раздел «Переводов и публикаций» содержит  
комментированные русские переводы: П.В. Соколов представляет два  
трактата Таки ад-Дина Ибн Таймии (1263–1328) «Опровержении логи-  
ков» и «Книга Сафадия»; А.В. Гараджа – четыре малых произведения  
Михаила Пселла (1018 – ок. 1078). Выпуск уделяет внимание рецепции  
и отголоскам платонизма от Античности до современности в различ-  
ных традициях. Журнал индексируется в Scopus и РИНЦ. Электронная  
версия доступна на собственной странице журнала [pinvestigations.ru](http://pinvestigations.ru).

УДК 1  
ББК 87.3(о)

*Научное издание*

**Платоновские исследования.  
Вып. XXIII (2025 / 2)**

Художник *В.В. Якупов*

Компьютерная верстка *А.В. Гараджа*

Оригинал-макет подготовлен с использованием  
 гарнитур Alfios, DejaVu, Linux Libertine и Ubuntu.



Подписано в печать 11.11.2025.  
Бумага офсетная. Формат 60 x 90<sup>1</sup>/16.  
Усл. печ. л. 21.93

Платоновское философское общество.  
192174 Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15.  
Тел.: (812) 310-79-29, +7 (981) 699-65-95.  
E-mail: 9450922@gmail.com

Российский государственный гуманитарный университет.  
125047 Москва, Миусская пл., д. 6.  
Тел.: +7 (495) 250-61-18, факс: +7 (499) 250-51-09.  
E-mail: rsuh@rsuh.ru

Отпечатано в типографии «Поликона».  
190020 Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 199.