ПЛАТОНОВСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО



Πλατωνικὰ ζητήματα

PLATONIC INVESTIGATIONS

XIII

(2020 / 2)

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

Πλατωνικὰ ζητήματα

ПЛАТОНОВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

XIII

(2020 / 2)

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

Редакционный совет

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

Редакционная коллегия

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

Соредакторы

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

Главный редактор

И.А. Протопопова (Москва)

Advisory Committee

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

Editorial Board

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

Coeditors

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

Editor-in-Chief

Irina Protopopova (Moscow)

ISSN 2410-3047 (Print)

ISSN 2619-0745 (Online)

© МОО «Платоновское философское общество», 2020
© Платоновский исследовательский научный центр РГГУ, 2020
© Издательство РХГА, 2020

Содержание

От редакции 9

1. Платон и платоноведение

Р. Светлов, И. Протопопова. Исследование Платоновского наследия в России: история, современность, перспективы 11

Н. Волкова. Аристотелевская интерпретация тезиса Протагора и «Теэтет» Платона 56

К. Шевцов. Человек золотого века: Сократ в диалогах Платона 69

Р. Галанин. Риторическое измерение диалога «Лисид» 92

Д. Курдыбайло, Д. Кузютин. Кто победил в состязании платоновского «Пира»? 113

2. Рецепции платонизма

А. Серёгин. Максим Тирский о парадоксах несправедливости (*Diss.* 12.2–5), или как античные перфекционисты понимали социальную мораль 138

М. Варламова. Одушевление эмбриона в комментарии Иоанна Филопона на «О душе» Аристотеля 157

О. Ноговицин. «Антропологическая парадигма» и парадигматический метод: частная и общая природы в трактате Леонтия Византийского *Contra Nestorianos et Eutychianos* и школьная неплатоническая философия (II) 174

А. Золотухина. Платон во французских риториках XVII века: образец для подражания и вдохновитель обновления 209

И. Протопопов. Бессмертие души и возможность его теоретического доказательства: Кант и Платон 231

Е. Пчелов. Платон и пантеон античной науки и философии на Луне 251

3. Платон и психоанализ

Г. Напреенко. Чего в любви знать невозможно? 258

А. Хахалова. В поисках иного тела логоса: «Похвала Елене» Горгия 266

4. Переводы и публикации

Е. Афонасин. Дамаский в Афинах: избранные фрагменты его «Философской истории» 285

П. Соколов. «Трактат о сперме и семени» Аверроэса: эпитома арабской перипатетической эмбриологии XII века 318

А. Гараджа. Максим Тирский о сократической любви (*Or.* 18–19) ... 334

5. Рецензии

О. Алиева. Дом восходящей философии 354

Краткие сведения об авторах 363

Аннотации 367

Contents

Editorial 9

1. Plato and Platonic Studies

R. Svetlov, I. Protopopova. An Overview of Plato's Legacy in Russia: Past, Present, and Prospects 11

N. Volkova. Aristotelian Interpretation of the Thesis of Protagoras and Plato's *Theaetetus* 56

K. Shevtsov. A Man of the Golden Age: Socrates in the Dialogues of Plato 69

R. Galanin. The Rhetorical Dimension of Plato's *Lysis* 92

D. Kurdybaylo, D. Kuzyutin. Who Won the Contest of Plato's *Symposium*? 113

2. Receptions of Platonism

A. Seregin. Maximus of Tyre on the Paradoxes of Injustice (*Diss.* 12.2–5), or How Ancient Perfectionists Conceived of Social Morality 138

M. Varlamova. John Philoponus' Arguments on the Animation of the Embryo in His Commentary on Aristotle's *On the Soul* 157

O. Nogovitsin. 'Antropological paradigm' and paradigmatic method: particular and common nature in the treatise of Leontius of Byzantium *Contra Nestorianos et Eutychianos* and the Neoplatonic commentary tradition (II) 174

A. Zolotukhina. Plato in French Rhetoric Manuals of the XVII Century: A Model and an Inspiration for Renewal 209

I. Protopopov. Immortality of Soul and the Possibility of its Theoretical Proof: Kant and Plato 231

E. Pchelov. Plato and the Pantheon of Ancient Science and Philosophy on the Moon 251

3. Plato and Psychoanalysis

G. Napreenko. What is Impossible to Know in Love? 258

A. Khakhalova. In Search of Another Body of Logos: Gorgias' *Encomium of Helen* 266

4. Translations and Publications

E. Afonasin. Damascius in Athens: Selected Fragments of his *Philosophical History* 285

P. Sokolov. Averroes' *Treatise on Speeds and Sperm*: An Epitome of the 12-Century Arabic Peripatetic Embryology 318

A. Garadja. Maximus of Tyre on Socratic Love (*Or.* 18–19) 334

5. Reviews

O. Alieva. House of the Rising Philosophy 354

The authors 363

Abstracts 367

От редакции

Первый раздел тринадцатого выпуска «Платоновских исследований» открывается обзором российского платоноведения — его современного состояния и основных направлений (Р. Светлов, И. Протопопова). Статья Н. Волковой посвящена тезису Протагора о «человеке как мере» в «Теэтете» Платона и в трактовке Аристотеля. В работе К. Шевцова рассмотрены различные ипостаси образа платоновского Сократа. В статье Р. Галанина показана специфика риторического измерения философской сократической пайдейи. Д. Курдыбайло и Д. Кузютин представляют платоновский «Пир» как состязание энкомиев, пытаясь реконструировать и формализовать его возможные правила и победителей. Раздел «Рецепции» открывает статья А. Серёгина о парадоксах несправедливости в трактовке античных перфекционистов на материале Максима Тирского. М. Варламова разбирает взгляды Иоанна Филопона на одушевление эмбриона в комментарии на трактат Аристотеля «О душе». О. Ноговицын продолжает анализ «антропологической парадигмы» в трактате Леонтия Византийского, начатый в предыдущем номере. А. Золотухина дает обзор французских риторик XVII в. с точки зрения платоновского стиля как образца для подражания. И. Протопопов сопоставляет аргументы в пользу бессмертия души в «Федоне» Платона и критику Кантом их «догматической» трактовки. Работа Е. Пчелова посвящена античной ономастике на картах Луны XVII в. Статьи Г. Напреенко и А. Хахаловой в разделе «Платон и психоанализ» рассматривают аспекты платонизма в психоаналитическом контексте. Раздел «Переводы» содержит материал Е. Афонасина по «Философской истории» Дамаския (перевод фрагментов и вступительная статья); перевод речей 18–19 Максима Тирского А. Гараджи; перевод «Трактата о сперме и семени» Аверроэса, выполненный П. Соколовым. Завершается номер рецензией О. Алиевой на новый сборник, посвященный платоновской Академии в ее разных аспектах *Plato's Academy: Its Workings and Its History* (2020).

Editorial

The first section of the thirteenth volume of the *Platonic Investigations*, *Plato and Platonic Studies*, opens with a review of Platonic studies in Russia, their contemporary state and principal trends (R. Svetlov, I. Protopopova). N. Volkova's article explores the famous Protagorean thesis "Man is the measure" in connection with Plato's *Phaedo* and the thesis' Aristotelean interpretation. K. Shevtsov inspects various versions of Socrates' figure in Plato's dialogues. R. Galanin analyzes the specifics of the rhetorical dimension of Socrates' philosophical *paideia*. D. Kurdybaylo and D. Kuzyutin present Plato's *Symposium* as a competition in *encomia*, attempting to reconstruct and formalize its probable rules and winners. The section on *Receptions of Platonism* opens with A. Seregin's article on the paradoxes of injustice, as expounded in Maximus of Tyre. M. Varlamova highlights John Philoponus' views on the animation of the embryo in his commentary on Aristotle's *De anima*. O. Nogovitsin carries on his study of the "anthropological paradigm" in Leontius of Byzantium's treatise *Contra Nestorianos et Eutychianos* started in the previous volume. A. Zolotukhina examines the place of Plato in XVII-century rhetorical manuals in France. I. Protopopov considers Kant's reassessment of the arguments for the immortality of soul put forward in Plato's *Phaedo*. E. Pchelov's article is devoted to antiquarian onomastics on XVII-century lunar maps. The section *Plato and Psychoanalysis* includes two essays, by G. Napreenko and A. Khakhalova, dealing with various aspects of Platonism in psychoanalytical context. The *Translations and Publications* section contains three translations, accompanied with introductory notes and comments: of the select fragments from Damascius' *Philosophical History* (E. Afonasin), of Maximus of Tyre's orations 18–19 *On Socratic Love* (A. Garadja), and of Averroes' *Treatise on Speeds and Sperm* (P. Sokolov). The volume closes with O. Alieva's review of the recent book edited by P. Kalligas, C. Balla, E. Baziotopoulou-Valavani and V. Karasmanis, *Plato's Academy: Its Workings and Its History* (Cambridge University Press, 2020).

1.

Платон и платоноведение

Роман Светлов, Ирина Протопопова

Исследование Платоновского наследия в России: история, современность, перспективы*

Roman Svetlov, Irina Protopopova

An Overview of Plato's Legacy in Russia: Past, Present, and Prospects

Abstract. The article offers an overview of the studies dedicated to Plato's legacy in Russian culture and humanities. The well-known concept of Platonico-Byzantine roots of Russian intellectual and spiritual culture is analyzed. Attention is paid to the 'discovery of Plato' in Russia in the xviii–xix centuries, and the history of translations of Platonic corpus into Russian. The authors also review the vicissitudes of studies of Plato's legacy and assessments of Plato's philosophy in the Soviet period. But primarily, the article focuses on the current state of the 'Platonic question'. The main approaches and trends which started emerging in the 1980s, as well as new ones, especially characteristic of the 2010s, are analyzed. The article describes the history of institutionalization of these studies in Russia in academic, educational, publishing, and social contexts. It is shown how the traditional analysis of Plato's teaching (the so-called 'development approach') is evaluated and used in Russian humanities, and what role the Tübingen assessment of Plato's 'unwritten philosophy' has played. The authors mention the growing influence of the 'analytical approach' to Platonic texts and outline the specifics of the 'analytical history of philosophy' in Russia. Special attention is paid to the formation in Russian humanities of the 'institutional approach'

© Р.В. Светлов (Санкт-Петербург, Новгород). spatha@mail.ru. Институт философии Российского государственного педагогического университета. Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого

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

Платоновские исследования / Platonic Investigations 13.2 (2020) DOI: 10.25985/PI.13.2.01

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-111-50338.

and to the expanding influence of the 'dramatic' reading of Plato's texts — not only in the context of metaphysics but also in connection with the philosophy of politics, the philosophy of mathematics.
Keywords: Platonic studies in Russia, methodology of humanitarian research, analytical approach, institutional approach, dramatic approach.

В настоящем обзоре мы не сможем сколь-либо подробно проанализировать *всю* историю усвоения и изучения наследия Платона в России. Даже несмотря на тот факт, что основное внимание будет уделено посвященным Платону работам, которые публиковались за последние три десятилетия уже в постсоветской России, авторам понятно, что они не в силах объять необъятного, а потому исследование состояния современного платоноведения остается *work in progress*. Мы постараемся дать описание его наиболее важных, на наш взгляд, тенденций, а также попытаемся понять, в каких методологических направлениях оно развивается.

Для рецепции идей Платона и платонизма в России важным моментом является формирование знаменитой концепции «платоно-византийских» корней российской культуры. Эта концепция сама оказала определяющее воздействие на развитие российского общества, вызвав в XIX веке взрывной интерес ко всему, что связано с Платоном. Нет сомнений, что Платон был известен книжникам и церковным деятелям ранней (Киевской) Руси, как и Руси Московской. Однако это было знание фрагментарное. Платон воспринимался как один из древних мудрецов-праведников, свидетельствовавших о будущем пришествии Христа, а не как автор доктрин, которые как-то повлияли на христианское богословие. Безусловно, воздействие платоновских идей имело место, но не напрямую, а опосредованно — через тот же ареопагитический корпус, оказавший влияние на «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского, «Богословие» Иоанна Дамаскина и другие труды, ставшие известными древнерусским церковным интеллектуалам.

Изучение того, как платоновская традиция проявляла себя в средневековой Руси, активно возобновляется в последние десятилетия, свидетельством чему стали защиты нескольких дис-

сертаций[1]. Довольно часто представления XIX столетия о платоно-византийских корнях российской культуры получают поддержку у отечественных исследователей. Вот что пишет в своей диссертации О.Б. Ионайтис: «Влияние неоплатонизма на формирование и развитие отечественного философствования осуществлялось в масштабе всего объема воздействия византийской культуры на русскую, а также всего спектра влияния византийской философской мысли на русскую, в том числе — через посредничество славянского мира»[2].

Схожую позицию можно увидеть у таких известных исследователей, как А.И. Абрамов и В.В. Мильков[3]. Один из авторов данной статьи в свое время также принимал тезис о «византийском платонизме» русской культуры и цивилизации как вполне естественный[4].

Им противостоит тенденция снижать влияние теоретических сторон платоновского и неоплатонического учения на раннерусскую мысль. Наиболее яркой здесь является позиция украинского исследователя А.Г. Тихолаза, стремившегося доказать, что средневековая Русь усвоила от христианского неоплатонизма совсем не его доктринальное содержание, а лишь практику «молчания», которая привела к «культурной немоте» России на многие столетия ее истории, когда «русские отцы», отринув диалектику, катафатику и все остальное, попытались непосредственно погрузиться в «Божественный мрак». Приведем наиболее яркую цитату из Тихолаза: «Дионисий Ареопагит еще не родившуюся русскую мысль контузил, Григорий Палама — добил»[5]. Публицистический тон этих слов очевиден; нет никакого сомнения, что попытка объявить русскую культуру допетровских (точнее даже — доекатерининских) времен обреченной на немоту по причине влияния на нее ареопагитического неоплатонизма, выгля-

[1] См., например, Ионайтис 2003; Ламакина 2004.

[2] Ионайтис 2003: 360.

[3] См. Абрамов 2002: 63–76; Абрамов 1997: 130–140; Мильков 2002: 9–34.

[4] Светлов 2001: 8–18.

[5] Тихолаз 2003: 52–53.

дит неудачной — как с точки зрения описания самой культуры Киевской и Московской Руси, так и с точки зрения выбора причин специфики ее не-теоретичности.

Е.И. Мирошниченко констатирует, что древнерусскому книжнику Платон был знаком, но не интересен[6]. Интерес этот возникает, лишь когда в России возникает вкус к рациональному мышлению — то есть в XVIII столетии.

Достаточно часто эти позиции пытаются как-то синтезировать. Как пример такого синтеза можно взять точку зрения протоиерея Сергея Шкуро, который, соглашаясь с тем, что серьезная философская рефлексия в России по поводу доктрин Платона начинается только со времен Григория Сковороды, все-таки отмечает, что богословские концепции, перенятые из Византии отечественными интеллектуалами-книжниками, имели очевидную платоническую подоплеку. И «все богословские сочинения, гимнографические и агиографические тексты, созданные на Руси, так или иначе несут на себе след греко-византийского платонизма, даже если их авторы не читали ни Платона, ни Прокла, ни Дионисия»[7]. Не вступая в полемику по поводу того, что конкретно в византийском богословии связано с Платоном, что — с Аристотелем, а что — с той амальгамой Платона и Аристотеля, которой выступил неоплатонизм, все-таки отметим: такое рассмотрение воздействия Платона на древнерусскую и «московскую» образованность может быть вполне продуктивным, — но при четком понимании того, какие идеи в реальности выражали древнерусские тексты, при ясном различении рациональной теологии Платона и богословских концепций византийских и болгарских учителей Руси.

В XVIII столетии Платон становится предметом вполне осознанного интереса — об одном из столпов европейской рациональности, Г. Сковороде, мы уже упоминали; князь Михаил Щербатов подражает «Федону», доказывая бессмертие души[8], при

[6] Мирошниченко 2013: 24; ср. также Шахматов 1930: 67–68.

[7] Шкуро 2015: 125–143, 131.

[8] Артемьева 1996: 65–74.

Екатерине Великой большая часть диалогов Платона переводится на русский (хотя этот перевод в какой-то момент был остановлен). Анализ переводов И.И. Сидоровского и М.С. Пахомова дан в статье Вяч. Вс. Иванова «Архаизм и новаторство в практике первых русских переводов Платона»[9]. Отдельно, видимо, следует отдать дань просвещенческим идеям русских масонов (например, круга Новикова), которые толковали творчество Платона как квинтэссенцию «вечной философии». Распространение университетского образования, как и реформы духовных школ в XVIII – начале XIX века также стимулировали интерес к Платону — уже хотя бы потому, что изучение его текстов и идей играло важную роль в высшем европейском образовании, особенно гуманитарного плана.

Однако более решительная ориентация на Платона была связана с формированием новых историософских представлений о судьбах России, сменивших идеи XVIII столетия, истоком которых стало знаменитое «Философическое письмо» П.Я. Чаадаева. Развернувшаяся полемика о предназначении России и ее месте в мировой истории привела к самым разным вариантам ответа на эти вопросы («западники» и «славянофилы» — наиболее известные варианты таких ответов), один из которых привязывал прошлое Руси к Византии, византийскую же культуру и духовность — к Платону. Этот процесс очень хорошо исследован и задокументирован. Среди последних работ, помимо указанных трудов Тихолаза, Мирошниченко, Милькова, Абрамова, Шкуро и многих других, хотелось бы отметить небольшую, но важную статью Ю.Б. Тихеева «Платон в среде московских любомудров»[10], где, с одной стороны, показано, что истоком для формирования традиции «Русского Платона» стало возникновение в Европе нового научного взгляда на основателя Академии, с другой же — то, насколько порой специфически знание о Платоне и платонизме становилось достоянием русской интеллектуальной культуры.

[9] Иванов 2012.

[10] Тихеев 2011: 131–139.

Тем не менее, процесс этот к середине XIX столетия был запущен. Публикация блестящих для того времени переводов «Разговоров Платона», выполненных В.Н. Карповым, стало важнейшим шагом к научно-академическому изучению наследия античного философа. Вторая волна переводов платоновских диалогов начинается в конце XIX века. Учебники по истории философии, конечно же зависимые от европейской историко-философской науки, вслед за Гегелем (преимущественно) уделяли Платону повышенное внимание. Критикуемый представителями демократической мысли (ср., например, «Идеализм Платона» Д.С. Писарева), большинством отечественных любомудров он все-таки воспринимается как мощнейший исток философии и науки. Можно выделить три основных типа немецкого прочтения Платона и платонизма, влиявших на российских мыслителей и историков: кантианское, гегелевское и шеллингианское (имеется в виду особенно поздний Шеллинг), без которых мы не увидели бы ярких проявлений платонических концепций в учениях П. Юркевича, В. Соловьева, С. Трубецкого и других. Очевидно, что особенно в шеллингианском варианте платонизма большую роль играло смешение собственно наследия Платона и его неоплатонических истолкований. Впрочем, несмотря на устоявшееся в XIX столетии выделение неоплатонизма в отдельный период истории академической мысли, это было распространенным для того времени явлением.

Значение Платона особенно подчеркивалось сторонниками идеализма, в первую очередь теми, кто считал, что именно идеализм характерен для российской философской культуры. Так, Н.Я. Грот пишет, что учение Платона «неизбежно должно будет найти надлежащую оценку в судьбах будущего идеализма, в особенности в русской философии, которая наиболее чужда веками сложившимся и тормозящим дальнейшее развитие идеализма предрассудкам философии западноевропейской»[11].

С другой стороны, жизнь и учение Платона воспринимались еще и как пример подлинного философского поиска, драматиче-

[11] Грот 1896: 185.

ского, а порой и трагического по своему характеру. Именно поэтому идея «жизненной драмы Платона», столь ярко высказанная В. Соловьевым, видна и у других отечественных философских писателей — не только дореволюционных, но и советских (прежде всего, конечно, А.Ф. Лосева).

Впрочем, в советское время становление отечественной науки о Платоне претерпело серьезный кризис. Как часто бывает в истории, требование разрушить все прошлое научное и культурное наследие «до основания» привело к определенному кризису «классической» гуманитаристики. Известно, что после 1932 года чтение и изучение Платона, как и других мыслителей «идеалистов», было ограничено. К нему могли обращаться лишь в академических институтах. Вместе с тем, в 1920–1930 годы мы видим попытки переосмыслить античное наследие, в том числе наследие Платона: в 1923–1929 годах выходят отдельные тома так и не завершенного проекта переводов полного собрания текстов Платона под руководством С.А. Жебелева[12], в 1920–1930-х пишет свои знаменитые сочинения Лосев[13], чья интерпретация наследия Платона, безусловно, требует отдельного большого исследования. Конечно, в «официальной» истории философии Платон обычно трактовался как основатель идеализма, противник научного взгляда на мир (последний приписывался, разумеется, Демокриту и атомистической традиции, в меньшей степени — Аристотелю). Как утверждалось, единственным важным положительным моментом в платоновских текстах была разработка диалектического метода[14]. Хрущевская «оттепель» привнесла постепенные изменения в отношении к Платону, что сопровождалось новой попыткой осмыслить его наследие[15]. Итогом этого процесса, занявшего более полутора десятилетий, стало классическое издание сочинений Платона под редакцией А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса[16]. Можно с уверенностью утверждать, что именно это издание

[12] Жебелев 1923–1929.

[13] См., напр., Лосев 1990, Лосев 1991, Лосев 1993ab, Лосев 1994.

[14] Сережников 1936: 6.

[15] Ср. Незеркотт 2011: 158–169.

[16] Лосев, Асмус 1968–1972.

стало истоком новой волны интереса к Платону и платонизму, одним из ярких проявлений которого можно считать издание сборника «Платон и его эпоха» под редакцией Ф.Х. Кессиди, посвященного 2400-летию со дня рождения философа[17]. Сборник этот стал событием в отечественном антиковедении — и не только фактом своего издания, но и составом участников. А.Ф. Лосев, А.А. Тахо-Годи, С.С. Аверинцев, П.П. Гайденко и другие его авторы были, конечно же, наиболее авторитетными фигурами в антиковедении и в исследовательских областях, имевших прямое отношение к изучению различных сторон платоновской традиции. Важно, что в этом сборнике имелась собственно историографическая работа Кессиди «Изучение философии Платона в СССР»[18], в которой отмечался уже указанный нами факт: «Если полторадва столетия назад во всем мире издавалось много работ о Платоне, то за последние десятилетия XX в. литература о нем стала значительно большей, приобрела необозримый характер. На фоне этой обширной и все увеличивающейся литературы число работ о Платоне, появившееся у нас в СССР за период с 1917 г. и по сей день, довольно невелико»[19]. Вместе с тем автор попытался сопоставить зарубежные и отечественные подходы к Платону, в частности в связи с математическими аспектами платонизма, а также в контексте знаменитого причисления Платона К. Поппером к родоначальникам идеологии «закрытого общества». Интересна реакция Кессиди на мнение Поппера: «за исключением некоторых терминологических новшеств („тоталитаризм“ и т.п.) и грубой модернизации Платона, аргументация Поппера в остальном мало чем отличается от той, которая выдвигалась до него (например, Э. Франком и С.Я. Лурье)»[20].

Но особенное место в этом сборнике занимает статья Т.В. Васильевой «Беседа о логосе в платоновском „Теэтете“ (201c–210d)»[21], которая является одним из первых примеров откровенного рас-

[17] Кессиди 1979a.
[18] Кессиди 1979b.
[19] Кессиди 1979b: 238.
[20] Кессиди 1979b: 252.
[21] Васильева 1979: 278–300.

сказа о том, как выбирает стратегию работы с первоисточником переводчик, как текст ставит перед ним задачи, требующие не только лингвистической, но и философской герменевтики. Эта статья во многом определила подход многих ученых, занимавшихся переводами Платона, — прежде всего, своим требованием точности результата при сохранении его многозначности: «Язык точных наук неприемлем для передачи платоновского языка. Но чтобы язык перевода мог сохранить многозначность и глубокую многозначительность оригинала, его должны составлять самые простые слова»[22].

Отметим также, что позднесоветское чтение Платона становилось своеобразным поводом для неформального объединения ученых, интересующихся античной культурой, наукой, политикой. Приведем только один пример — «Платоновские чтения», которые в течение 1963–1986 годы проводил выдающийся российский филолог-классик А.И. Зайцев. В этих чтениях принимали участие будущие известные ленинградские/петербургские ученые — И.П. Медведев, А.К. Гаврилов, В.А. Гуторов. Гуторов подчеркивает (в личных беседах), что эти чтения стали важнейшим опытом для подготовки его докторской диссертации и монографии «Античная социальная утопия». Принципы исторического исследования, вынесенные из этих семинаров, Гуторов активно применяет и в настоящий момент (см. его полемическую статью «Чего не делать: интеллектуальная политика и античная традиция»[23]).

Вместе с перестройкой тема изучения наследия Платона получает целый ряд дополнительных звучаний. Рост интереса к античному наследию в целом и Платону и его традиции в частности, который можно точно фиксировать с начала 1990-х, был, вне всякого сомнения, связан с общими идеологическими и мировоззренческими переменами в постсоветском обществе. Происходившая переоценка ценностей не только реабилитировала тех мыслителей, которые считались идеалистами, но и в целом само

[22] Васильева 1979: 286.

[23] Гуторов 2020.

идеалистическое направление в философии. Во многом устаревшая для зарубежной философии дилемма материализма и идеализма сохраняла свою важность в постперестроечной России из-за памяти марксисткой идеологии. Платон как общепризнанный «зачинатель» классического идеализма, к тому же истолкованный русским дореволюционным идеализмом в качестве одного из предтеч российской культуры, не мог не стать актуальным предметом исследования. К тому же популярность и авторитет «классического» издания 1968–1972 годов, обновленного в начале 1990-х, создавало ощущение твердого основания для исследований. При этом наибольший интерес в это время вызывали «темные пятна» в платоновской традиции — особенно неоплатонизм в его античном изводе.

«Триггерами» и одновременно центрами притяжения платоноведческих исследований в это время стали различного рода формальные и неформальные семинары и конференции, проводившиеся в разных учебных заведениях. Один из них — «Универсум Платоновской мысли», первое заседание которого прошло в Санкт-Петербургском государственном университете весной 1993 года, — стал традиционной ежегодной конференцией, в 2004–2010 годах испытавшей некоторый кризис (выразившийся в числе участников — от 50–60 в предшествующее десятилетие до 20–25 в «нулевые» годы), однако после 2011-го вновь резко нарастившей обороты своей деятельности. Одним из итогов этой конференции стало появление альманаха «Академия» (начиная с 1997 года было опубликовано 9 номеров) как первой попытки создания регулярного издания для исследователей платонизма.

«Универсум платоновской мысли» стал одним из источников появления новых переводов на русский язык неоплатонических текстов. В первую очередь мы имеем в виду переводы Л.Ю. Лукомским текстов Ямвлиха, Дамаския и Прокла Диадоха, а также Т.Г. Сидашом «Эннеад» Плотина. Эти переводы привлекли к себе внимание читателей и исследователей, хотя и подвергались критике. Отметим, что благодаря издательскому проекту Сидаша

«Квадривиум» в последние годы издано немало античных и раннесредневековых текстов, и важное место в нем занимает именно платоническое наследие (весной 2020 года вышел 3-й том сочинений Ямвлиха[24], готовится к изданию четвертый).

В 2012 году начинается традиция проведения международных Платоновских конференций в Москве, а в 2013 году создается Платоновский исследовательский научный центр (ПИНЦ) в Российском государственном гуманитарном университете. После конференции 2012 года в журнале «Логос» выходит подборка материалов разных авторов, посвященных Платону и рецепциям его наследия[25]. Год 2013-й становится важной вехой в развитии платоновских исследований. В издательстве «Круг» выходит сборник «ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма», подготовленный Институтом философии Российской академии наук[26]. В том же году в издательстве Российской христианской гуманитарной академии выпускается двухтомный «Платоновский сборник», подготовленный в ПИНЦ и продолженный в виде периодического журнала «Платоновские исследования» (в 2019-м включен в Scopus). В 2013 году было создано Межрегиональное общественное объединение «Платоновское философское общество» (ПФО), которое организует научные мероприятия в области платоноведения и публикует исследования и переводы по релевантным темам. Именно в это время обсуждается необходимость создания новых переводов Платона[27]. В рамках издательской серии «Наследие Платона» в Платоновском философском обществе (совместно с издательством РХГА и фондом «Наследие») опубликованы четыре новых перевода платоновских диалогов на русский: «Федр» (А.А. Глухова), «Парменид» (Ю.А. Шичалина), «Софист» (И.А. Протопоповой), «Политик» (Р.В. Светлова); готовится издание еще трех диалогов. Образовательная сторона этого

[24] Сидаш 2020.
[25] Протопопова 2012а.
[26] Петров 2013.
[27] Россиус 2013.

платоновского движения получила выражение в создании в 2016 году на базе РХГА магистратуры по направлению «философия» и профилю «Платон и история мировой культуры». Следует отметить также, что большое количество исследований, посвященных Платону и платонизму, печатается в новосибирском журнале «ΣΧΟΛΗ», главный редактор которого Е.В. Афонасин сам является исследователем и переводчиком античного платонизма. Ему принадлежат, в частности, переводы фрагментов Нумения, Гераклида Понтийского и Ямвлиха Халкидского[28].

Для предыдущего десятилетия в истории отечественного платоноведения характерно особенное внимание к проблемам исследовательской стратегии. До этого времени мы можем говорить о том, что исследователи вольно и невольно следовали за западными трендами, которые открывались в процессе получения все больших возможностей научных контактов, изучения зарубежной платоноведческой традиции. Так, еще в конце 1970-х у нас становится известна «тюбингенская» трактовка так называемого «неписаного учения» Платона[29]; тему неписаной философии Платона активно обсуждала И.Н. Мочалова[30]; к этой же традиции понимания Платона склоняется и А.В. Ахутин: «теоретической философией Академии была своего рода математическая онтология и космология (в духе „Тимея“), составлявшая, видимо, содержание так называемого устного или неписаного учения»[31]. Совсем недавно Е.В. Алымова и С.В. Караваева опубликовали анализ того, что нам известно о так называемой лекции Платона «О Благе», которая часто становится аргументом сторонников «тюбингенской» интерпретации Платона[32].

Российское платоноведение не могло обойти вниманием такую значимую для понимания платоновского творчества фигуру, как Сократ. Предпринятый И.А. Протопоповой анализ запад-

[28] Афонасин, Афонасина 2009; Афонасин 2010; Афонасин 2020.

[29] Васильева 1977.

[30] Мочалова 2000.

[31] Ахутин 2007: 296.

[32] Алымова, Караваева 2016.

ного сократоведения[33] убедительно показал, что решение «сократовского вопроса» требует новых подходов, актуализируя обращение и к историческому контексту, и к творчеству современников Сократа — не только Платона, но и так называемых «сократиков»: Антисфена[34], Ксенофонта[35], Эсхина[36]. Итогом предпринятых исследований стала коллективная монография «Сократические школы как явление античной философии и культуры»[37]. И хотя авторы показали, что концепт «сократических школ» является конструктом александрийского времени, исследование в целом выявило, насколько значим «сократический контекст» как альтернативный платоновскому вариант развития устного учения Сократа для понимания формирования и развития Академии Платона, пайдейтического проекта, рожденного в конкурентной борьбе различных образовательных и воспитательных практик. Изучение реалий, связанных с лицами, окружавшими Сократа («сократиками», «софистами», афинскими драматургами), дает нам дополнительную информацию по контексту, в котором возникала Академия[38].

Другой аспект «сократовского вопроса», вызывающий сегодня немалый интерес, — это исследование рецепции философии Сократа и его образа как философа, менявшегося на протяжении веков. Можно отметить пионерский характер работ И.Н. Мочаловой об отечественной традиции репрезентации Сократа[39]. Исследованию оригинального образа Сократа-циника, созданного самобытным философом и читателем Платона Константином Сотониным, посвящена работа Р.Н. Демина[40].

Реальное место *математики* в платоновской философии не раз было предметом научного поиска отечественных авторов —

[33] Протопопова 2019a.
[34] Мочалова 2019a.
[35] Караваева 2020.
[36] Алымова 2017.
[37] Светлов, Алымова 2019.
[38] Алымова, Караваева 2019.
[39] Мочалова 2019b; Мочалова 2020.
[40] Демин 2020.

как минимум, еще советской эпохи. Можно указать на замечательный труд П.П. Гайденко «Эволюция понятия науки», одна из глав которого посвящена теоретическому обоснованию Платоном математической программы в античной науке[41]. Из современных работ отметим статью А.И. Щетникова «Сочинения Платона и Аристотеля как свидетельства о становлении системы математических определений и аксиом»[42], где показано, как философские тексты фиксируют новые дискурсивные особенности античной математики, и недавнюю статью Р.В. Светлова «Математическая шутка из „Политика“ и пределы рациональности в философии Платона»[43], где рассматривается амбивалентность использования Платоном понятия δύναμις в математическом и нематематическом контекстах.

Значительной вехой в исследовании вопроса об использовании математической методологии, метафорики, в целом математического дискурса в сочинениях Платона стала книга швейцарского и российского исследователя Вальтера Зеннхаузера «Платон и математика»[44]. Особая значимость этой работы состоит в том, что она не просто практически исчерпывающе рассматривает все «математические места» у Платона, но показывает современный академический контекст, в котором они обсуждаются в зарубежной и отечественной науке.

Наследие Платона обсуждалось и в связи со «старым вопросом» — «социализмом», который многие исследователи конца XIX – первой половины XX века обнаруживали в описании Каллиполиса из диалога «Государство». Материалом, в определенной степени подытоживающим этот вопрос, является статья И.А. Гончарова «Антиномии социализма и социализм Платона», где показано, что описание Платоном быта «стражей» никак не может быть инвариантом организации быта социалистического[45].

[41] Гайденко 1980: 135–253.

[42] Щетников 2007.

[43] Светлов 2020.

[44] Зеннхаузер 2015.

[45] Гончаров 2016.

Вместе с тем раз за разом возникал старый спор о месте Платона в историко-философском процессе в контексте толкования гегелевских принципов логического и исторического (например, Муравьев 2013). Однако более актуальным становилось привлечение Платона к современному философскому делу в духе тех дискурсов, которые связаны с феноменологической традицией «континентальной философии» XX столетия — особенно в связи с М. Хайдеггером. Красноречиво об этом свидетельствует В.В. Бибихин в своей работе «Язык философии», где Платону и платоновскому Сократу уделено много места. Обсуждая то, каким образом формируется доступ к концепту (идее) благодаря платоновской стратегии фиксирования философского поиска в письменном тексте, он предполагает, что вполне возможно сравнение Платона с Хайдеггером, если мы обнаружим близость последнего к афинскому мыслителю: «в его (Хайдеггера) восстании против докторской кафедральной философии, в напряжении и размахе его слова восстановилось то, что называется философской школой»[46]. Характерна также реакция Бибихина на «Чтение „Теэтета“» А.В. Ахутина, впервые опубликованного в альманахе «АРХЭ» (Ахутин 1998): «Для понимания платоновской и античной эстетики Лосева не хватает. Теперь необходимо уже внимание к хайдеггеровской феноменологии *присутствия*, бытия в мире, с *настроением*, основным тоном этого бытия, и к витгенштейновскому солипсизму, впускающему в субъект тоже всю массу мира. Развертывание *эстесиса* у Ахутина и своевременно, и необходимо, чтобы вытеснить негодную схему „ощущение–мнение–наука–софия“, якобы отвечающую античной иерархии познания»[47]. Собственно, сам текст Ахутина, посвященный «Теэтету», безусловно новаторский для отечественного платоноведения 1990-х, как раз и представляет собой пример того, как подобная стратегия чтения Платона получала свое выражение в российской философии[48].

[46] Бибихин 2002: 258.

[47] Бибихин 2009: 492.

[48] Ахутин 2005.

На наш взгляд, до не столь давнего времени единственной отечественной концепцией, оригинальной и продуманной, являлся институциональный подход, о котором Ю.А. Шичалин начал говорить еще в 1990-х. Его применение не является методологической новацией, подход достаточно давно и эффективно работает в социогуманитарных исследованиях, в частности — в политологии и социологии. Однако для области отечественных историко-философских исследований обращение к такого рода методологии является новацией и возникает в ходе поисков нового методологического инструментария. Шичалина можно назвать основателем традиции такого рода исследований. Основные принципы подхода наиболее полно были изложены им в докторском исследовании «История античного платонизма в институциональном аспекте», опубликованном в качестве монографии в 2000 году[49]. Этот труд можно считать программным, так как он раскрыл потенциал институционального подхода не только как методологии работы с корпусом платоновских текстов, но и с античной философией в целом.

В качестве ключевого концепта подхода выступает «школа» как особая институция хранения, воспроизводства и трансляции знания. Ее функционирование, организованное по определенным правилам, определяющим отношение учителя и учеников, предполагает наличие базовых текстов, конституирующих, по мысли Шичалина, школу. Значимым элементом жизни школы выступают дискуссии, решающие две основные задачи: обучение специальным навыкам ведения дискуссий и обсуждение базовых положений школы среди наиболее опытных учеников. Такое понимание школы и определяет исследовательские области, возникающие в рамках институционального подхода, а именно: выявление корпуса текстов, определяющих функционирование школы, изучение их жанрового многообразия и специфики; исследование внутри- и внешкольных дискуссий как контекста формирования и распространения догм школы.

[49] Шичалин 2000.

По признанию Шичалина, импульсом для применения институционального подхода к изучению наследия Платона стала изданная в 1982 году работа Хольгера Теслеффа «Изучение платоновской хронологии»[50], представившая оригинальную модель платоновского творчества. Рассмотрение интеллектуальной атмосферы созданной Платоном школы как значимого контекста его творчества привело Теслеффа к необходимости пересмотра сложившихся в платоноведении догм, а именно к отказу рассматривать в качестве ранних текстов Платона так называемые «сократические диалоги»; к признанию «Апологии» самым ранним текстом платоновского корпуса; к утверждению платоновской практики редактирования диалогов[51]. Еще большую значимость для понимания диалогов Платона внутришкольные дискуссии приобретали в случае принятия тезиса Ингемара Дюринга о заметной роли молодого Аристотеля в Академии уже в 360 годы до н.э. В этом случае полемика с ним не могла не найти отражения в целом ряде диалогов[52].

Работы Теслеффа и Дюринга во многом определили исследовательскую методологию Шичалина, использованную им в ходе анализа платоновского «Федра». В объемной вступительной статье «Два варианта платоновского „Федра“» была представлена новая концепция создания и структуры диалога, раскрыто его место в платоновском корпусе[53]. Именно в этой работе были обозначены контуры будущей новой хронологической модели платоновского творчества, наиболее полно изложенные в 2015 году[54]. Ее основанием является тезис о корреляции литературной формы (жанра) текстов, входящих в платоновский корпус, и различных этапов функционирования школы Платона. По мысли Шичалина, построенная на таком основании модель позволяет минимизировать субъективный компонент исследования и наибо-

[50] Thesleff 1982.

[51] Шичалин 2000: 149–153.

[52] Шичалин 2018: 124.

[53] Шичалин 1989.

[54] Шичалин 2015. 1-й вариант новой хронологии см. Шичалин 2000: 146–185.

лее полно представить «исторического Платона», чье творчество эволюционировало от написания речей, «публикуемых» в узком кругу сторонников (конец 390 – начало 380 годов) — к рамочным диалогам, пересказанным либо Сократом, либо кем-то из его круга (вторая половина 380 – середина 360-х), и созданным в период становления Академии. Третий период творчества Платона (с конца 370-х) представлен диалогами в прямой драматической форме, что отражает эволюцию академической практики. Реконструкция на основе предложенной модели позволяет, по мнению Шичалина, найти объективные критерии для решения проблемы аутентичности входящих в корпус Платона текстов, выделив в отдельную группу не принадлежащие Платону школьные диалоги, созданные учениками — возможно, в ходе совместной работы.

Подтверждением эффективности институционального подхода стали конкретные исследования ряда диалогов, среди которых «Ион», «Менексен», «Евтидем», «Критон»[55]. Серьезной проверкой состоятельности предложенной модели творчества Платона можно считать выполненный Шичалиным новый перевод «Парменида»[56]. Обширная вступительная статья и подробные комментарии в полной мере раскрывают специфику институционального подхода, не получившего у отечественных ученых однозначной оценки. В качестве сторонницы институционального подхода выступает И.Н. Мочалова. В фокусе ее работы внутришкольная полемика учеников Платона — Спевсиппа, Ксенократа, Евдокса, Аристотеля[57]. Предпринятая реконструкция конкурентного дискурса позволяет раскрыть формирование в стенах Академии так называемого платоновского учения об идеях: Мочалова предложила интерпретацию онтологических построений «Тимея» от дуальной к трехчастной модели как реакцию на внутриакадемическую критику Платона[58]. По мысли Мочаловой, ин-

[55] Исследование «Критона» было выполнено под руководством Шичалина А.И. Золотухиной (Золотухина 2013).

[56] Шичалин 2017.

[57] Мочалова 2000.

[58] Мочалова 2014a, Мочалова 2014b.

ституциональный подход, объединяя историко-филологическую и историко-философскую работу, позволяет раскрыть «неписаные учения» как результат внутришкольной полемики, решив таким образом проблему эзотеризма Платона[59].

Критика институциональной парадигмы в платоноведении предпринимается со стороны сторонников традиционной имманентной (или догматической) работы с текстами Платона, полагающими, что привлечение контекста не может прояснить тексты Платона, ибо сам контекст невозможно реконструировать (А.В. Серёгин, Д.В. Бугай)[60]. В частности, именно с таких позиций Бугай оценивает как институциональный подход в целом, так и выполненные с его использованием исследования. По его мнению, «такого рода концепция не только не превосходит общепринятую версию, но в еще большей степени, чем последняя, искажает картину платоновского творчества и приводит в своем применении к многочисленным натяжкам и ложным толкованиям платоновских текстов»[61]. Не ставя задачи дать оценку дискуссии, отметим, что само возникновение полемики в отечественном платоноведении можно рассматривать как определенное свидетельство его зрелости.

Вместе с тем именно в 2010-е вопрос о том, «как читать Платона», становится даже не методическим, но философским. Четкое осознание предпосылок и границ собственного подхода все в большей степени становится условием появления продуктивных и привлекающих к себе внимание работ. Появление опубликованной в СПбГУ в 2008 году книги Т. Слезака, одного из выдающихся представителей «Тюбингенской школы»[62], стало символическим началом периода, когда интерес к Платону у большинства отечественных исследователей приобретает методическую зрелость. В «Платоновских исследованиях» публикуются мате-

[59] Мочалова 2016.

[60] Подробнее обоснование преимуществ догматического подхода см. Серёгин 2014а.

[61] Бугай 2018: 101.

[62] Слезак 2008.

риалы, посвященные наиболее значимым зарубежным исследовательским подходам. В 2015 году на очередной конференции «Универсум Платоновской мысли» в Санкт-Петербурге выступали со своими концепциями представители трех стратегий изучения Платона: «эволюционную» (исследующую развитие идей Платона в текстах разного периода) представлял Томас Робинсон, «тюбингенскую» — Томас Слезак, «драматическую» — Джеральд Пресс. В 2018 году наиболее представительная из платоновских конференций в Санкт-Петербурге, участниками которой было руководство Международного Платоновского общества (International Plato Society), также была посвящена методологии.

Среди перечисленных подходов не был упомянут аналитический — наиболее распространенный в зарубежном платоноведении в последние несколько десятилетий. Однако и в России мы видим его присутствие и даже постепенное расширение влияния. Среди московских авторов здесь можно выделить работы А.В. Серёгина, посвященные анализу платоновской этики в аналитическом ключе[63].

Отдельно хотелось бы упомянуть опыт наших коллег из Новосибирска, представляющих Новосибирский государственный университет, а также Сибирский институт философии и права РАН. Предпосылками принятия ими аналитических стратегий, на наш взгляд, было формулирование так называемого «проблемного метода». В 2007 году М.Н. Вольф и И.В. Берестов опубликовали программную статью «Проблемный подход к истории древнегреческой философии», где изложили основные его параметры и где был сделан важный шаг в сторону аналитического подхода к историко-философскому исследованию[64]. Главным образом на примере досократической традиции выделяются те проблемы, которые, по мнению авторов, остаются ключевыми для всей европейской мысли (как возможно познание, что значит существовать, в чем смысл деятельности мыслящего существа). Обнаруже-

[63] Серёгин 2014b, Серёгин 2016, Серёгин 2019.

[64] Вольф, Берестов 2007.

ние общности проблем позволяет, согласно авторам статьи, перебросить мостик не только к современным философским проблемам, но и использовать актуальную для современности философскую терминологию, не уделяя излишнего внимания деталям исторического и культурного контекста. В качестве примеров такого «проблемного подхода» можно указать на рассмотрение Вольф «гипотетического метода» у Платона[65]. Другим примером могут стать исследования Берестова, который рассматривает аргумент от «третьего человека» из платоновского «Парменида» именно в современном аналитическом ключе, обсуждая возможности уклонения от регресса рассуждения в бесконечность[66], или же возможность наличия единого интенционального объекта для различных интенциональных актов при том холистическом понимании целого, которое свойственно античной мысли [67].

По сути, в указанных выше работах уже присутствует вполне отчетливая аналитическая методология. Важным событием, связанным с легитимизацией аналитических подходов в области отечественной истории античной мысли, в том числе мысли Платона, становится коллективная монография «Аналитическая история философии: методы и исследования», где достаточно четко отражена методология аналитической мысли, примеры ее применения, а также показаны те контексты, в которых историческое содержание философии остается важным для аналитиков[68]. Авторы предлагают в этой монографии некоторые способы объединения «апроприационного» и «контекстуального» подходов, однако, на наш взгляд, эти предложения все равно оставляют методологию на почве аналитической парадигмы.

Продолжают выходить работы, связанные с трактовкой традиционного понимания платоновской онтологии. А.М. Гагинский, следуя традиционной «онтологической» парадигме интерпретации ключевых понятий Платона, предлагает свою трактовку гено-

[65] Вольф 2020.
[66] Берестов 2014.
[67] Берестов 2016.
[68] Берестов, Вольф, Доманов 2019.

логии Платона, отличающуюся как от неоплатонической интерпретации (Плотин, Прокл), так и следующей за ней отечественной традиции истолкования (А.Ф. Лосев, П.П. Гайденко, Ю.А. Шичалин, А.Л. Доброхотов и др.) первых двух гипотез «Парменида». Гагинский дает анализ лексики античной онтологии, показывая ее характерные особенности, определившие развитие европейской метафизики и онтологии[69]. С.Л. Катречко также анализирует основополагающие понятия платоновской онтологии, такие как Бытие, Единое, Сущее, добавляя в свои разыскания долю кантовского трансцендентализма[70]. В контексте исследований платоновской онтологии следует отметить статью А.А. Плешкова о темпоральном характере материи у Платона. В статье критикуется возможность описания материи в терминах вечности, рассматривается семантика слова ἐξαίφνης («вдруг») в разных диалогах Платона и анализируется роль понятия τὸ ἐξαίφνης в «Пармениде»; это позволяет прийти к нетривиальным выводам о роли и значении мгновенности материи в философской системе «Тимея»[71]. Отметим также работы С.С. Аванесова, который предлагает аксиологический анализ платоновских текстов (на примере диалогов «Горгий» и «Лисид»), рассматривая их как начало формирования европейской аксиологии[72].

Среди работ Р.В. Светлова отметим перевод диалога «Политик», опубликованный в рамках уже упомянутого проекта новых переводов текстов Платона[73]. Проведенное Светловым исследование показывает, что центром данного диалога является вопрос о методе, который наиболее подробно обсуждается в центральных «секциях» диалога. Метод нахождения истинной меры помогает правильно оценить как начальные «разделения», включая знаменитый миф о кругообращениях Космоса, так и последующие диэрезы, которые позволяют Чужеземцу из Элеи опи-

[69] Гагинский 2014, Гагинский 2016.

[70] Катречко 2014.

[71] Плешков 2019.

[72] Аванесов 2008, Аванесов 2014.

[73] Светлов 2019.

сать всю экономическую и политическую деятельность города-государства. Выделим также исследование Светловым «визуального» образа «платоновского» и «аристофановского» Сократа[74]. Отметим, что элементы драматического подхода (о котором пойдет речь ниже), использовавшиеся Светловым в 2010-х, позволяют обнаружить предпосылки будущего «скептического поворота» в истории Академии[75]. В этой связи нельзя не упомянуть публикацию трактата Цицерона «Учения академиков» в переводе Н.А. Федорова и с комментариями М.М. Сокольской, обращение к которому становится существенно важным для понимания интерпретаций учения Платона в Академии до формирования догматической его трактовки при жизни Антиоха из Аскалона[76].

Необходимо отметить и другие подходы, развиваемые в отечественном платоноведении, в частности «драматический подход»[77]. Мы уже упоминали выше статью Т.В. Васильевой, вышедшую в сборнике «Платон и его эпоха» в 1979 году, где автор интерпретирует эпизод из «Теэтета», связанный с попыткой определения логоса посредством аналогии с буквами и слогами. Васильева отмечает, что Платон «оставил нам свое учение в непрямом и опосредованном драматургией диалога выражении»[78]. Это внимание к драматургиии Платона в дальнейшем развивается у Васильевой в осознанный подход к особенностям систематики платоновского творчества, ярко реализуемый в книге «Путь к Платону». В 2008 году выходит посмертный сборник работ Васильевой «Поэтика античной философии», куда включены, в частности, «Путь к Платону» и статья «Платоновский вопрос сегодня и завтра», а кроме того — «Афинская школа философии» и «Комментарии к курсу истории античной философии»[79]. В ра-

[74] Светлов 2015, Светлов 2012.

[75] Светлов 2020a.

[76] Федоров, Сокольская 2004; см. также Антонов 2010.

[77] См. о нем в сравнении с другими подходами Пресс 2013a, Пресс 2013b, Прокопенко 2013.

[78] Васильева 1979: 282.

[79] Васильева 2008.

боте «Путь к Платону», особенно в главе «Платоновский ответ на платоновский вопрос», Васильева подчеркивает, что «с точки зрения формальной логики платоновские диалоги не выдерживают критики», и это связано с самой диалогической формой и драматургией платоновских произведений[80]. Тем не менее, она полагает, что если касаться «внутреннего мира души, то вынести его на обозрение и обсуждение может только диалог — аутентичное признание одного, другого, третьего субъекта. Итак, пока речь идет о познании, диалог — наиболее предпочтительная, если не единственно возможная форма изложения философского учения»[81]. По мнению Васильевой, форма диалога отвечает платоновской концепции не-индивидуальной бессмертной человеческой души, и таким же образом функциональными оказываются различные «мелочи» и нюансы, драматургические пассажи и все то, что не вписывается в «нововременной канон» философии. Помимо драматургии «внутри» каждого диалога, еще более значимым Васильевой представляется «вопрос о том, насколько точно и адекватно отражает сумму и структуру платоновского учения сумма и взаиморасположение диалогов корпуса»[82], то есть она видит драматургическую архитектонику во взаимоотношении диалогов друг с другом, приводя в пример систему отношений диалогов «Парменид» – «Теэтет» – «Софист» – «Политик». Васильева утверждает, что «система корпуса, как и система мышления Платона, носит не линейный и не пространственно-статический, и даже не просто динамический, но «циклический» характер. Диалектика платоновской мысли состоит не в последовательном и постепенном подъеме знания от простого к сложному, от примитивного к высокому, но в неизменном возвращении от достигнутых результатов к исходным ступеням, в выявлении все новых и новых аспектов изучаемых вопросов»[83]. Имен-

[80] Васильева 2008: 367.
[81] Васильева 2008: 368.
[82] Васильева 2008: 370.
[83] Васильева 2008: 371.

но в этом контексте Васильева рассматривает «иронию» и «энтузиазм» Сократа. По ее мнению, «ирония появляется у Сократа в момент движения от бытия к становлению, сверху вниз, когда временное обсуждается перед лицом вечного, мнение — перед истиной»[84]; энтузиазм же, напротив, — «это движение снизу вверх, прорыв в неизведанное. Естественно, энтузиазм очень быстро переходит в иронию, движение вверх сменяется движением вниз. Путь вверх и путь вниз — один и тот же для Платона, как и для Гераклита»[85]. Эта цикличность в качестве формы выражения столь же необходима платоновской философии, как и «художественность», которая часто вменялась Платону в вину: «А между тем „художественность", „образность" Платона вызваны к жизни столь же его поэтическим вдохновением, сколь и суровой необходимостью для писателя-платоника, равно как и для философа-платоника дать словесное выражение тому, что словами выражено быть не может, намекнуть на невыразимое, включить в работу мысли то, что адекватно может быть схвачено лишь чистым умственным созерцанием»[86]. Васильева признает значимость «тюбингенской революции» и разделения учения Платона на экзотерическое и эсотерическое, однако подчеркивает позитивное значение «писаного» учения Платона именно в части его специфической драматически-диалогической формы[87]. В целом можно констатировать, что в работах Васильевой впервые в отечественном платоноведении четко заявлен и последовательно выдерживается «драматический подход».

В связи с «драматическим подходом» необходимо упомянуть работу Г.Ч. Гусейнова «Драматургический метод Платона», где автор демонстрирует именно сценически-драматургическую составляющую диалогов Платона в контексте театра[88]. Бóльшую часть работы занимает анализ диалога «Пир» с точки зрения его

[84] Васильева 2008: 372.
[85] Васильева 2008: 373.
[86] Васильева 2008: 376.
[87] Васильева 2008: 383.
[88] Гусейнов 1981.

драматургии. Несмотря на то, что автор концентрируется прежде всего на «театральном» контексте диалога, он не забывает о его философских основаниях, показывая, что для Платона образ — это всегда некий мимесис относительно образца, эйдоса, и в этом смысле Платон, как его демиург в «Тимее», сам оказывается демиургом: «Платон, собравшийся записывать свои диалоги-драмы охоты за образом, — творец, стоящий в этом своем качестве вровень с демиургом, делателем Вселенной»[89].

Так или иначе драматический подход подразумевается в книге Д.В. Бугая «Единство платоновского „Государства“»[90]. Автор исходит из унитаристского взгляда на платоновский корпус, отсылая читателей к Шори, Джоуетту, Адаму, Кану и другим близким по концепции авторам. Он полагает, что «Государство» задумано и реализовано как единое целое, и выстраивает свою работу как последовательный комментарий к десяти книгам диалога. С точки зрения содержания Бугай считает главным в «Государстве» не политическую проблематику и не философскую гносеологию, а вопрос справедливости в душе человека: «рассуждения о благе не имеют цели достроить до конца некую иерархию идей, но указать последний момент, предел нашего этического познания. Поскольку благо познается умом, а ум, по Платону, не имеет иного существования кроме как в душе, то познание блага — это самое важное дело души»[91]. Важнейшим признаком присутствия драматического подхода в книге является требование автора рассматривать в диалогах Платона не только содержание, но и форму. В комментариях к 10-й книге Бугай делает вывод: «Платону удалось создать произведения, в которых минимум внешнего действия и эффектных сцен, отсутствие необузданных страстей и внешних эффектов, тем не менее, благодаря искусству слова, композиции, движения идей и образов смогли единственный раз в истории литературы создать единственный и неповтори-

[89] Гусейнов 1981: 45.

[90] Бугай 2016.

[91] Бугай 2016: 341-342.

мый философский диалог, аналогов которому несмотря на все попытки в античной и новой словесности так и не возникло»[92].

Развитие «драматического подхода» в отечественном платоноведении принадлежит прежде всего И.А. Протопоповой, которая в 2011-м опубликовала в журнале «Логос» статью о «Государстве» в этом ключе, а в 2012-м — программную работу «Прыгающий лебедь: о драматическом подходе к диалогам Платона», где дается описание этого подхода в сравнении с другими исследовательскими стратегиями в платоноведении и делается попытка дать собственную специфическую версию этого подхода. Суть этой версии в том, что форма диалогов оказывается миметически выверенным способом выражения «эйдетики» и «ноэтики» на словесно-чувственном уровне[93]. Такой «изоморфизм» содержания и формы позволяет читателю рефлектировать собственные способы чтения и понимания текста и одновременно мышления, связанного как с неотрефлектированной «доксой», так и с дискурсивной «дианойей», а также с ноэсисом. Начиная с 2013 года Протопопова опубликовала ряд статей, в которых разбираются разные диалоги Платона в русле этого подхода: «Софист»[94], «Пир»[95], «Государство»[96] «Гиппий Больший» и другие. В 2019 г. вышел перевод Протопоповой диалога «Софист» с интерпретацией и обширными комментариями, также опирающимися в первую очередь на драматический подход[97]. Помимо этого, Протопопова разрабатывает достаточно новую в платоноведении тему разных типов эйдосов[98]. В близком этому подходу духе Е.В. Алымова трактует платоновского Сократа как «героя философской драмы»[99].

Определенную близость драматическому подходу демонстрируют публикации А.А. Глухова. С одной стороны, он толкует ос-

[92] Бугай 2016: 419–420.
[93] Протопопова 2011, Протопопова 2012b.
[94] Протопопова 2013, Протопопова 2014.
[95] Протопопова 2015.
[96] Протопопова 2018a.
[97] Протопопова 2019b.
[98] Протопопова 2018b.
[99] Алымова 2018.

нователя Академии как вполне «реалистического» мыслителя, в частности его проект Каллиполиса как исходящего из колонизационных проектов, предлагавшихся афинскими интеллектуалами в IV веке[100]. С другой стороны, он четко артикулирует осознание Платоном взаимной непереводимости языков свободы и справедливости, что, конечно же, заставляет нас взглянуть на платоновские тексты с точки зрения автономии говорящего (эта идея развивается, например, в связи с противопоставлением устного и письменного слова)[101]. Эта автономия требует особенного внимания к игре эротики, риторики, политики, диалектики и метафизики, представленной, например, в диалоге «Федр». Идеи, высказанные Глуховым в книге «Перехлест волны» и в материалах к переводу «Федра», мы видим в развиваемой им драматической («перипетийной» или «реверсивной») теории истины у Платона и ее связи с драмой, о чем Глухов активно пишет и делает доклады в последние годы[102].

К драматическому подходу определенным образом примыкает тот, который можно назвать «филологическим». В этом отношении следует отметить книгу Т.Ю. Бородай, в которой опубликованы ее работы, связанные с исследованием становления философского языка у Платона. Бородай настаивает на сознательной парадоксальности и противоречивости Платона, причем в ключевых философских вопросах и «понятиях», и на их принципиальной «незакрываемости»[103]. Исходя из этих главных положений, она рассматривает философский язык Платона на примере двух терминов из диалога «Тимей»: «демиург» и «хора», на анализе которых разбираются образно-мифологический и рационально-логический планы диалога. Бородай делает вывод по поводу «демиурга»: «Диалоги „Тимей“ и „Политик“ свидетельствуют о том, что Платон никогда не выразил эксплицитно, в точных понятиях того содержания, которое он вкладывал в свой образ мастера-

[100] Глухов 2011.

[101] Глухов 2017.

[102] Gloukhov 2019.

[103] Бородай 2008: 11.

демиурга»[104]. Этому соответствует и вывод относительно «хоры»: по мнению Бородай, «термин „хора", введенный Платоном в „Тимее", сохраняет все основные элементы семантики слова „хора", которые нам удалось выявить из анализа его нетерминологических употреблений»[105]. Это означает, что Платон намеренно избегает однозначной семантики в своих «терминах», что обусловлено его отношением к «логосу», который, по Платону, по определению не может точно выразить основания ума и сущего.

В направлении драматического подхода, на наш взгляд, движется и выпускник Ленинградского университета 1980-х, а ныне профессор Харьковского национального университета В.В. Прокопенко. В его работах происходит своеобразная реинкарнация «пайдевтического» толкования наследия Платона, предпринятая некогда В. Йегером, однако уже учитывающая опыт стилометрических, «эзотерических» (Лео Штраус и уже упомянутая Тюбингенская школа), нарратологических и других оценок творчества Платона[106]. На наш взгляд, определенное воздействие на эту «реинкарнацию» оказали также рассуждения о «духовных упражнениях» и «практиках себя», принадлежащие П. Адо и М. Фуко. При этом вопросы о хронологии и даже авторстве некоторых диалогов Платона оказываются несущественными. Прокопенко рассматривает весь комплекс «Платоновского корпуса» как воспитательный инструмент; с его точки зрения, важен порядок чтения, а не порядок их написания[107].

В связи с филологичесими разысканиями в платоноведении следует отметить работы А.В. Гараджи. В статье «Философы себе замутят государство (*R.* 540e)?» автор рассматривает странное выражение διασκευωρέομαι и проводит детальный лексикографический анализ исходного σκεῦος и его производных как в платоновских диалогах, так и в греческом узусе, что приоткрывает оттенок неискренности и подтасовки в «обустройстве» философами

[104] Бородай 2008: 85.
[105] Бородай 2008: 132.
[106] Прокопенко 2012.
[107] Прокопенко 2019.

своего государства, а такая сознательная маркировка «неискренности» намекает на многозначность текста, что, в свою очередь, ставит под вопрос намерения Платона при описании «тоталитарного» государства[108]. Также Гараджа занимается сопоставлением Платона с контекстами других античных авторов[109], разысканиями в области культурных реалий платоновских текстов[110], текстологией платоновских диалогов[111], публикует переводы, связанные с Платоном и платонической традицией[112].

В контексте филологических исследований платонизма упомянем также работы Д.С. Курдыбайло. В статье, посвященной анализу этимологий в «Кратиле», автор предлагает оригинальную оптику рассмотрения, учитывающую игровой характер стилистики ряда пассажей, и показывает, что стилистические особенности речи Сократа в «этимологической» части диалога могут быть интерпретированы как аллюзия на античную мистериальную культуру[113]. Эти наблюдения дополняют выводы по поводу представлений Платона о генезисе языка, которые мы видим в монографии российского филолога А.Л. Верлинского[114]. Исследования «Кратила» продолжаются в другой работе автора, написанной в соавторстве с И.П. Курдыбайло[115]. Авторы показывают, что комментарий на «Кратил» содержит целостную систему взглядов на онтологию именования и эпистемологию имени, которые в теургическом контексте оказали существенное влияние на последующие традиции как языческого, так и христианского неоплатонизма. Отметим также, что Д.С. Курдыбайло много работает над темой рецепций учения Платона в поздней античности[116].

[108] Гараджа 2017b.
[109] Гараджа 2019a.
[110] Гараджа, Протопопова 2015.
[111] Гараджа 2019b.
[112] Гараджа 2017a.
[113] Курдыбайло 2015.
[114] Верлинский 2006.
[115] Курдыбайло, Курдыбайло 2018.
[116] Курдыбайло 2013; Курдыбайло, Курдыбайло 2015.

В 2010-е в российском платоноведении продолжалось изучение отдельных жанров, которые, трансформируясь, входили в состав платоновских сочинений, — в частности, протрептика. В докладе 2012 года О.В. Алиева ставит под сомнение традиционное понимание «сократического протрептика» как переходной формы между софистическими увещаниями и платоновскими диалогами[117]. Указывая на связь между фрагментами Антисфена и речью Павсания в «Пире», Алиева утверждает, что увещательные мотивы у Антисфена сводились к призыву «угождать» влюбленному[118]. Платоновский «протрептик» не сводим к эленхосу; как обозначение жанра термин впервые вводится Платоном в «Евтидеме» в ситуации межшкольной полемики с Исократом и мегариками[119]; более широкое понимание всех диалогов Платона как протрептических восходит к «Клитофонту», написанному кем-то из критиков Платона в Академии.

Интенсивно развиваются в России исследования, связанные с рецепцией идей Платона и платонизма в Средние века и эпоху Возрождения. Прежде всего необходимо сказать об исследованиях неоплатонизма в работах В.В. Петрова[120] и С.В. Месяц[121], которая посвящает несколько работ непосредственно Платону; особенно следует выделить ее статьи о дискурсивном знании у Платона[122]. Кроме того, нужно упомянуть работы, относящиеся к Платону опосредованно, но исследующие важные аспекты платонического наследия в неоплатонизме и патрологии. Так, Т.В. Литвин достаточно подробно исследует тему времени в творчестве Плотина и Августина[123]. Активно и успешно работает над изучением неоплатонизма Н.П. Волкова, среди работ которой выделим ее книгу, посвященную теме материи и зла у Плотина[124], а также

[117] Alieva 2013.
[118] Alieva 2016.
[119] Alieva 2018.
[120] Петров 2014, Петров 2016.
[121] Например, о Прокле: Месяц 2014.
[122] Месяц 2010, Месяц 2011, Месяц 2013.
[123] Литвин 2016.
[124] Волкова 2017.

важную для истории античной педагогики и темы преемственности в ней статью «Философское образование согласно Платону и Плотину»[125].

Отметим также патрологические материалы Д.В. Бирюкова[126], а в контексте изучения наследия флорентийского платонизма и в частности Марсилио Фичино — работы И.Г. Гурьянова, который также публикует свои переводы трактатов Фичино[127]. Различные аспекты платонизма в византийской интеллектуальной традиции рассматривают О.Ю. Гончарко[128] и Е.А. Маковецкий[129].

В области более современной рецепции идей Платона и платонизма событием стал выход книги М.А. Маяцкого «Спор о Платоне: Круг Штефана Георге и немецкий университет»[130]. В книге идет речь о взаимодействии «кафедрального» платонизма немецкой «университетской машины» и платонизма, «производимого» кругом известного поэта Штефана Георге, не ставящим задачу академического изучения Платона, но провозглашающим необходимость *жить и переживать* Платона. В области рецепции платонизма М. Хайдеггером отметим две работы А.В. Михайловского (одна в соавторстве с А.Н. Романовым): в первой речь идет о проблемах перевода смыслах в статье Хайдеггера «Учение Платона об истине»[131], во второй Михайловский предлагает интерпретацию платоновской притчи о пещере у Хайдеггера в связи с трактовкой философии как эзотерического знания[132]. Активно занимается формами восприятия Платона в философии Нового и Новейшего времени А.В. Тихонов. Он отмечает перечень тем, которые вызывают ответную реакцию о столь несхожих мыслителях, как Гуссерль, Хайдеггер, английские абсолютные идеалисты,

[125] Волкова 2019.
[126] Бирюков 2014, Бирюков 2016.
[127] Гурьянов 2015, Гурьянов 2019a, Гурьянов 2019b.
[128] Гончарко, Черноглазов 2016.
[129] Маковецкий 2018.
[130] Маяцкий 2012.
[131] Михайловский, Романов 2010.
[132] Михайловский 2013.

П. Адо, показывая, что платоновское наследие способно перекинуть мостик между, казалось бы, совершенно различными современными философскими традициями[133]. Как примеры постановки вопроса в духе «Платон и…» можно привести работы, связанные с сопоставлением античного философа и Л. Витгенштейна. Они могут касаться сопоставления исследовательских стратегий названных авторов в вопросе о языке[134], рефлексии Витгенштейна над наследием Платона[135] или обращению к Сократу и Платону в витгенштейнианской традиции[136].

Другим примером компаративных исследований является сопоставление платоновской философии с древневосточными философско-религиозными традициями. Назовем хорошо известную книгу С.Я. Шейнман-Топштейн «Платон и ведийская философия». Обнаруживая целый ряд параллелей между платонизмом и ведийским каноном, особенно в онтологии, космологии, мифологии, автор все-таки принципиально различает обе традиции с той точки зрения, что платонизм развивался в рамках активно формирующегося античного понятийного мышления, которое позволило греческой мысли эмансипировать себя от религиозной подоплеки. По мнению Шейнман-Топштейн, для ведийской мысли такое несвойственно. Любопытен раздел книги, где дается сравнение платоновского диалога «Политик» и «Бхагавадгиты», что позволяет подкрепить эти выводы[137].

Е.В. Абдуллаев в своей книге, посвященной истории рецепций платонизма на Ближнем Востоке, показывает не только прямые и косвенные влияния платонических идей на религиозные и мировоззренческие представления культур Среднего Востока эллинистического периода, но и рассматривает предпосылки таких рецепций, анализируя гипотезы о культурной диффузии, которая могла иметь место между Элладой и Средним Востоком в до-

[133] Тихонов 2013, Тихонов 2015.

[134] Гринцер 1998; Никоненко 2019.

[135] Родин, 2017.

[136] Рахманин 2019.

[137] Шейнман-Топштейн 1978: 121–195.

платоновскую и платоновскую эпохи[138]. Несомненной глубиной и оригинальностью отличаются доклады и публикации Р.Н. Демина, посвященные компаративному сопоставлению платоновской мысли и древнекитайской философии[139]. Наконец, следует отметить исследования И.Р. Тантлевского, которые посвящены сопоставлению, а также изучению возможного взаимного влияния некоторых элементов библейской и более поздней еврейской мудрости и отдельных сторон учения Платона[140].

Таким образом, мы видим крайне разнообразные контексты, в которых анализируется платоновское наследие, — настоящий универсум рефлексий на тему платоновских идей. Современное отечественное платоноведение все больше диверсифицируется, авторы осваивают новые исследовательские стратегии и герменевтические подходы, не замыкаясь в рамках какой-либо одной стратегии и не подчиняясь какому-либо «господствующему» подходу. Как нам представляется, наиболее продуктивным и актуальным сейчас может стать синтетическая методология, которая не ограничивается противопоставлением «аналитической» и «континентальной» традиций, или подходов апроприацианизма и контекстуализма. Напротив, сочетание методик, которые ведут происхождение из различных философских школ (феноменологии и лингвистической философии, «фукольдианства» и аналитической мысли), становится реальностью для самых разных областей современного философского дела. Как нам представляется, такое сочетание, вполне соответствующее принципу Пола Фейерабенда *everything goes* (естественно, понятому не в дилетантском ключе), может вывести нас на новые горизонты анализа текстов Платона.

В завершение хочется выразить осторожную надежду на формирование в дальнейшем разнообразных российских платоноведческих школ.

[138] Абдуллаев 2007.

[139] Демин 1997, Демин 2011.

[140] Тантлевский 2019a, Тантлевский 2019b.

Литература

Абдуллаев, Е.В. (2007), *Идеи Платона между Элладой и Согдианой: очерки ранней истории платонизма на Среднем Востоке.* СПб.: Алетейя.

Абрамов, А.И. (1997), "Философия в духовных академиях (традиции платонизма в русском духовно-академическом философствовании)", *Вопросы философии* 9: 130–140.

Абрамов, А.И. (2002), "К вопросу о платонических корнях русского философствования", in *Владимир Соловьев: взгляд сквозь столетие. Материалы философских чтений*, 63–76. М.: РАГС.

Аванесов, С.С. (2008), "«Горгий» Платона: опыт аксиологического комментария", ΣΧΟΛΗ (*Schole*) 2.2: 181–194.

Аванесов, С.С. (2014), "«Лисид»: опыт аксиологического комментария", ΣΧΟΛΗ (*Schole*) 8.2: 537–544.

Алымова, Е.В. (2017), "Эсхин из Сфетта и традиция сократического диалога", *Платоновские исследования* 7.2: 97–116.

Алымова, Е.В. (2018), "Сократ как герой философской драмы", *Международный журнал исследований культуры* 3.32: 18–24.

Алымова, Е.В.; Караваева, С.В. (2016), "Лекция Платона «О Благе» в свете его писаного учения", *Платоновские исследования* 5.2: 24–45.

Алымова, Е.В.; Караваева С.В. (2019), "Сократические школы как актуальная проблема современного философского антиковедения", ΣΧΟΛΗ (*Schole*) 13.2: 670–682.

Антонов, Т.В. (2010), "Скептический поворот в Академии", *Вестник Русской христианской гуманитарной академии* 11.4: 58–60.

Артемьева, Т.В. (1996), *История метафизики в России XVIII в.* СПб.: Алетейя.

Афонасина, А.С.; Афонасин, Е.В. (2009), "Нумений из Апамеи. Фрагменты и свидетельств", ΣΧΟΛΗ (*Schole*) 3.1: 213–278.

Афонасин, Е.В. (2010), "Ямвлих Халкидский. Письма: предисловие, перевод, комментарии, приложения, указатели", ΣΧΟΛΗ (*Schole*) 4.1: 166–193.

Афонасин, Е.В (2020), *Гераклид Понтийский. Фрагменты и свидетельства.* Санкт-Петербург: Издательство РХГА.

Ахутин, А.В. (1998), "Чтение «Теэтета»", in В.С. Библер (ред.), *АРХЭ. Труды культурологического семинара* 3, 113–197. М.: Издательство РГГУ.

Ахутин, А.В. (2005), "Чтение «Теэтета»", in Id., *Поворотные времена*, 218–294. СПб: Наука.

Ахутин, А.В. (2007), *Античные начала философии*. СПб.: Наука.

Берестов, И.В. (2014), "Эпистемологические основания «Аргумента третьего человека» в «Парменида» Платона", *Вестник Русской христианской гуманитарной академии* 15.3: 27–41.

Берестов, И.В. (2016), "Холистические допущения у Протагора, Горгия и Платона", in *Универсум Платоновской мысли: Платон и современность. Материалы XXIV научной конференции*, 90–94. СПб: Издательство РХГА.

Берестов, И.В.; Вольф, М.Н.; Доманов, О.А. (2019) *Аналитическая история философии: методы и исследования*. Новосибирск: Офсет ТМ.

Бибихин, В.В. (2002), *Язык философии*. М.: Языки славянской культуры.

Бибихин, В.В. (2009), "По поводу «Чтения „Теэтета“»", in Id., *Чтение философии*, 530–535. СПб.: Наука.

Бирюков, Д.С. (2014), "Тема иерархии природного сущего у Григория Нисского, Дионисия Ареопагита и Григория Паламы и ее неоплатонические основания", *Платоновские исследования* 1: 312–324.

Бирюков, Д.С. (2016), "Линии проблематики универсалий у Григория Паламы", *Платоновские исследования* 4.1: 170–184.

Бородай, Т.Ю. (2008), *Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона*. М.: Изд. Савин С.А.

Бугай, Д.В. (2016), *Единство платоновского «Государства»*. М.: Издатель Воробьев А.В.

Бугай, Д.В., (2018), "О новом издании платоновского «Парменида»", *Вопросы философии* 3: 99–117.

Васильева, Т.В. (1977), "Неписаная философия Платона", *Вопросы философии* 11: 127–132.

Васильева, Т.В. (1979), "Беседа о логосе в платоновском «Теэтете» (201c–210d)", in Ф.Х. Кессиди (ред.), *Платон и его эпоха*, 278–300. М.: Наука.

Васильева, Т.В. (2008), *Поэтика античной философии*. М.: Трикста.

Верлинский, А.Л. (2006), *Античные учения о возникновении языка*. СПб.: Издание Санкт-Петербургского ун-та.

Волкова, Н.П. (2019), "Философское образование согласно Платону и Плотину", *Hypothekai. Журнал по истории античной педагогической культуры* 3: 200–222.

Волкова, Н.П. (2017), *Плотин о материи и зле*. М.: Институт философии РАН.

Вольф, М.Н. (2020), "Гипотетический метод Платона: стоит ли возобновлять дискуссию?", ΣΧΟΛΗ (*Schole*) 14.1: 246–256.

Вольф, М.Н.; Берестов, И.В. (2007), "Проблемный подход к истории древнегреческой философии", ΣΧΟΛΗ (*Schole*) 1.2: 203–246.

Гагинский, А.М. (2014), "Бытие и Единое у Платона", *Платоновские исследования* 1: 89–107.

Гагинский, А.М. (2016), "О смысле бытия и значениях сущего: Историко-философские разыскания", *Философский журнал* 3: 59–76.

Гайденко, П.П. (1980), *Эволюция понятия наука.* М.: Наука.

Гараджа, А.В., пер. (2017a), "Ж. Деррида. *Фармация Платона*", *Платоновские исследования* 6.1: 113–254.

Гараджа, А.В. (2017b), "Философы себе замутят государство (*R.* 540e)?", *Платоновские исследования* 7.2: 71–83.

Гараджа, А.В., пер. (2019a), "Аристоксен Тарентский о Сократе и Платоне", *Платоновские исследования* 10.1: 197–208.

Гараджа, А.В. (2019b), "Тройной «Ион»: о последних изданиях диалога", *Платоновские исследования* 11.2: 74–82.

Гараджа, А.В.; Протопопова, И.А. (2015), "Convivii trivia: заметки по тексту платоновского «Пира»", *Платоновские исследования* 2.1: 83–116.

Глухов, А.А. (2011), «Платон и adynaton: алиби одной утопии», *Логос* 83.4: 101–120.

Глухов, А.А. (2014), *Перехлест волны. Политическая логика Платона и постницшеанское преодоление платонизма.* М.: ИД НИУ ВШЭ.

Глухов, А.А. (2017), *Платон. Федр.* СПб.: Издательство РХГА.

Гончарко, О.Ю.; Черноглазов, Д.А. (2016), "«Ксенедем» Феодора Продрома: возрождение платоновского диалога в Византии XII века", in *Универсум Платоновской мысли: Платон и современность. Материалы XXIV научной конференции*, 413–422. СПб.: Издательство РХГА.

Гончаров, И.А. (2016), "Антиномии социализма и социализм Платона", in *Универсум Платоновской мысли: Платон и современность. Материалы XXIV научной конференции*, 61–70. СПб.: Издательство РХГА.

Гринцер, Н.П. (1998), "Языковое учение Платона в контексте идей Витгенштейна", *Вопросы философии* 5: 95–105.

Грот, Н.Я. (1896), *Очерк философии Платона.* М.: Посредник.

Гурьянов, И.Г., пер. (2015), "М. Фичино. *О жизни* 1–7", *Платоновские исследования* 3.2: 147–197.

Гурьянов, И.Г. (2019a), "Античные и средневековые теории сперматогенеза в философии Марсилио Фичино", *Платоновские исследования* 10.1: 134–157.

Гурьянов, И.Г. (2019b), "Пространственный аспект метафизики платонизма и «величие духа» в философии Фичино", *Платоновские исследования* 11.2: 245–275.

Гусейнов, Г.Ч. (1981), *Драматургический метод Платона (лекции для студентов театроведческих и режиссерских факультетов театральных вузов).* М.: ГИТИС.

Гуторов, В.А. (1989), *Античная социальная утопия.* Л.: Издательство Ленинградского университета.

Гуторов, В.А. (2020), "«Чего не делать». Интеллектуальная политика и античная традиция", *Политекс* 16.1: 139–159.

Демин, Р.Н. (1997), "Девятиэлементная матрица у Платона, Ксенократа и в текстах древнекитайской культуры", АКАΔНМЕІА: *материалы и исследования по истории платонизма* 1: 117–120.

Демин, Р.Н. (2011), "Эмбрион как гносеологический субъект: «Гарбха-упанишада», «Федон» и философская мысль Древнего Китая", *Вестник Русской христианской гуманитарной академии* 12.4: 149–153.

Демин, Р.Н. (2020), "Сократ как циник: к интерпретации Константина Сотонина", *Вестник Русской христианской гуманитарной академии* 21.1: 38–47.

Жебелев, С.А., ред. (1923–1929), *Творения Платона. Полное собрание творений Платона в 15 томах. Новый перевод под редакцией С.А. Жебелева, Л.П. Карсавина, Э.Л. Радлова.* Пг.-Л.: Academia.

Зеннхаузер, В. (2015), *Платон и математика.* СПб.: Издательство РХГА.

Золотухина, А.И. (2013), "Место *Критона* в Платоновском корпусе: некоторые замечания", in И.А. Протопопова et al. (ред.), *Платоновский сборник* 1.141–159. М.; СПб.: РГГУ; РХГА.

Иванов, Вяч. Вс. (2012), "Архаизм и новаторство в практике первых русских переводов Платона", *Логос* 90.6: 24–57.

Ионайтис, О.Б. (2003), *Традиции византийского неоплатонизма в русской средневековой философии.* Диссертация на соискание степени доктора филосовских наук. Екатеринбург.

Караваева, С.В. (2020), "Слово и дело в «Меморабилиях» Ксенофонта", *Вестник Русской христианской гуманитарной академии* 21.2:. 218–228.

Катречко, С.Л. (2014), "Платоновская «тяжба о бытии»: платоновская предикатная онтология (свойств)", *Платоновские исследования* 1: 108–121.

Кессиди, Ф.Х., ред. (1979a), *Платон и его эпоха.* М.: Наука.

Кессиди, Ф.Х. (1979b), "Изучение философии Платона в СССР", in Id. (ред.), *Платон и его эпоха*, 238–268. М.: Наука.

Курдыбайло, Д.С. (2013), "Космогония Плотина и учение о сперматических логосах", *Вестник Русской христианской гуманитарной академии* 14.3: 207–215.

Курдыбайло, Д.С. (2015), "От игры к мистерии: об интерпретации этимологий в диалоге Платона «Кратил»", *Платоновские исследования* 3.2: 92–116.

Курдыбайло, Д.С.; Курдыбайло, И.П (2015), "О переосмыслении мифа о колеснице души из «Федра» Платона в «Похвальном Слове Константину» Евсевия Кесарийского", *Соловьевские исследования* 47.3: 49–66.

Курдыбайло, Д.С., Курдыбайло, И.П (2018), "Онтология имени и именования в комментарии Прокла на «Кратил» Платона", *Платоновские исследования* 8.1: 86–124.

Ламакина, О.Ю. (2004), *Платонизм в древнерусской религиозно-философской мысли.* Диссертация на соискание степени кандидата филосовских наук. СПб.

Литвин, Т.В. (2016), "Проблема длительности и язык описания времени Плотина", in *Универсум Платоновской мысли: Платон и современность. Материалы XXIV научной конференции*, 344–352. СПб.: Издательство РХГА.

Лосев, А.Ф. (1990), *Из ранних произведений.* Сост. И.И. Маханькова; отв. ред. А.А. Тахо-Годи. М.: Правда.

Лосев, А.Ф. (1991), *Философия. Мифология. Культура.* Сост. Ю.А. Ростовцева. М.: Издательство политической литературы.

Лосев, А.Ф. (1993a), *Бытие. Имя. Космос.* М.: Мысль.

Лосев, А.Ф. (1993b), *Очерки античного символизма и мифологии.* Сост. А.А. Тахо-Годи; ред. А.А. Тахо-Годи и И.И. Маханькова. М.: Мысль.

Лосев, А.Ф. (1994), *Миф. Число. Сущность.* М.: Мысль.

Лосев, А.Ф.; Асмус В.Ф., ред. (1968–1972), *Платон. Сочинения в 3 томах.* М.: Мысль.

Маковецкий, Е.А. (2018), "Экфрасис тела в ранневизантийских платоновских диалогах", in *Универсум Платоновской мысли. Платоновское наследие в исторической ретроспективе: интеллектуальные трансформации и новые исследовательские стратегии. Сборник материалов XXVI научной конференции*, 259–267. СПб.: Издательство РХГА.

Маяцкий, М.А. (2012), *Спор о Платоне: Круг Штефана Георге и немецкий университет.* М.: ИД НИУ-ВШЭ.

Месяц, С.В. (2010), "Учение Платона об идеях-числах", in А.В. Серёгин

(ред.), *Космос и Душа: Учение о природе и мышлении в античности, средние века и новое время* 2, 29–82. М.: Прогресс-Традиция.

Месяц, С.В. (2011), "Платоновская концепция дискурсивного знания", *Философский журнал* 6.1: 20–30.

Месяц, С.В. (2013), "Платоновский Филеб о едином, многом и среднем: комментарий к фрагменту 14c–18d", in В.В. Петров (ред.), ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. *Исследования по истории платонизма*, 77–95. М.: Кругъ.

Месяц, С.В. (2014), "Открытие Прокла", *Платоновские исследования* 1: 256–282.

Мильков, В.В. (2002), "Ареопагитики: древнерусская традиция бытования", in А.И. Макаров, В.В. Мильков, А.А. Смирнова (ред.), *Древнерусские Ареопагитики*, 9–34. М.: Кругъ.

Мирошниченко, Е.И. (2013), *Очерки по истории раннего платонизма в России.* СПб.: Алетейя.

Михайловский, А.; Романов, А. (2010), "Проблемы перевода смыслов в статье М. Хайдеггера «Учение Платона об истине»", *Seminarium Hortus Humanitatis* 23: 10–21. Рига: Изд. Гуманитарного семинара Seminarium Hortus Humanitatis.

Михайловский, А.В. (2013), "Философия как эзотерическое знание: к интерпретации притчи о пещере у Мартина Хайдеггера", in И.А. Протопопова et al. (ред.), *Платоновский сборник* 2.410–437. М.; СПб.: РГГУ; РХГА.

Мочалова, И.Н. (2000), "Метафизика ранней Академии и проблемы творческого наследия Платона и Аристотеля", *AKADHMEIA. Материалы и исследования по истории платонизма* 3: 226–348. СПб.: Издательство СПбГУ.

Мочалова, И.Н. (2014a), "Учение Платона об идеях в контексте раннеакадемических дискуссий", in И.А. Протопопова et al. (ред.), *Платоновский сборник* 1.207–230. М.; СПб.: РГГУ; РХГА.

Мочалова, И.Н. (2014b), "О двух онтологических моделях в диалоге Платона «Тимей»", *Платоновские исследования* 1: 55–79.

Мочалова, И.Н. (2016), "Неписаная философия Платона как проблема современного платоноведения", *Платоновские исследования* 5: 104–119.

Мочалова, И.Н. (2019a), "Антисфен как наследник Сократа: к вопросу о сократической пайдейе", *Платоновские исследования* 11.2: 117–136.

Мочалова, И.Н. (2019b), "Формирование отечественной историко-философской традиции. Феномен Сократа", *Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология* 35.1: 56–69.

Мочалова, И.Н. (2020), "Философия Сократа: формирование и трансформация советского канона", *Платоновские исследования* 12.1: 141–158.

Муравьев, А.Н. (2013), "Диалоги Платона как введение в изучение классической философии", *Вестник Русской христианской гуманитарной академии* 14.3: 261–266.

Незеркотт, Ф. (2011), "Восприятие Платона в Советской России (1920–1960 гг.)", *Логос* 83.4: 158–169.

Никоненко, С.В. (2019), "К вопросу о платонизме в теории логического языка ранней аналитической философии", *Платоновские исследования* 11.2: 276–296.

Петров, В.В., ред. (2013), ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ *Исследования по истории платонизма.* М.: Аквилон.

Петров, В.В. (2014), "Вторая речь Сократа из Федра Платона как фон для литургической метафизики *Ареопагитского корпуса*", *Платоновские исследования* 1: 296–311.

Петров, В.В. (2016), "Философский дискурс как гимнословие в позднем платонизме и «Ареопагитском корпусе»", *Платоновские исследования* 4.1: 76–97.

Плешков, А.А. (2019), "Другая вечность: мгновенность материи у Платона", *Платоновские исследования* 11.2: 11–41.

Пресс, Дж. (2013a), "Постановка вопроса в платоноведении" (пер. А. Гараджи), in И.А. Протопопова et al. (ред.), *Платоновский сборник* 1.8–47. М.; СПб.: РГГУ; РХГА.

Пресс, Дж. (2013b), "Постановка вопроса в платоноведении: 15 лет спустя" (пер. А. Гараджи) in И.А. Протопопова et al. (ред.), *Платоновский сборник* 1.48–74. М.; СПб.: РГГУ; РХГА.

Прокопенко, В.В. (2019), "Истоки платоновской педагогики: введение в исследование диалогов малого Платона", *Вестник Санкт-Петербургского Университета. Философия и конфликтология* 35.3: 497–506.

Прокопенко, В.В. (2013), "Нарратологический поворот и становление драматической парадигмы в платоноведении", *Вестник Русской христианской гуманитарной академии* 14.3: 28–33.

Прокопенко, В.В. (2012), *Философская пайдейя и Платоновский вопрос.* Харьков: Монограф.

Протопопова, И.А. (2011), "Государство» Платона — идеальный мимесис?", *Логос* 83.4: 88–100.

Протопопова, И.А. (2012a), "Платон: новое начало", *Логос* 90.6: 3–4.

Протопопова, И.А. (2012b), "Прыгающий лебедь: о драматическом подходе к диалогам Платона", *Логос* 90.6: 85–100.

Протопопова, И.А. (2013), "Сократ и тень: к драматической интерпретации диалога «Софист»", in Id. et al. (ред.), *Платоновский сборник* 1.367–404. М.; СПб.: РГГУ; РХГА.

Протопопова, И.А (2014), "«Умопостигаемый атом» Платона", *Вопросы философии* 8: 138–144.

Протопопова, И.А. (2015), "Ὕβρις как инверсия «объекта» и «метода» в «Пире» Платона", ΣΧΟΛΗ (*Schole*) 10.2: 373–379.

Протопопова, И.А. (2018a), "«Долгий путь» «Государства» и его метаморфозы: φύσις, λόγος, ἐπιθυμία", *Платоновские исследования* 8.1: 57–72.

Протопопова, И.А. (2018b), "Единство платоновского «Государства»: два типа эйдосов", in *Историко-философский ежегодник 2018*: 38–51. М.: Аквилон.

Протопопова, И.А. (2019a), "Сократический вопрос: старые проблемы и новые тенденции", ΣΧΟΛΗ (*Schole*) 13.1: 330–338.

Протопопова, И.А., (2019b), *Платон. «Софист»*. Исследование, перевод с древнегреческого, комментарии и примечания. СПб.: ПФО; Издательство РХГА.

Рахманин, А.Ю. (2019), "Фигуры Сократа и призраки Платона в философии обыденного языка после Витгенштейна", *Платоновские исследования* 11.2: 153–174.

Родин, К.А. (2017), "Витгенштейн и Платон: вопрос о диалоге", ΣΧΟΛΗ (*Schole*) 11.1: 194–202.

Россиус, А.А. (2013), "Русский текст Платона: современное состояние", in И.А. Протопопова et al. (ред.), *Платоновский сборник* 1.104–116. М.; СПб.: РГГУ; РХГА.

Светлов, Р.В. (2001), "Русский Платон русской культуре", in *Платон. Pro et contra*, 8–18. СПб: Издательство РХГА.

Светлов, Р.В. (2012), "Сократ в спартанском камуфляже", *Логос* 90.6: 16–28.

Светлов, Р.В. (2015), "Сократ в пространстве античного воображения", ΣΧΟΛΗ (*Schole*) 9.1: 169–184.

Светлов, Р.В. (2019), *Платон. Политик*. Перевод, исследование, комментарии. СПб: ПФО-РХГА.

Светлов, Р.В. (2020), "Математическая шутка из «Политика» и пределы рациональности в философии Платона", ΣΧΟΛΗ (*Schole*) 14.2: 665–673.

Светлов, Р.В.; Алымова, Е.В., ред. (2019) *Сократические школы как явление античной философии и культуры*. СПб.: Издательство РХГА.

Серёгин, А.В. (2014a), "Подходы к интерпретации Платона: догматизм,

антидогматизм и диалогизм", in И.А. Протопопова et al. (ред.), *Платоновский сборник* 1.75–91. М.; СПб.: РГГУ; РХГА.

Серёгин, А.В. (2014b), "Перфекционистская концепция блага в платоновской этике", *Платоновские исследования* 1: 146–162.

Серёгин, А.В. (2016), "Неморальное благо и зло в этике Платона", *Платоновские исследования* 4.1: 38–63.

Серёгин, А.В. (2019), "Платон об исправительной функции наказания", *Платоновские исследования* 10.1: 89–106.

Сережников, В.К. (1936), "Предисловие", in *Платон. Теэтет.* М.: СОЦЭКГИЗ.

Слезак, Т. (2008), *Как читать Платона?* Пер. М. Буланенко. СПб.: Издательство СПбГУ.

Сидаш, Т.Г., ред. (2020). *Ямвлих. Собрание творений в четырех томах.* Том 3: *Пифагорейское предание.* СПб.: Quadrivium.

Тантлевский, И.Р. (2019a), "Учение Аристотеля о разумной части души в контексте «сотериологии» Платона", *Платоновские исследования* 11.2: 187–217.

Тантлевский, И.Р. (2019b), "Концепция вселенной как божественного «отпечатка» в «Тимее» Платона и в учениях средневековых еврейских мыслителей", *Платоновские исследования* 10.1: 158–171.

Тихеев, Ю.Б. (2011), "Платон в среде московских любомудров", *Логос* 83.4: 131–139.

Тихолаз, А.Г. (2003), *Платон и платонизм в русской религиозной философии второй половины XIX – начала XX веков.* Киев: ВиРА «Инсайт».

Тихонов, А.В. (2015), "Восприятие базовых идей Платона: оценка «самости» в XX веке", in *Южный Полюс. Исследования по истории современной западной философии* 1: 32–46.

Тихонов, А.В. (2013), "Поливариантность понимания учения Платона в философии", *Дискуссия* 31.1: 31–36.

Федоров, Н.А.; Сокольская, М.М., пер. (2004), *Марк Туллий Цицерон. Учение академиков.* М.: Индрик.

Шахматов, М.В. (1930), "Платон в Древней Руси", in *Записки русского исторического общества в Праге* 2: 67–68.

Шейнман-Топштейн, С.Я. (1978), *Платон и ведийская философия.* М.: Наука.

Шичалин, Ю.А. (1989), "Два варианта платоновского «Федра»", in Id. (ред.) *Платон. Федр*, viii–lxxiii. М.: Прогресс.

Шичалин, Ю.А. (2000), *История античного платонизма в институциональном аспекте.* М.: Греко-латинский кабинет.

Шичалин, Ю.А. (2015), "Платон и Corpus platonicum: константы новой парадигмы", *Вопросы философии* 8: 112–123.

Шичалин, Ю.А. (2018), *Platonica I.* М.: Греко-латинский кабинет.

Шичалин, Ю.А., пер. (2017), *Платон. Парменид.* СПб: ПФО; РХГА.

Шкуро, С. (2015), "К вопросу о платонизме русской религиозной мысли", *Христианское чтение* 3: 125–143.

Щетников, А.И. (2007), "Сочинения Платона и Аристотеля как свидетельства о становлении системы математических определений и аксиом", ΣΧΟΛΗ (*Schole*) 1.2.: 172–194.

Alieva, O. (2013), "Protreptic in the Socratics: In Search of a Genre", in F. de Luise & A. Stavru (eds.), *Socratica III: Studies on Socrates, the Socratics, and the Ancient Socratic Literature*, 128–139. Sankt Augustin: Academia Verlag.

Alieva, O. (2016), "Ἔρως προτρέπων: Philosophy and Seduction in the Symposium", in M. Tulli and M. Erler (eds.), *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*, 132–139. Sankt Augustin: Academia Verlag.

Alieva, O. (2018), "Shichalin Y. Protreptic and Epideixis: Corpus Platonicum", in O. Alieva, A. Kotzé, S. Van der Meeren (eds.), *When Wisdom Calls: Philosophical Protreptic in Antiquity*, 89–110. Turnhout: Brepols Publishers.

Garadja, A., tr. (2017a), "J. Derrida. *Plato's Pharmacy*", *Platonic Investigations* 6.1: 113–254. (In Russian.)

Garadja, A. (2017b), "Philosophers to Rig Their Own Polis (*R.* 540e)?", *Platonic Investigations* 7.2: 71–83. (In Russian.)

Garadja, A., tr. (2019a), "Aristoxenus of Tarentum on Socrates and Plato", *Platonic Investigations* 10.1: 197–208. (In Russian.)

Garadja, A. (2019b), "Triple *Ion*: On Recent Editions of the Dialogue", *Platonic Investigations* 11.2: 74–82. (In Russian.)

Garadja, A.; Protopopova, I. (2015), "Convivii trivia: Notes on the Text of Plato's *Symposium*", *Platonic Investigations* 2.1: 83–116. (In Russian.)

Gloukhov, A. (2019), "Reversal concept of truth in Plato", ΣΧΟΛΗ (*Schole*) 13.2: 513–536.

Protopopova, I. (2011), "Plato's *Republic* — An Ideal Mimesis?", *Logos* 83.4: 88–100. (In Russian.)

Protopopova, I. (2012a), "Plato: A New Beginning", *Logos* 90.6: 3–4. (In Russian.)

Protopopova, I. (2012b), "The Jumping Swan: On the Dramatic Approach to Plato's Dialogues", *Logos* 90.6: 85–100. (In Russian.)

Protopopova, I. (2013), "Socrates and Shadow (To the Dramatic Interpretation

of the *Sophist*)", in Id. et al. (eds.), *Plato Collection* 1.367–404. Moscow; Saint Petersburg: RSUH; RCAH. (In Russian.)

Protopopova, I. (2014), "Plato's 'Intelligible Atom'", *Voprosy filosofii* 8: 138–144. (In Russian.)

Protopopova, I. (2015), "*Hybris* as Inversion of 'Object' and 'Method' in Plato's *Symposium*", ΣΧΟΛΗ (*Schole*) 10.2: 373–379. (In Russian.)

Protopopova, I. (2018a), "The 'Long Way' of the *Republic* and Its Metamorphoses: *physis*, *logos*, *epithymia*", *Platonic Investigations* 8.1: 57–72. (In Russian.)

Protopopova, I. (2018b), "The Unity of Plato's *Republic*: Two Types of Eidos", in *Historico-Philosophical Yearbook 2018*: 38–51. Moscow: Aquilo. (In Russian.)

Protopopova, I. (2019a), "The Socratic Question: Old Problems and New Trends", ΣΧΟΛΗ (*Schole*) 13.1: 330–338. (In Russian.)

Protopopova, I. (2019b), *Plato.* Sophistes. A Study, Translation, Commentaries, and Notes. Saint Petersburg: PPS; RCUH. (In Russian.)

Thesleff, H. (1982), *Studies in Platonic Chronology.* Helsinki: Societas Scientiarum Fennica.

Надежда Волкова

Аристотелевская интерпретация тезиса Протагора и «Теэтет» Платона[*]

Nadezhda Volkova

Aristotelian Interpretation of the Thesis of Protagoras and Plato's *Theaetetus*

Abstract. The article deals with interpretations of the thesis of Protagoras (TP) in *Metaphysics* Γ in connection with Plato's *Theaetetus*. Aristotle, never quoting TP verbatim, offers various formulations, one of them being 'all opinions must be true' (*Metaph.* 1009a11–12). Scholars agree that it goes back to *Tht.* 152. But the influence of Plato's *Theaetetus* on the Aristotelian interpretation of TP is not limited to borrowing one of its formulations. Plato in the *Theaetetus* and Aristotle in the *Metaphysics* have a common goal, both of them answer the question of what knowledge is and how it is possible. How exactly are these two texts connected? First, in both cases TP is placed at the beginning of a broad study devoted to the problem of knowledge. Secondly, both Plato and Aristotle regarded TP as an obstacle to their theories of knowledge. Plato refuted TP because he thought it underlied the assertion that knowledge is a sensual perception, and Aristotle disproved it because TP contradicts one of his main theoretical principles — that of non-contradiction (PNC). Thirdly, both philosophers considered TP from both the epistemological and ontological perspectives. While Plato saw the Heraclitean ontology behind TP, Aristotle supposed the background ontology to be in line with the doctrine of Anaxagoras. Particular attention is paid by the author to the dispute about the difference between two formulations of TP among modern scholars of Aristotle, since the second formulation allows him to interpret TP in the context of Anaxagoras' teaching. Finally, both Plato and Aristotle use logical rather than ontological arguments to refute TP, i.e. they do not refute the teachings of Heraclitus or Anaxagoras, but show the self-refutation of TP.

Keywords: Plato, Aristotle, the thesis of Protagoras, the *Metaphysics*, the *Theaetetus*, relativism.

© Н.П. Волкова (Москва). go2nadya@gmail.com. Институт философии и права Сибирского отделения Российской академии наук.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 13.2 (2020) DOI: 10.25985/PI.13.2.02

[*] Работа выполнена при поддержке РНФ по проекту № 19-18-00128 «Античная эпистемология: элеаты, софисты, Платон в новых интерпретациях».

Сочинение Протагора, которое, по свидетельству Диогена Лаэрция, открывалось утверждением о том, что «человек есть мера всех вещей» (ТП), до нас не дошло. Считается, что прямую цитату Протагора сохранил Секст Эмпирик[1]:

> Человек — мера всех вещей, существующих, что они существуют, несуществующих же, что они не существуют (*M.* 7.60)[2].

Однако ТП оказал большое влияние на философскую мысль Античности[3]. Аристотель никогда не цитирует ТП, но предлагает разные его формулировки, самая лаконичная из которых: «все мнения по необходимости совершенно истинны» (*Metaph.* 1009a11–12). Считается, что эту интерпретацию Аристотель заимствует из «Теэтета», где Платон ясно показал связь между ТП и идеей о том, что все восприятия верны (*Tht.* 152a–c). Однако не стоит сводить влияние «Теэтета» на анализ ТП в «Метафизике» Г к простому заимствованию формулировки. Во-первых, оба философа решают одну и ту же проблему — проблему познания. Платон спрашивает о том, что такое знание и что значит знать (ἐπιστήμη ὅτι ποτὲ τυγχάνει ὄν, *Tht.* 145e9), Аристотель же ищет такую форму знания, которой соответствовало бы имя «мудрости», а сферой исследования были бы «первые начала и причины». Во-вторых, в обоих текстах ТП помещен в самом начале исследования, посвященного указанной проблеме. Потому что и Платон, и Аристотель видят в ТП преграду для построения своих теорий познания. В-третьих, оба философа ставят вопрос о знании в контексте вопроса о бытии: нельзя ответить на вопрос, что значит знать, если не ответить на вопрос о том, что значит быть.

---

[1] Авторов, цитирующих ТП (тезис Протагора), не так много. Платон цитирует ТП в «Теэтете» (*Tht.* 152a2–8) и «Кратиле» (*Cra.* 385ef), Аристотель рассматривает его в «Метафизике» (*Metaph.* Г.4–6), Секст Эмпирик — в трактате «Против ученых» (*M.* 7.60), также его приводят Диоген Лаэрций (D.L. 9.51) и Ермий Философ в «Осмеяние языческих философов» (*Irris.* 9).

[2] πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν. Перевод мой — *Н.В.*

[3] ср. Lee 2005.

ТП в «Теэтете»

В «Теэтете» ТП Платон приводит с единственной заменой οὐκ на μη, которая может быть объяснена использованием косвенной речи, ведь ТП цитирует Теэтет. Первое определение знания, которое дает Теэтет, состоит в том, что знание — это ощущение. За этим определением, по мысли Теэтета, стоит ТП, который он поясняет на примере восприятия ветра: «дует один и тот же ветер, а кто-то мерзнет при этом, кто-то — нет» (*Tht.* 152b)[4]. Считается, что это объяснение ТП восходит к самому Протагору[5]. Из него не следует, что вещи существуют в зависимости от того, воспринимаемы они или нет, а только то, что вещь может быть наделена теми или иными качествами в зависимости от того, кто ее воспринимает, а также от того, в каком состоянии находится воспринимающий[6]. Скорее всего, Платону был известен текст сочинения Протагора, но он обращается с ТП так, как если бы аргументы в его защиту он должен был отыскивать сам. Возможно, те аргументы, которые высказывал Протагор, казались Платону недостаточно сильными. Платон полагает, что ТП обладает большим философским потенциалом. Поэтому он ссылается на существование некой тайной доктрины Протагора (ТДП). Среди исследователей идет спор о том, существовала ли эта тайная доктрина или ее придумал Платон. Основной аргумент против существования ТДП сводится к тому, что трудно себе представить, чтобы такая публичная фигура, как Протагор, могла утаивать какие-то идеи и концепции от широкой аудитории, а посвящать в них только узкий круг своих ближайших учеников. И даже если бы это было так, то каким образом о ней узнал Сократ? Так что ТДП, скорее всего, — творение самого Платона, желавшего продумать ТП до конца. ТДП развивает ТП в онтологическом ключе:

[4] Текст «Теэтета» здесь и далее цитируется в переводе Т.В. Васильевой.

[5] Kerferd 1981.

[6] Еще один пример, принадлежавший, скорее всего, Протагору, — пример с вином, которое является сладким на вкус для здорового человека и кислым для больного (*Tht.* 159c).

> Ничто одно не существует как что-то или как какое-то, но из порыва, движения и смешения одного с другим возникают все те вещи, про которые мы говорим, что они существуют, хотя и говорим неверно, ибо ничто никогда не есть, но всегда становится (*Tht.* 152d6–e1)[7].

Таким образом, оказывается, что теория знания-ощущения через ТП связана с учением о бытии-движении. Приверженцами этого онтологического учения Платон объявляет Гомера и Эпихарма, Гераклита и Эмпедокла, то есть почти всех, кроме Парменида. ТДП объявляет первоначалом не покой, а всеобщее непрерывное движение: «Начало, с которым все связано, о чем мы сегодня говорили, у них таково: всё есть движение, и кроме движения нет ничего» (*Tht.* 156a1–4)[8]. Если быть — значит возникать, становиться, изменяться, то, во-первых, «ничто не может существовать само по себе, но всегда возникает в отношении к чему-то другому» (*Tht.* 157b1)[9]; во-вторых, понятие существования нужно изъять, поскольку оно не соответствует природе вещей; и в-третьих, нельзя говорить «это», «нечто», «мое», то есть нельзя пользоваться именами, потому что они описывают вещи статически. Если бытие — это движение, то всё сущее — это потоки. Поскольку каждая вещь — это постоянное истечение частиц, то и познание возникает в результате столкновения потоков. В качестве примера Платон рассматривает зрение. В «Теэтете» зрение представлено как результат столкновения двух разнонаправленных потоков, исходящих от воспринимаемого и воспринимающего[10]. До тех пор, пока эти потоки не столкнулись, нет ничего: ни цвета, ни зрения. Зато в момент столкновения возникают бесчисленные пары — ощущение и ощущаемое, видимое и видящее, звуча-

---

[7] μηδενὸς ὄντος ἑνὸς μήτε τινὸς μήτε ὁποιουοῦν· ἐκ δὲ δὴ φορᾶς τε καὶ κινήσεως καὶ κράσεως πρὸς ἄλληλα γίγνεται πάντα ἃ δή φαμεν εἶναι, οὐκ ὀρθῶς προσαγορεύοντες· ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτ’ οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται.

[8] ἀρχὴ δέ, ἐξ ἧς καὶ ἃ νυνδὴ ἐλέγομεν πάντα ἤρτηται, ἥδε αὐτῶν, ὡς τὸ πᾶν κίνησις ἦν καὶ ἄλλο παρὰ τοῦτο οὐδέν.

[9] οὐδὲν εἶναι ἓν αὐτὸ καθ’ αὑτό, ἀλλά τινι ἀεὶ γίγνεσθαι.

[10] О связи теории восприятия в «Теэтете» с «Тимеем» см. Волкова 2019.

щее и слышащее. Что здесь действует, а что претерпевает воздействие? И что является причиной видения — зрение или цвет, если оба они появляются только в момент взаимодействия? Оказывается, что ни то, ни другое, или и то, и другое вместе. Существует ли видящий, пока он не видит? И останется ли он существовать, после того как видение прекратится? На эти вопросы приходится дать отрицательный ответ. Итак, в гераклитовской онтологии потока отсутствуют субъект и объект, действующее и страдающее, причина и следствие. Вот таким видится мир Платону за словами Протагора о человеке-мере. Чтобы выйти за пределы этого мира, нужно было опровергнуть ТП, что Платон и сделал, показав его внутреннюю противоречивость.

Место ТП в «Метафизике»

Аристотель видит в ТП преграду не менее серьезную, чем Платон. ТП Аристотель анализирует в «Метафизике» Г.4–6. Известно, что четырнадцать книг «Метафизики» представляют собой компиляцию текстов Аристотеля, а также кого-то из его учеников, созданную редакторами после смерти Аристотеля. В книге А, которую издатели поставили в начале, цель философии состояла в устранении удивления и недоумения, которая достигается благодаря обретению «знания о первых началах и причинах». Для этого необходимо найти такую форму знания, которой соответствовало бы имя мудрости: «имя [мудрости] необходимо отнести к одной и той же науке: это должна быть наука, исследующая первые начала и причины» (*Metaph.* 982b11)[11]. Таким образом, в «Метафизике» Аристотель будет искать и создавать науку о первых началах и причинах[12]. Помимо постановки задачи в книге А Аристотель оценивает работу по поиску начал своих предшественников-философов. После короткой книги, обозначенной буквой альфой малой, следует книга В. В ней Аристотель формулирует 14 апорий,

[11] Я цитирую текст «Метафизики» в переводе А.В. Кубицкого под редакцией М.И. Иткина с некоторыми изменениями.

[12] Вопрос о началах теоретических наук будет рассмотрен Аристотелем также во «Второй аналитике».

связанных с исследованием первых принципов, большинство из них рассматриваются более или менее подробно в остальных книгах «Метафизики». Наконец, книга Г открывает основные, содержательные рассуждения трактата, которые начинаются вопросом о предмете первой философии и делении философских наук. Книга Г состоит из трех частей. Глава 1 кратко излагает природу первой философии как особой, общей, науки, обладающей своим специфическим предметом исследования. Она исследует сущее как таковое, или сущее, поскольку оно сущее (τὸ ὂν ᾗ ὄν):

> Есть некоторая наука, исследующая сущее как таковое, а также то, что ему присуще само по себе (Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἡ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὂν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὑτό). Эта наука не тождественна ни одной из так называемых частных наук (αὕτη δ' ἐστὶν οὐδεμιᾷ τῶν ἐν μέρει λεγομένων), ибо ни одна из других наук не исследует общую природу сущего как такового, а все они, отделяя себе какую-то часть его, исследуют то, что присуще этой части, как, например, науки математические (*Metaph.* 1003a21–27).

Главы 2 и 3 (до 1005b8) защищают первую философию как науку, обладающую специфическим предметом исследования. В них мы узнаем, что все сущее связано с сущностью, поэтому вопрос о сущем трансформируется в вопрос о сущности. Кроме того, поскольку предметом первой философии является «первое», то этим первым объявляются не только «сущности», но и «аксиомы». Остальная часть книги (начиная с 1005b8 и далее) состоит из исследования того, что в настоящее время известно как принципы противоречия (ПП) и исключенного среднего. ТП рассматривается в главах 4–6 как представление, противоречащее ПП.

ПП как начало всех теоретических наук

Знание начал и причин представляет собой подлинное и безусловное знание. Как известно, теоретических наук три — физика, математика и теология. Разные теоретические науки имеют разные предметы исследования: арифметика — числа, геометрия — фигуры, физика — движущиеся тела (*Metaph.* 1026a13–14)

и т.д. Это разделение наук по предмету исследования дает возможность строгого их разделения: переход от доказательств положений одной науки к доказательству положений другой науки оказывается невозможен (*APo.* 75a38–39). Всякая наука может доказывать свои положения из определенного и свойственного только ей набора недоказуемых принципов, т.е. аксиом, которые и есть собственные начала каждой науки (*APo.* 88b27–29). Сущность представляет собой не только предмет исследования, но и истинную посылку, недоказуемое определение, на основании которого строится научный, аподиктический, силлогизм. Чтобы знание, которое получается в результате использования силлогизма, обладало достоверностью, необходимо, чтобы знание посылки было более ясным и отчетливым, чем знание о том, что из нее выведено. Поэтому в основании научного знания должны лежать посылки, которые являются теми самыми первыми причинами:

> Посылки должны быть причинами, и более известными, и предшествующими (αἴτιά τε καὶ γνωριμώτερα δεῖ εἶναι καὶ πρότερα); причинами — потому, что мы тогда познаем предмет, когда знаем его причину, предшествующими — потому, что они причины, и ранее известными — не только в том смысле, что известно, что́ они означают, но и в том, что известно, что они существуют (οὐ μόνον τὸν ἕτερον τρόπον τῷ ξυνιέναι, ἀλλὰ καὶ τῷ εἰδέναι ὅτι ἔστιν) (*APo.* 71b).

Одной из таких посылок является ПП. В Г.3 ПП сформулирован следующим образом: «невозможно, чтобы одно и то же одновременно и было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении» (*Methaph.* 1005b18–20)[13]. Аристотель утверждает, что ПП — это начало, при этом «самое прочное из всех начал, то, относительно которого невозможно ошибиться, потому что такое начало по необходимости наиболее познаваемое (потому что все ошибаются относительно того, что не понимают)

[13] ὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό.

и безусловное» (*Methaph.* 1005b11–14)[14]. Итак, ПП — наиболее познаваемое и безусловное начало[15]. В качестве такого начала, которое иначе Аристотель называет аксиомой, ПП лежит в основе *всех* доказательств в принципе[16]. Как это возможно, если Аристотель считает, что у каждой науки свой собственный набор аксиом? Поскольку начала доказательства — это посылки (προτάσεις) доказывающего силлогизма, то Аристотель предлагает несколько вариантов классификации начал, главное из них — это деления начал на общие (κοιναί) и собственные (ἴδιαι). Итак, помимо собственных начал Аристотель допускает существование общих начал (κοιναὶ ἀρχαί). Эти начала в равной степени используются во всех науках (*APo.* 77a26–27), либо хотя бы в нескольких из них одновременно (*APo.* 75b2–3). ПП одно из таких общих начал, наряду с принципом исключенного третьего и так называемым принципом равных остатков. Как и всякое начало, ПП — это начало, «которое необходимо знать», оно является условием возможности всякого познания, потому что «по природе оно начало для всех других аксиом» (*Metaph.* 1005 b 31–34)[17]. Тем не менее не ясно, как ПП может быть началом, если по форме он не является посылкой, что отчетливо демонстрируют примеры, которые приводит сам Аристотель. Например, «быть человеком» не является посылкой и не предполагает утверждения, что человек существует (*Int.* 16b28–30). Объявить ПП началом всех наук Аристотелю позволяет его формулировка. ПП сформулирован как формальное правило, его формулировка похожа на формулировку категорического императива Канта. ПП можно назвать априорным принципом познания, необходимо присущим нашему разуму, потому что без него отсутствовала бы сама возможность различать сущее и не сущее. Можно привести сравнение из области современной физи-

[14] βεβαιοτάτη δ' ἀρχὴ πασῶν περὶ ἣν διαψευσθῆναι ἀδύνατον· γνωριμωτάτην τε γὰρ ἀναγκαῖον εἶναι τὴν τοιαύτν (περὶ γὰρ ἃ μὴ γνωρίζουσιν ἀπατῶνται πάντες) καὶ ἀνυπόθετον.

[15] Wedin 2004.

[16] Юнусов 2017, Wedin 2003.

[17] φύσει γὰρ ἀρχὴ καὶ τῶν ἄλλων ἀξιωμάτων αὕτη πάντων.

ки: способность различения бытия и небытия похожа на способность проводить ток, либо она есть, тогда при подаче напряжения ток начинает идти, либо ее нет, тогда ток не идет. Не являясь по форме посылкой, ПП может быть трансформирован в различные посылки, становясь тем самым началом для различных наук.

Две формулировки ТП в Г.4

Согласно Аристотелю, первое не подлежит доказательству, в противном случае цепочка доказательств уходила бы в бесконечность. Первые недоказуемые посылки являются безусловными, наиболее существующими, и наиболее познаваемыми. Относительно них невозможно ошибаться! Однако есть такие люди, которые не согласны с ПП:

> Есть, однако, такие, кто, как мы сказали, и сам говорит, что одно и то же может в одно и то же время и быть и не быть, и утверждает, что так считать вполне возможно (*Metaph.* 1005b35–1006a3). (1)

Перед нами одна из формулировок ТП. Таким образом, ТП, по мысли Аристотеля, опровергает ПП. Как же возможно не знать самого очевидного? Аристотель предлагает понимать «более известное» двояко, а именно «более известное» нам и «более известное» по природе. Хотя по природе ПП наиболее ясное и очевидное начало, оно может быть неочевидным для нас. Для Аристотеля ТП означает, что будет истинно всё, сказанное о той или иной вещи, в том числе если об одной и той же вещи будут высказаны противоположные утверждения. Исследователи отмечают проблематичность связи ТП и тезиса о том, что все противоположности истины[18]. Хотя Диоген свидетельствует о том, что Протагор утверждал, что «всё на свете истинно», однако согласно тексту «Евтидема» (*Euthd.* 286a–e) Протагор в принципе отрицал возможность противоречить друг другу, т.е. высказывать противоположные мнения. Поэтому считается, что Аристотель заимствует идею «истинности всех мнений» не у Протагора, а в «Теэтете», где впервые показана связь ТП с идеей о том, что восприятия истинны

[18] Keeling 2013.

для того, кто воспринимает (*Tht.* 152a–c). Идею о непогрешимости чувственного познания Аристотель развивает в «О душе». Нельзя ошибиться в том, что видишь белый, можно ошибиться только в суждении о том, что этот белый Каллий. Из вышесказанного следует еще одна формулировка ТП:

> если относительно одного и того же вместе было бы истинно все противоречащее одно другому, то ясно, что всё было бы одним *(Metaph.* 1007b18). (2)

Аристотель поясняет это утверждение следующим образом:

> Одно и то же было бы и триерой, и стеной, и человеком, раз относительно всякого предмета можно нечто одно и утверждать, и отрицать, как это необходимо признать тем, кто принимает учение Протагора (*Metaph.* 1007b20–23).

Вторая формулировка ТП названа Майклом Вединым сильным вариантов опровержения ПП[19]. Вединвидит во второй формулировке ТП интересный поворот (curious turn) в Г.5. В каком смысле «всё будет одним»? Кристофер Кирван предлагает понимать эти слова Аристотеля в том смысле, что у каждой вещи могут быть любые предикаты, в том числе и противоположные[20]. Тогда всё, сказываемое о вещи, будет тавтологией, то есть одним. Но Ведин справедливо отмечает, что эта интерпретация подходит и в случае первой формулировки ТП, которая представляет собой слабый вариант отрицания ПП. Зачем же Аристотель предлагает вторую формулировку, если есть первая? Со своей стороны, Ведин показывает, что вторая формулировка ТП связана с учением Анаксагора о гомеомериях — частицах, в которых всё смешано со всем. В онтологии Анаксагора речь уже не идет о сущности, чем бы она ни была, пусть даже чем-то вроде «первой материи», и предикатах. Используя терминологию Аристотеля, смешению подвергаются не качества вещей, а сами вещи. Такая позиция противоречит фундаментальному аристотелевскому разделению на

[19] Wedin 2003: 110.

[20] Kirwan 1993.

подлежащее и сказуемое, сущность и предикаты. Отделив сущность от ее предикатов, Аристотель, во-первых, показал невозможность одному и тому же быть и человеком, и триерой, а во-вторых — невозможность высказывать об одном и том же противоположные утверждения. Он готов согласиться с тем, что об одной и той же вещи можно сделать противоположные утверждения, когда речь идет о ее свойствах. Но истинными эти высказывания могут быть, только если будут сделаны, например, в разное время. Так что утверждать, что Сократ не образован, было верным только до того, как он получил образование. Если же принять ТП, то нужно сделать все сказуемые свойствами. Тогда «человек» и «триера» тоже будут свойствами, но не ясно, свойствами чего. В свою очередь это означает отказ от сущности и сути бытия, отрицание самого разделения на субъекты и предикаты.

Опровержение ТП

Как и Платон, Аристотель считает, что у Протагора много идейных соратников, среди них он называет не только Анаксагора, но и Гомера, Гераклита и Демокрита. В «Теэтете» Платон опровергает ТП, показывая его внутреннюю противоречивость: если все мнения истинны, то ни одно мнение не может претендовать на общезначимость, значит и мнение Протагора не должно на нее претендовать[21]. В «Метафизике» Аристотель предлагает иной метод опровержения. Всякое начало, и ПП в том числе, недоказуемо. Однако возможно опровергнуть контртезис, то есть ТП. Аристотель предлагает «доказать путем опровержения» (ἔστι δ' ἀποδεῖξαι ἐλεγκτικῶς) ложность ТП. Суть этого метода состоит не в том, чтобы заставить тех, кто так или иначе опирается на ТП, признать, что нечто или существует, или не существует. Суть опровергающего доказательства, предложенного Аристотелем в Г.5, состоит в том, чтобы показать, что ТП не имеет смысла[22]. Таким образом, как и Платон, Аристотель считает, что ТП противоречит сам себе. Потому что тот, кто утверждает, что нечто и существует, и не

[21] Burnyeat 1976a, 1976b.

[22] Kirwan 1993: 91–92

существует одновременно, ничего на самом деле не высказывает. Опровержение ТП сводится Аристотелем к проблеме отношения означаемого и означающего. Или, иначе, Аристотель формулирует проблему связи бытия и мышления как проблему означающего и означаемого. Если слова «быть» и «не быть» имеют значение, то они обозначают нечто действительное, то есть то, что есть. Слова «быть человеком» тоже имеют смысл, они означают «двуногое живое существо». Что, в свою очередь, означает, что «если человек есть вот это, то для того, кто есть человек, быть человеком будет означать именно вот это» (*Metaph.* 1006a32–34)[23]. Тем самым Аристотель формулирует корреспондентную теорию истины, истины как соответствия знания бытию. Слова и речь имеют значение, то есть остаются словами и речью до тех пор, пока они коррелируют с реальным положением вещей. Коррелировать и значит означать. Таким образом, ТП, утверждающий, что перед нами и человек, и триера, на самом деле ничего не утверждает и не является высказыванием.

Таким образом, влияние «Теэтета» на аристотелевскую трактовку ТП не ограничивается заимствованием одной из его интерпретаций. Будучи объединенными общими задачами и целями, Платон в «Теэтете» и Аристотель в «Метафизике» помещают ТП в начале большого исследования, посвященного проблеме знания, поскольку оба видят в ТП преграду для построения своих теорий познания. Платон считал необходимым опровергнуть ТП потому, что он лежит в основании утверждения о том, что знание — это только чувственное восприятие, а Аристотель — потому, что ТП противоречит одному из его главных теоретических принципов — принципу противоречия. Кроме того, оба философа рассматривают ТП не только в гносеологическом, но и в онтологическом ключе. Если Платон за ТП видит учение о всеобщем движении Гераклита, то Аристотель — учение Анаксагора о *гомеомериях*. И наконец, для опровержения ТП и Платон, и Аристотель

[23] λέγω δὲ τὸ ἓν σημαίνειν τοῦτο· εἰ τοῦτ’ἔστιν ἄνθρωπος, ἂν ᾖ τι ἄνθρωπος, τοῦτ’ ἔσται τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι.

используют не онтологические, а логические аргументы, то есть они не опровергают учение Гераклита или Анаксагора, а показывают внутреннюю противоречивость ТП как высказывания определенного рода.

Литература

Волкова, Н.П. (2019), "Теория восприятия в «Теэтете» и «Тимее» Платона", in М.А. Солопова (ред.), *Историко-философский ежегодник* 34: 6–29. Москва: Аквилон.

Юнусов, А.Т. (2017), "Принцип противоречия как аксиома: к вопросу о происхождении и статусе «общих начал» науки в философии Аристотеля", *Вопросы философии* 1 (2017): 122–132.

Burnyeat, M.F. (1976a), "Protagoras and Self-Refutation in Later Greek Philosophy", *Philosophical Review* 84: 44–69.

Burnyeat, M.F. (1976b), "Protagoras and Self-Refutation in Plato's *Theaetetus*", *Philosophical Review* 85: 172–195.

Keeling, E. (2013), "Protagoras, and Contradiction: *Metaphysics* Γ 4–6", *Journal of Ancient Philosophy Aristotle* 7.2: 75–99.

Kerferd, G.B. (1981), *The Sophistic Movement.* Cambridge University Press.

Kirwan, C., tr. (1993), *Aristotle's* Metaphysics *Books Γ, Δ, and E.* Translated with Notes. 2nd edition. Oxford: Clarendon Press.

Lee, M. (2005), *Epistemology after Protagoras: Responses to Relativism in Plato, Aristotle and Democritus.* Oxford University Press.

Volkova, N.P. (2019), "Theory of Perception in the *Theaetetus* and *Timaeus* of Plato", in M.A. Solopova (ed.), *History of Philosophy Yearbook* 34: 6–29. Moscow: Aquilon. (In Russian.)

Wedin, M. (2003), "A Curious Turn in *Metaphysics* Gamma: Protagoras and Strong Denial of the Principle of Non-Contradiction", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 85.2: 107–130.

Wedin, M. (2004), "Aristotle on the Firmness of the Principle of Non-Contradiction", *Phronesis,* 49.3: 225–265.

Yunusov, A.T. (2017), "Principle of Contradiction as an Axiom: Regarding the Origin and the Status of the *Common Principles* in Aristotle's Philosophy", *Voprosy filosofii* 1 (2017): 122–132. (In Russian.)

Константин Шевцов

Человек золотого века: Сократ в диалогах Платона[*]

Konstantin Shevtsov

A Man of the Golden Age: Socrates in the Dialogues of Plato

Abstract. The article deals with the figure of Socrates' presentation in Plato's dialogues as Plato's attempt to comprehend Socrates' attitude to death. In the *Apology*, death is understood as a crucial test, which should show Socrates' commitment to his way of thinking. Staying true to oneself up till death establishes its own meaning, which is understood as an expression of divine destiny. In the *Phedo*, Plato gives a double interpretation of this destiny: the four proofs of soul's immortality provide its logical interpretation, but they are only an introduction to the depiction of Socrates' silence as the transcendental basis of his confidence in immortality. In the dialogs *Phaedrus* and *Republic*, Plato shows that Socrates is not only different from his interlocutors, but also does not quite belong to the world of men. His attitude to a just state is the attitude of a founding principle, therefore, the procedure of dialectical inference from Book 6 is applied to Socrates himself. The image of Socrates is assembled from the multitude of known facts and memories about him, which serve as prerequisites for the ascent to unity, an eidetic figure acting as the true mentor of Platonic dialogues. In the *Statesman*, the doubling of the figures of the older and younger Socrates correlates with the myth of the U-turn in the movement of universe and the age of Cronos, when men lived from old age to infancy. Plato shows that the time of thinking and the thinkers' conversation begins to flow in the opposite direction, while Socrates appears as a man of the Golden Age, who after his death becomes a demon, upholding the connection between men and gods.

Keywords: Socrates, dialectics, golden age, demon.

Платоновские диалоги — важнейший источник наших знаний о Сократе, и при этом не только человек по имени «Сократ» скрывается за ярким литературным образом, созданным Платоном,

© К.П. Шевцов (Санкт-Петербург). shvkst@gmail.com. Санкт-Петербургский государственный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 13.2 (2020) DOI: 10.25985/PI.13.2.03

[*] Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00371 А «Парадигмальные „заблуждения“ и их влияние на культуру и общество».

но и сам образ изменяется от текста к тексту, пока не исчезает бесследно (или почти бесследно) в Афинянине «Законов». В самой форме платоновских диалогов, возможно, запечатлена память о сократовских беседах[1], а в так называемых «ранних» диалогах могут быть представлены темы и способы рассуждения исторического Сократа[2], но возникает вопрос, требует ли память об учителе фактической точности пересказанных бесед, тем более что Платон не претендует на статус их участника и даже свидетеля. Если мы окажемся по ту сторону живого воспоминания, то образ Сократа будет сведен к простой фигуре метода, необходимой Платону для разработки вопросов собственной философии[3]. И если отсутствие Платона среди участников диалогов позволяет ему удерживать дистанцию в отношении любой высказанной позиции[4], то же отсутствие может пониматься как жест абсолютного автора, лишающий самостоятельности всех действующих лиц, включая и самого Сократа. Чтобы избежать, насколько возможно, апории подлинного или вымышленного Сократа, мы попробуем изменить способ рассмотрения и взглянуть на Сократа, как на *соавтора* Платона, если так можно назвать того, кто ставит своей смертью вопрос, на который Платон пытается найти ответ на протяжении всей жизни. И это значит, что Платон сам до конца не понимает, кем был его учитель, и создает разные образы Сократа как разные версии неразрешимой загадки.

«Апология Сократа» — единственное сочинение, в котором сообщается, причем дважды, о присутствии Платона в качестве свидетеля происходящего, и если говорить о подлинности воспоми-

[1] Бриссон 2019: 104.

[2] «В ранних диалогах ведущим собеседником выступает Сократ, и многие полагают, что по форме они, скорее всего, наиболее близки к беседам, которые вел исторический Сократ» (Робинсон 2015: 15).

[3] «имеет смысл рассмотреть единство диалогов Платона не через хронологию, а через выстраивание единой логической схемы: эленхос и апория — трансцендирование — ноэтика, где Сократ нужен Платону именно для выстраивания целостной концепции» (Протопопова 2019: 87).

[4] Blondell 2002: 39.

нания, то прежде всего — в отношении этого текста. Мы действительно немало узнаем о Сократе из его речей — о его жизни, семье и друзьях, об отношении к нему сограждан, о словах Дельфийского оракула, признавшего Сократа мудрейшим из людей. Именно слова пифии заставляют Сократа заняться испытанием мудрости, как своей, так и чужой, чтобы в конце концов признать, что среди людей нет мудрых, а единственное преимущество самого Сократа сводится к знанию незнания, которое он не пытается выдавать за мудрость (*Ap.* 23b). Тем самым оракул оказывается виновником рождения сократовского метода испытания и опровержения, элeнхоса, определившего суть его занятий философией[5]. Стоит сказать, что в «Апологии» Ксенофонта также упоминается оракул, но к мудрости добавлено еще признание справедливости (X. *Ap.* 14.9), и то, что Платон не упоминает об этом, показывает, какое значение приобретает боговдохновенный элeнхос для понимания как жизни, так и смерти учителя.

Сократ и на суде прибегает к испытанию, обращаясь к Мелету и уличая его в противоречии самому себе (*Ap.* 24d–27e). Более того, мы видим, что правильность своих слов на процессе Сократ также выводит из некоего испытания, а именно из того, что голос, который на протяжении всей жизни останавливал его в случае опасности, ни разу не предостерег его по ходу суда. Сократ видит в этом не только подтверждение своей правоты, но и «великое доказательство» того, что смерть, на которую он осужден по приговору суда, не является злом (*Ap.* 40ab). Свой возвышенный смысл элeнхос обретает в тот момент, когда Сократ признается, что и после смерти он намерен практиковать испытание и опровержение в отношении обитателей загробного мира, поскольку такой способ узнавания и общения с ними будет для него несказанным блаженством (*Ap.* 41b). Наконец, вся в целом «Апология», превращающая защиту Сократа в испытание афинского суда и всех афинян, оказывается не чем иным, как апофеозом элeнхоса.

[5] Сократ неоднократно говорит, что сам бог присудил ему жить, занимаясь философией и практикуя элeнхос в отношении себя и своих сограждан (см. *Ap.* 28e, 30a).

Образ Сократа-эленктика предстает настолько завершенным, что неизбежно возникает сомнение в достоверности платоновского свидетельства, и в первую очередь это касается отношения к смерти. По-видимому, спокойствие Сократа на суде вызывало удивление современников, во всяком случае Ксенофонт уделяет ему особое внимание. В собранных им воспоминаниях мы видим человека, который тяготится старостью и считает приговор суда проявлением божественной заботы, потому что не хочет утратить состояние души, позволявшее ему до сих пор ценить свою жизнь и уважать себя (Х. *Ap.* 6.1–9.9, 23.1). Совершенно иначе поступает Платон, последовательно вычеркивая личное отношение к смерти («боюсь ли я или не боюсь смерти, это мы теперь оставим», *Ap.* 34e) и, по сути, превращая смерть в еще одну форму эленхоса. Его Сократ говорит о том, что нельзя бояться смерти, если речь идет о призвании богов (*Ap.* 28e); неизвестность смерти — это всего лишь еще одна возможность испытания (*Ap.* 29b); тем более, что отсутствие вещего голоса позволяет видеть в смерти благо (*Ap.* 40c); наконец, выдержав испытание смертью, Сократ получит право в загробном мире заниматься эленхосом (*Ap.* 41b). Смерть перестает быть завершающим событием земной жизни, страшащим или нет, чтобы предстать ее центральной осью, и весь эленктический строй «Апологии» оказывается истолкованием смерти Сократа, а именно того факта, что Сократ, пренебрегая опасностью, не только провоцирует судей, но и как бы заранее принимает их приговор.

Смерть выступает в роли решающего испытания и в «Критоне», где под вопросом оказывается справедливость самого Сократа: Город и Законы спрашивают не о соблюдении норм и правил, а о решении следовать законам и о *верности* этому решению, которому нельзя изменить даже перед лицом смерти (*Cri.* 52b). Именно смерть служит мерой верности Сократа самому себе, его убеждению в господстве души над телом, и только пройдя это испытание, он может рассчитывать на справедливость суда в Аиде (*Cri.* 54c). В персонификации Законов нет никакого учения

об идеях, но сократовское убеждение в бессмертии души и не требует для себя иного основания, кроме внутренней собранности и преданности принятому решению, от которого зависит признание законов, а тем самым — и их существование. Выбор Сократа становится радикальным перформативным актом, который принимает и даже призывает смерть, чтобы превратить все сказанные когда-либо слова о справедливости, истине и первенстве души в отношении тела в простую и неустранимую фактичность мира.

Можно сказать, что в «ранних» диалогах рассуждение о добродетели часто принимает, по крайней мере отчасти, перформативный характер[6]. В «Лахете», «Хармиде», «Лисии» не удается прийти к определению мужества, благоразумия и дружбы, но каждый раз собеседниками Сократа оказываются именно те, кто подтверждает обладание этими добродетелями, причем не только своей жизнью, но и готовностью следовать за всеми перипетиями сократовского исследования. Упорство в отношении исследования и определения выделяется в особую инстанцию в «Гиппии Большем», где Сократ постоянно ссылается на «одного человека», «сына Софроникса», который не удовлетворяется ни одним ответом, если не дано строгое определение понятий. В «Горгии» Сократ говорит, что, будь его душа золотой, он обрадовался бы Калликлу как «одному из тех камней, которым берут пробу золота» (*Grg.* 486d), причем речь идет отнюдь не о справедливости или несправедливости Сократа и Калликла, а исключительно о верности себе и решимости отстаивать свою позицию, не меняя ее в угоду публике. Философское размышление в принципе перформативно, потому что невозможно без последовательности и верности себе, которые гарантируют не только строгость понятий, но и существование главного предмета — мыслящей и правящей души. Но поскольку в «Апологии» и «Критоне» речь идет о смерти, которая не считается с правилами, значимыми для высказываний, неизбежно возникает вопрос об успешности сократовского

[6] Протопопова, Гараджа 2017: 15.

перформатива[7]. Иначе говоря, имело ли смысл затеянное Сократом испытание, впечатляющий эленхос, который отнял его у друзей и учеников, не оставив ничего, кроме воспоминания?

Этот вопрос, заданный Кебетом и Симмием, становится отправной точкой для рассуждения о бессмертии души в «Федоне». Стоит напомнить, что это пересказанный диалог, причем рассказчик, Федон, упоминая об отсутствии Платона среди собравшихся учеников и друзей Сократа, избавляет автора от претензий на точность свидетельства. Можно сказать, что Платон разделяет позицию свидетеля, который должен описать смерть Сократа, и свою собственную позицию, за которой оставляет полную свободу осмысления произошедшего. Этому раздвоению позиций соответствует структура диалога: помимо вступительной части, вводящей нас в обстоятельства пересказа, текст представляет собой долгую беседу Сократа с Кебетом и Симмием о бессмертии, обрамленную двумя повествовательными фрагментами, сухо, но при этом выразительно и детально сообщающих об утренней встрече учеников с Сократом и о вечерней подготовке к казни и смерти.

При том, что сами обстоятельства последнего дня подталкивают к разговору о смерти, непосредственным поводом к нему становится совет Сократа софисту Евену последовать за ним как можно скорее, поскольку занятие философа — умирание и смерть. В этом месте диалог подхватывает тему «Апологии» и «Критона», причем связь этих текстов подчеркивается тем, что возражение Симмия Сократ воспринимает как обвинение, которое требует от него новой защитной речи «точь-в-точь как в суде» (*Phd.* 63b)[8]. Мир судит того, кто не верен ему, но Сократ надеется оправдаться перед друзьями, которые, как и он, ставят верность душе

[7] «Различные ситуации, в которых перформативное высказывание может быть неудовлетворительным, мы назовем „неудачными“. Неудача, то есть ситуация, в которой высказывание не достигает успеха, обнаруживает себя, когда не выполнены определенные условия, нарушены достаточно прозрачные и простые правила» (Остин 2006: 266).

[8] Здесь и далее перевод С.П. Маркиша.

и истине выше привязанности к телу. В этот момент Кебет задает главный вопрос, в котором выражено все сомнение в успехе сократовского перформатива и оправданности философского умирания:

> то, что ты говорил о душе, вызывает у людей большие сомнения. Они опасаются, что, расставшись с телом, душа уже нигде больше не существует, но гибнет и уничтожается в тот самый день, как человек умирает. Едва расставшись с телом, выйдя из него, она рассеивается, словно дыхание или дым, разлетается, и ее уже решительно больше нет (*Phd.* 70a).

Этот вопрос выталкивает из сократовской собранности на себе и собственном решении, требуя показать, как возможна неразрушимость души в общей структуре мира, в которой действуют не зависящие от человека отношения и причины. Аргументы, которые предлагает Сократ, хорошо известны и не являются предметом статьи, но важно отметить, что их изложение ни в коем случае не подается Платоном в виде готовой теории, наоборот, нам показывают размышление, которое происходит «здесь и теперь», замирает надолго в молчании при столкновении с возражениями (*Phd.* 84b, 95d) и укрепляется по мере своего развертывания (*Phd.* 105b). Это значит, что вопрос Кебета можно понимать не только как требование общего обоснования, но и как обращение к началам сократовской веры, желание понять мотивы, побуждающие мыслить бессмертие. И вот почему, завершая свое второе плавание, Сократ признает, что первые основания все еще не даны с отчетливостью, и дальнейшее погружение в них остается по сути делом каждого человека (*Phd.* 107b).

Несмотря на сложный и изломанный путь сократовских доказательств, они оказываются лишь дальнейшей попыткой Платона разгадать тайну спокойствия, с которым Сократ относится к приближению смерти. Расставляя по ходу рассуждения знаки остановки и молчания, Платон не забывает в конце подвести итог этой безмолвной работе души и, таким образом, связать вместе теоретическую и повествовательную части диалога. По словам

Федона, закончив свои размышления о смерти рассказом о загробном мире, Сократ удалился, чтобы обмыться перед смертью, и, вернувшись «после мытья, он сел и уже больше почти не разговаривал с нами» (*Phd.* 116b). В отличие от прежних разрывов в ткани разговора, это молчание не порождает больше никаких утверждений и аргументов, оно является совершенно самодостаточным, как если бы было единственным референтом доказательств и рассуждений этого дня, как если бы вся философская часть платоновского диалога была комментарием к этому молчанию. Так наряду с живыми чертами воспоминания и ироничной эленктикой метода в платоновском Сократе обнаруживает себя совершенно новая грань, которую можно, с известной условностью, назвать трансцендентальной персоной Сократа.

Как обстоит дело с диалогами, не связанными с темой смерти? В «Пире» Сократ предстает перед нами как философ любви, причем он не только произносит речь, посвященную Эроту, но и сам становится предметом шутливой речи Алкивиада, который сравнивает его с фигурками силенов, скрывающих внутри себя статуэтки богов. Очевидно, этот образ должен выразить странность Сократа, совмещение в нем разных планов и даже разных ликов. Неудивительно, что о странностях в поведении Сократа мы узнаем уже в самом начале диалога. Аристодем удивляется тому, что Сократ, идущий на пир к Агафону, умыт и в сандалиях, при этом по дороге он постоянно отстает, а затем и вовсе исчезает перед дверью Агафона, потому что, как выясняется дальше, он «повернул назад и теперь стоит в сенях соседнего дома, а на зов идти отказывается» (*Smp.* 175a)[9]. Удивительное, впрочем, оказывается вполне обычным: по словам Аристодема, «такая уж у него привычка — отойдет куда-нибудь в сторонку и станет там» (*Smp.* 175b). Этот забавный сюжет не находит никакого развития, но едва ли Платон случайно вставляет его в начало диалога — во всяком случае, ему вторит рассказ Алкивиада о том, как Сократ во время похода на Потидею молча простоял, погруженный в свои мысли, весь день и всю ночь до восхода Солнца (*Smp.* 220cd).

[9] Здесь и далее перевод С.К. Апта.

Определенная странность отмечает и речь Сократа во славу Эрота. По ходу ее Сократ примеряет две различные маски: эленктика, опровергающего слова Агафона, и ученика, направляемого жрицей Диотимой. Этой двойственности вполне соответствует образ Эрота, описанный жрицей: лишенный красоты и совершенства, приписанных ему Агафоном, Эрот предстает не богом, а демоном, который ничем не удовлетворен и вечно ходит в учениках, не обладает красотой, а только к ней стремится, не мудр, но ловок и причастен искусствам и колдовству (*Smp.* 203de). Эрот — философ, но и сам философ, как следует из определения философии, является Эротом либо одержим им. Именно в философе осуществляется высший смысл любви, состоящий в том, чтобы родить в вечном и прекрасном (*Smp.* 206bc), то есть, собственно, родиться заново в форме истины и разумения, стать причастником бессмертия. Диотима описывает Эрота до странности похожим на Сократа, и завершающая речь Алкивиада, по сути, закрепляет этот демонический статус Сократа, который после смерти становится для своих близких тем, кем для него самого был его внутренний голос, его демон[10].

Покровительство Сократа позволяет Платону осмыслить природу собственных текстов. Диалог завершается немного неожиданным рассуждением, «что один и тот же человек должен уметь сочинить и комедию и трагедию и что искусный трагический поэт является также и поэтом комическим» (*Smp.* 223d), причем Сократ убеждает в этом Аристофана и Агафона. Стоит вспомнить, что именно их речи предшествовали сократовской. Речь Аристофана об андрогинах — образец комического жанра в том смысле, какой ему придает сам Платон, поскольку она сводит возвы-

[10] Смерть оказывается подходящим фоном, обнажающим демоническую природу Сократа. Ср. замечание Р.В. Светлова: «Четыре доказательства бессмертия души можно сопоставить с четырьмя частями „линии“ из „Государства“, и их обсуждение в „Федоне“ является путем, который выводит нас из-под чар „пещерной“ реальности. Сократ в таком случае исполняет функции демона, который в „Федоне“ сопровождает души после смерти к месту загробного суда, а потом — направляет туда, где осуществляется воздаяние» (Светлов 2014: 166).

шенную тему любви к рассказу о великанах-чудовищах, недалеких и агрессивных, разделенных пополам Зевсом[11]. Вступлением к речи становится икота Аристофана, из-за которой он вынужден пропустить свою очередь, так что мы видим полное переворачивание и сведение высокого к низкому: речи — к икоте, духовного единства — к телесному сращению. Полной противоположностью является речь Агафона, который, по словам Сократа, вместо правды об Эроте как о любви и вожделении предпочитает говорить о возвышенном предмете любви, то есть о самом по себе прекрасном, совершенном, благом (в полном соответствии с собственным именем)[12]. Это противоречие комедии и трагедии снимается сократовской речью об Эроте как демоне и софисте и речью Алкивиада, которая превращает самого Сократа в демона новой философской мифологии, порождающей жанр платоновского диалога.

Миф не интересуется фактичностью памяти, но его структура обладает собственной достоверностью, аналогичной достоверности платоновского припоминания. В «Федре» Сократ на восклицание своего собеседника по поводу рассказа об изобретателе письма Тевте («легко же ты сочиняешь египетские, да и вообще, какие захочешь, речи!», *Phdr.* 275b[13]) отвечает, что не так важно, откуда приходит рассказ, если мы благодаря ему видим, «так обстоит дело или иначе» (275c). Собственно, миф — это такой рассказ, который позволяет приблизить то, что мы каким-то образом знаем, но не можем увидеть непосредственно. В своей второй речи, посвященной любви, Сократ признает, что приро-

[11] Как говорит Афинянин в «Законах», смех и шуточное подражание в слове, то есть комедия, выбирает своим предметом «действия людей, безобразных телом и со скверным образом мыслей», при этом такое подражание отнюдь не отделено от возвышенного, потому что «без смешного нельзя познать серьезного; и вообще противоположное познается с помощью противоположного, если только человек хочет быть разумным» (*Lg.* 816de; здесь и далее перевод А.Н. Егунова).

[12] «Наипрекраснейшая, сколь возможно, и наилучшая» трагедия «представляет собой подражание самой прекрасной и наилучшей жизни» (*Lg.* 817b).

[13] Здесь и далее перевод А.А. Глухова.

да души требует божественного и долгого рассказа, но ее можно представить и кратко с помощью уподобления, в результате чего рождается миф о крылатых конях и возничем, о полете, падении и потере крыльев. Но в таком случае и воспоминание о Сократе может оказаться уподоблением и мифом, обращенным к тем, кто знает, какими были сила и магия этого человека. Подобные истории могут казаться вымыслом или, еще хуже, создавать иллюзию знания, но в этом случае стоит отнестись к ним так же, как Платон относится к письму. Миф о Тевте раскрывает пороки письма, вселяющего забывчивость в души учеников, приучающего их опираться на чужую мудрость, не способного защитить себя в случае порицания (*Phdr.* 275ab, 275e). Но этот строгий приговор вовсе не относится к записи, которая возникает в душе ученика, а вместе с ней и к тем записям, которые делаются кем-либо на память, «сберегая воспоминания для себя… и для всех, кто пойдет за ним следом» (*Phdr.* 276d). Иначе говоря, тому, кто хранит запись в душе и благодаря этому знает, как обстоит дело, условность мифа, как и условность письма, не нанесут вреда, и точно так же они не обманут того, кто знает знающего, как обстоит дело, то есть его последователя и ученика.

Об образах памяти как записях в душе говорится в «Теэтете», причем качество оттисков здесь однозначно связывается с качеством самой души[14]. Таким образом, мы имеем дело с неким знанием себя, которое при этом не отделимо от памяти о другом, оставившем эти образы, например о Сократе. Уподобление мифа во второй речи Сократа в «Федре» также ведет к узнаванию себя в образе другого, влюбленного либо возлюбленного, чей лик пробуждает воспоминание о боге, в котором душа видела себя в момент восхождения (*Phdr.* 251a). Мы потому и разгадываем смысл, очерченный уподоблением мифа, что находим в нем ответы на свои вопросы, так же как узнаем в Сократе, который признается, что все еще не познал себя (*Phdr.* 229e), беспокойство собственной заботы о себе. Узнавание себя наделяет лицом, тогда как стыд

[14] Шевцов 2018: 35.

связан с его потерей, поэтому Сократ произносит первую речь, закрывая лицо[15], когда же он открывает лицо во время второй речи, он выступает своего рода медиатором самопознания, в чем проявляется не только его искусство наставника, но и присвоенный ему платоновскими текстами демонизм. Не случайно в сократовской речи при обсуждении роли ораторского искусства появляется слово «душевождение», «психагогия», отсылающее к магической практике вызывания душ мертвых[16]. Сократ и есть тот маг, который сохранил власть над душами, потому что его смерть всего лишь вывела за границы тела, но не затронула принцип господства души как причины целого[17]. Стоит добавить, что выход за границы задает и структуру самого «Федра» как целого, поскольку диалог начинается за стенами Афин с вопроса о направлении движения («Друг мой Федр, куда ты и откуда?») и заканчивается сократовским «Идем!»[18].

Общая структура «Федра» повторяется в масштабном полотне «Государства». Место действия вынесено за границы Афин в портовый Пирей, речь Лисия и слова Фрасимаха (в доме отца Лисия Кефала) объединяет прямолинейное отрицание ценности любви в одном случае и справедливости — в другом. После того как Сократ легко справляется с аргументами ораторов, звучит вторая речь, заведомо лукавая, отстаивающая тезис, противный

[15] «Прежде, чем со мной случится беда из-за навета на Эрота, я постараюсь преподнести ему свою палинодию, причем теперь я сделаю это уже с непокрытой головой, а не как раньше, когда я прятался от стыда» (*Phdr.* 243b). О том, что стыд вызывается отсутствием заботы о себе и подчинением мнению других, см. слова Алкивиада в «Пире» (*Smp.* 216ab).

[16] «Первоначально понятие ψυχαγωγία обозначало процесс призвания мертвых, обращение к душам подземного мира для их явления в мир живых („магическая“ психагогия)» (Прокопов 2017: 34).

[17] Сократ говорит о «психагогии» как о знании души, но в этом случае речь идет совсем не о психологии в современном смысле, а о знании души как принципа целого (*Phdr.* 270c).

[18] См. примечание А.А. Глухова к началу диалога: «Начало и конец текста связаны с движением, тогда как центральная часть — это „полет мысли“ при неподвижности тел участников диалога» (Глухов 2017: 175).

убеждениям говорящего. В «Федре» ее произносит сам Сократ, в «Государстве» эта роль достается братьям Платона — Главкону и Адиманту. Обе речи заявляют о победной силе обмана — влюбленного, который выдает себя за невлюбленного, и несправедливого, который выдает себя за справедливого. Итогом становится вопрос о душе, в которой живет любовь/справедливость; в первом диалоге ответ на этот вопрос дает вторая речь Сократа, во втором — рассуждение о справедливом полисе. Наконец, в обоих диалогах появляется трехчастная структура души, для которой фоном служит картина космического движения душ или масштабная картина совершенного полиса; в одном случае рассуждение венчается созерцанием сверхнебесного бытия, во втором — идеи блага.

Сходство структуры позволяет искать общие черты в главной фигуре, однако при первом взгляде более заметными оказываются различия. Спор с Фрасимахом больше напоминает столкновение Сократа с Полом и Калликлом в «Горгии», чем насмешку над мастерством Лисия, а последующий разговор выводит на сцену совершенно новый образ Сократа-доктринера, который уверенно дает определение добродетелям, устанавливает принципы государственного устройства, совершает диалектическое восхождение к общему и возвращение от общего к частным вопросам управления. Как же понимать это изменение, которое, очевидно, не связывается Платоном ни с воздействием Муз, ни с одержимостью Эротом? Платон и сам понимает радикальность перемены и, подготавливая к ней читателя, заставляет Фрасимаха заявить, что Сократ способен только задавать вопросы, но сам никогда ничего не предлагает (*R.* 338b). Впрочем, нельзя сказать, что Сократ изменяет своей привычке задавать вопросы и обстоятельно рассматривать предмет рассуждения. Более того, он начинает не с готовой теории, а с констатации недостачи, несовершенства. Если в «Пире» любовь понималась в свете недостатка целостности, то здесь отправной точкой становится материальный недостаток, который устанавливает зависимость людей друг от друга и ведет

к возникновению сначала небольших сообществ, а затем и полноценного государства (*R.* 369b).

Способ рассмотрения вынуждает начинать с сословия земледельцев и ремесленников, но практически сразу Сократ переходит к стражам, потому что предельной формой телесного несовершенства является смерть и рабство, и только воины способны видеть опасность рабства прежде всего в природе тела и его вожделений, а затем уже и во внешнем враге. Поскольку нужен судья, знающий принципы целого и понимающий подлинную природу каждого из сословий, рассуждение далее приходит к фигуре правителя. Три составляющие государства отражаются в трех частях души: недостаток вызывает вожделение, которое полезно, поскольку ведет к возмещению недостачи, но и столь же опасно, потому что стремится к внешнему и готово подчинить этому внешнему все целое; ответом вожделению становится обратная сила, которая с гневом обрушивается на вожделение, но в своем гневе она также может забыть о целом; поэтому на первый план должен выйти разум, понимающий недостаток первых двух частей и объединяющий их на основе общего принципа. Наконец, трехчастному целому соответствует четверка основных добродетелей, к которым относится мудрость, мужество, благоразумие и справедливость. Мудрость является добродетелью разума, мужество — яростного начала, у вожделеющего начала нет своей добродетели, но есть две добродетели, которые охватывают все три начала. Справедливость обеспечивает распределение трех частей в целом и препятствует попыткам подчинить высшее начало низшим (*R.* 433ab), а благоразумие, по-видимому, состоит в понимании каждым своего места и в согласии подчиняться правящему началу (*R.* 432a).

Важнейшей опорой этого рассуждения является принцип противоречия (*R.* 436b). Сократ полагает, что сущее не может одновременно заключать в себе противоположные свойства, а это значит, среди прочего, что никто не должен исполнять противоположные роли (править и подчиняться) или подражать противо-

положными способами (трагическим и комическим). Соединить различное дано только целому, поскольку оно справедливо, при условии, что оно подчинено правящему началу, превышающему соединенное. Воины знают опасность и спасение, потому что мужество как раз и состоит в господствующем положении знания, правители господствуют над воинами, потому что они знают, для чего нужны воины и земледельцы в составе целого, но и над правителями господствует благо, которое дает бытие не только людям и их законам, но и всему космосу. Очевидно, что Сократ, которому принадлежит это рассуждение, не оставляет для себя иного места, кроме как места правящего начала, поэтому мы не удивляемся, когда узнаем, что именно философ и должен быть правителем (*R.* 473d). Стоит заметить, что сам вопрос о правителе возникает внутри более общего вопроса о возможности реализации совершенного государства (*R.* 473ab). Правитель есть принцип этой реализации, своего рода праформа или зародыш государства, а его справедливость является непосредственным отражением высшей идеи блага.

Роль учредителя государства тесно связана с еще одной важной ролью. В диалоге Сократ говорит с Кефалом и Полемархом, спорит с Фрасимахом и размышляет по ходу беседы с Главконом и Адимантом, и он же сам пересказывает свои и чужие слова на следующий день, реализуя тем самым две основные возможности поэтического логоса, о которых говорится в третьей книге. Он предстает и в роли повествователя от первого лица, и в роли подражателя, воспроизводящего чужие речи (*R.* 394c). Такой род поэзии характерен для эпоса, причем наилучшим произведением будет то, в котором большая доля приходится на повествование или на подражание добродетельному человеку (*R.* 396c). Поскольку Сократ в основном пересказывает собственные размышления о справедливости, он выступает в роли совершенного автора, при котором сам Платон является всего лишь скриптором, сверяющим с автором записанную беседу (эта техника описывается

в «Теэтете», который записывается по памяти Евклидом и сверяется затем как с эталоном с воспоминаниями самого Сократа).

Очевидно, что философский эпос Сократа противопоставляется Платоном гомеровскому эпосу. Когда в десятой книге Платон возвращается к подражательным искусствам, на первый план выходит уже не способ подражания, а его предмет, а точнее — знание предмета. Сократ вспоминает о Гомере, который подражает тому, чего не знает, а потому создает призраки и внедряет в душу каждого человека «плохой государственный строй»(*R.* 605b)[19]. При этом сам Сократ, после всего пройденного им пути рассуждения, предстает мастером совершенного государства, ведь его творение возникает из знания справедливости. Интересно, что Платон, упрекая не только поэзию, но и живопись, в порождении призраков, говорит о созданном образе государства как об изваянии (*R.* 420c, 540c). Статуя трехмерна, она является не подражанием вещи, как картина, а самой вещью, но, главное, она создается не для удовольствия глаз, а для присутствия бога, так же точно и платоновский диалог создается для присутствия Сократа как единственного в своем роде эйдоса философа и правителя.

Восхождение к эйдосу называется диалектикой и в «Федре» определяется как двойной путь, сводящий многообразно рассеянное к единому виду и рассекающий единое на виды согласно естественным членениям (*Phdr.* 265de). В «Государстве» это определение получает дополнительное уточнение, поскольку здесь диалектика подводит итог всех прочих способов познания, отталкиваясь от них как от своих предпосылок, чтобы вознестись к чистому беспредпосылочному знанию (*R.* 510b). Самые строгие посылки не избавляют от противоречий, которые связывают в единство различные науки, как в математике чет и нечет, в учении о космосе движение и покой, тождественное и иное. Но точно так же обстоит с образом Сократа, в котором соединяются противоречия присутствия и отсутствия, подчинения и господства, бедности и богатства, внешнего уродства и моральной красоты[20]. Диа-

[19] Здесь и далее перевод А.Н. Егунова.

[20] «He embodies in his very person the pervasive Platonic tensions between parti-

лектика и есть наш способ знания Сократа, чей образ собирается из множества деталей, действий и речей, но все воспоминания являются лишь предпосылками для восхождения к единству, которое и созидает, и удерживает созданное, подобно свету Солнца, связывающему воедино видимое и видящий его глаз.

Путь к эйдетическому Сократу немыслим без других участников диалога, которые не только ставят вопросы и подкрепляют своими ответами рассуждения Сократа, но и задают своего рода живой образ восхождения. Действительно, после начального спора с Фрасимахом ведение беседы берут на себя Главкон и Адимант, которые на протяжении оставшейся части «Государства» двенадцать раз сменяют друг друга, иногда предлагая новые возражения и аргументы, но по большей части просто добавляя и новое направление для развития темы. Своим включением в рассуждение они лишь подчеркивают, насколько фигура Сократа возвышается над каждым из них по отдельности и требует собирания их усилий воедино, чтобы поспевать за мыслью Сократа, образуя для него своего рода зеркало, идеальную поверхность отражения. Стоит предположить, что двоица Главкон-Адимант (как и пара Кебет-Симмий в «Федоне») сама служит предпосылкой для восхождения к подлинному собеседнику Сократа, Платону, который, таким образом, оставляет для себя возможность анонимного эйдетического присутствия в диалоге[21].

В целом ряде поздних диалогов роль Сократа заметно уменьшается, отодвигается на второй план в сравнении с Чужеземцем

---

cular and general, humanity and transcendence, which, as we have seen, are paralleled by tensions between form and content, drama and dogmatism, dialogue and authority» («Он воплощает в своей персоне всепроникающее платоновское напряжение частного и общего, человеческого и трансцендентного, параллельное, как мы видели, напряжению формы и содержания, драмы и догматизма, диалога и авторитета») (Blondell 2002: 75).

[21] «Платон, так настойчиво утверждавший в „Государстве“ значение породы, изобразив своих братьев такими, какими он их изобразил, без сомнения дал читателю понять, к какой породе людей принадлежит и он сам. Я бы даже сказал, что Платон написал в „Государстве“ собственный портрет, который можно угадать в чертах Главкона и Адиманта, своей ближайшей родни» (Бугай 2016: 48).

из «Софиста» и «Политика», Парменидом и Тимеем из одноименных диалогов, пока не растворяется в загадочном Афинянине «Законов». Вряд ли нам удастся разобраться во всех трансформациях образа Сократа, но стоит обратить внимание на подсказку, которую дает «Политик». В этом диалоге Чужеземец ведет разговор с юным Сократом, приятелем Теэтета, причем именно юность тезки старшего Сократа неоднократно подчеркивается элейским гостем. Эти замечания можно воспринять как снисходительность и добрую иронию, однако в середине разговора мы слышим удивительный миф о развороте в движении космоса и о том времени, когда люди рождались не от родителей, а прямо из земли, и жили не от детства к старости, а наоборот, от старости к младенчеству (*Plt.* 270de). В этом контексте удвоение фигур старшего и младшего Сократа выглядит уже не забавным поводом для шуток, а прямым намеком на то, что время в самом диалоге начинает течь в обратную сторону. Само по себе движение от старости к детству не выглядит странным, если мы на мгновение забудем, что Платон говорит о созревании одного человека. В социальном теле это соответствует передаче знания от старших к младшим, и то, что сначала (в диалоге «Теэтет») Сократ находит свое отражение в лице Теэтета (*Tht.* 144d), а затем (в «Политике») — в имени его друга, служит знаком другого отражения, которое учитель находит в душах учеников. И когда в диалог вступает Чужеземец, о котором именно Сократ заговаривает как о некоем боге (*Sph.* 216a), Теэтет и младший Сократ представляют уже не только самих себя, но и старшего Сократа, как если бы мы имели дело с одним человеком, живущим в обратную сторону.

Стоит напомнить, что миф рассказывает о веке Кроноса, когда бог непосредственно управлял космосом, и потому все в нем следовало божественному закону, включая и людей, которые не знали ни в чем недостатка, а потому не нуждались в государстве, рождались из земли из семян, засеянных богами, и могли говорить не только с другими людьми, но и с животными, используя все это для занятий философией и возрастания разумения

(*Plt.* 271d–272c). Очевидна связь этого мифа с рассказом Гесиода в «Трудах и днях» о пяти поколениях людей, из которых первое, созданное еще при владычестве Кроноса, было золотым, и «жили те люди, как боги, с спокойной и ясной душою» (*Op.* 112)[22]. Другим отголоском этого сказания является рассуждение из «Государства», в котором Сократ предлагает рассказывать гражданам, будто они произошли не от родителей, а непосредственно вышли из лона земли, причем лучшие из них (будущие правители) созданы из породы с примесью золота, тогда как остальные содержат примеси серебра и меди (*R.* 415a).

Заслуживает внимания и рассказ Гесиода о посмертной участи золотого поколения (*Op.* 122–126):

> В благостных демонов все превратились они наземельных
> Волей великого Зевса: людей на земле охраняют,
> Зорко на правые наши дела и неправые смотрят.
> Тьмою туманной одевшись, обходят всю землю, давая
> Людям богатство. Такая им царская почесть досталась.

Отсылая к этому месту, Сократ в «Государстве» предлагает павших воинов причислить к людям золотого века и признать их демонами, охраняющими полис (*R.* 468e). Если принять во внимание, что и сам Сократ принимает смерть во имя справедливости, то мы получаем основание для отнесения его к золотому поколению. Стоит добавить и то, что согласно «Политику» люди этого поколения направлялись благими демонами (*Plt.* 274b)[23], поэтому демон Сократа оказывается еще одним свидетельством в пользу того, что мы имеем дело с человеком эпохи Кроноса.

---

[22] Здесь и далее перевод В.В. Вересаева.

[23] В «Государстве» прорицатель от имени мойры Лахесис говорит душам, готовым к новому рождению: «Однодневные души! Вот начало другого оборота, смертоносного для смертного рода. Не вас получит по жребию гений, а вы его себе изберете сами» (*R.* 617d). Сократ не избирает своего гения, а рождается с ним как человек золотого века, тогда как Платон избирает Сократа как гения своей философии, признавая, что сам он принадлежит смертному роду Зевсова века.

Обратное течение времени нужно понимать как движение не к смерти, а, наоборот, к подлинному началу, к рождению в истине, и в этом смысле практика майевтики, о которой Сократ рассказывает в «Теэтете», знаменует подобное обращение от становления к бытию[24], тем более, что здесь мы впервые знакомимся с юношей-отражением Сократа. Впрочем, есть и значимое отличие «Теэтета» от «Софиста» и «Политика», которые сюжетно являются его продолжением. В начале первого диалога мы узнаем, что он записан по памяти Евклидом, тогда как два других диалога, действие которых приходится на следующий день, представлены вне каких-либо записей и пересказов. Объяснение этому можно видеть в том, что действие «Теэтета» предшествует ознакомлению Сократа с обвинением Мелета, и это то событие, которое оставляет позади привычный порядок времени, требующий воспоминания и записи, и задает обратный ход, который как бы сменяет век Зевса на век Кроноса. Нечто подобное происходит и в «Тимее», сюжетно связанном с «Государством». Рассказ об идеальном городе воскрешает воспоминание о древних Афинах, которое уточняется при помощи записей, сделанных некогда Критием для памяти; это обращение к прошлому сменяется рассказом Тимея, который не требует для себя ни воспоминания, ни записи, потому что разворачивается в обратном времени мифа, в сторону круга Тождественного, а не Иного, в сторону рождения космоса, а не отклонения от божественного руководства.

Парадоксальное отношение старшего и младшего обыгрывается в гипотезах «Парменида», и в том же диалоге мы видим, с одной стороны, игру отражения разных возрастов, соединяющую Парменида, Зенона, Сократа и юного Аристотеля, а с другой — линейную историю пересказов Пифодора, Антифонта и Кефала. Роль Сократа в этом диалоге едва ли соотносима с его реальной философской биографией, как, впрочем, и рассуждения

[24] О соответствии политика, стоящего над законами, и Сократа-майевта, стоящего вне знания, но способного пробуждать его в душах собеседников, см. Светлов 2019: 46.

Парменида — с тем, что известно об учении философа, но диалектически (в смысле «Государства») каждого из участников беседы можно рассматривать как определенную предпосылку, которая требует восхождения к безымянному, беспредпосылочному началу. По-видимому, финальным восхождением к этому началу, решающей попыткой персонализации эйдоса мыслителя, является фигура Афинянина из «Законов». Беседу о государственном устройстве здесь ведут три старца, представляющие три центра античного мира — Крит, Лакедемон и Афины. Двое из старцев — Клиний и Мегилл — названы по именам, и только третий участник представлен родовым именем, при этом, по крайней мере в первых книгах, можно угадать намеки, отсылающие к фигуре Сократа. Мы слышим длинное обсуждение вина как способа испытания граждан на стыдливость и как средства смягчения нрава стариков, делающее их более податливыми правильному политическому внушению. В этом отношении пиры стариков приравниваются к хороводам молодежи, и, конечно, они требуют такого человека, который сохранял бы трезвый ум, чтобы направлять пирующих (очевидно, на эту роль прекрасно подходит Сократ, каким мы его знаем по пиру у Агафона). Мы все еще видим тень Сократа, его исчезающий образ, как и тень старца Платона, но эти тени остаются позади как отброшенные предпосылки в восхождении к идеальной фигуре Афинянина, соединяющей в себе старческий возраст человека и совершенную юность государства, для которого учреждаются наилучшие законы.

Мы начали с того, что Сократа можно считать соавтором Платона, поскольку его смерть поставила вопрос, на который Платон пытался дать ответ в течение всей своей жизни. Этот вопрос можно сформулировать так: какое знание позволило Сократу без всяких сомнений и колебаний отдать свою жизнь? Смерть Сократа учреждает новый порядок значений как перформативный жест, а сам Сократ предстает единственным в своем роде свидетелем нового порядка. Таким свидетелем для Платона может быть или демон или человек, избранный богами и превращенный в демо-

на после смерти; именно в этом статусе Сократ становится учредителем и главным героем платоновского диалога как нового философского эпоса. Можно сказать, что Платон здесь следует Гесиоду, который, противопоставляя свой дидактический эпос поэмам Гомера, относит гомеровских героев к четвертому поколению, уступающему и в силе, и в разуме, и в справедливости людям золотого века.

Литература

Бриссон, Люк (2019), *Платон* (пер. О. Алиевой). М.: Rosebud Publishing.

Бугай, Д.В. *Единство платоновского «Государства».* М.: Издатель Воробьев А.В.

Глухов, А.А., пер. (2017), *Платон. Федр.* Перевод, введение, интерпретация, указатель имен, примечания. СПб.: Издательство РХГА.

Остин, Д. (2006), "Перформативные высказывания", in Id., *Три способа пролить чернила: Философские работы* (пер. В. Кирющенко), 302–317. СПб.: «Алетейя»; Издательство СПбГУ.

Прокопов, К.Е. (2017), "Некромантия Сократа? Ψυχαγωγία в «Федре» Платона", *Платоновские исследования* 7.2: 33–54.

Протопопова, И.А.; Гараджа, А.В. (2017), "«Гиппий Больший»: комедия и двойники Сократа", *Платоновские исследования* 7.2: 11–32.

Протопопова, И.А. (2011), "«Государство» Платона — идеальный мимесис?", *Логос* 83.4: 89–100.

Протопопова, И.А. (2019), "Сократ как «сущность» и «метод»: эленхос и апория", *Платоновские исследования* 11.2: 83–98.

Робинсон, Т.М. (2015), "Диалогическая форма и «эволюционный» подход к Платону", *Платоновские исследования* 3.2: 9–29.

Светлов, Р.В. (2014), "Пещера, старуха и осел (о некоторых литературных параллелях платоновских метафор)", *Платоновские исследования* 1.1: 163–172.

Светлов, Р.В., пер. (2019), *Платон. Политик.* Исследование, перевод и комментарий. СПб: Платоновское философское общество.

Шевцов, К.П. (2018), *Философия памяти.* СПб: Издательство РХГА.

Blondell, R. (2002), *The Play of Character in Plato's Dialogues.* Cambridge University Press.

Bugay D. *The Unity of Plato's* Republic. Moscow: Vorob'yev A.V. (In Russian.)

Prokopov, K. (2017), Socrates' Necromancy? Ψυχαγωγία in Plato's *Phaedrus*, *Platonic Investigations* 7.2: 33–54. (In Russian.)

Protopopova, I.; Garadja, A. (2017), "The *Hippias Major*: Comedy and Socrates' Doubles", *Platonic Investigations* 7.2: 11–32. (In Russian.)

Protopopova, I. (2011), "Plato's *Republic*: An Ideal *mimesis*?", *Logos* 83.4: 89–100. (In Russian.)

Protopopova, I. (2019), "Socrates as 'Essence' and 'Method': *elenchos* and *aporia*", *Platonic Investigations* 11.2: 83–98. (In Russian.)

Svetlov, R. "Cave, Hag, and Ass (On Some Literary Parallels to Platonic Metaphors", *Platonic Investigations* 1.1: 163–172. (In Russian.)

Рустам Галанин

Риторическое измерение диалога «Лисид»[*]

Rustam Galanin

The Rhetorical Dimension of Plato's *Lysis*

Abstract. In the *Lysis*, Socrates holds a conversation with the youngest characters of the *Corpus Platonicum* who are just about 11 or 12 years old. The conversation is initiated by Socrates to show Hippothales, who is hopelessly in love with Lysis, that his treatment of the boy is extremely incorrect. Socrates shows Hippothales how to talk with the boy to avoid being seen as καταγέλαστον (ridiculous). To achieve this, it is necessary to use rhetoric correctly. As in the case of the *Phaedrus*, in the *Lysis* the discussion on love, friendship, and desire begins with the cleansing of rhetoric from the momentary and selfish good that Hippothales has in mind when, using various rhetorical practices, he wants to attract Lysis' attention and favor. Socrates shows him that it is necessary to talk with his beloved keeping in mind not only individual benefits *hic et nunc*, but the Good as such, which benefits everyone and always, and not just oneself right now. And if you are really in love, first of all you must take care of the good of your beloved. The conclusion is as follows: the ethically verified use of rhetoric, taking into account the universal Good, is condition *sine qua non* of the very possibility of philosophizing, and coincides with rightly understood logos, eros and political praxis.

Keywords: rhetoric, philosophy, Platonism, *paideia*, ethics.

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

Платоновские исследования / Platonic Investigations 13.2 (2020) DOI: 10.25985/PI.13.2.04

[*] Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского Фонда Фундаментальных Исследований по проекту № 18-011-00968 «Сократ: pro et contra. Миф о Сократе в отечественной и мировой культуре».

> Если бы смысл наследия представлял собой некую данность, нечто естественное, прозрачное и однозначное, если бы он не требовал интерпретации и не разрушал ее в одно и то же время, то наследовать было бы нечего… Между тем, мы всегда наследуем некоторую тайну — говорящую нам: «прочти меня, если сможешь, а сможешь ли вообще?»
>
> Ж. Деррида, *Призраки Маркса*[1]

Диалог «Лисид» начинается[2] с того, что Сократ, спеша вдоль городских стен из Академии в Ликей, встречает на своем пути группу афинских юношей, среди которых есть и Гиппотал. Этот последний до безумия влюблен в мальчика из высшего афинского общества по имени Лисид[3]. Сократ узнает от остальных ребят, что Гиппотал из-за своей любви стал совершенно невыносим и теряет свое человеческое достоинство прямо на глазах. Он сочиняет в честь мальчика и его семьи совершенно нелепые стихи (τὰ ποιήματα) и прозу (τὰ συγγράμματα), а когда подвыпьет, начинает вдобавок еще воспевать мальчишку неслыханным голосом (φωνῇ θαυμασίᾳ)[4]. И хоть в подобном поведении со стороны влюбленного греки, в общем, не видели ничего сверхъестественного[5], тем не менее, обращаясь таким нелепым образом с риторическим инструментарием, Гиппотал все же выставляет себя на посмешище и сам становится нелепым (καταγέλαστον), поскольку в итоге все это его странное творчество есть не что иное, как хвалебная песнь в честь себя самого (σαυτὸν ἐγκώμιον), спетая еще до того, как

[1] Деррида 2006: 32.

[2] О важности проэмия «Лисида» и о том, что все дальнейшее движение мысли есть его развертывание, а также о том, что ничего в этом дальнейшем движении нет, чего имплицитно или эксплицитно не содержалось бы уже в проэмии, см.: Gonzalez 2003: 15–44.

[3] Лисид и Менексен из этого диалога — самые юные герои в *Corpus Platonicum* (Bolotin 1979: 67).

[4] *Ly.* 204d

[5] Gonzalez 2003: 23; Dover 1989; cf. *Smp.* 183ab. Порою мужчины были готовы не раздумывая пожертвовать своей жизнью ради красивых юношей, о чем рассказывает, например, и Ксенофонт в известном месте (*An.* 7.4.6–11).

одержана победа, т.е. завоевана любовь[6]. Однако было бы полбеды, если бы этими льстивыми речами Гиппотал не вредил также и самому объекту своего обожания — юному Лисиду, ибо «красавцы всякий раз, когда кто-либо их восхваляет и возвеличивает, исполняются высокомерия и надменности»[7]. Таким образом, Гиппотал использует риторику самым ненавистным для Платона способом — ради лести, вредя как себе, так и другим. Гиппотала, конечно, можно понять: он страстно влюблен в Лисида, т.е. он его всецело вожделеет и в буквальном смысле жаждет физического соития с ним, ибо он одержим Эросом, а Эрос, как мы знаем из литературы классического периода, — это бог, который внушает страсть к обладанию[8], ведь он, по словам Феогнида, неумолим (σχέτλιος) и вскормлен безумием[9]. Будучи захвачен Эросом, Гиппотал всецело сосредоточен на удовлетворении своей самости, он полностью эгоистичен и, по большому счету, ему нет до Лисида как до личности никакого дела[10]. Не имея возможности удовлетворить свою страсть, он сочиняет для него нелепые похвалы, ибо его эротическое желание должно найти хоть какой-то выход. На это ему и намекает Сократ своим деликатным укором, ибо Сократ видит, что Гиппотал находится в большой опасности: еще немного, и он совершит худшее, что может сделать свободный грек, — *хюбрис*, т.е. такой вид поведения, в котором один индивид обращается с другим так, как того пожелает его злая воля, пребывая в состоянии дерзкой уверенности, что ему удастся избежать расплаты за насилие над правами и свободами другого человека и, таким образом, безнаказанно нарушить как моральные законы, принятые в обществе, так и законы, рассматриваемые как божественные установления[11].

---

[6] *Ly.* 205d.

[7] *Ly.* 206a: οἱ καλοί, ἐπειδάν τις αὐτοὺς ἐπαινῇ καὶ αὔξῃ, φρονήματος ἐμπίμπλανται καὶ μεγαλαυχίας.

[8] Taylor 1949: 65

[9] *Th.* 1230.

[10] Cf. El-Rayes 1999: 21.

[11] Dover 1978: 34.

Гиппотал прозревает от слов Сократа и просит его поведать, какую речь надо произносить и что нужно делать, чтобы стать милым своему любимцу, не вредя при этом ни ему, ни себе[12], поскольку Сократ — специалист в области «правильной»[13], или «философской»[14], пайдерастии и ни в чем, кроме любви, не смыслит[15]. Перефразировать это можно так: какого образа мыслей (τῆς διανοίας) должен придерживаться человек в качестве субъекта логоса, праксиса и эроса в присутствии *Другого*?

На пиру у Каллия, который описывает нам Ксенофонт (*Smp.* 8.12), Сократ говорит, что «эрос души намного сильней, чем эрос тела»[16]. Значит, если мы предадим себя в руки эроса души, то пелена самости, ревности и похоти спадет с наших глаз, и тогда мы сможем осуществлять дорическую гармонию логоса и праксиса, олицетворением которой является сам Сократ — идеальный педагог, у которого дела никогда не расходятся со словами, почему он один и достоин быть, например, учителем в диалоге «Лахет»[17]. Еще удобнее прийти к таким же выводам, отталкиваясь не просто от абстрактной ксенофонтовой души — ибо души тоже разные бывают, — но через разработанную теорию души, изложенную в диалоге «Федр», 4-й книге «Государства», а также через концепцию эроса, изложенную в «Пире»: в зависимости от того, к какому эросу примкнет твое желание, таковы и будут результаты дел твоего ума, уст и рук — т.е. твоей логики, риторики и практики. И действительно, интерпретировать проблематику «Лисида» через эти диалоги — весьма популярный путь[18]. И коли уж речь о риторике, то скажем несколько слов о связи «Лисида» с «Федром» — диалогом, одной из основных проблем которого является «риторический вопрос».

---

[12] *Ly.* 206c: τίνα ἄν τις λόγον διαλεγόμενος ἢ τί πράττων προσφιλὴς παιδικοῖς γένοιτο.

[13] *Smp.* 211b: τὸ ὀρθῶς παιδεραστεῖν.

[14] *Phdr.* 249a: παιδεραστήσαντος μετὰ φιλοσοφίας.

[15] Cf. *Smp.* 177d.

[16] πολὺ κρείττων ἐστὶν ὁ τῆς ψυχῆς ἢ ὁ τοῦ σώματος ἔρως.

[17] См. Gadamer 1980.

[18] Cf. Gonzales 1995: 87–89.

«Лисид» и «Федр»

Первое, что бросается в глаза при обращении к обоим диалогам, — это их драматическое сходство. Как в «Федре», так и в «Лисиде» действие происходит за городскими стенами, что вообще-то для такого домоседа, как Сократ, большая редкость. В «Лисиде» Сократ встречает юношу Гиппотала, который, повторюсь, не умеет общаться со своим возлюбленным и сочиняет для него нелепые славословия себе на посмешище. В «Федре» Сократ встречает Федра, идущего от оратора и логографа Лисия с речью, которая говорит, что нужно угождать невлюбленным, а влюбленных избегать. Я уже отмечал выше эгоистический момент в поведении Гиппотала по отношению к Лисиду — Гиппотал думает только о себе и своем наслаждении и совсем не ведает блага Лисида, — из тех же позиций исходит речь Лисия, в основе которой, как отмечает Алексей Глухов, лежит «целостная система взглядов на экономику любовных отношений» и субъектом которой является «человек из толпы, интересующийся лишь экономической выгодой»[19]. Но почему же Сократ в «Федре» «ведется» на эту речь и не сразу блокирует ее, но считает обязанным и самому высказаться

[19] Глухов 2017: 115–116. Глухов считает, что установить субъекта высказывания в этой речи не так-то просто. Он говорит, что хоть это и неизвестное лицо, «человек из толпы», однако, поскольку публика Лисия — это «образованное афинское меньшинство, не имеющее ничего общего с большинством афинского демоса» (*о.с.* 116), то эта речь — «не выражение мнения толпы» (*о.с.* 115). Я все же придерживаюсь противоположного мнения, и вот почему. В речи Лисия после преамбулы в первом же аргументе в пользу невлюбленного обосновывается «экономическая» несостоятельность влюбленности: «влюбленные смотрят, какой ущерб претерпели они в своих делах из-за любви, а в чем они преуспели: прибавив сюда исполненные ими труды, они считают, что давно уже достойным образом отблагодарили тех, кого они любят» (231b, здесь и далее пер. А.Н. Егунова). Это говорит о том, что человек считает важным с самого начала указать на чрезмерную денежную затратность любви. Далее говорится, что влюбленные боятся, «что богатые превзойдут их средствами, а образованные — обхождением» (232c8). Уже исходя из этих свидетельств можно сделать вывод, что, скорее всего, субъект речи — небогат, не очень образован, чрезмерно деловит, ограничен во времени и привык к тому, чтобы все его затраты всегда окупались. Поэтому сфера эроса у него всецело относится к сфере экономического

на эту же одиозную тему — что невлюбленного следует предпочесть влюбленному?[20] Как Сократ, который ничего, кроме любви, не умеет, смеет порицать Эрота? Терри Пеннер и Кристофер Роу считают, что это возможно только потому, что в дискурс «Федра» уже введена вышеупомянутая трехчастная модель души: от эроса можно и нужно отказаться, если и только если этот эрос исходит из иррациональной части души — от пресловутого черного похотливого коня, который чувственные удовольствия предпочитает благу[21]. Поэтому можно сделать вывод, что в «Федре», опираясь на новую теорию души, Платон излагает и новую теорию эроса: есть хороший эрос, который актуализируется в философии, и есть плохой — похотливый — эрос, который актуализируется в актах коитуса с красивыми юношами. Такой эрос неотделим от всех других видов излишеств — обжорства, пьянства, трусости и т.д., короче, он неотделим от хюбриса. Именно от такого эроса, как кажется, предостерегают речь Лисия и первая речь Сократа; при этом, как отмечает Феррари, не нужно обладать очень уж острым умом, чтобы увидеть, что нелюбящий в речи Лисия совсем не собирается отказываться от соблазнения юноши адресата, а просто говорит, что благо, полученное в итоге подобного соблазна, имеет слишком преходящий характер, так что перевес остается на стороне зла и ущерба[22]. Разница между ними, однако, в том, что, условно, Лисий на этих предостережениях и останавливается в угоду мелкобуржуазному здравому смыслу, Сократ же поднимает теорию эроса на невиданные доселе высоты, ибо понимает,

---

гешефта, из чего, следовательно, можно сделать вывод, что к афинской (или любой другой) элите этот человек едва ли может принадлежать, — это тот человек, которого мы бы назвали «мелкий буржуа». Возможно, это какой-нибудь афинский торгаш, для которого Лисий мог написать подобную речь. И я убежден, что философская гомоэротическая этика, существовавшая в социальном классе, к которому принадлежал Платон, не имела ничего общего с той площадной моралью, которую эксплицирует речь Лисия. Иными словами, Платон и его присные могли бы сказать: *aurum nostrum non est aurum vulgi.*

[20] См. первую речь Сократа в *Phdr.* 237a–241d.

[21] Cf. Penner, Rowe 2005: 308.

[22] Ferrari 1990: 88.

что такой взгляд на эрос хоть и здрав, но бесчестен. И вот Сократ произносит вторую речь[23], где, собственно, и излагается теория души, а потом и теория (правильного) эроса, связанного с совместным стремлением к красоте и благу, виденными в прошлой жизни. Такая жизнь есть бытие в философии, а «занятия философией, — как отмечает Рив, — есть совершение полового акта, и наоборот»[24]. Только целью этого соития является зачатие не в теле, но в душе, ибо эраст беременен и должен породить бессмертный плод в душе прекрасного юноши-эромена[25]. Философия в таком случае являет собой экзистенциально-эротический опыт дружбы и любви, когда любимый, будучи родственной частью тебя самого, переживается тем не менее как *Другой* — неподвластный ассимиляции и субординации[26], когда он переживается как свободный и, следовательно, равный тебе, ведь основа дружбы — равенство[27]. Подобное равенство должно включать в себя нечто такое, что, скорее всего, не может быть выражено полностью в чем-то явно ощутимом — к примеру, в возрасте, обоюдной телесной красоте, моральных качествах, удовольствиях, материальных благах, взаимопомощи, социальном статусе, национальности и т.д., хоть и говорится, что у друзей все общее. Поэтому Платон и постулирует это «уравнивающее» в качестве высшего регулятивного принципа — Блага, к которому и приводит эрос, и в этом отношении, конечно, лучшего объяснения, чем дал любви и дружбе Сократ в своей палинодии Эроту в *Phdr.* 244a–257b, за всю истории этики едва ли кто дал[28].

[23] *Phdr.* 244a–257b.

[24] Reeve 2006: 298.

[25] Cf. *Smp.* 209a5–c2.

[26] Nichols 2006: 11.

[27] Можно дружить с рабом или рабыней и любить их, но не в качестве рабов, а в качестве людей, ибо ты любишь не рабов в них, но *человеческое* в них, о чем говорит и Аристотель: «раб — одушевленное орудие, а орудие — неодушевленный раб, так что как с рабом дружба с ним невозможна, но как с человеком возможна» (*EN* 1161b5, пер. Н.В. Брагинской).

[28] Пожалуй, разве что Христос, сказавший: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15:13).

В композиции «Лисида» смещению от первой речи Сократа к палинодии в «Федре» (242de) соответствует драматический переход от разговора Сократа с Гиппоталом (а потом и Менексеном) к беседе с юным Лисидом (*Ly.* 207d), цель которого заключается в том, чтобы показать, почему Лисид, будучи свободнорожденным, тем не менее пребывает в своего рода рабстве у родителей и наставников и не может делать того, что захочет, — это происходит из-за отсутствия у мальчика *знания*. Подобно тому как в «Федре» становится очевидно, что, не зная природы души и не имея возможности идентифицировать правильный эрос, человек обречен быть рабом у своей похоти — плода плохого эроса, — и люди будут избегать такого человека, так и в «Лисиде» Сократ говорит мальчику, что если он не приобретет знания, то никто не захочет с ним общаться ни теперь, ни в будущем, ибо он никому никогда не сможет принести никакой пользы, и даже мать с отцом от такого сына отвернутся (210d5). Такая речь, где Лисид не восхваляется и не обольщается на счет себя, но «поставлен на место», — это пример для Гиппотала, как надо разговаривать с возлюбленными, и пример этот в контексте диалога в целом представляет собой шаг в определении подлинно любящего, т.е. философа[29]. Философ в таком случае приобретает сходство с Гиппоталом, желающим обрести Лисида и отбросившим истину своего эгоистического удовольствия во имя истины их общего блага, и уже не первое является мерой второго, но, наоборот, совместное благо, разделяемое влюбленным Гиппоталом и Лисидом, будет мерой истины для их отношений[30]. Таким образом, юноша Федр из одноименного диалога относится к Гиппоталу из «Лисида» так же, как речь Лисия, которой очарован этот Федр, относится к манере Гиппотала говорить с возлюбленным Лисидом, — манере, которой Гиппотал всецело одержим. Оба молодых человека, встретившись с Сократом и послушав его речи, встают на путь подлинно любящих, т.е. начинают практиковать риторику правильным

[29] Reeve 2006: 295.

[30] Cf. Nichols 2006: 10.

способом (через знание души собеседника и того, что для последнего — благо). Федр забывает «похабную» речь Лисия, Гиппотал отбрасывает свою вульгарную манеру говорить с любимым.

Риторика, эротика и демократия

У нас есть довольно позднее свидетельство ритора Фаворина из Арелата (2 в. н.э.) в его *Разнообразных повествованиях*, что Сократ (и его ученик Эсхин из Сфетта) стал первым преподавать риторику в Афинах[31]. Когда Критий воспылал похотью к красавцу Евтидему и Сократ публично его унизил, сказав, что у Крития «есть свинская наклонность: ему хочется тереться об Евтидема, как поросята трутся о камни», то Критий, встав во главе Тридцати тиранов, издал специальный указ, запрещающий преподавать искусство слов (λόγων τέχνην μὴ διδάσκειν)[32]. И это был ответ дурного Эроса правильной риторике, олицетворением которой был Сократ, хоть само слово «риторика» письменно и не засвидетельствовано в то время[33]. Так что же за риторику преподавал «исторический» Сократ? Аристофан считал, что он был одним из множества софистов, которые преподавали судебную риторику, суть которой заключалась в том, чтобы сильные речи делать слабыми, и наоборот[34] Но это явно не имеет никакого отношения к Сокра-

[31] D.L. 2.5.20.

[32] Xen. *Mem.* 1.2.31, пер. С.И. Соболевского.

[33] Оно придет только с диалогом Платона «Горгий», как убедительно доказал Эдвард Скьяппа (Schiappa 2003: 41). Следует также отметить, что господствующая в течение последних нескольких десятилетий точка зрения Скьяппы была подвергнута ревизии, и существуют основательные сомнения в том, что «Plato coined *rhētorikē*». Платон ввел риторику как *alter ego* философии, или, если угодно, разделил исходную недифференцированную целостность философии и речей, то есть отделил содержание от выражения, однако он не вводил риторику в качестве разработанной теоретической дисциплины — абстрактной технэ, со своей метатеорией, у которой был бы свой конкретный научный *объект* — т.е. *способы убеждения* (πιθανόν) и *речь* в регистре своей нейтральности и универсальной применимости безотносительно к *содержанию*. Подробнее об этом см., например, Liebersohn 2011: 20–21.

[34] Cf. Ar. *Nu.* 115: εἶναι παρ' αὐτοῖς φασιν ἄμφω τὼ λόγω, / τὸν κρείττον', ὅστις ἐστί,

ту — скорее, к Протагору и его риторической теории[35]. Ни в одном учебнике риторики мы не находим имя Сократа как оказавшего влияние на развитие этого искусства[36], поэтому, например, такой корифей истории риторики, как Джордж Кеннеди, ограничивается лишь краткой репликой, что хоть само слово «риторика» и могло возникнуть и использоваться в окружении Сократа в 5 в. до н.э., однако первое письменное упоминание мы находим только в платоновском «Горгии», написанном в 385 г.[37] Если Сократ и занимался риторикой, то это была явно не та риторика, которая требовалась двум торгашам или демагогам в суде, чтобы доказать свою правоту. Сократ рассуждает и действует в русле проблематики Пелопонесской войны, во время которой, как говорит сам Фукидид, «изменилось даже привычное значение слов в оценке человеческих действий»[38]. У Фукидида мы находим письменные свидетельства серьезной озабоченности в гипотетической истинности двух возможных противоположных позиций, которые воплощены, например, в знаменитом «Мелосском диалоге»[39]. Под угрозу поставлены сами возможности политического бытия общества, и вопрос в том, какую альтернативу избрать, — это вопрос о том, насколько вообще понятно *благо*: демократия или олигархия, свобода или рабство, национальные интересы или справедливость, независимость или империя, фракционность или единство, просвещенное правление или личные политические амбиции. Суровый и просвещенный взгляд Фукидида на происходя-

---

καὶ τὸν ἥττονα, «Говорят, по их мнению, существует два слова, более сильное, каким бы оно ни было, и более слабое».

[35] Cf. Галанин 2016: 89.

[36] Это, разумеется, связано в первую очередь с тем, что сам Сократ ничего не писал. Поэтому, говоря о «риторике» Сократа, мы находимся всецело в области призрачных догадок — мы говорим в первую очередь о риторике «платоновского» или «ксенофонтова», или «еще чьего-нибудь», или «вовсе ничейного» Сократа, т.е. Сократа как некой формы неналичия и отсутствия — того, «кого» Деррида назвал бы «Следом» (*la trace).*

[37] Kennedy 1994: 3; ср. прим. 34.

[38] Th. 3.82.4, пер. Г.А. Стратановского.

[39] См. Th. 5.84–116.

щее вокруг не мотивирован религиозными суевериями или желанием усладить слух толпы при помощи своих речей, его разум сам пытается разобраться во всем и постигнуть абстрактные силы, ведущие греческое общество прямиком в недра Аида[40]. И вот именно в этих условиях[41] Сократ осуществляет свое словесное мастерство, только начинает он не с великого, но с малого — с конкретного человека, с вполне себе бытовых сцен, индуктивно двигаясь, таким образом, от частного ко всеобщему при помощи своего чудо-метода, т.е. *эленхоса*[42]. Связано это с самой концепцией платоновской философии, через которую нам становится доступным «исторический» Сократ, — ее укорененностью в *опыте обыденности*, который не отвергается в пользу трансцендентных реалий, но через философское вопрошание обретает более глубокое понимание, свое истинное значение, предназначение и выражение[43]. Сократ пытается показать своему собеседнику, что он не знает того, о чем говорит, и возможно даже, не знает того, что делает. Благодаря доказательности собеседник вынужден признать свою неправоту и встать на точку зрения Сократа в том случае, если Сократ такую точку зрения предлагает. Но в том-то и беда, что чаще всего у Сократа нет никакой «точки зрения», и в итоге собеседник, будучи философским образом опустошен, не приобретает ничего взамен, кроме изумленного вопрошания, — и это вот, конечно, людей частенько выводило из себя. Если в рамках софистической антилогики и риторики софист при помощи риторической аргументации просто менял в сознании собеседника одно мнение на другое, то есть на то, которое ему было выгодно в данный момент, так что собеседник, пусть и утратив прежнюю доксу, хотя бы приобретал новую — да, такую же ложную, но хоть

[40] Cf. Kennedy 1994: 50.

[41] Нельзя забывать, что уже много лет идет Пелопонесская война как жестокий фон всякой интеллектуальной активности. Этот фон может как обострить, так и предельно затупить интеллектуальное и этическое чутье человека — это свойственно любой войне.

[42] Исчерпывающе об этом методе см. Vlastos 1983: 27–58.

[43] Trivigno 2011: 64.

какую-то, ведь известно, что самое худшее — остаться вообще ни с чем, — то Сократ, действуя как опустошитель, не оставлял собеседнику ничего, кроме недоумения и разведенных в сторону рук. «В то время как магия софистов, — пишет Жаклин де Ромийи, — имела своей целью создание иллюзии, магия Сократа покоится на упорном развенчании всех иллюзий»[44]. …Если только собеседник не оказывался достаточно утонченным, чтобы увидеть в этом развенчании и опустошении самое суть и движение жизненной мысли, в конце которого сияло желанное и истинное благо, рождающее подлинный эрос, логос и праксис.

И вот у нас есть этот странный диалог «Лисид», в котором вроде бы не дано никаких ответов ни на один из поставленных там вопросов, ибо, как говорили некоторые, — это «философский провал»[45] Платона, ведь «даже Платон может оплошать»[46]. Если же мы приглядимся к диалогу пристальней, то увидим, что цель диалога осуществляется по ходу развертывания самой риторической аргументации. Что это за цель? Каковы главные слова диалога? Как и всегда, главными словами могут быть только слова любви. Вот они: «*необходимо, стало быть, что подлинно любящий, а не притворяющийся, будет любим [своим] возлюбленным*»[47]. Сам же аргумент, доказывающий правоту этих строк, выглядит следующим образом[48]:

1. *Вожделение* есть причина *дружбы* (ἡ ἐπιθυμία τῆς φιλίας αἰτία, 221d2–4).
2. Вожделеющее вожделеет к тому, в чем оно нуждается (τό γε ἐπιθυμοῦν, οὗ ἂν ἐνδεὲς ᾖ, τούτου ἐπιθυμεῖ, 221d6–e1)) ⟶ *нужда* есть причина *вожделения*.

---

[44] Romilly 1975: 163.

[45] Price 1989: 1.

[46] «Even Plato can nod», — пишет о платоновском «Лисиде» Гатри, используя восходящую к Горациеву *bonus dormitat Homerus* поговорку «even Homer nods» (Guthrie 1975: 143).

[47] *Ly.* 222a: ἀναγκαῖον ἄρα τῷ γνησίῳ ἐραστῇ καὶ μὴ προσποιήτῳ φιλεῖσθαι ὑπὸ τῶν παιδικῶν.

[48] Rudebusch 2004: 67–80.

3. Следовательно, *нужда* есть причина *дружбы*. Это вытекает из транзитивности причинности. (Отношение R для a, b, c является транзитивным: если Rab и Rbc, то Rac.)
4. Вожделеющее нуждается (ἐνδεὲς) в том, чего оно каким-то образом лишено (ἀφαιρῆται) ⟶ *лишенность* (ἀφαίρεσις) есть причина нужды (221e1–3).
5. Эрос, филия и вожделение родственны между собой и возникают по отношению к тому, что *родственно* (τοῦ οἰκείου δή, ὡς ἔοικεν, ὅ τε ἔρως καὶ ἡ φιλία καὶ ἡ ἐπιθυμία τυγχάνει οὖσα, 221e3–4).
6. Следовательно, любящие *родственны* (οἰκεῖοί) друг другу (221e5–7).
7. Следовательно, любимый (эромен) родственен любящему (эрасту) (221e7–222a4).
8. Родственное же есть причина любви и дружбы, что следует из п. 5.

И поскольку «обнаружилось, что мы необходимо любим родственное нам по природе (φύσει οἰκεῖον ἀναγκαῖον ἡμῖν πέφανται φιλεῖν, 222a5–6)», то —

9. *Истинная любовь всегда взаимна.*

Здесь мы видим, как риторическая аргументация превращается в риторическую философию, в которой, по словам Хаима Перельмана, «форма не отделима от содержания»[49] и которая апеллирует к субъекту не как члену какого-то определенного сообщества или аудитории со своими индивидуальными и местечковыми интересами, ценностями и упованиями, на которые как раз и воздействует обычная риторика и которые отличаются от таковых в других сообществах, но как к представителю *универсальной аудитории*, «которая включает в себя всех людей, обладающих рациональностью и сведущих в обсуждаемых в данный момент вопросах»[50].

[49] Perelman 1968: 17–18.

[50] Perelman 1968: 21. Такая аудитория, разумеется, не существует в реальности,

Любовь, таким образом, не обязательно должна быть слепой и безумной страстью, принуждающей людей к аморальным поступкам, мести, зависти, ревности, убийству. Любовь — логична, рациональна и убедительна, и от этого не менее чувственна[51], если она руководствуется высшим благом, которое в «Лисиде» запрятано в хитрых рассуждениях о *первом друге*, или первом дружественном (πρῶτον φίλον), ради которого свершается всякая дружба и «за» которое мы уже не можем следовать в своих мыслях, ибо оно является *началом* (ἀρχήν)[52] — т.е., в сущности, «чем-то внефилософским и внериторическим»[53].

Эраст, а всякий подлинный эраст и есть Сократ, при помощи этой риторической «анти-риторики», использующей «риторические средства ради „благородных" целей»[54], раскрывает путь к этому благу для своего эромена, ибо это благо у них — *одно* на двоих. И из этой беседы о благе, в самой этой беседе рождается подлинно благородный эрос, который начался случайно — от столкновения двух тел. Эти тела столкнулись друг с другом и привлеклись взаимной или односторонней симпатией и вожделением — это был результат безмерного желания косматого и черного коня[55] (эроса пошлого) в упряжке колесницы души. Но по-

---

но представляет собой нормативный концепт, т.е. «универсальность и анонимность, представленную говорящим», к которой обращается философ как представитель разума с точки зрения его всеобщности и общеобязательности. Подробнее об этом см. Perelman, Olbrechts-Tyteca 1969: 31–35.

[51] Следует отметить, что то состояние, которое мы передаем словом «эрос», имеет, конечно, очень мощную мистическую коннотацию, ибо именно эрос переживался мистом при посвящении в мистерии как страстное желание его (посвящения) осуществления — т.е. символической смерти и возрождения души, и Платон едва ли имел своей целью тотальную рационализацию эроса и освобождение его от всего религиозного и мистериального. Вот как, например, Эсхил (fr. 387) описывает подобный опыт: ἔφριξ' ἔρωτι τοῦδε μυστικοῦ τέλους («я задрожал от страсти перед сим таинственным свершеньем»). Cf. Sph. *Aj.* 685–686, 693; E. *Ba.* 813 (подробнее об этом см. Schefer 2003: 184; Seaford 1994).

[52] *Ly.* 219d.

[53] Schefer 2003: 175.

[54] Rossetti 1989: 235.

[55] *Phdr.* 253e.

том наступило прозрение, и началась речь о том, что бесконечно и вневременно. Ибо похоть, удовлетворяемая столкновением двух тел, быстро пресыщается, поскольку тело взрослеет и стареет, но душа, населяющаяя тело, вечна, и подлинный эраст любит именно ее, а благородный эромен, видя искреннее благожелательство и восхищение в свой адрес, не может оставаться холодным и непреклонным. Если он это сделает, он совершит такой же хюбрис, как и обезумевший от страсти эраст, который не сумел совладать с собой. Если эромен будет холоден и бессердечен, то придет скорое отмщение в лице справедливого бога Анти-эрота, как это было в случае метека Тимагора и афинского юноши Мелета[56].

Но как приблизиться к этому первоначалу, т.е. к благу? Что такое благо? Это благо всегда ускользает, поскольку оно является *petit object a*, который всегда находится у *Другого*, но никогда — у тебя[57]. Сократ считает, что его нужно познавать, т.е. добраться до него через *знание*[58]. Познать его, однако, не представляется возможным, единственное, что мы знаем о нем, — это то, что оно

[56] Paus. 1.30.1; Ael. fr. 69. Подробнее об этом божестве см. Stephenson 2011.

[57] «Лисид», как и «Пир», содержит многие ключевые концепты психоаналитической теории Жака Лакана, среди которых и знаменитая *нехватка* (ἐνδεὲς), которая является причиной *желания* (ἐπιθυμία). Не хватает же как раз *объекта маленькое а* — которое и есть *благо*, или *бытие*, спрятавшееся в *Реальном*, которое, в свою очередь, навсегда скрыто от нас цепочкой *Означающих*, т.е. *Символическим* (Языком). Подробнее об этом см. Лакан 2019.

[58] *Знание* блага — это, конечно, *благо* (по крайней мере, для «исторического» Сократа, от которого остался *След*), но в отношении того, можно ли между ними поставить знак равенства и по желанию редуцировать одно к другому, — это большой вопрос. Послушаем Ганса фон Арнима: «Для Платона показать, что *Благо является объектом любви*, означает показать его в качестве реального, ибо объект любви должен обладать существованием по ту сторону и прежде самой любви; *Благо как цель любовного устремления* имманентна этому устремлению в качестве голого представления, и если оно через это устремление реализуется, тогда только Благо и обретает существование как следствие этого устремления. В качестве подлежащей реализации цели устремления, Благо могло бы принадлежать только этому пространственно-временному миру, часть γένεσις — становления — которого образуют все результаты наших устремлений; в качестве объекта любви, Благо может быть лишь идеальной реальностью. Доказать справедливость второй части этой альтернативы и есть основная философская цель диалога *Лисид*» (Von Arnim 1916: 381–382).

должно *быть*. И быть оно должно не так, что сегодня оно здесь, а завтра — вот там вот, или что сегодня им владею я, а завтра — другой, — оно должно быть дано все сразу и целиком, для всех, везде и всегда. Оно должно обладать всеобщей доступностью, ибо только последняя придает ей вообще смысл. Это благо должно быть тотальностью равенства — равенством перед возможностью стать причастным ему, а значит и *высказывание* (λόγος) о благе должно носить общественный, коллективный характер, ибо, как писал Делез, высказывание «всегда является коллективным, даже когда оно, как кажется, испускается одинокой сингулярностью вроде сингулярности художника», и именно поэтому даже «самое индивидуальное высказывание — это особый случай коллективного высказывания»[59]. Как бы там ни было, познать благо можно только через философию, а вот артикулировать — только через подлинную риторику, философскую риторику, для которой оно является субъектом высказываемого (sujet d'énoncé)[60]. Философская риторика говорит о благе и делает его доступным для *Другого*, ибо оно и есть субъект, высказанный и явленный для *Другого*. Этот «высказанный» субъект отличается как от того, кто говорит, так и от того, кому это говорится[61], — этот субъект есть точка согласия и единения обоих собеседников — залог их *аппресии*, это есть субъект *всеобщего* — то есть высказанное и явленное благо, ибо оно должно быть явлено, чтобы приносить пользу, поскольку если оно отдано на откуп индивидуальному мистическому созерцанию, невыразимому для *Другого*, — то грош ему цена. Именно здесь рождается коренное различие (*différence*) и различание (*différance*) философии и риторики — их складка (*pli*), их тождество в различии и удерживание вместе разделенного и разнородного: философия — это часто дело одиночки, это зачастую одинокое познание блага, в то время как риторика — это распределение познанного философией блага для всех — т.е. *благо*деяние

[59] Делез, Гваттари 2015: 106.

[60] См., например, Dubois 1969.

[61] Ср. Фуко 2020: 95.

и даяние, при этом как риторика, так и философия имеют один объект — это благо. Выхватив благо из субъективных и зачастую индивидуалистических лап философии, риторика делится благом со всеми, она демонстрирует (ἐπίδεξις) это благо, вводя его в область политического. В регистре политического это благо превращается в *справедливость* (δῖκαιοσύνη), ибо справедливость — необходимая и достаточная причина политики, ее единственная цель и *благо*, поскольку политика есть не что иное, как способ реализации справедливости внутри сообщества. Именно поэтому политика должна быть энтелехией справедливости. Так мы можем, наконец, поставить точку в этом бесконечном споре о *материи* риторики, заведенном в *Горгии*[62]. Что является объектом риторики? То же самое, что и философии, — благо. Но поскольку риторика в силу своей тяги к формализации все же может говорить о чем угодно, то подлинная риторика, или философская риторика, в первую очередь имеет своим объектом благо, воплощенное в логосе, при помощи которого выказывает себя справедливое и несправедливое (δίκαιά τε καὶ ἄδικα)[63], что, в свою очередь, связано с ее генетическим родством с политикой; таким образом, в риторике совпадают *объект* (материя) с *инструментом*, то есть мышление о благе и говорение[64]. Философское мышление о благе относится к говорению, риторике, как означаемое к означающему, т.е. как план содержания к плану выражения, между которыми существует изоморфизм и коммутация[65] и которые немыслимы друг без друга, как немыслима форма без содержания.

Исократ говорил, что «вещи по природе своей не причиняют нам ни пользы, ни вреда, но то, как люди используют и применяют [вещи], есть причина всего того, что выпадает нам на нашу долю»[66]. Это его общий взгляд на риторику, и примерно такой же позиции будет придерживаться Аристотель, который, как извест-

[62] *Grg.* 449c9–d4.
[63] *Grg.* 454b7.
[64] Liebersohn 2011: 13, 16.
[65] См. Ельмслев 1960.
[66] Isoc. 12.223: οὐχ αἱ φύσεις αἱ τῶν πραγμάτων οὔτ᾽ ὠφελοῦσιν οὔτε βλάπτουσιν

но, перед тем как стать учеником Платона, учился недолго у Исократа. Так вот Сократ (как и Платон) с этим не согласился бы. Для Сократа вещь, не служащая благу, есть по крайней мере косвенное зло. Можно ли считать, что мое богатство, лежащее у меня в кубышке и никак не используемое, есть нейтральная вещь? Да, но только в том случае, если рог Амалфеи столь щедр и бездонен, чтобы быть в состоянии снабдить все человечество всем необходимым и уменьшить, таким образом, количество страдания до предельно минимального уровня. Но этот рог не таков, и поэтому мое неиспользуемое богатство от одного этого *знания страдания* неминуемо превращается в зло, ибо ты мог помочь многим, но не помог. Идеальной иллюстрацией такой ситуации является эпизод из фильма *Список Шиндлера*, когда главный герой, несмотря на то, что он спас столько невинных душ, впадает в истерику от осознания того, скольких он мог еще спасти, но, увы, не спас. Если основной вопрос философии заключается в том, «*кто против кого?*»[67], то нейтральных вещей просто не может существовать, и именно поэтому в корне неверно рассматривать риторику как абстрактную технэ, благо или зло которой зависит *исключительно* от интенции применяющего ее субъекта. Это технэ вообще *не существует* вне субъекта[68], его практикующего, и поэтому оно всегда уже этически предзадано и окрашено — хотя бы потому, что сам субъект, пользующийся этой технэ, уже сделал свой выбор, на чьей он стороне. Вещи никогда не даны нам в качестве нейтральных и неиспользуемых, они не обладают абстрактным онтологическим статусом, независимым от человека, что бы ни говорила об этом объектно-ориентированная онтология Грэма Харманa[69] или акторно-сетевая теория Бруно Латура[70]. Вещь су-

---

ἡμᾶς, ἀλλ᾽ ὡς αἱ τῶν ἀνθρώπων χρήσεις καὶ πράξεις ἁπάντων ἡμῖν αἴτιαιτῶν συμβαινόντων εἰσίν.

[67] Регев 2015: 27

[68] Абстрактно, конечно, оно может существовать в учебниках и книгах, или в том, что Фуко называл *Архивом*.

[69] См. Харман 2015 и Харман 2018.

[70] См. Латур 2017.

ществует в круге «озабоченности» человека как его подручное орудие[71], и только так, через человека, вещь вообще приходит к своему бытию, ибо, как сказал один великий человек, Πάντων χρημάτων μέτρον εστίν άνθρωπος…

***

На заре туманной политической юности человечества, его политической сознательности, жили два афинянина — Гармодий и Аристогитон, которые очень сильно любили друг друга[72]. Их чистая любовь была нарушена внезапным вторжением пошлого и темного эроса, воплощенного в тиране Гиппархе. Тирана пришлось убить, но и погибнуть самим. Так, в великой жертве, политика соединилась с эротикой, и родилась демократия, т.е. свобода и равенство граждан, ибо все великое при своем начинании (а зачастую и при своем длении) требует священную жертву, которая легитимировала бы это начинание и укоренила его в бытии. Таким вот образом Эрот превратился в принцип справедливости и свободы, существующей между равными, в принцип свободной и искренней речи, парресии, существующей между друзьями, гражданами и в первую очередь — между любящими, между мной и *Другим*, ибо, как писал еще Анакреонт, «в любви хороша справедливость»[73], и как уже в 20 веке сказал Левинас: «настоящая справедливость начинается с Другого»[74].

---

[71] Хайдеггер 2002: 66–76

[72] Th. 6.54–59.

[73] fr. 57b Page (пер. В. Ярхо).

[74] Левинас 2000: 299 (пер. И.Б. Маньковской); cf. Arist. *EN* 1129b25.

Литература

Галанин, Р.(2016), *Риторика Протагора и Горгия.* СПб.: Изд-во РХГА.

Глухов, А. (2017), *Платон. Федр.* Перевод с введением, интерпретацией, указателем имен, примечаниями А.А. Глухова. СПб.: Изд-во РХГА.

Делёз, Ж.; Гваттари, Ф.(2015), *Кафка: за малую литературу.* Пер. Я. Свирского. М.: Институт общегуманитарных исследований.

Деррида, Ж., (2006), *Призраки Маркса. Государство долга, работа скорби и новый интернационал.* Пер. Б. Скуратова под общ. ред. Д. Новикова. М.: Logos-altera; Издательство «Ecce homo».

Ельмслев, Л. (1960), "Пролегомены к теории языка" (пер. Ю.К. Лекомцева), *Новое в зарубежной лингвистике* 1: 264–389.

Лакан, Ж. (2019), *Семинары 8: Перенос (1960/1961).* Пер. А. Черноглазова. М.: Гнозис; Логос.

Латур, Б. (2017), "Об акторно-сетевой теории. Некоторые разъяснения, дополненные еще большими усложнениями" (пер. А. Писарева), *Логос* 27.1: 173–201.

Левинас, Э. (2000), *Избранное. Тотальность и Бесконечное.* М.; СПб.: Университетская книга.

Регев, Й. (2015), *Коинсидентология. Краткий трактат о методе.* СПб.: Транслит.

Фуко, М. (2020), *Речь и истина. Лекции о парресии (1982–1983).* Пер. Д. Кралечкина; под ред. М. Маяцкого. М.: Издательский дом «Дело».

Харман, Г. (2015), *Четверояκий объект: Метафизика вещей после Хайдеггера.* Пер. А. Морозова и О. Мышкина. Пермь: Гиле Пресс.

Харман, Г. (2018), *Иммериализм. Объекты и социальная теория.* Пер. А. Писарева. М.: Издательство Института Гайдара.

Хайдеггер, М. (2002), *Бытие и Время.* Пер. В.В. Бибихина. СПб.: Наука.

Bolotin, D. (1979), *Plato's Dialogue on Friendship: An Interpretation of the* Lysis *with a New Translation.* Ithaca: Cornell University Press.

Dover, K.J. (1978), *Greek Homosexuality.* Harvard University Press.

Dubois, J. (1969), "Énoncé et énonciation", *Langages* 13: 100–110.

El-Rayes, W.M. (1999), *A Commentary on Plato's* Lysis. A thesis submitted to the Faculty of Graduate Studies and Research in partial fulfillment of the requirements for the degree of Masters of Arts. University of Alberta.

Ferrari, G.R.F. (1990), *Listening to the Cicadas.* Cambridge University Press.

Gonzales, F.J. (1995), "Plato's *Lysis*: An Enactment of Philosophical Kinship", *Ancient Philosophy* 15: 87–89.

Gonzales, F.J. (2003), "How to Read a Platonic Prologue: *Lysis* 203a–207d", in Ann N. Michelini (ed.), *Plato as Author: The Rhetoric of Philosophy*, 15–45. Leiden: Brill.

Guthrie, W.A. (1975), *History of Greek Philosophy.* Vol. 4. Cambridge University Press.

Gadamer, H.H. (1980), "Logos and Ergon in Plato's *Lysis*", in Id., *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato* (Translated by P.C. Smith), 1–20. Yale University Press.

Kennedy, G.A. (1994), *A New History of Classical Rhetoric.* Princeton: Princeton University Press.

Liebersohn, Y.Z. (2011), "The Problem of Rhetoric's *Materia* in Plato's *Gorgias* (449c9–d9)", *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric* 29.1: 1–22.

Nichols, M.P.(2006), "Friendship and Community in Plato's *Lysis*", *Review of Politics* 68: 1–19.

Penner, T.; Rowe, C. (2005), *Plato's* Lysis. Cambridge University Press.

Perelman, C. (1968), "Rhetoric and Philosophy", *Philosophy & Rhetoric* 1: 15–24.

Perelman, C.; Olbrechts-Tyteca, L. (1969), *The New Rhetoric. A Treatise on Argumentation.* University of Notre Dame Press.

Price, A. (1989), *Love and Friendship in Plato and Aristotle.* Clarendon Press.

Reeve, C.D.C. (2006), "Plato on Eros and Friendship", in Hugh Benson (ed.), *A Companion to Plato*, 294–307. Blackwell Publishing.

Romilly, J. de (1975), *Magic and Rhetoric in Ancient Greece.* Harvard University Press.

Rossetti, L. (1989), "The Rhetoric of Socrates", *Philosophy & Rhetoric* 22.4: 225–238.

Rudebusch, G. (2004), "True Love Is Requited: The Argument of *Lysis* 221d–222a", *Ancient Philosophy* 24: 67–80.

Schefer, C. (2003), "Rhetoric as Part of an Initiation into the Mysteries: A New Interpretation of the Platonic *Phaedrus*", in Ann N. Michelini (ed.), *Plato as Author: The Rhetoric of Philosophy*, 175–196. Leiden: Brill.

Schiappa, E. (2003), *Protagoras and Logos.* University of South Carolina Press.

Stephenson, C. (2011), *Anteros: A Forgotten Myth.* Routledge.

Taylor, A.E. (1949), *Plato. The Man and His Work.* London: Methuen & Co.

Trivigno, F. (2011), "Philosophy and the Ordinary: On the Setting of Plato's *Lysis*", *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 51: 61–85.

Vlastos, G. (1983), "The Socratic Elenchus", in Julia Annas (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1: 27–58.

Von Arnim, H. (1916), "Platos *Lysis*", *Rheinisches Museum für Philologie* 71: 364–387.

Дмитрий Курдыбайло, Денис Кузютин

Кто победил в состязании платоновского «Пира»?[*]

Dmitry Kurdybaylo, Denis Kuzyutin

Who Won the Contest of Plato's *Symposium*?

Abstract. At the beginning of Plato's *Symposium*, Eryximachus introduces a contest for the best encomium to Eros, making the rest of the dialogue a remarkable competition. We consider the seven speeches of the *Symposium* a kind of competitive game with proper rules, winners, and possibly losers. However, the dialogue provides neither explicit rules of the game, nor criteria to estimate the performance of the competitors. Therefore, to determine them, the following steps are taken. Firstly, the contestants' speeches are analysed to reveal their views on the best kind of speech and to determine the difficulties they face, and which they are ready to overcome in order to win. Secondly, each encomium's structure is examined to discover that all of them have the same composition of an introductory refutation of the previous speaker, the ensuing exposition of the initial theses of the speech, and their explication within a set of proper arguments. Thirdly, the sequence of encomia is discussed bearing in mind the difficulties relating to changing their order. Fourthly, the arguments of all speeches are assembled in a joined list. Finally, each speech is rated according to all the relevant criteria, and a final rating of all seven encomia is given. This rating accords with minor details of the dialogue, which may possibly have a metaphorical sense. The position of the top three encomia corresponds to the special place occupied by Socrates', Agathon's, and Aristophanes' speeches mentioned in major current studies of the *Symposium*.

Keywords: Plato, the *Symposium*, Aristophanes, Eryximachus, contest, encomium, game strategy.

© Д.С. Курдыбайло (Санкт-Петербург). theoreo@yandex.ru. Русская христианская гуманитарная академия.

© Д.В. Кузютин (Санкт-Петербург). d.kuzyutin@yandex.ru. Санкт-Петербургский государственный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 13.2 (2020) DOI: 10.25985/PI.13.2.05

[*] Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-00-00727 К (18-00-00725, 18-00-00628).

«Пир» — один из самых известных и подробно комментируемых диалогов Платона. Однако не так часто исследователи останавливают свое внимание на важной особенности: произнесение речей участниками пира представлено как состязание[1]. «Пусть каждый из нас, справа по кругу, скажет как можно лучше похвальное слово Эроту»[2], — говорит Эриксимах, а когда он закончит свою речь, Сократ обратится к нему: «ведь ты-то, Эриксимах, состязался на славу»[3]. Стоящее здесь ἠγώνισαι недвусмысленно указывает на борьбу, соперничество, соревнование[4].

Но раз произнесение речей мыслится как поэтическое состязание, можно поставить вопрос: кто в нем победил? Равно как и другой: были ли проигравшие? Но прежде всего: каковы правила этого состязания? Выяснению этих вопросов мы и посвятим последующее обсуждение.

Состязание поэтическое и состязание философское

Строго говоря, несмотря на предложенную Эрикисмахом формулировку «лучшее похвальное слово», остается неясным, в каком жанре будут соревноваться участники: поэтическое ли это состязание, риторическое, или же чисто философское?

Вопрос этот важен в силу того, что сама беседа происходит во время пира в честь Агафона, двумя днями ранее победившего в традиционных афинских состязаниях среди трагических поэтов (*Smp.* 173a5–7)[5]. Поэтому предложение Эриксимаха продолжает тему состязания: всё, что будет происходить далее, может

[1] Особо отметим работу Scott, Welton 2008, в которой состязание, охватывающее весь пир целиком, рассматривается как совокупность парных состязаний его участников.

[2] *Smp.* 177d2–3: δοκεῖ γάρ μοι χρῆναι ἕκαστον ἡμῶν λόγον εἰπεῖν ἔπαινον Ἔρωτος ἐπὶ δεξιὰ ὡς ἂν δύνηται κάλλιστον. Здесь и далее греческий текст цитируется по Burnet 1910, русский перевод С.К. Апта с изменениями.

[3] *Smp.* 194a1–2: Καλῶς γὰρ αὐτὸς ἠγώνισαι, ὦ Ἐρυξίμαχε.

[4] Ср. толкования ἀγωνίζομαι в Liddell, Scott, Jones 1996: 19; Дворецкий 1958: 30.

[5] Начало этим состязаниям было положено ок. 533 г. до н.э., победа Агафона приходится на 416 г., когда Платону не исполнилось еще и 12 лет (Howatson, Sheffield 2008: xxx; 2, n. 6).

рассматриваться либо как продолжение состязания трагических поэтов, либо как состязание некоего другого рода, противопоставленное первому. Намек на такое противопоставление можно увидеть в 194b3–8, где «тысячи зрителей» трагедии названы Агафоном «многими невеждами» в противоположность «нескольким умным людям», среди которых явно подразумевается Сократ. Иными словами, в театральном выступлении Агафон видит проявление вовсе не тех качеств, которые нужны, чтобы победить мудрых собеседников в описываемой Платоном беседе.

Критерии наилучшей речи

В речах самих участников состязания есть несколько намеков на *критерии* оценки каждой из речей — о них можно судить по тому, к чему стремятся и чего опасаются каждый из энкомиастов[6].

Первое замечание касается порядка произнесения речей. Сократ говорит: «мы, возлежащие на последних местах, находимся в неравном положении; но если речи наших предшественников окажутся хороши и исчерпывающи, то с нас и этого будет довольно»[7], — этим обозначается, что каждому следующему участнику труднее произнести речь, чем предыдущему. На наш взгляд, это можно объяснить только одним требованием — чтобы речь была оригинальной, то есть аргументы следующего оратора не должны повторять аргументы предыдущего. Так что, если в первых речах будут исчерпаны все способы восхвалить Эрота, то последним участникам состязания произнести будет уже нечего.

Второй критерий обнаруживается, если сравнить начало каждой из речей: мы увидим, что за исключением Федра, говорившего первым, все остальные участники начинают свою речь с того, что утверждают неправоту своего предшественника или непол-

[6] Глагол ἐγκωμιάζω многократно употребляется участниками пира по отношению к их похвалам Эроту, например: *Smp.* 177e6, 180c5, 181a6, etc.

[7] *Smp.* 177e3–5: καίτοι οὐκ ἐξ ἴσου γίγνεται ἡμῖν τοῖς ὑστάτοις κατακειμένοις· ἀλλ' ἐὰν οἱ πρόσθεν ἱκανῶς καὶ καλῶς εἴπωσιν, ἐξαρκέσει ἡμῖν.

ноту приведенных им аргументов. Даже Алкивиад, не слышавший ни одну из речей, только лишь узнав, что последним речь держал Сократ, мгновенно готов его опровергать: «неужели ты поверил всему, что Сократ сейчас говорил? Разве ты не знаешь: что бы он тут ни говорил, всё обстоит как раз наоборот»[8]. Нужно полагать, что опровержение аргументов предшествующих ораторов мыслится как одно из достоинств произносимой речи — по меньшей мере, риторического уровня.

Таким образом, каждый из участников находится в неравных условиях по отношению к другим потому, что те, кто произносят свою речь раньше, не знают аргументов последующих речей и не могут их опровергать. В то же время, чем позднее участник берет слово, тем сложнее ему подобрать новые, еще не обсуждавшиеся аргументы. На деле, однако, как мы увидим ниже, эта сложность не столь значительна. Также и критика предшественников за двумя исключениями ограничивается только последней из произнесенных речей.

Наконец, в нескольких речах говорится о шутке и смехе: Агафон утверждает, что в своей речи он «смешал серьезное и шутку»[9]. Аристофан боится «не того, что скажет что-нибудь смешное» — ведь он известный автор комедий, — «а того, что станет посмешищем»[10], также и Сократ опасается быть высмеянным[11], а в самом конце диалога все смеются над откровенностью Алкивиада[12]. Как видим, лучшая похвала Эроту может быть остроумной, но сам ее автор при этом не должен быть поднят на смех, то есть его аргументация, пускай и шуточная, должна оставать-

[8] *Smp.* 214c8–d2: καὶ ἅμα, ὦ μακάριε, πείθει τί σε Σωκράτης ὧν ἄρτι εἶπεν; ἢ οἶσθα ὅτι τοὐναντίον ἐστὶ πᾶν ἢ ὃ ἔλεγεν;

[9] *Smp.* 197e7–8: τὰ μὲν παιδιᾶς, τὰ δὲ σπουδῆς μετρίας, καθ' ὅσον ἐγὼ δύναμαι, μετέχων.

[10] *Smp.* 189b5–7: ἐγὼ φοβοῦμαι περὶ τῶν μελλόντων ῥηθήσεσθαι, οὔ τι μὴ γελοῖα εἴπω… ἀλλὰ μὴ καταγέλαστα.

[11] *Smp.* 198c5–6, 199b1–2.

[12] *Smp.* 222c1–2: γέλωτα γενέσθαι ἐπὶ τῇ παρρησίᾳ αὐτοῦ. — Заметим, что даже в серьезной речи врача Эриксимаха есть ряд моментов с явным оттенком юмора (Edelstein 1945: 88–89).

ся убедительной. Примером «шуточной аргументации» можно считать, например, исходное положение Агафона, построенное на отрицании общеизвестного гесиодовского мифа о древности Эрота[13].

Шуточный, игровой характер рассуждения, как и в целом вся обстановка пира, напоминают отказ Сократа рассуждать серьезно об именах Диониса и Афродиты в «Кратиле»[14] и именование сложной диалектики «Парменида» «замысловатой игрой»[15] — у Платона подобного рода мотивы указывают вовсе не на незначительность последующего рассуждения, а, скорее, напротив, подчеркивают необычный, выходящий за привычные рамки тип дискурса[16].

Остроумие в «Пире»

Примечательно, что смеховые пассажи в диалоге распределены очень неравномерно. Так, в речи Федра не упоминается ничего смешного, а по отношению к словам Павсания шутит лишь сам рассказчик, Аполлодор: «тут Павсаний успокоился» — игра греческих слов Παυσανίου δὲ παυσαμένου, то есть завершил свою речь (185c4). Эриксимах не только не смеется сам, но и пытается сдержать острословие Аристофана[17]. Сам Аристофан, впрочем, шутит лишь в интермедии перед началом своей речи о том, как ему удалось побороть икоту[18], в то время как его энкомий Эроту отличается исключительной серьезностью от того стиля, которым написаны дошедшие до нас Аристофановы комедии[19].

---

[13] *Smp.* 195a8–c3. О шуточном характере см. прим. 9 выше.

[14] *Cra.* 406b7–c3: ἔστι γὰρ καὶ σπουδαίως εἰρημένος ὁ τρόπος… καὶ παιδικῶς.

[15] *Prm.* 137b2: πραγματειώδη παιδιὰν παίζειν.

[16] Ср. Курдыбайло 2015; Курдыбайло 2008.

[17] *Smp.* 189a8–b2: γελωτοποιεῖς μέλλων λέγειν, καὶ φύλακά με τοῦ λόγου ἀναγκάζεις γίγνεσθαι τοῦ σεαυτοῦ, ἐάν τι γελοῖον εἴπῃς, ἐξόν σοι ἐν εἰρήνῃ λέγειν.

[18] *Smp.* 189a3–6.

[19] Алкивиад характеризует Аристофана как человека, который «смешон или нарочно смешит» (ὡς οὐ παρὰ Ἀριστοφάνει οὐδὲ εἷ τις ἄλλος γελοῖος ἔστι τε καὶ βούλεται, *Smp.* 213c3–4).

Что касается Сократа и Алкивиада, то их с Аристофаном объединяет один общий момент: каждый из них не хочет быть поднятым на смех[20], причем над Алкивиадом смеются и в действительности[21].

О том, что первый взгляд на внешность Сократа, равно как и поверхностное знакомство с его речами, вызывает смех, Алкивиад говорит дважды[22]. Заметим, что и самое начало описания пира включает «нечто забавное», происшедшее с Аристодемом из-за Сократа[23]. В целом, именно с Сократом связано наибольшее число упоминаний в «Пире» чего-либо шуточного, забавного или насмешливого.

Структура речей

Все семь речей в диалоге имеют одинаковую структуру, в значительной степени обусловленную негласными правилами состязания (то есть означенными выше критериями). Прежде всего, каждый оратор имеет свои особые убеждения, из которых он исходит и благодаря которым ход его рассуждения не совпадает ни с какой другой речью. Этой стартовой позицией в большинстве случаев оказывается мифологический сюжет — либо взятый из общеизвестного эпоса Гомера и Гесиода (Федр, Павсаний), либо придуманный самим оратором (Аристофан, Сократ). Можно предположить, что с точки зрения критерия «оригинальности» философский миф, придуманный оратором, предпочтительней мифа общеизвестного. Агафон, взявший общеизвестный миф, но обратившийся к нему через отрицание, видимо, должен занимать среднее положение. Такое же среднее положение занимает и Алкивиад: он предлагает череду сравнений Сократа с Марсием, которые трудно назвать полноценным мифологическим сю-

[20] Сократ: 198c5–d2, 199a6–b2, 214e4–5; Диотима смеется над вопросом Сократа: 202b10–c2.

[21] *Smp.* 212e9–213a2, 222c1–2.

[22] *Smp.* 215a4–6, 221e1–222a1.

[23] *Smp.* 174d2–e11.

жетом. И только Эриксимах — единственный участник пира, который полагает в основание своей речи не мифологический сюжет, а философскую конструкцию, основанную на его интерпретации Гераклита[24].

Каждая речь начинается с краткого обоснования ее необходимости неполнотой или ошибочностью аргументов предыдущего оратора[25] — своеобразное его «оправдание», — а затем следуют исходные положения данной речи. Эту часть далее будем называть *экспозицией*[26]. Содержание экспозиции предстает так, как если бы было заранее продумано энкомиастом, оно не видится как подтверждение или опровержение другой речи (исключением может показаться только речь Агафона по отношению к речи Федра).

После экспозиции следует постепенное развитие выводов, вытекающих из начальных положений. Если экспозиция каждой речи по-своему уникальна, то выводимые из них следствия часто оказываются сходными или даже совпадают с таковыми из других речей. Так, например, вывод о том, что Эрот приносит любящему человеку наибольшее благо, оказывается общим местом большинства речей[27].

Наряду с положительными утверждениями вводятся и тезисы, опровергающие положения предыдущих речей. Вместе блок положительных и отрицательных выводов, вытекающих из экспозиции, назовем *экспликацией*[28].

---

[24] Trivigno 2017: 50–62.

[25] Соответствующие шесть мест: в речи Павсания — 180c4–5; Эриксимаха — 185e6–186a2; Аристофана — 189c2–6; Агафона — 194e5–195a1; Сократа — 198d3–199b2; Алкивиада — 214c8–d2.

[26] Точные указания начала и конца каждой экспозиции см. ниже в табл. 2.

[27] В речи Федра — 178c2–3 («причина величайших благ»), у Павсания — 184b9–c7 (совершенствование в добродетелях), у Эриксимаха — 188d4–9 (величайшее могущество Эрота, ведущего ко благу и приносящего блаженство), у Аристофана — 193c8–d5 (восстановление целостности андрогина с помощью Эрота — достижение счастья и блаженства), у Агафона — 195a5–8 (среди блаженных богов Эрот — наиблаженнейший), лишь Сократ показывает, что Эрот не обладает и не дарует благо, но сам стремится к нему, хотя и в его устах звучит формула: «любовь — это всегда любовь к благу» (206a6–7).

[28] Точные границы всех семи экспликаций можно найти в таблице 2: начало

Содержание экспликации зависит не только от исходных предпосылок экспозиции, но и от содержания предыдущих речей: положительные утверждения должны по возможности не повторять сказанное ранее, а опровергающие суждения должны быть корректно соотнесены с соответствующим контекстом. Поэтому если экспозиция может быть полностью заготовлена заранее, то экспликация обязательно содержит в себе элемент импровизации; первая монологична, вторая же «вступает в диалог» с другими ораторами.

Последовательность речей

Поскольку каждый участник находится в неравном положении относительно остальных, то последовательность, в которой произносятся речи, может существенно влиять на исход состязания. С этой точки зрения эпизод с икотой Аристофана, из-за которой Эриксимах и Аристофан меняются местами в последовательности произнесения речей, требует отдельного рассмотрения[29].

Прежде всего, последовательность речей влияет на возможность опровержения аргументов предыдущего оратора. Если Платону необходимо подчеркнуть перестановку местами речей Аристофана и Эриксимаха, значит ли это, что он хочет сказать что-то, касающееся приводимых двумя ораторами аргументов?

В речи Аристофана мы найдем лишь одно опровержение предшественников — типичный для всех речей «Пира» зачин в виде указания на неверность/неполноту сказанного ранее: «Конечно, Эриксимах… я намерен говорить не так, как ты и Павсаний. Мне кажется, что люди совершенно не сознают истинной мощи любви» (*Smp.* 189c2–5).

Точно так же и в речи Эриксимаха единственный элемент критики находится в зачине и выражен к тому же предельно мягко: «Поскольку Павсаний, прекрасно начав свою речь, закончил

экспликации совпадает с концом экспозиции, а конец — с концом соответствующей речи.

[29] *Smp.* 185c4–e5. Икоте Аристофана посвящено немало исследований, см. особенно Lowenstam 1986; O'Mahoney 2011; Гараджа, Протопопова 2015; Destrée 2015.

ее не совсем удачно, я попытаюсь придать ей завершенность» (*Smp.* 185e7–186a2).

Выходит, что если бы речи Эриксимаха и Аристофана были произнесены в обратном порядке (и в соответствии с тем, как они сидели), то к их аргументам едва ли что-то могло прибавиться или убавиться. Речь Аристофана в особенности отличается замкнутостью внутри себя, она сосредоточена на мифе об андрогинах и практически не упоминает тем, затронутых в других речах.

Ряд исследователей[30] соотносят последовательность первых пяти речей со структурой речи Сократа, шестой по счету. В этом соотнесении действительно прослеживается некая архитектоника диалога как целостной смысловой конструкции, но такой подход исключает драматический момент, возможность импровизации и взаимодействия участников состязания. Впрочем, и само состязание теряет при этом свой игровой характер. Поэтому мы не будем углубляться в эту область и заметим лишь следующее.

Во-первых, многие античные комментаторы «Пира» не придавали икоте Аристофана какого-то особо глубокого, определяющего структуру диалога значения[31].

Во-вторых, сюжет с высмеиванием физиологических явлений мог быть введен Платоном как пародия на схожие сюжеты в комедиях самого Аристофана[32]. Если согласиться с интерпретацией А.В. Гараджи и И.А. Протопоповой, то описание икоты Аристофана нацелено на высмеивание еще более острого рода, чем это прочитывается в традиционных переводах[33].

В-третьих, на наш взгляд, сам эпизод с икотой может рассматриваться как небольшой поединок между Эриксимахом и Аристофаном. Поначалу Аристофан действительно оказывается в неловком положении: будучи лишен способности произнести речь из-

[30] См. Lowenstam 1986: 47 и далее, там же обсуждение альтернативных пониманий эпизода с икотой.

[31] Lowenstam 1986: 43, n. 2.

[32] По мнению Rosen 1968: 126 и Nichols 2004: 188, Платон пародирует эпизод из «Облаков» Аристофана 295–296.

[33] Гараджа, Протопопова 2015: 99–106.

за икоты, он обращается за помощью к Эриксимаху сразу в двух отношениях: во-первых, как участнику состязания он предлагает поменяться с ним очередностью, а во-вторых, он просит его как врача помочь купировать приступ икоты.

Эриксимах соглашается с обеими просьбами, а затем в своей речи среди прочего отмечает, что врачебное искусство заключается в установлении правильного отношения между двумя Эротами, и более того, даже сама любовь может требовать врачевания (*Smp.* 188c2). Когда Эриксимах заканчивает свою речь, мы узнаем, что Аристофан испробовал все данные ему врачебные советы и благодаря им успешно поборол икоту (*Smp.* 189a1–6). Выходит, что Эриксимах на деле подтвердил свой врачебный талант, а исходя из логики его речи — тем самым на деле показал себя знатоком природы Эрота. Казалось бы, что бы ни сказал далее Аристофан, это будут только слова, тогда как Эриксимах показал свое превосходство не только словом, но и делом. Возможно, это служит одним из оснований[34] снисходительно-покровительственного тона, с которым в интермедии Эриксимах обращается к Аристофану (впрочем, оба при этом не оставляют шутливого тона)[35].

Аристофан, однако же, обрушивает недолгое торжество Эриксимаха. Сначала он будто бы продолжает «медицинскую» тему: «Эрот — самый человеколюбивый бог, он помогает людям и врачует недуги, исцеление от которых было бы для рода человеческого величайшим счастьем» (*Smp.* 189d1–3). Только далее оказывается, что врачует Эрот не икоту и пользуется для этого не чиханием, но преодолевает онтологическую раздробленность отдельных людей. Аристофан поднимает значение Эрота на такую высоту, по сравнению с которой обычные житейские недуги, под-

[34] Другое основание — то, что именно Эриксимах предлагает начать состязание в похвалах Эроту (177a1–b5), и, хотя и участвует в нем сам, всё же отчасти берет на себя и роль арбитра.

[35] Ср.: *Smp.* 189a7–b2: «Ну что ты делаешь, дорогой… ты остословишь перед началом речи, и мне придется во время твоей речи следить, чтобы ты не зубоскалил».

властные искусству Эриксимаха, становятся смешны. Именно поэтому Аристофан подчеркивает исключительную «мощь Эрота» (τοῦ ἔρωτος δύναμις, *Smp.* 189c5, d4).

То, что эпизод с икотой Аристофана может быть прочитан как способ показать торжество поэта над врачом, человека творчества над человеком ремесла, отмечалось разными авторами, обзор их мнений см. Lowenstam 1986: 46. Для нас же этот эпизод будет далее важен в том отношении, что это — еще один неявный аргумент, которым Аристофан опровергает Эриксимаха. Маленький «поединок», как мы его назвали, оказывается микро-игрой внутри макро-игры, то есть всего состязания энкомиастов.

В качестве еще одного подобного поединка можно рассматривать интермедию с Алкивиадом, Агафоном и Сократом в *Smp.* 212c4–213e6, завершающуюся переменой мест за столом участников пира в 222c1–223b2 уже после окончания последней, седьмой речи. То, что в этом состязании за внимание Сократа Агафон одержал верх над Алкивиадом, признал и он сам (223a7–9).

На наш взгляд, с точки зрения игрового контекста состязания в «Пире», обе интермедии — с икотой Аристофана и с пересаживанием Агафона — важны не столько в отношении порядка речей, сколько выступают малыми парными поединками внутри целого состязания. Соответственно, победы Аристофана над Эриксимахом и Агафона над Алкивиадом должны учитываться в итоговом определении победителей.

Классификация экспозиций

Если попытаться классифицировать первые шесть экспозиций по тому, каким образом они характеризуют Эрота, и выделить наиболее значимые черты, то можно предложить следующее:

- первый уровень классификации: по различию унитарной и дуальной моделей. Павсаний и Эриксимах утверждают, что Эрот имеет двойственную природу, более того, прямо говорят о

«двух Эротах» (resp., *Smp.* 180d3–6 и 186a2–3) — им соответствует дуальная модель. Унитарная модель предполагает, что Эрот един — так утверждают Федр, Аристофан, Агафон и Сократ;

- второй уровень классификации в унитарной модели: по различию срединного и предельного (крайнего, экстремального) положения Эрота. «Предельному» варианту соответствуют экспозиции речей Федра и Агафона: у одного Эрот — один из древнейших богов, у другого — самый молодой. Вместе эти две оппозиции дают картину всеохватывающего, полного, и потому совершенного божества[36]. «Срединному» варианту отвечают модели Аристофана и Сократа: Эрот находится в центре, посередине между взаимно противоположными стихиями и примиряет, объединяет их, восстанавливает нарушенное единство. Эта модель тесно примыкает к дуальной модели, только в одном случае двойственность заложена в самой природе Эрота, а в другом — вне ее, так что единящий Эрот преодолевает эту двойственность;
- третий уровень классификации уточняет каждую из категорий высшего уровня: для предельного понимания Эрота, как показано выше, это различие древности и молодости; что же касается «срединного» варианта, то мы предлагаем ввести различие по «горизонтальному» (Аристофан) и «вертикальному» (Сократ) типу связей, устанавливаемых Эротом. В самом деле, для модели Аристофана Эрот соединяет людей между собой, посредством чего они восстанавливают свою целостность как андрогина и, возможно, тем самым восходят на высший онтологический уровень. Однако первоначально устанавливаемое отношение «человек — человек» соединяет между собою члены одного онтологического порядка. Для Сократа же Эрот — прежде всего посредник между смертными и миром богов, умопостигаемым миром. Без «вертикальных» онтологи-

[36] О взаимном переходе пространственной, временной, телеологической и других видах предельности Эрота в «Пире» см. Топоров 1987. Ср. также замечания А.Ф. Лосева (1993: 434–435).

ческих связей невозможна не только любовь, но и чувственная выраженность прекрасного. Для Сократа назначение Эрота — равно как и других даймонов — «быть истолкователями и посредниками между людьми и богами, передавая богам молитвы и жертвы людей, а людям наказы богов и вознаграждения за жертвы. Пребывая посредине, они заполняют промежуток между теми и другими, так что Вселенная связана внутренней связью»[37].

Наконец, уточним место в этой классификации экспозиции речи Алкивиада. Сделать это сложнее, так как его речь посвящена Сократу, а не Эроту. Главный «теоретический» аргумент Алкивиада, вытекающий из сравнения Сократа с Марсием, — противопоставление «внешней», телесной красоты и красоты «внутренней», душевной. Это противопоставление используется как в унитарной модели (Сократом, 208e1–209a3), так и в дуальной (Павсанием, 183d8–e1). Однако для Сократа обе противоположности объединены общей природой Эрота, тогда как у Павсания этой общности нет. Учитывая же, что Алкивиад стремится «обменять красоту на красоту»[38] как разные проявления единой любви, на наш взгляд, его позиция тяготеет к модели Сократа. С другой стороны, вторая яркая черта речи Алкивиада — мотив соперничества любовников, «ловушки» и попытки обманом или хитростью завладеть расположением другой стороны (ср. *Smp.* 217c4–8). О любовном состязании и испытании любовников подробно говорилось только в одной речи — речи Павсания (183e6–184a5). Таким образом, нужно признать, что исходная позиция Алкивиада соединяет элементы экспозиций и Павсания, и Сократа.

Все перечисленные моменты схематически представлены на рисунке 1:

[37] *Smp.* 202e3–7: Ἑρμηνεῦον καὶ διαπορθμεῦον θεοῖς τὰ παρ’ ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν… ἐν μέσῳ δὲ ὂν ἀμφοτέρων συμπληροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὑτῷ συνδεδέσθαι.

[38] *Smp.* 218e4–5: ἀλλάξασθαι κάλλος ἀντὶ κάλλους.

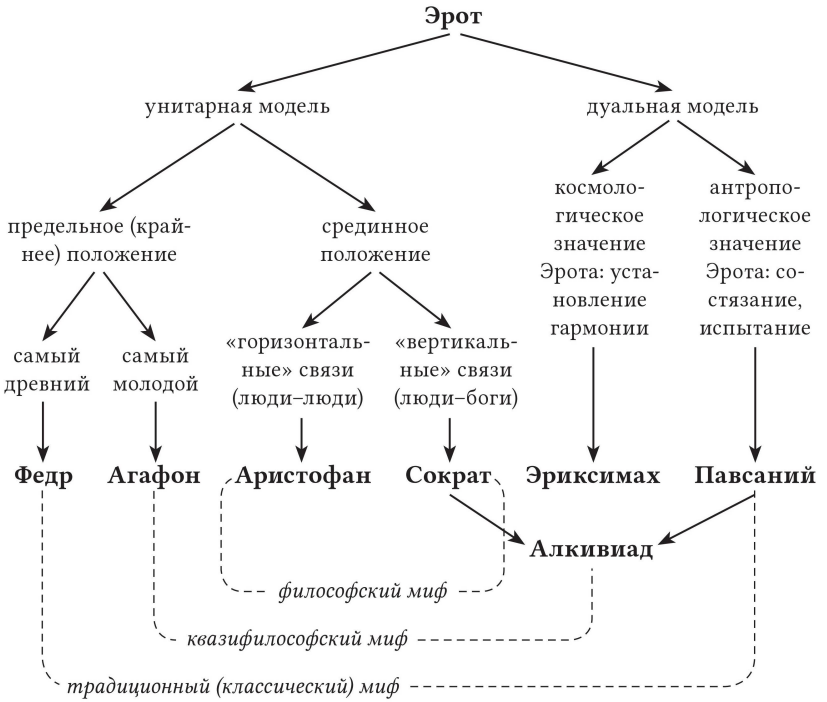


Рис. 1. Классификация экспозиций

Кроме перечисленных признаков, ниже мы будем различать экспозиции также по признаку того, лежит ли в их основе мифологический сюжет, и если да, то относится ли он к классическому античному эпосу или же придуман героями диалога.

Аргументы, используемые в экспликациях каждой из речей

Часть каждой речи, которую мы назвали экспликацией, строится не только на последовательности аргументов, но и на разного рода сравнениях, пояснениях, замечаниях, которые могут не нести собственно философского значения или, по меньшей мере, не характеризовать Эрота значимым образом. Например, в речах Федра и Павсания говорится о том, что Эрот приносит благо

не только отдельным людям, но и полису как целому[39]. Однако это утверждение нигде больше не получает развития в диалоге и, на наш взгляд, характеризует не столько самого Эрота, сколько способ ведения речи о нем. Ниже мы постараемся выделить те аргументы, которые так или иначе неоднократно упоминаются в диалоге либо тесно связаны с другими аргументами, поясняя их, опровергая или дополняя.

Перечислим главные аргументы, приводимые энкомиастами:

- древность / молодость Эрота. Это утверждение вытекает непосредственно из экспозиции, соответственно, в речах Федра (178a9–c3) и Агафона (195a8–b4). При этом позицию Агафона можно рассматривать как опровержение Федра;
- Эрот — посредник между людьми и богами; Эротом осуществляется «вертикальная» связь между миром людей и миром богов или миром идей (эйдосов). В том или ином виде этот аргумент вводят Федр[40], Эриксимах[41] и Сократ[42];
- Эрот осуществляет «горизонтальные» связи, он связует людей между собой. Явным образом этот аргумент артикулирует Аристофан (192e10–193a1), а в речи Сократа он явным образом опровергается[43]. Однако, учитывая, что предыдущий аргу-

[39] *Smp.* 178e3–179a1: «если бы возможно было образовать из влюбленных и их возлюбленных государство или, например, войско, они управляли бы им наилучшим образом»; 185b5–6: «Такова любовь богини небесной: сама небесная, она очень ценна и для государства, и для отдельного человека».

[40] *Smp.* 180b3–4: «любящий божественнее (θειότερον) любимого, потому что вдохновлен богом (ἔνθεος)».

[41] *Smp.* 188b6–c2: «жертвоприношения, и всё, что относится к искусству гадания и в чем состоит общение богов и людей, тоже связано не с чем иным, как с охраной любви, с одной стороны, и врачеванием ее — с другой».

[42] *Smp.* 202e7–a4, в речи о даймонах, к числу которых принадлежит и Эрот: «благодаря им возможны всякие прорицания, жреческое искусство и вообще всё, что относится к жертвоприношениям, таинствам, заклинаниям, пророчеству и чародейству. Не соприкасаясь с людьми, боги общаются и беседуют с ними только через посредство даймонов — и наяву, и во сне».

[43] *Smp.* 205d10–206a1. Поскольку эту мысль озвучивает Диотима, то имя Аристофана не произносится. Но то, что сам Аристофан в речи Сократа услышал опровержение своих мыслей, прямо сказано в 212c4–6.

мент принадлежит также Федру и Эриксимаху, можно сказать, что имплицитно их позиция опровергается Аристофаном и затем снова утверждается Сократом;

- Агафон, начиная свою речь, говорит: «все мои предшественники не столько восхваляли этого бога, сколько прославляли то счастье и те блага, которые приносит он людям. А каков сам податель этих благ, никто не сказал. Между тем единственный верный способ построить похвальное слово кому бы то ни было — это разобрать, какими свойствами обладает тот, о ком идет речь, и то, причиной чего он является» (*Smp.* 194e5–195a3). Иными словами, Агафон опровергает всех своих предшественников на весьма значительном основании: и Федр, и Павсаний, и Эриксимах, и Аристофан, по его мнению, говорили только о действиях Эрота, видимых для людей, но не о его собственной природе (что, конечно, является чрезмерным обобщением со стороны Агафона). Этот, можно сказать, вполне «сократический» ход мысли Агафона подготавливает почву для речи самого Сократа, которая будет произнесена следующей — в ней Сократ также будет говорить о самом Эроте, имплицитно воспроизводя Агафоново опровержение первых четырех речей[44];
- как уже отмечалось выше, для трех речей общим оказывается противопоставление любви к телу и любви к душе или, более обще, антитеза «внешнего» и «внутреннего», в конечном итоге приводя к антитезе чувственного и умопостигаемого. Этот мотив мы находим в речах Павсания, Сократа и Алкивиада[45];
- еще один общий мотив для двух речей — тема любовного состязания или испытания любовниками друг друга. Об этом говорят Павсаний и Алкивиад[46], для которых Эрот — не столько посредник, объединитель и примиритель, сколько источник динамической напряженности любовных отношений;

[44] Речь Агафона не только композиционно предшествует речи Сократа, но и связана с ней еще целым рядом деталей диалога (см. Lowenstam 1986: 52).

[45] *Smp.* 183d8–e1 (Павсаний), 208e1–209a3 (Сократ); у Алкивиада этот мотив пронизывает всю его речь.

[46] *Smp.* 183e6–184a5 и 217c4–8.

- в двух речах возникает противопоставление свободы и рабства или свободы и необходимости: Павсаний говорит о «добровольном рабстве» (δουλεία ἑκούσιος, *Smp.* 184c2) своему возлюбленному ради совершенствования в добродетелях, а Агафон, развивая свой рассказ о молодости Эрота, говорит, что до его появления среди богов царила Необходимость (Ἀνάγκη), а с ним — всякое насилие упразднилось (195c2–6). Впрочем, хотя и без насилия, но Эрот может причинять и страдания, которые, однако, принимаются людьми свободно, а не вынужденно, «с обоюдного согласия» (ἂν ἑκὼν ἑκόντι ὁμολογήσῃ, *Smp.* 196b7–c3);
- Сократ в своей речи упрекает Агафона в том, что тот «считал, что Эрот есть предмет любви, а не любящее начало»[47]. Из этого заблуждения проистекает, по словам Сократа, суждение Агафона, что Эрот прекрасен, обладает множеством добродетелей и совершенств, тогда как на самом деле Эрот ничем этим не обладает, но только стремится ко всему подобному. Надо отметить, что в лице Агафона Сократ опровергает, по меньшей мере, и Федра, который из древности Эрота выводит также множество его совершенств и даруемых им благ. Отчасти это же утверждение можно было бы перенести также на «благого Эрота» Эриксимаха и «небесного Эрота» Павсания;
- Эрот как сила, превосходящая смерть, описывается Федром, который приводит несколько мифологических примеров (179b4–180a1), и Сократом, для которого «любовь — это стремление и к бессмертию»[48];
- наконец, обсуждавшаяся выше интермедия с икотой Аристофана тоже может быть добавлена сюда как успешное опровержение Аристофаном позиции Эриксимаха;
- равным образом и микро-состязание за место рядом с Сократом может считаться победой Агафона над Алкивиадом.

[47] *Smp.* 204c2–3: τὸ ἐρώμενον Ἔρωτα εἶναι, οὐ τὸ ἐρῶν.

[48] *Smp.* 207a3–4: ἀναγκαῖον δὴ ἐκ τούτου τοῦ λόγου καὶ τῆς ἀθανασίας τὸν ἔρωτα εἶναι.

«Ходы» участников поэтического состязания

Теперь попытаемся оценить, кто из участников состязания мог бы считаться его победителем, исходя из достоинств избранной каждым экспозиции, количеством приведенных положительных аргументов и успешностью опровержения предшественников. Для этого сведем в таблицу отобранные критерии. Знаком «+» обозначим утверждения участников состязания, а знак «–» будем использовать, когда очередной речью опровергается аргумент, уже заявленный в предыдущих речах. Также оба знака будут использоваться, чтобы отметить значимые особенности экспозиций каждой речи. Серым цветом помечены те утверждения, которые в последующих речах будут опровергнуты.

Таблица 1

		Федр	Павсаний	Эриксимах	Аристофан	Агафон	Сократ	Алкивиад
экспозиция	в основе — мифологический сюжет	+	+		+	+	+	+
	в основе — новый философский миф				+	½+[49]	+	½+[50]
экспликация	древность Эрота	+				–		
	Эрот — посредник в «вертикальной» связи	+		+			+	
	Эрот связует людей «горизонтально»				+[51]			
	описывать блага Эрота для людей *vs.* его собственные свойства	+	+	+	+	–	–	

[49] Агафон просто отрицает известный традиционный миф, поэтому здесь засчитывается ½ успешного «хода».

[50] Алкивиад не создает полноценный миф, но лишь строит серию сравнений, поэтому здесь также засчитывается ½ успешного «хода».

[51] В речи Аристофана этот аргумент находится внутри экспозиции.

	антитеза любви к телу и любви к душе		+				+	+
	любовное состязание, испытание		+					+
	Эрот противопоставлен необходимости, несвободе		+			+		
	Эрот совершенен, он — «предмет любви» *vs.* «любящее начало»	+				+	-	
	Эрот преодолевает смерть	+					+	
интермедии	эпизод с икотой Аристофана			+	-			
	эпизод с Агафоном и Алкивиадом					-		+

Также нужно учесть еще один момент. С точки зрения композиции речей, в разных случаях экспозиция и экспликация имеют разный «вес» по отношению друг к другу. Например, в речи Сократа этиологический миф о Поросе и Пении занимает менее одной Стефановой страницы (203b–204a), тогда как вся речь простирается на 13 страниц (199c–212c), что составляет немногим более 6% от всего текста речи. В речи же Аристофана, напротив, на экспозицию приходится 76%. Очевидно, что сравнительно малое количество аргументов в экспликации Аристофана должно компенсироваться сложностью его экспозиции. В приведенной ниже таблице видно, что, за исключением Аристофана, во всех речах объем экспозиции не превышает одной Стефановой страницы, несмотря на разные длины самих речей. И только Аристофаном предложен особый способ изложения мысли — основанный на мифологеме и практически полностью обходящийся без того относительно строгого пути обоснования и связывания выводов, к которому прибегают остальные ораторы:

Таблица 2

	Экспозиция			Экспликация		
	начало	конец	длина, строк	начало	конец	длина, строк
Федр	178a7	178c2	17	178c3	180b8	70
Павсаний	180d3	180e3	9	180e3	185c3	163
Эриксимах	186a2	186b8	14	186b8	188e4	93
Аристофан	189d6	192e10	128	192e10	193d5	29
Агафон	195a8	195c6	14	195c6	197e8	92
Сократ	203b2	204a7	35	204a8	212c3	328
Алкивиад	215a6	215d6	23	215d6	222b7	250

Тем не менее, насколько мы можем представить способы античного судейства при определении победителей разного рода состязаний, слишком тонкие методы определения победителей считались, по меньшей мере, неубедительными. Поэтому сопоставим игровые «ходы» участников пира, исходя из их равного веса, то есть подразумевая равные условия состязания и, следовательно, равные для всех правила определения победителя. Исходя из приведенного выше списка (таблица 1), сосчитаем количество удачных «ходов» каждого участника пира. Будем считать, что каждый положительный аргумент приносит один балл, а каждое опровержение — кроме того, что добавляет один балл высказавшему его участнику, снимает соответствующий балл у предшественника, высказавшего опровергаемый тезис. Таким образом получаем итоговые суммы:

Федр	Павсаний	Эриксимах	Аристофан	Агафон	Сократ	Алкивиад
3	4	1	4	5,5	7	3,5

Несмотря на равные баллы, формально подсчитанные для Павсания и Аристофана, нужно помнить, что, как отмечено выше, необычно длинная экспозиция речи Аристофана придает ей до-

полнительный вес, а речь Павсания, напротив, завершается насмешкой Аполлодора, от имени которого ведется весь рассказ. Иными словами, первенство Аристофана перед Павсанием едва ли может быть поставлено под сомнение. Поэтому распределить места между всеми участниками состязания можно следующим образом:

1-е место	Сократ
2-е место	Агафон
3-е место	Аристофан
4-е место	Павсаний
5-е место	Алкивиад
6-е место	Федр
7-е место	Эриксимах

К вопросу о достоверности результатов

Любопытно отметить, что участники состязания, которые по нашим расчетам заняли первые три места, особо отмечены в самом конце диалога следующими словами:

> Проснулся он [Аристодем] на рассвете, когда уже пели петухи, а проснувшись, увидел, что одни спят, другие разошлись по домам, а бодрствуют еще только Агафон, Аристофан и Сократ, которые пьют из большой чаши, передавая ее по кругу слева направо, причем Сократ ведет с ними беседу. Всех его речей Аристодем не запомнил, потому что не слыхал их начала и к тому же подремывал. Суть же беседы, сказал он, состояла в том, что Сократ вынудил их признать, что один и тот же человек должен уметь сочинить и комедию, и трагедию, и что искусный трагический поэт является также и поэтом комическим. Оба по необходимости признали это, уже не очень следя за его рассуждениями: их клонило ко сну, и сперва уснул Аристофан, а потом, когда уже совсем рассвело, Агафон (*Smp.* 223c2–d8).

То есть Сократ, который в нашей интерпретации занял первое место, не уснул совсем, второй после него, Агафон, уснул последним, а перед ним уснул Аристофан, занявший третье место — выходит, что местам победителей в состязании энкомиев в точности соответствуют места в следующем состязании — кто дольше не уснет.

Если учесть древнюю метафору сна как смерти[52] и соотнести ее со словами Сократа об Эроте как стремлении к бессмертию (*Smp.* 206e7–207a4), то, выходит, те, кто лучше воспели божество любви, те в большей степени и приблизились к бессмертию, что образно отразилось в их (относительной) неподвластности сну.

Любопытно и то, что две интермедии, содержащие микросостязания, Аристофана с Эриксимахом и Агафона с Алкивиадом, в итоге выявляют победителями тех, кто займет первые два места после Сократа. Возможно, именно в этом и заключается композиционное назначение этих интермедий.

Что касается занявших последние места, Эриксимаха и Федра, то и им посвящена небольшая ремарка в конце диалога: «Тут поднялся страшный шум, и пить уже пришлось без всякого порядка, вино полилось рекой. Эриксимах, Федр и некоторые другие ушли, по словам Аристодема, домой» (*Smp.* 223b5–8). Впрочем, эти два героя были любовниками, и то, что они приходят и уходят вместе, не удивительно. Однако, покинув застолье, они образуют вполне явную метафорическую антитезу Сократу, Агафону и Аристофану, которые остались и выдержали испытание вином и сном.

Возможно, именно чтобы уравновесить мотив поражения в состязании, его своеобразным ведущим[53] Платон «назначает» как раз Эриксимаха, который, в свою очередь, называет Федра «от-

[52] Уже у Гесиода Смерть (Θάνατος) и Сон (Ὕπνος) — родные братья, сыновья Ночи, пребывают в Аиде, принадлежа старшему, доолимпийскому поколению богов (*Th.* 211–212, 756–759). Подробнее о других случаях сближения Гипноса и Танатоса см. van Harten 2011: 170.

[53] Именно Эриксимаху принадлежит большинство реплик в интермедиях, когда речь переходит от одного оратора к следующему.

цом этой беседы» (*Smp.* 177d5), то есть тем, кому первому пришла в голову мысль произнести похвальную речь Эроту.

Таким образом, предложенный способ анализа диалога «Пир» предлагает результат, не противоречащий как основному философскому содержанию диалога, так и мелким метафорическим деталям в драматическом обрамлении речи Платона.

***

Проведенный нами анализ, разумеется, не исчерпывает возможности интерпретации «Пира» и содержит в основе ряд ограничивающих допущений:

1) «Пир» рассматривается в драматической перспективе, то есть состязание участников было взято как реальный диалог семи личностей, имеющих определенные убеждения, подбирающих аргументы и выслушивающих других ораторов. Однако текст «Пира», как отмечалось исследователями, содержит немалое число анахронизмов и рассогласованностей[54], свидетельствующих о том, что мы имеем дело с тщательно сконструированным нарративом, а не «стенограммой» спонтанной беседы. Так, например, А.Ф. Лосев считал, что первые шесть речей «Пира» выстроены в последовательном иерархическом порядке[55];
2) выделение в тексте каждой речи аргументов оратора может быть выполнено по-разному. Предложенный нами набор аргументов может быть как сужен, так и расширен. То же касается и опровержений: кроме самых явственных, четко выраженных полемических моментов, в рассмотрение могут быть включены и различные тонкие намеки, а также принято во внимание совпадение позиции критикуемого оратора с другими речами — явно не критикуемыми, но тем не менее подпадающими под опровержение;

[54] Lowenstam 1986: 52; Obdrzalek 2017: 71; Howatson, Sheffield 2008: 26, n. 109.
[55] Лосев 1993: 439–441.

3) мы почти не принимали во внимание стилистические и риторические приемы, которые могли существенно влиять на восприятие речи античным слушателем.

Тем не менее, полученное в итоге распределение первых трех мест победителей не только вполне согласуется с текстом Платона, но и совпадает с мнением ряда современных исследователей «Пира».

И, наконец, последний вывод: приведенная выше на рис. 1 классификация экспозиций каждой из речей в сопоставлении со списком победителей свидетельствует о том, что нарратив диалога не нацелен на выделение «правильных» концепций Эрота на фоне концепций «ошибочных» — иначе бы «дуалисты» Павсаний и Эриксимах должны были оказаться рядом, а сторонник предельного понимания Эрота Агафон не оказался между «держащимися середины» Сократом и Аристофаном. Выходит, что теоретическая значимость исходных положений каждой речи не определяет до конца ее победу или поражение, то есть результат состязания не сконструирован как простой итог сопоставления философских взглядов, но обусловлен внутренним взаимодействием аргументов — этим, на наш взгляд, оправдывается возможность драматического прочтения «Пира».

Литература

Гараджа, А.В.; Протопопова, И.А. (2015), "Convivii trivia: заметки по тексту платоновского «Пира»", *Платоновские исследования* 2.1: 83–116.

Дворецкий, И.Х. (1958), *Древнегреческо-русский словарь.* Т. 1. М.: Государственное издательство национальных и иностранных словарей.

Курдыбайло, Д.С. (2008) "Забавы, милые богам: О диалектике игры в диалогах Платона", Πλατωνόπολις: 5-я летняя молодежная научная школа, 18–24 августа 2008. URL: http://plato.spbu.ru/SUMMERSCHOOL/summerschool5/05-Kurdybaylo.htm

Курдыбайло, Д.С. (2015), "От игры к мистерии: об интерпретации этимологий в диалоге Платона «Кратил»", *Платоновские исследования* 3.2: 92–116.

Лосев, А.Ф. (1993), "«Пир»: учение о пределе", in А.Ф. Лосев et al. (ред.), *Платон. Собрание сочинений в 4 томах*, 2.434–441. М.: Мысль.

Топоров, В.Н. (1987), "Понятие предела и Ἔρως в платоновской перспективе (этимологический аспект)", in Л.А. Гиндин (ред.), *Античная балканистика*, 107–118. М.: Наука.

Burnet, J., ed. (1910), *Platonis Opera.* T. 2. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano.

Destrée, P. (2015), "'The Allegedly Best Speaker': A Note on Plato on Aristophanes (*Symp.* 189a7)", *Classical Philology* 110.4: 360–366.

Edelstein, L. (1945), "The Rôle of Eryximachus in Plato's *Symposium*", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 76: 85–103.

Garadja, A.V.; Protopopova, I.A. (2015), "Convivii trivia: Notes on the Text of Plato's *Symposium*", *Platonic Investigations* 2.1: 83–116. (In Russian.)

Howatson, M.C.; Sheffield, F.C.C., eds. (2008), *Plato. The Symposium.* Cambridge University Press.

Kurdybaylo, D.S. (2015), "From Game to Mystery: On Interpretation of Etymologies in Plato's *Cratylus*", *Platonic Investigations* 3.2: 92–116. (In Russian.)

Liddell H.G.; Scott R.; Jones, H.S. (1996), *A Greek-English Lexicon.* Oxford: Clarendon Press.

Lowenstam, S. (1986), "Aristophanes' Hiccups", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 27.1: 43–56.

Nichols, M.P. (2004), "Socrates' Contest with the Poets in Plato's *Symposium*", *Political Theory* 32.2: 186–206.

O'Mahoney, P. (2011), "On the 'Hiccuping Episode' in Plato's *Symposium*", *The Classical World* 104.2: 143–159.

Obdrzalek, S. (2017), "Aristophanic Tragedy", in P. Destrée, Z. Giannopoulou (eds.), *Plato's* Symposium*: A Critical Guide*, 70–87. Cambridge University Press.

Rosen, S. (1968), *Plato's* Symposium. Yale University Press.

Scott, G.A.; Welton, W.A. (2008), *Erotic Wisdom: Philosophy and Intermediacy in Plato's* Symposium. Albany: State University of New York Press.

Trivigno, F.V. (2017), "A Doctor's Folly: Diagnosing the Speech of Eryximachus", in P. Destrée, Z. Giannopoulou (eds.), *Plato's* Symposium*: A Critical Guide*, 48–69. Cambridge University Press.

Van Harten, A. (2011), "Socrates on Life and Death (Plato, *Apology* 40c5–41c7)", *The Cambridge Classical Journal* 57: 165–183.

2.

Рецепции платонизма

Андрей Серёгин

Максим Тирский о парадоксах несправедливости (*Diss.* 12.2–5), или как античные перфекционисты понимали социальную мораль

Andrei Seregin

Maximus of Tyre on the Paradoxes of Injustice (*Diss.* 12.2–5), or How Ancient Perfectionists Conceived of Social Morality

Abstract. The article examines a passage from the 12th speech by Maximus of Tyre (*Diss.* 12.2–5), where he argues that neither a virtuous nor a vicious person can suffer injustice, but a vicious person can still commit it. The central thesis of the article is that Maximus' text excellently illustrates the paradoxically 'anti-consequentialist' understanding of social morality that became rather natural for ancient ethical perfectionists, primarily as a result of rigorism in axiology, but also because of some other discursive strategies: whenever A unjustifiably causes B non-moral evil or deprives B of non-moral good, one has to assert that A does not actually cause B any evil or deprive B of any good, and, therefore, B also does not suffer any evil or harm, but at the same time A commits moral evil and injustice. In the first part of the paper, I cite examples from a number of authors (Plato, Seneca, Plotinus, etc.) demonstrating that such a paradox is quite typical for ancient perfectionism. In the second part, I propose a logical and historical analysis of Maximus' text, showing how his argumentation combines the techniques and ways of reasoning used in this connection by both Stoics and Peripatetics. Keywords: ancient ethics, injustice, Maximus of Tyre, Middle Platonism, perfectionism.

© А.В. Серёгин (Москва). avis12@yandex.ru. Институт философии Российской академии наук.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 13.2 (2020) DOI: 10.25985/PI.13.2.06

В этой статье я хотел бы предложить логический и историко-философский анализ *Diss.* 12.2–5 Максима Тирского, т.е. той части двенадцатой речи («Следует ли отвечать несправедливостью тому, кто ее совершил?»), где автор обосновывает парадоксальный тезис, согласно которому никто не может претерпеть несправедливость, но несмотря на это порочный человек все же может ее совершить. Этот текст интересен не только для понимания взглядов его автора, которого подчас характеризуют скорее как «платонизирующего» ритора периода второй софистики, чем по-настоящему оригинального философа[1]. На мой взгляд, он важен еще и тем, что эксплицитно и подробно раскрывает весьма своеобразное понимание самой сущности социальной морали, характерное для представителей античного этического перфекционизма (т.е. платоников, стоиков и перипатетиков)[2]. Для того, чтобы сделать нагляднее зависимость Максима от перфекционистской традиции в целом, в первой части статьи я рассматриваю несколько примеров обсуждения аналогичного парадокса в других философских текстах (прежде всего — платонических и стоических), а во второй перехожу непосредственно к тексту Максима, демонстрируя, в частности, что при всем своем базовом платонизме он использует в своей аргументации как стоические, так и перипатетические ходы мысли (что, впрочем, как раз типично для среднеплатонического «синкретизма»[3]).

I

Возможно, самый простой способ показать укорененность обсуждаемого Максимом парадокса в античной философской тра-

[1] Ср. Trapp 2007: 467–469; 2016: 25–26.

[2] Под «этическим перфекционизмом» я имею здесь в виду общее убеждение в том, что человеческое счастье и несчастье целиком или, как минимум, преимущественно определяется добродетелью или пороком агента. Это убеждение с теми или иными нюансами разделяли представители всех перечисленных школ.

[3] Ср. Lilla 1992: 5–6; Trapp 1997: xxvi.

диции состоит в том, чтобы вспомнить два хрестоматийных места из платоновской «Апологии Сократа»[4]:

> **T1** «**[a]** Будьте уверены, если вы меня такого, как я есть, убьете, то больше повредите не мне, а себе самим. **[b]** Мне-то ведь, пожалуй, нисколько не навредит (οὐδὲν ἂν βλάψειεν) ни Мелет, ни Анит, ведь [никто из них] и не смог бы, потому что я не думаю, что лучшему мужу позволено терпеть вред от худшего. **[c]** Разумеется, он, вероятно, сможет убить, изгнать или лишить прав. Но ведь это он или кто-нибудь другой, видимо, считает это великим злом (μεγάλα κακά), а я не считаю; **[d]** гораздо же более (πολὺ μᾶλλον) [я считаю злом] делать то, что он-то теперь и делает — несправедливо (ἀδίκως) пытаться убить человека» (Pl. *Ap.* 30c6–d5);
> **T2** «**[a]** для добродетельного человека (ἀνδρὶ ἀγαθῷ) нет никакого зла (κακὸν οὐδὲν) ни когда он жив, ни когда умер, и боги не пренебрегают его делами; так и мои нынешние [обстоятельства] возникли не сами собой, но мне ясно то, что уже лучше для меня было умереть и избавиться от хлопот. Вот почему… я сам не слишком сержусь на тех, кто приговорил меня, и на обвинителей. **[b]** Однако, они приговаривали меня и обвиняли не с такими мыслями, а думая навредить (οἰόμενοι βλάπτειν); вот что в них заслуживает порицания» (Pl. *Ap.* 41d1–e1)[5].

Эти высказывания Сократа можно интерпретировать в духе ригористической критики неморальных ценностей, характерной впоследствии для стоицизма[6]. В этом случае он хочет сказать, что i) антигуманные действия, причиняющие добродетельному человеку тот или иной конвенциональный неморальный ущерб (ср. **T1[c]**), на самом деле не причиняют ему *никакого* вреда (**T1[b]**: *οὐδὲν* ἂν βλάψειεν) или, что то же самое, *никакого* зла (**T2[a]**: κακὸν *οὐδὲν*), потому что любое традиционно признаваемое немораль-

[4] Тем более, что к первому из них отсылает и сам Максим в 12.8. Ср. также Epict. *Diss.* 1.29.18, 2.2.15, 3.23.21; *Ench.* 53; Plu. *De tranquil. an.* 475e; Clem. Al. *Strom.* 4.11.80.4; Stob. 2.8.32, 3.1.198; Iamb. *Protr.* 72.1–4 Pistelli; Or. *Cels.* 8.8; Thdt. *Affect.* 6.57, 8.55.

[5] Переводы здесь и далее мои — *А.С.*

[6] Ср. характеристику интерпретации **T1** у Эпиктета в Döring 1979: 47–50.

ное благо и зло[7] вообще не является благом и злом, не приносит никому ни пользы, ни вреда и не влияет на человеческое счастье или несчастье[8]. Эта позиция, с одной стороны, позволяет гарантировать добродетельному мудрецу обладание счастьем в любых возможных обстоятельствах, а с другой — вносит существенный вклад в решение проблем тео- и космодицеи, так как объективную реальность гораздо легче описать как ценностно оправданную, если допустить, что все фактически наличествующее в ней неморальное зло и страдание на самом-то деле вовсе не зло[9]. Вместе с тем Сократ утверждает, что ii) тот, кто совершает вышеупомянутые антигуманные действия, тем самым творит несправедливость, т.е. некоторое моральное зло, заслуживающее безусловного порицания (**T1[d]**; ср. **T2[b]**). Без этого последнего допущения было бы трудно сохранить даже самую элементарную социальную мораль. Вопрос, однако, в том, как именно i) и ii) сочетаются друг с другом. Как минимум, на первый взгляд может показаться интуитивно очевидной «консеквенциалистская» позиция, согласно которой все указанные действия потому и являются моральным злом, что приводят к злу или вреду для других агентов. Если же в последствиях этих действий нет ничего плохого, то почему нужно думать, что что-то плохое есть в них самих? В рамках самого платоновского корпуса к постановке такого вопроса подталкивает ряд мест, согласно которым iii) несправедливость представляет собой причинение зла и вреда тем, по отношению к кому она совершается[10]. Совокупность тезисов i), ii) и iii) была бы логически непоследовательной: если несправедливость есть

[7] Термином «неморальное благо и зло» я обозначаю здесь то, что в самой античной традиции обычно называли «телесным и внешним благом и злом» (т.е., например, здоровье и болезнь, богатство и бедность и т.д.), а также те формы удовольствия и страдания, источником которых является именно оно.

[8] У стоиков ср. SVF 1.185, 190 (= 3.70), 359; 3.33, 35, 129, 181; 39 (p. 218: Diog. Bab.); Sen. *Ep.* 94.7–8, 120.1–3, 123.16; Epict. *Diss.* 1.24.6–7; 1.28.14–17, 22–23, 26–27; 1.30.2–3; 2.9.15; 2.19.13; 4.1.133; M. Ant. 3.11(4); 5.12, 15, 26; 6.33, 41; 7.31; 8.10, 28; 9.1(3); 10.30; 12.23.

[9] Ср. Sen. *Ep.* 74.10, 76.23; *Dial.* 7.15.4; Epict. *Diss.* 1.22.13–16, 1.27.7–14, 3.11.1–3, 4.7.9–11; M. Ant. 6.16(4–5), 6.41, 9.1(3–4).

[10] См. Pl. *Cri.* 49c7–8; *R.* 334d–335e; 343c3–6; *Lg.* 861e–862a; *Hp. Mi.* 372d5; *Just.*

причинение зла и вреда (iii), а антигуманные действия не причиняют своим жертвам никакого зла и вреда (i), то отсюда вытекает, что они не являются несправедливыми, а это есть отрицание ii); если же мы по-прежнему хотим считать их несправедливыми (ii), то, согласно iii), нам нужно признать, что они причиняют своим жертвам зло и вред, а это есть отрицание i).

Можно, наконец, отвергнуть именно iii): возможно, по мнению Сократа в **T1–2**, антигуманные действия действительно не причиняют своим жертвам (как минимум, добродетельным) никакого зла и вреда (i), но при этом все равно являются несправедливыми (ii) *на каком-нибудь другом нормативном основании* (которое, правда, в этом случае было бы неплохо разъяснить дополнительно). Однако, именно это и означает, что сама сущность социальной морали тем самым трансформируется в парадоксально «антиконсеквенциалистском» ключе. А именно, применительно к любой ситуации, в которой один агент неоправданно (то есть, например, не в целях справедливой ретрибуции и т.п.) причиняет другому традиционно признаваемое неморальное зло, подобный дискурс должен одновременно утверждать, с одной стороны, что первый агент совершает несправедливость по отношению ко второму агенту, т.е. делает нечто морально дурное (ведь иначе становится невозможной социальная мораль), а с другой — что второй агент не претерпевает никакого зла (ведь иначе становится невозможным обеспечить как достижимость счастья в любой ситуации, так и тео- и космодицею)[11]. Например, если A неоправданно подвергает B пыткам, то он не причиняет B никакого зла и вреда, а B, соответственно, не терпит никакого зла и вреда, но при этом действие A все равно следует квалифицировать как моральное зло. Это и есть совершенно нормальное при таких предпосылках представление о том, как на самом деле устроена социальная мораль.

374bc; *Clit.* 410ab. Понятия зла и вреда у Платона более или менее взаимозаменимы (ср. *R.* 379b; *Grg.* 468c, 477c–e, 499d, 509b; *Lg.* 904b; *Men.* 77e; *Hipparch.* 227a).

[11] Схожие утверждения mutatis mutandis можно сделать также применительно к неморальному благу.

Возможно, в **T1–2** это представление присутствует скорее в качестве импликации, которая становится совершенно неизбежной лишь при «стоицизирующей» интерпретации этих текстов[12]. Но уже в самой стоической традиции подобный «антиконсеквенциалистский» парадокс формулируется вполне эксплицитно, как, например, в следующем заявлении Сенеки:

> **T3** «Мы отрицаем, что мудрец подвергается несправедливости (iniuriam accipere sapientem); однако, тот, кто ударит его кулаком (pugno percusserit), будет обвиняться в несправедливости (iniuriarum damnabitur)» (Sen. *Benef.* 2.35.2 = SVF 3.580)[13].

Присутствие же аналогичного парадокса и в платоническом, и в патристическом дискурсе объяснимо не только тем, что многие представители этих традиций разделяли стоический ригоризм[14], но еще и использованием ретрибутивно-педагогической трактовки неморального зла, с точки зрения которой оно всякий раз представляет собой либо справедливое наказание, либо средство нравственного усовершенствования для претерпевающего его агента. В первом случае можно даже допустить, что когда A, к примеру, подвергает B пыткам, то B действительно терпит некое зло, но только вполне заслуженно, во втором же, напротив, предполагается, что все, что претерпевает B, во благо ему самому, но при этом в обоих случаях действия A квалифицируются как морально дурные, если он действовал не в ретрибутивно-педагогических целях, а был своего рода слепым

[12] Против которой см., например, Vlastos 1991: 219–221; Brickhouse, Smith 2004: 134–137. Отстаиваемая ими альтернатива предполагает, что Сократ все же считает претерпевание несправедливости злом, но гораздо меньшим, чем совершение. В таком случае его позиция соответствует антиригористической версии перфекционистского подхода, о которой см. ниже.

[13] Ср. также SVF 3.578–579; Sen. *Dial.* 2.7.3–6. Мудрец вообще не терпит и не причиняет зла или вреда (SVF 3.36, 78, 309, 567, 575, 587–588). Согласно Sen. *Dial.* 2.8.1–2, *Benef.* 5.4–5, ему нельзя также доставить благо или пользу.

[14] Например, Alcin. *Intr.* 27.4–5; Attic. fr. 2, 43 Des Places; Plot. 1.4.4–8, 12–15; Sallust. 9.8, 21.1; Or. *Cels.* 4.66, 6.54–55; Gr. Thaum. *Pan. Or.* 75–76; Chrys. *Stat.* 5.2 (PG 49.70–72); Aen. *Dial.* 19.11–20.19 Colonna; Thdt. *Affect.* 6.57–58.

орудием в руках Провидения. В любом случае B по-прежнему не терпит несправедливости, хотя A ее и совершает. Нечто подобное, по-видимому, подразумевает Плотин в следующем пассаже:

> **T4** «И несправедливость одного в отношении другого (τὸ ἄδικον δὴ τὸ παρ᾽ ἄλλου εἰς ἄλλον), если иметь в виду самого совершившего несправедливость (αὐτῷ μὲν τῷ ποιήσαντι ἄδικον), и сделавший не освобожден от обвинения, но как встроенная во вселенную она не есть несправедливость (οὐκ ἄδικον) в ней или в отношении претерпевшего (εἰς τὸν παθόντα), но так было нужно. Если же претерпевший добродетелен, то исход этого [будет ему] во благо (εἰς ἀγαθὸν)» (Plot. IV.3.16.17–22 Henry-Schwyzer)[15].

Разумеется, существовала и антиригористическая версия перфекционистского дискурса, признававшая существование неморальных благ и зол и разделявшаяся перипатетиками и некоторыми платониками[16]. Иногда перипатетические авторы указывали на то, что ригоризм ставит под сомнение саму возможность справедливости и несправедливости, поскольку эти понятия предполагают представление о дистрибутивном или ретрибутивном обмене благом и злом между различными агентами, но моральным благом и злом обмениваться невозможно, а неморального с ригористической точки зрения не существует[17]. Однако на практике перфекционистский антиригоризм мог носить достаточно формальный характер, так как зачастую сочетался с двумя дискурсивными стратегиями, которые я обозначу здесь как «тезис о зависимости» и «инструментализм». «Тезис о зависимости» (*sc.* неморальных благ от моральных) подразумевает, что неморальное благо является благом только для добродетельного аген-

[15] Ср. Plot. III.2.13.1–15 Henry-Schwyzer; Olymp. *In Grg.* 17.2.20–28 Westerink; Nemes. *Nat. Hom.* 43.366–368 Morani; Aen. *Dial.* 25.7–19, 26.14–18 Colonna.

[16] Например, Pl. *Lg.* 631bc, 661a–c, 697b, 870b; Arist. *EN* 1098b12–14, 1153b17–18; *Pol.* 1323a24–27; D.L. 3.80–81; Speus. fr. 78 Taran = Xenocr. fr. 249 Parente; Apul. *Pl.* 2.1.221, 2.23.253.

[17] См. прежде всего Anon. *in EN* 248.1–36 Heylbut — текст, направленный не только против стоиков, но и против платонических ригористов типа Аттика (ср. Attic. fr. 43 Des Places).

та, а для порочного становится злом[18]. Инструментализм же объясняет, почему это так: в первом случае неморальное благо способствует добродетельной деятельности, а во втором — порочной. Тем самым неморальному благу приписывается сугубо инструментальная ценность, определяемая тем, способствует ли оно *моральному* благу или злу[19]. Его собственно неморальная ценность при этом могла либо отходить на второй план, либо отвергаться целиком, а это по сути уже мало отличается от полноценного ригоризма[20]. Неморальное зло с точки зрения этого подхода также должно признаваться благом для порочного агента, но злом для добродетельного, так как в первом случае оно препятствует порочной деятельности, а во втором — добродетельной[21]. Отсюда можно сделать вывод, что, когда A, к примеру, подвергает B пыткам, то, если B порочен, он не терпит никакого зла, но скорее — некоторое благо. Если же B добродетелен, то претерпеваемое им зло состоит скорее в том ущербе, который пытка наносит его способности к добродетельной деятельности, чем в причиняемой боли. Однако, и в этом случае A не может отнять у B его добродетель как таковую[22]. В любом случае, если действие A несправедливо, то это обстоятельство не связано с его собственно *неморальными* последствиями, претерпеваемыми B.

II

С учетом сделанных замечаний обратимся непосредственно к тексту Максима Тирского[23]:

[18] Например, Pl. *Euthd.* 281de; *Men.* 87e–89a; *Lg.* 631b–d, 661a–d; *Erx.* 397e; Arist. *EN* 1113a22–b2, 1129b1–6, 1137a26–30; *EE* 1228b18–22, 1235b30–1236a6, 1248b26–34, 1249a9–14; Alcin. *Epit.* 27.2; Apul. *Pl.* 2.1; Procl. *in R.* 1.100.10–15 Kroll.

[19] Например, Pl. *Erx.* 396e–397b; Arist. *EN* 1099a24–b7, 1153b7–19, 1178a34–b7; *EE* 1249b16–25; *Pol.* 1323b6–12, 1323b21–29, 1323b40–1324a2; Asp. *in EN* 24.1–25.17 Heylbut; Stob. 2.7.16.8–19, 2.7.17.9–17 Wachsmuth.

[20] См. Szaif 2012: 147–211, где подробно описывается весь спектр перипатетических позиций на сей счет.

[21] Ср. Pl. *Lg.* 661cd; Asp. *in EN* 24.24–25.12 Heylbut и **T6** ниже.

[22] Ср. Arist. *EN* 1100b22–1101a8; *Pol.* 1332a19–20 и прим. 30.

[23] Я следую версии текста, предложенной в Trapp 1994 (= Brumana 2019). См.

T5 «12.2. **[a]** Итак, тот, кого заботит справедливость… предпочел бы он когда-нибудь, испытав несправедливость, воздать за нее тем же самым? Но что это такое я говорю! В самом деле, да не будет ему дозволено даже испытать несправедливость… **[b]** подобно тому, как знающему истину несвойственно ⟨быть опровергаемым, а тому, кто [ее] не знает⟩ — опровергать, так и причинять несправедливость (τὸ ἀδικεῖν) и испытывать ее (τὸ ἀδικεῖσθαι), пожалуй, свойственно не одному и тому же [человеку].

3. Однако, если не одному и тому же, но разным, а хороший (χρηστὸς) — не один и тот же с дурным (πονηρῷ), то кому из них мы припишем одно, а кому другое? Неужели причинение несправедливости — дурному, а претерпевание несправедливости — хорошему? Или же причинение несправедливости свойственно испорченному (μοχθηροῦ), а вот претерпевание несправедливости — еще не ясно, кому из них двоих? **[c]** Рассмотрим это следующим образом. Несправедливость есть отнятие блага (Ἀδικία ἐστὶν ἀφαίρεσις ἀγαθοῦ). Но что другое могло бы быть благом (ἀγαθὸν), как не добродетель (ἀρετή)? Добродетель же отнять невозможно (ἡ δὲ ἀρετὴ ἀναφαίρετον). Поэтому обладатель добродетели не испытает несправедливости или же несправедливость не есть отнятие блага. Ведь никакое благо невозможно [ни] отнять, ни ‘потерять’, ‘ни захватить, ни похитить’[24]. Пусть так. Хороший [человек] не претерпевает несправедливости ни ⟨от хорошего, ни⟩ от испорченного, ведь ⟨добродетель⟩ нельзя отнять. **[d]** Поэтому остается, что либо вообще никто не испытывает несправедливости, либо испорченный — от подобного [ему]. Но испорченный не причастен ни к какому благу, несправедливость же была[25] отнятием блага. Тому же, у кого нечего отнять, не в чем и подвергнуться несправедливости.

4. **[e]** Возможно тогда, что несправедливость устанавливается не на основании отнятия [блага] у претерпевающего (κατὰ τὴν ἀφαίρεσιν τοῦ πάσχοντος), но сообразно умонастроению совершившего (κατὰ τὴν γνώμην τοῦ δράσαντος): [в таком смысле] и испор-

---

также Koniaris 1995. Места, где текст невосполнимо испорчен, отмечаются как †…†. Угловые скобки обозначают конъектуры издателя, квадратные — дополнения по смыслу.

[24] Кавычки указывают на возможные аллюзии к Hom. *Il.* 3.65, 9.408–409.

[25] Т.е. выше в рассуждении.

ченный подвергается несправедливости со стороны испорченного, даже если у него нет блага, и хороший — со стороны испорченного, даже если обладает неотъемлемым благом. Я согласен с рассуждением, которое приписывает несправедливость скорее неправильности умонастроения, чем удачности действия. Ведь закон наказывает и прелюбодея не только когда он совершил [прелюбодеяние], но и когда пожелал [этого], и взломщика, предпринявшего попытку [взлома], даже если он [ничего] не взял, и предателя, который намеревался [предать], даже если он [этого] не сделал. Стало быть, все это рассуждение в целом приведет нас, куда нужно. **[f]** Ведь добродетельный [человек] не совершает несправедливости и не испытывает ее (Ὁ μὲν γὰρ ἀγαθὸς οὔτε ἀδικεῖ, οὔτε ἀδικεῖται): не совершает по желанию, не испытывает — благодаря добродетели[26]. **[g]** А испорченный совершает несправедливость, но не испытывает ее (Ὁ δὲ μοχθηρὸς ἀδικεῖ μέν, οὐκ ἀδικεῖται δέ): совершает в силу испорченности, ⟨не испытывает же в силу отсутствия [у него]⟩ блага. Кроме того, однако, если благо — одна лишь добродетель и ничто другое, испорченному, так как он не обладает добродетелью, не в чем и подвергнуться несправедливости, **[h]** но если вдобавок к добродетели блага — еще и те [вещи], что относятся к телу, и внешняя удача и окружение (τὰ περὶ σῶμα, καὶ τὴν ἐκτὸς τύχην καὶ περιβολήν), то при отсутствии добродетели лучше, чтобы их не было, а не наоборот, так что и в таком случае испорченный, по-видимому, не испытывает несправедливости, когда у него отнимают что-то из тех [вещей], которыми он плохо пользуется (οὐδ’ ὡς ἀδικηθείη ἄν ὁ μοχθηρός, ἀφαιρούμενός τι τούτων, οἷς χρῆται κακῶς). **[i]** Стало быть, он совершает несправедливость, но не испытывает ее, если мы приписываем несправедливость желанию (βουλήσει), [а не действию]

†…†

5. †…† испорченный желает совершить несправедливость, конечно, не будучи в состоянии [это сделать] (βούλεται μὲν ὁ μοχθηρὸς ἀδικεῖν, οὐ μὴν δυνατός). Желая же, он нацеливается либо на подобного [себе], либо на того, кто лучше. **[j]** Что же следует делать лучшему? Или ему ответить испорченному несправедливостью? [Но тому] ведь даже не в чем подвергнуться несправед-

[26] То есть благодаря тому, что она представляет собой такое благо, которое невозможно отнять.

> ливости[27]. Ведь он испорченный в силу отсутствия блага. Стало быть, ни с точки зрения действия (κατὰ τὸ ἔργον) благоразумный не ответит испорченному несправедливостью, ведь тому не в чем подвергнуться несправедливости, **[k]** ни с точки зрения желания (κατὰ τὴν βούλησιν), ведь, будучи добр, он не хочет совершать несправедливость, не более, чем флейтист — фальшиво играть на флейте…»

Поставив в **[a]** основной вопрос, занимающий его в данной речи, т.е. следует ли добродетельному агенту отвечать на несправедливость несправедливостью, Максим тут же замечает, что ему не должно быть позволено даже испытать несправедливость. Это звучит вполне в духе стоико-платонического тезиса о неуязвимости добродетельного мудреца для любого зла (ср. **T1[b]**, **T2[a]**, **T3**)[28]. Соответственно, Максим задается вопросом, как вообще совершение и претерпевание несправедливости соотносится с добродетельностью или порочностью агента (**[b]**). Отвечая на этот вопрос, он формулирует следующий аргумент (**[c]**):

1. Несправедливость есть отнятие блага.
2. Благо — это только добродетель.
3. Добродетель невозможно отнять у того, у кого она есть (т.е. у добродетельного).
4. Добродетельный не может претерпеть несправедливость (исходя из 1, 2 и 3).

Этот аргумент явно основан на допущении ригоризма: если благом является только добродетель (2), то это, в частности, подразумевает, что, когда A отнимает у B любое традиционно признаваемое неморальное благо, это не может быть несправедливостью, потому что на самом-то деле данное благо — мнимое. С другой стороны, единственное подлинное благо, т.е. саму добродетель, отнять невозможно (3). Здесь может иметься в виду стоическое

[27] Перевод этой фразы предположительный. Ср. Trapp 1997: 111; López Cruces 2005: 211; Brumana 2019: 243.

[28] Ср. Trapp 1997: 109, n. 6.

представление о том, что мудрец уже не может утратить добродетель[29]. Но речь может идти и о том, что A в принципе не в состоянии завладеть добродетелью B по аналогии с тем, как он может завладеть его богатством, властью и т.п. — обстоятельство, иногда упоминаемое в перипатетическом дискурсе[30]. Далее (**[d]**, **[g]**, **[j]**) Максим развивает свой аргумент следующим образом:

5. Добродетель невозможно отнять у того, у кого ее нет (т.е. у порочного).
6. Порочный не может претерпеть несправедливость (согласно 1, 2 и 5).

Тем самым Максим эксплицитно утверждает то, что в стоическом дискурсе, как правило, не формулировалось так отчетливо[31]: если ригоризм верен (2), то претерпеть несправедливость не может не только добродетельный (4), но и порочный человек (6), а стало быть[32] — вообще никто. Более того, Максим настаивает на том, что тезис 6 останется верным, даже если допустить существование неморальных благ (**[h]**). В этом случае его аргумент по сути таков:

---

[29] SVF 1.568–569, 3.237–241. Как ясно из этих текстов, стоики все же обсуждали возможность утраты добродетели в состоянии опьянения, сумасшествия и т.п. Вне стоической традиции ср. Antisth. fr. 71 Caizzi = D.L. 6.12; Attic. fr. 2.9 Des Places; Ps.-Archyt. *De vir. bon.* 1 (9.2 Thesleff); Favorin. fr. 96.21.49 Barigazzi.

[30] Anon. *in EN* 248.10–12 Heylbut: «невозможно, чтобы кто-нибудь, подобно деньгам, имуществу и многочисленным почестям, отнял (ἀφελέσθαι) добродетель другого [человека] (τὴν ἄλλου ἀρετὴν), забрав [ее у него] или причинив насилие».

[31] Стоики, как правило, делали акцент именно на тезисе 4 (см. прим. 13). Более того, подчеркивая абсолютный контраст между добродетельными мудрецами и порочными глупцами, они могли заявлять, что, как мудрецы могут испытывать и причинять исключительно благо и пользу, так и глупцы — исключительно зло и вред (например, SVF 3.94, 587, 625–626). Конкретный концептуальный смысл таких заявлений, однако, остается довольно загадочным (ср. Forschner 1981: 180). С учетом ригоризма речь может идти лишь о моральном вреде (см. в особенности SVF 3.94), но против этого тоже есть контраргументы.

[32] Наличие этой импликации заметно в **[d]**: «остается, что либо *вообще никто* не испытывает несправедливости, либо испорченный — от подобного [ему]».

1* (= 1). Несправедливость есть отнятие блага.
2*. Благо — это не только добродетель, но и неморальные блага.
3*. Неморальные блага — не блага для того, кто плохо ими пользуется.
4*. Порочный плохо пользуется неморальными благами.
5*. Неморальные блага — не блага для порочного (согласно 3* и 4*).
6*. Благо невозможно отнять у того, у кого его нет.
7*. У порочного нет ни добродетели (по определению, ср. 5), ни неморального блага (согласно 5*).
8*. У порочного невозможно отнять благо (согласно 2*, 6* и 7*).
9* (= 6). Порочный не может претерпеть несправедливость (согласно 1* и 8*).

Весьма близкую аналогию этой аргументации можно найти в приписываемой Аристотелю «Большой этике»[33]:

> **T6** «**[a]** Есть также затруднение и сомнение относительно того, существует ли несправедливость по отношению к дурному [человеку] (πρὸς τὸν φαῦλον). **[b]** Ведь если несправедливость состоит во вреде, а вред — в лишении благ (ἡ μὲν ἀδικία ἐστὶν ἐν βλάβῃ, ἡ δὲ βλάβη ἐν στερήσει τῶν ἀγαθῶν), то может показаться, что [она ему] не вредит (οὐκ ἂν δόξειεν βλάπτειν). **[c]** Ведь блага, которые он считает благами для самого себя, не есть блага [для него] (οὐκ ἀγαθὰ). В самом деле, власть и богатство принесут вред (βλάψει) дурному [человеку], так как он не способен пользоваться ими правильно (οὐ δυνάμενον αὐτοῖς χρῆσθαι ὀρθῶς). Так что если они принесут ему вред своим наличием (βλάψει παραγενόμενα), **[d]** тот, кто лишает [его] их (ὁ τούτων στερίσκων), по-видимому, не совершает несправедливости (οὐκ ἂν δόξειεν ἀδικεῖν)» (Arist. *MM* 1199b10–17).

Помимо того, что **T6[c]** имплицирует 3*–5*, т.е. определенную версию «тезиса о зависимости», согласно которой неморальные блага не являются благом для порочного агента, потому что он

[33] На данный момент мне не известны работы, которые указывали бы на эту параллель.

не может правильно ими пользоваться (ср. **T5[h]**), в **T6[b]** используется практически то же определение несправедливости, что и в тезисе 1* (= 1) (ср. **T5[c]**). Его особенность состоит в том, что в отличие от более распространенного в философской традиции *позитивного* определения несправедливости как «причинения зла» или «вреда»[34], оно определяет ее *негативно*, т.е. именно как «отнятие» (ἀφαίρεσις) или «лишение» (στέρησις) блага[35]. Тот факт, что и **T5**, и **T6** содержат это довольно специфическое сочетание «тезиса о зависимости» с негативным определением несправедливости, делает весьма правдоподобным предположение, что в этом отношении Максим зависим именно от перипатетического дискурса. При этом он совершенно игнорирует обратную сторону «тезиса о зависимости», согласно которой добродетельный агент *может* претерпеть несправедливость, поскольку, в отличие от порочного, он правильно использует неморальные блага и, стало быть, они на самом деле являются благами для него, но их явно можно у него отнять. По-видимому, в целом аргументация Максима ориентируется на стоический ригоризм, а перипатетический «тезис о зависимости» привлекается им лишь в качестве вспомогательной дискурсивной стратегии[36].

Проблема в том, что, если никто не может претерпеть несправедливость (согласно 4, 6 и 9*), отсюда логичнее всего заключить, что никто не может ее и совершить. Но тогда несправедливость становится просто невозможна, а это, в свою очередь, подрывает саму возможность социальной морали, ведь последняя всегда предполагает, что мы можем обоснованно признавать несправед-

[34] Ср., например, Arist. *EN* 1132a4–6, 1134b11–13, 1135b19–25, 1136a1, 1136a31–32, 1138a8–9; *Rh.* 1368b6–7, 1373b29–30; *Top.* 109b33–35; *Pol.* 1253a14–15; SVF 2.1117, 3.289; Sen. *Dial.* 2.5.3; M. Ant. 9.1(1) и прим. 10.

[35] Сопоставление этого определения с т.н. «привативной» концепцией зла и порока (Brumana 2019: 694, n. 11) едва ли уместно. Речь идет не о том, что несправедливость есть отсутствие должного быть блага, т.е. справедливости, у самого агента, а о том, что она есть отнятие блага у *другого* агента.

[36] Отношение Максима к ригоризму в других речах довольно неоднозначно. См. прежде всего речи 39–40, из которых первая аргументирует в пользу позиции стоического типа, а вторая — перипатетического.

ливыми и морально дурными такие действия, которые причиняют другим неморальное зло или лишают их неморального блага. Однако вышеизложенная аргументация Максима явно не в состоянии обеспечить этот результат. В самом деле, и добродетельный (4), и порочный агент (6 и 9*) не могут претерпеть несправедливость, потому что она есть отнятие блага (1), которое у них по разным причинам невозможно отнять (3, 5 и 8*). В такой ситуации сказать, что некий порочный агент совершает несправедливость по отношению к ним, значит признать (согласно 1), что он все же отнимает у них благо, т.е. впасть в противоречие. Кроме того, в ригористической перспективе этим благом могла бы быть только добродетель (2). В таком случае, когда порочный агент совершает несправедливость по отношению к кому-то другому, он отнимает у него именно добродетель, что явно невозможно (согласно 3 и 5). Понятно также, что порочный агент едва ли вообще к этому стремится. Скорее, его интересуют чужие неморальные блага, отнимая которые он опять же не может совершить несправедливость (согласно 1), так как на самом деле они не являются благами (согласно 2).

Чтобы согласовать свою аргументацию с утверждением, что порочный агент может совершать несправедливость, Максим прибегает к *интенционалистскому* решению, суть которого такова: хотя порочный агент действительно не может совершить несправедливость *фактически*[37], он может иметь *намерение* или *желание* ее совершить, а этого (с интенционалистской точки зрения) уже достаточно, чтобы считать его совершающим несправедливость (**T5[e]**). С намеком на подобный ход мысли мы уже сталкивались выше в **T2**: Сократ утверждает, что те, кто приговорил его к смерти, не причинили ему никакого зла (**T2[a]**), но тут же настаивает на том, что они заслуживают порицания, потому что тем самым все же «думали навредить» ему (**T2[b]**: οἰόμενοι βλάπτειν). Основанием моральной негативности совершен-

[37] Ср. в **T5[i]**: «испорченный желает совершить несправедливость, *конечно, не будучи в состоянии* [это сделать]».

ного ими действия оказываются таким образом не его *фактические* последствия, вполне безвредные с ригористической точки зрения, но просто то обстоятельство, что оно совершалось с *намерением* причинить вред. В совершенно эксплицитной форме аналогичный аргумент встречается у Сенеки, когда он пытается объяснить, каким образом возможно совершить несправедливость по отношению к добродетельному мудрецу, хотя тот и не может ее претерпеть[38]. Таким образом, Максим апеллирует к логике, которая уже использовалась до него как в платоническом, так и в стоическом дискурсе.

Очевидно, однако, что с логической точки зрения это интенционалистское решение подразумевает радикальную трансформацию тезиса 1. Максиму было бы недостаточно изменить его, например, следующим образом:

1a. Несправедливость есть *намерение* отнять благо.

В сочетании с ригоризмом (2) такой тезис все равно означал бы, что несправедливость есть намерение отнять *настоящее* благо, т.е. добродетель. Но порочному человеку едва ли можно приписать такое намерение. Намерение же отнять *мнимое* неморальное благо, т.е. по сути — *не* благо (ср. примеры несправедливых поступков в **T5[e]**), и в этом случае не было бы несправедливостью[39]. Чтобы получить нужный ему результат, Максим должен имплицитно допускать:

1b. Несправедливость есть *намерение* отнять то, что агент *субъективно считает* благом (даже если объективно оно не является благом).

Тогда порочный человек совершает несправедливость, просто намереваясь отнять мнимое неморальное благо, потому что субъ-

[38] Комментаторы Максима указывают на Sen. *Dial.* 2.7.4 (Trapp 1997: 110, n. 13; López Cruces 2005: 214, n. 15; Brumana 2019: 694, n. 16), но ср. также *Dial.* 3.3.1–2, 7.26.5–6, *Benef.* 5.14.2–3, 7.7.3–4.

[39] Этот вывод верен также при допущении перипатетической аргументации в духе 1*–9*, если речь идет о намерении отнять неморальное благо у порочного агента.

ективно он считает его настоящим. Только такое — если угодно, *субъективистски* интенционалистское — определение несправедливости могло бы позволить Максиму согласовать ригоризм с утверждением, что порочный человек может совершать несправедливость, хотя никто не может ее претерпеть. Я не буду здесь подробно рассматривать вопрос, можно ли признать это решение удачным. С формальной точки зрения стоит лишь заметить, что тезис 1b имеет существенно иное содержание, чем тезис 1. И если аргументация Максима работает только при допущении 1b, это означает, что по сути он отказывается от тезиса 1, из которого вроде бы исходит. В любом случае это решение мало что меняет в «антиконсеквенциалистском» характере рассматриваемых здесь представлений о сути социальной морали. На базовом уровне все остается по-прежнему: когда A отнимает у B традиционно признаваемое неморальное благо, он на самом деле не отнимает у него никакого блага, а стало быть, *фактически* (κατὰ τὸ ἔργον) ни B не терпит никакой несправедливости, ни A ее не совершает. Морально проблематичным в таком действии является лишь то, что оно совершается с *субъективным* намерением навредить другому, которое, как нетрудно заметить, принципиально неосуществимо, поскольку с точки зрения данной аргументации нельзя представить себе ни одного действия, которое вообще могло бы *объективно* реализовать такое намерение.

***

Если подытожить, я пытался показать, что рассмотренный здесь отрывок из 12 речи Максима Тирского представляет собой хорошую иллюстрацию того парадоксально «антиконсеквенциалистского» характера, который социальная мораль приобретает в силу ряда характерных для перфекционистской традиции дискурсивных стратегий, т.е. прежде всего — более или менее разделяемой большинством перфекционистов тенденции к ригоризму в аксиологии, но также и ретрибутивно-педагогической трактовки неморального зла. В некоторых деталях Максим достаточно своеобразен и, возможно, оригинален. Он весьма прихотливо

комбинирует стоико-платонические ходы мысли с перипатетическими, к примеру — используя негативное определение несправедливости, скорее всего заимствованное у перипатетиков, для формулировки по-стоически ригористического аргумента. При этом он заходит даже несколько дальше стоиков, эксплицитно формулируя вытекающий из ригоризма тезис о том, что не только добродетельный, но и порочный агент не может претерпеть несправедливости. В целом, однако, этот текст очень отчетливо проговаривает именно то, что с логической точки зрения должно составлять совершенно нормальную импликацию социальной морали в таком типе дискурса: в любой ситуации, где А необоснованно причиняет В неморальное зло или отнимает у него неморальное благо, он на самом деле не причиняет В никакого зла и не отнимает у него никакого блага; соответственно, В со своей стороны также не терпит никакого зла или ущерба[40] и никакой несправедливости; тем не менее, А совершает несправедливость. Нет ничего морально проблематичного в том, что люди на самом деле причиняют друг другу, нет никакого зла в том, что они на самом деле терпят, но совершаемые при этом действия все же являются моральным злом.

---

[40] Хотя в рамках ретрибутивистского подхода к трактовке неморального зла можно допустить, что он терпит *заслуженное* зло и ущерб.

Литература

Brickhouse, T.C.; Smith, N.D. (2004), *Routledge Philosophy Guidebook to Plato and the Trial of Socrates*. Routledge.

Brumana, S.I.S. (tr.) (2019), *Massimo di Tiro. Dissertazioni*. Milano: Bompiani.

Döring, K. (1979), *Exemplum Socratis. Studien zur Sokratesnachwirkung in der kynisch-stoischen Popularphilosophie der frühen Kaiserzeit und im frühen Christentum*. Wiesbaden: Franz Steiner.

Forschner, M. (1981), *Die stoische Ethik: über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Koniaris, G.L. (ed.) (1995), *Maximus Tyrius. Philosophumena — ΔΙΑΛΕΞΕΙΣ*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.

Lilla, S. (1992), *Introduzione al Medio platonismo*. Roma: Istituto Patristico Augustinianum, 1992.

López Cruces, J.L. (tr.) (2005), *Máximo de Tiro. Dissertaciones filosóficas. I–XVII*. Madrid: Gredos.

Szaif, J. (2012), *Gut des Menschen. Untersuchungen zur Problematik und Entwicklung der Glücksethik bei Aristoteles und in der Tradition des Peripatos*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter.

Trapp, M.B. (ed.) (1994), *Maximus Tyrius. Dissertationes*. Stutgardiae et Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri.

Trapp, M.B. (tr.) (1997), *Maximus of Tyre. The Philosophical Orations*. Oxford: Clarendon Press.

Trapp, M.B. (2007), "Apuleius of Madauros and Maximus of Tyre", in R.W. Sharples, R. Sorabji (eds.), *Greek and Roman Philosophy: 200 BC – 100 AD*, 2.467–482. Institute of Classical Studies, University of London.

Trapp, M.B. (2016), *Philosophy in the Roman Empire: Ethics, Politics and Society*. Routledge.

Vlastos, G. (1991), "Happiness and Virtue in Socrates Moral Theory", in Id., *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, 200–232. Cambridge: Cambridge University Press.

Мария Варламова

Одушевление эмбриона в комментарии Иоанна Филопона на «О душе» Аристотеля[*]

Maria Varlamova

John Philoponus' Arguments on the Animation of the Embryo in His Commentary on Aristotle's *On the Soul*

Abstract. In his commentary on Aristotle's *On the Soul*, Philoponus considers important questions about soul as the cause of life and also about the soul and body relation. In that context he considers the three different kinds of soul: vegetative, irrational and rational, and proposes the arguments about the generation and animation of the embryo. Philoponus discusses the gradual animation of the embryo in connection with his conception of the generative capacity of nature and his view on the correlation of the universal and particular natures. He claims that the natural *logoi* which are contained in the seed are the formal causes of the generation of the instrumental body and the causes of formation of the vegetative soul's capacities in the embryo. Irrational soul enters into the offspring at birth from an external source, which is the universal nature. The paper analyses Philoponus' arguments about the animation of the embryo in the context of his theory of soul and nature expounded in his commentaries on Aristotle's *On the Soul* and *Physics*.

Keywords: Philoponus, soul, life, organic body, seed, embryogenesis, nature.

Развитие плода в утробе — это скрытый от наблюдения процесс становления органического, то есть живого, тела. В античной философии вопрос об оплодотворении и эмбриогенезе был тесно связан с обсуждением, с какого момента эмбрион является живым и какой жизнью он живет. Поскольку наличие жизни определялось через наличие души, то вопрос о причинах эмбриоге-

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

Платоновские исследования / Platonic Investigations 13.2 (2020) DOI: 10.25985/PI.13.2.07

[*] Статья подготовлена при финансовой поддержке гранта РФФИ в рамках проекта № 18-311-00090 «Душа и семя как причины развития эмбриона: проблема единства физического сущего в процессе возникновения».

неза в античной философии был связан с вопросом об одушевлении эмбриона. В трактате «О возникновении животных» Аристотель разбирает различные типы оплодотворения, говорит о причинах рождения и особое внимание уделяет описанию причин и последовательности внутриутробного развития животных. Именно Аристотель связывает последовательное внутриутробное развитие с последовательным одушевлением плода[1]. Позднеантичные неоплатонические комментаторы, хотя не комментировали сам трактат «О возникновении животных», обсуждали причины эмбриогенеза, а также жизнь семени и плода в комментариях на «Физику» и «О душе». Так, Симпликий подробно разбирает причины эмбриогенеза, и в особенности — формальную или парадигматическую причину, в своем комментарии на «Физику» (*In Ph.* 310.25–314.25)[2], а Филопон приводит ряд аргументов об одушевлении и жизни эмбриона в комментарии на «О душе» (*In DA* 213.5–214.26). Именно позицию Филопона в отношении жизни семени и эмбриона я буду разбирать в этой статье.

Единство определения души и жизни

Аристотель говорит о трех различных частях души: растительной (φυτική) или питательной (θρεπτική), чувствующей (ἀισθητική), принадлежащей животным, и разумной (διανοητική)[3], — при этом он утверждает, что душа не является родом, а значит, части души не соотносятся, как виды рода. Род — это единство, которое тождественным образом предицируется обо всех вещах, входящих в этот род. Основанием для родовой предикации является

[1] *GA* 730b19–21, 733b31–734a1, 734a14–16, 734b 22–7, 736a35–736b1. Душа у Аристотеля рассматривается и как формальная, и как действующая причина развития эмбриона после зачатия. О душе как причине эмбриогенеза см. Code 1987: 54–55; Gotthelf 1987: 217; Whiting 1995: 94; Johansen 2012: 129 ff. Абрахам Бос полагает, что в семени заключены в возможности все части души, присущие природе данного вида (Bos 2009: 386).

[2] См. Henry 2005: 21–23, 27.

[3] Филопон различает растительную (φυτική), неразумную (ἄλογος) и разумную (λογική) души.

природа (например, природа животного), которая равным образом присутствует во всех видах и индивидах этого рода. Род имеет собственное определение, причем это определение в равной мере подходит для каждого из видов, входящих в род, но не является собственным ни для одного из них[4]. Общность рода имеет основанием природу, которая равным образом присутствует в видах, и определение рода определяет как раз эту общую природу. Однако определение души не указывает на природу, которая есть равным образом во всех душах, — разумная, чувствующая и растительная души не являются видами одного рода и не соотносятся, как виды рода, т.е. не заключают в себе равным образом общую природу души, но соотносятся иначе: как первое и последующее[5] (*DA* 414b20–415a11). Соотношение первого и последующего выстраивается как порядок, в котором одно и то же определение относится к вещам не равным, но различным образом — поэтому при исчезновении первого в этом порядке не может существовать и последующее. Так, если среди фигур не будет треугольника, не будет и последующих фигур, если не будет растительной души, не будет и остальных типов души. Такой порядок — от первого к последующему — возможен только там, где нет родовидовой структуры, так как виды равны между собой, тогда как соотношение первого и последующего основано на неравенстве[6].

Но вопрос в том, на основании чего мы даем определение души, если душа не обладает общностью рода. Почему все типы или части души называются душами, что́ лежит в основании единства общего логоса души? Александр Афродисийский настаивает, что и в этом случае мы можем говорить об общей природе,

[4] Cf. Phlp. *In Ph.* 256.28–31

[5] Свен Кнебель подробно разбирает омонимию души у Аристотеля, см. Knebel 1989: 157–168.

[6] Филопон пишет о том, что порядок душ от первого к последующему может быть рассмотрен двояким образом: если речь идет о душе каждого, то первым в порядке будет растительная душа, но в отношении целого космоса порядок душ должен рассматриваться обратным образом — наиболее первой в этом случае является наиболее совершенная разумная душа (*In DA* 227.27–228.4).

которая не равным, но различным образом присутствует в различных душах, и общее определение души дается на основании этой природы, то есть душа как общее не сказывается омонимично (*Quaest.* 23.7–11). Филопон же отвечает на этот вопрос иначе: он говорит о том, что душа — это исключительно омонимичный термин, и поэтому у нее не может быть общего определения[7]. Так, души различаются как по своей сущности и по своему определению, так и по своей отделимости от тела, и потому общее определение души — «энтелехия органического тела, обладающего в возможности жизнью» (*In DA* 203.10–11) — является лишь описанием[8], которое подходит к каждой душе, но не выражает общего логоса души как таковой, поскольку не существует души как таковой или души как единого определяемого рода. Это описание не является определением, потому что оно дается в омонимичных терминах. Так, термин «жизнь» в случае растительной, животной, то есть неразумной, и разумной жизни, означает разное, то есть нет какой-то общей жизни, которую бы этот термин обозначал. Также и «энтелехия» в отношении растительной, неразумной и разумной души будет означать разное, поскольку нет какой-то общей души как энтелехии тела, но есть отдельно растительная, неразумная и разумная души, которые не только обладают различными способностями, но представляют собой разную энтелехию (*In DA* 205.18–207.2).

Вопрос в том, как эти души связаны друг с другом, каким образом они являются энтелехией одного тела. Первое в порядке — то, без чего невозможно существование высших форм жизни — это растительная душа, которая включает в себя способности к питанию, росту и порождению. Подлежащее растительной души — органическое тело. Животное одушевляет неразумная душа, благодаря которой животное способно к чувству, стремлению и движе-

[7] *In DA* 205.27–206.5, 206.16–19, 256.15–25, 256.36–257.1.

[8] *In DA* 205.30–206.1: ὁ λόγος ὁ ἀποδεδομένος ἐνταῦθα περὶ πάσης ψυχῆς ὑπογραφὴ ἐστι καὶ οὐχ ὁρισμός, «логос, данный по отношению ко всей душе, является описанием, а не определением».

нию по месту. И, наконец, человек одушевлен также и разумной душой. Названные души пользуются органическим телом как инструментом, при этом это плотное органическое тело не является первым подлежащим для неразумной и разумной души, то есть эти души не связаны с телом напрямую, для этой связи им необходим посредник или проводник (ὄχημα). Таким посредником является пневматическое тело (τὸ πνευματικὸν σῶμα), которое не имеет органов, состоит по большей части из воздуха и является подлежащим неразумной души[9]. Подлежащим же разумной души Филопон называет неразумную душу[10] (*In DA* 198.29–199.3, 206.26–28).

Эмбриогенез и одушевление эмбриона

Жизнь, то есть действие органического тела, в античной биологии понимается через соотношение тела и души. Именно поэтому представление о том, каким образом различные души одушевляют тело, оказывает влияние на представление о причинах и последовательности возникновения нового живого, то есть одушевленного, тела в утробе. Филопон не обсуждает этот вопрос подробно, но затрагивает его в своих комментариях на «О душе» и на «Физику». Вопрос об одушевлении эмбриона для Филопона связан с вопросом о широте значения термина «жизнь» (ζωή) и о том, что именно можно причислить к живому в возможности.

[9] *In DA* 12.15–22, 17.19–18.10, 18.34–36, 222.14–16, 239.2–12. Ср. *In DA* 198.29–199.3, где Филопон говорит о том, что в качестве материи разумной душе подлежит неразумная, а неразумной — растительная. О соотношении пневмы, неразумной души и физического тела см. Blumenthal 1986: 373–374; Todd 1984: 108–109. Блюменталь указывает, что пневматическая субстанция находится в нервах, и связывает филопоновское представление о пневме с представлением Галена о функции нервов в теле, см. Blumenthal 1986: 374, 380. О соотношении нервов и пневмы в античной медицине см. также Solmsen 1961: 187–191.

[10] Подробнее об отделимости разумной души у Филопона см. Scholten 2005: 391, 394; Mittelmann 2013: 554–555; ср. Blumenthal 1986: 379. Хотя Филопон рассматривает разумную душу как отделимую, он считает, что, поскольку разумная душа — энтелехия человека, в своей действенности она не может быть отделима от человеческого тела.

Если Аристотель считает, что семя можно назвать живым в возможности (*DA* 412b25–27), то Филопон ограничивает представление о том, что обладает жизнью в возможности: он настаивает, что живым в возможности может быть только уже завершенное органическое тело, которое пригодно (ἐπιτήδειον) для того, чтобы быть инструментом души и уже является таковым инструментом, — то есть способностью к жизни обладает только то, что уже живет. Так, Филопон говорит, что семя, как и труп, не обладает жизнью в возможности, поскольку труп уже не может быть инструментом души, а семя еще не является органическим телом (*In DA* 209.9–23, 222.26–27). Чтобы объяснить, почему Аристотель называет семя, в отличие от трупа, живым в возможности, Филопон говорит, что семя не обладает способностью к жизни, но является органическим телом в возможности (*In DA* 222.27–28), — мы знаем, что из семени может получиться живое существо, поэтому в каком-то смысле семя можно назвать в возможности живым (*In DA* 209.16–22).

Тем не менее, семя, по Филопону, нельзя назвать и лишенным души. Филопон сравнивает его с различными частями растений и насекомых, которые способны размножаться делением: в частях растений, как и в семени, содержится душа неким бесчастным образом (ἀμερῶς) (*In DA* 238.9–11), и когда растение делится, растительная душа становится актуальной в отделенных друг от друга частях, которые в равной степени обладают жизнью (*In DA* 238.1–20). Так же и в семени бесчастным образом содержится растительная душа, которая передается зародышу от родителя[11], однако эта душа не обладает действенностью (ἐνέργεια) и, будучи в семени, не может обрести действенность, поскольку семя не яв-

[11] Филопон говорит, что от родителя через семя передается не растительная душа как таковая, поскольку семя не одушевлено, но логосы природных способностей, которые содержатся в семени бесчастным образом (*In DA* 268.18–19). Клеменс Шольтен интерпретирует Филопона следующим образом: от родителя через семя передаются природные логосы, которые становятся формальной причиной эмбриогенеза и из которых порождаются способности растительной души. См. Scholten 2005: 393–394.

ляется органическим телом и не может быть инструментом души. Поэтому семя нельзя назвать живым и оно не обладает жизнью в возможности в том же смысле, в каком ею обладает органическое тело.

Однако наиболее значим для Филопона вопрос об одушевлении плода, который связан с его интерпретацией учения о душе. Каждая душа характеризуется свойственными ей способностями, благодаря которым действует органическое тело. Так, собственные способности растительной души — это питание (τροφή), рост (αὔξησις)[12] и порождение (γένεσις) (*In DA* 228.8–15), собственные способности животной души — чувство (αἴσθησις) и передвижение по месту (κίνησις κατὰ τόπον) (*In DA* 214.7–8; 214.29–30). Именно растительная душа в силу способности к порождению отвечает за формирование семени и месячных выделений и является действующей причиной оплодотворения (*In DA* 228.8–10, 267.9–11), однако в зародыше растительная душа начинает действовать только тогда, когда формируются его органы — до тех пор зародыш, так же, как и семя, не обладает жизнью даже в возможности (*In DA* 209.9–11).

Природная способность к порождению

Однако, что заставляет зародыш после оплодотворения расти и формировать органы, если он не является живым и в нем не действует душа? И здесь Филопон ссылается на природные логосы, которые содержатся в семени (*In DA* 268.17–18), и природную способность к порождению (γεννητική δύναμις)[13]. Так, природа сама по себе, как целое, обладает способностью к порождению,

[12] Душа как начало жизни является причиной не только роста, но и упадка (φθίσις): *In DA* 213.8–9, 272.24–25, 272.30–37.

[13] Трактовку природы как порождающей способности у Филопона можно сравнить с представлением Симпликия о природе как творящей причине или со-причине порождения. Для Симпликия действующей причиной эмбриогенеза является не душа, а природа, которая, будучи порождающей причиной, формирует тело эмбриона, стремясь к завершенной форме как к образцу, см. *In Ph.* 313.9–27, 314.3–17.

причем эта способность выходит за пределы одушевленных вещей. Например, один камень не может породить другой камень, но природа элемента земли как целое порождает новые камни (*In DA* 269.4–24; ср. 275.18–25). Природа всегда действует ради цели[14], и порождает подобное самой себе из стремления к вечности как к благу, которое, по Филопону, присуще не только одушевленным телам, но и всей природе в целом. Поэтому природа любого вида, в том числе природа земли, воды или огня, стремится к вечности через порождение себе подобного (*In DA* 267.22–27, 268.4–9, 270.29–32). В случае порождения неодушевленных вещей стремление к вечности или благу — единственная цель природы, в случае же возникновения органических тел природа имеет еще и вторую цель: органические тела возникают не только для продолжения существования вида, но и для того, чтобы душа могла ими пользоваться как инструментом[15] (*In DA* 270.2–19). Создавая тело, пригодное для одушевления, то есть способное к жизни, природа достигает этой второй цели.

Рассуждая о природной телеологии, Филопон, используя термины стоической физики, совмещает две природных причинности: частную и общую. А именно, Филопон отличает частную природу (ἡ μερικὴ φύσις) от общей (ἡ ὁλικὴ φύσις или ἡ καθόλου φύσις), указывая, что частная природа есть причина частных вещей, а общая — причина общих (*In Ph.* 201.10–14, 296.3–5) Частная природа — это природа вида, которая, как уже сказано выше, достигает двух целей при порождении: воспроизведение существа того же вида и изготовление инструмента, подходящего для души. Частная природа направлена на творение вещей, существующих καθ’ ἑκαστα, то есть частных или индивидуальных вещей. Филопон указывает, что природа «творит не общие, но частные

[14] Наиболее подробно аргументы о природной телеологии изложены в комментарии на «Физику»: *In Ph.* 309.9–310.29; см. также Wolff 1971: 62–67, Sambursky 1962: 93–98.

[15] О соотношении души и тела у Филопона и об инструментальности тела см. Mittelmann 2013: 555–56, Blumenthal 1986.

вещи»[16]: порождающая сила природы направлена на творение вещей определенного вида, но различные частные природы действуют и порождают в рамках общего порядка. Соотношение общей и частной природы Филопон сравнивает с соотношением органических частей и целого животного (*In Ph.* 18.5–14): целое не возникает просто из соотношения частей, так же как форма не возникает из смеси элементов, образующей подлежащую материю (*In Ph.* 191.12–16), но целое превосходит набор частей — форма объединяет части в определенную гармонию, так что части могут действовать как части целого. Частная природа является причиной сохранения вида через порождение множества частных вещей этой природы, но само разнообразие частных природ — точнее, индивидуальных вещей разной природы в универсуме — Филопон понимает как разнообразие частей целого (*In Ph.* 18.14–22). Общая природа — или природа целого — необходима для гармонии частей, именно в рамках общей природы устанавливается порядок взаимодействия индивидуальных подвижных вещей различных природ (*In Ph.* 18.11–13).

Как же действует общая природа? Общая природа понимается как порядок движений множества вещей частной природы, который определен движением неба и солнца[17] (*In Ph.* 201.15–25, 199.1–10). В результате движения первого неба возникает смена суток и времен года, в результате происходит нагрев и охлаждение, которые причиняют изменения в атмосфере и переход элементов друг в друга, а значит — влияют на материю любой природной вещи, поскольку любая материя представляет собой смешение элементов. Филопон полагает, что общая природа отличается от частной в своей цели. Если цель частной природы — сохранение вида и создание органического тела, пригодного для души, то цель общей природы — гармония частей[18]. Различие частной

[16] *In Ph.* 16.24–25: οὐδὲν τῶν κοινῶν ποιεῖ, ἀλλὰ τὰ καθ’ ἕκαστα (ср. *o.c.* 17.23–24).

[17] При этом, по Филопону, само движение небесной сферы причинено высшей силой (ὑπερτέρα δύναμις), хотя и связано с природной телеологией: см. Wolff 1971: 57–60.

[18] О соотношении и гармонии целого и частей в контексте представления

и общей природы Филопон указывает в рамках обсуждения телеологии природного порождения. «Частная природа имеет целью один вид и избегает одну лишенность»[19], и цель частной природы — порождение существа того же вида. Если природа не достигает своей цели и порождает монстра (τὸ τέρας), то такое возникновение противоречит частной природе (*In Ph.* 202.10–11)[20]. Однако возникновение монстра не противоречит общей природе, которая «имеет целью всякий вид и избегает всякой лишенности»[21], поскольку вообще ничто в универсуме (ἐν τῷ πάντι) не противоречит общей природе (*In Ph.* 201.15–17, 202.11–13). Причиной того, что частная природа не достигает цели, Филопон называет непригодность материи (ἡ τῆς ὕλης ἀνεπιτηδειότης), однако именно общая природа воздействует на материальную смесь в семени или в эмбрионе и нарушает необходимый баланс так, что материя перестает быть пригодной для появления должной формы (*In Ph.* 201.15–25, 202.12–14)[22]. Действуя так, общая природа порождает новую форму, «неупорядоченную и нестабильную» (ἀρρύθμιστον καὶ ἀόριστον), которая не может воспроизводиться в порядке природного возникновения, но подходит к измененной материи (*In Ph.* 202.14–16).

Телеология общей природы определяется целым творения (ἡ ὁλὴ δημιουργία)[23] — именно целое творения, по Филопону, определяет как возникновение элементов через нагрев и охлаждение

Филопона о телеологии частной и общей природы см. Sambursky 1962: 96–98, Wolff 1971: 62–65.

[19] ἡ γὰρ μερικὴ φύσις ἑνὸς εἴδους στοχάζεται καί μίαν στέρησιν φεύγει, *In Ph.* 201.12–13.

[20] Природа не достигает цели в связи с нестабильностью материи, однако она стремится к цели при всяком порождении: именно поэтому природа порождает не что придется, но форму, которая близка к той видовой форме, на которую она нацелена (*In Ph.* 318.2–319.12).

[21] *In Ph.* 201.13–14: ἡ ὁλικὴ φύσις καί παντὸς εἴδους στοχάζεται καὶ πᾶσαν στέρησιν φεύγει.

[22] Cf. *In Ph.* 320.8–9, 322.3–7.

[23] О целом творения Филопон говорит как в комментарии на «О душе», так и в комментарии на «Физику», в том числе и в контексте одушевления животного неразумной душой: *In Ph.* 191.14–16, 268.31–37.

(*In DA* 270.10–15), так и неизменный порядок творения (τάξις τῆς δημιουργίας), в рамках которого природное порождение переходит от менее совершенного к более совершенному (*In DA* 214.10–16, 217.5–7). Итак, природа, определенная целым творения, придерживается следующего порядка порождения: неживое, растение, зоофит, неразумное (то есть животное), разумное (*In DA* 214.14–16)[24]. Эти же стадии присущи и развитию животного или человека в утробе (разумное в данном случае относится только к человеку). То, что образуется после оплодотворения, еще не является органическим телом и не обладает жизнью — зачаток сразу после оплодотворения является неодушевленной и неживой вещью, то есть, хотя в нем, как и в семени, заключена душа в возможности, эта душа еще не является его энтелехией, а значит, зачаток не является живым. Вопрос в том, когда он становится живым, когда в нем начинают действовать растительная и животная души?

Жизнь эмбриона

Отвечая на этот вопрос, Филопон выдвигает рад аргументов о жизни эмбриона в следующей последовательности[25]:

1. Жизнь — это питание, рост и упадок, которые тело осуществляет через самого себя, то есть посредством собственных органов, — в случае животного речь идет о питании через рот. Но плод получает питание от матери через пуповину, поэтому он не только не является животным, но вообще не является живым (*In DA* 213.8–11).
2. Даже если плод является живым, он не может жить животной жизнью. Ведь животное способно к самостоятельному питанию через рот и к движению по месту, плод же соединен с матерью и зависит от нее, и если бы он был способен к животной жизни, он не содержался бы в утробе, поскольку природа ничего не делает напрасно (*In DA* 213.26–31).

[24] Cf. *In Ph.* 319.23–38, 322.10–15.

[25] Подробный разбор аргументов Филопона см. Scholten 2005: 382–385, Wilberding 2017: 142–144.

3. Однако в утробе эмбрион растет и развивается, и рост эмбриона происходит согласно стадиям и мере, то есть он растет не как огонь (без меры), а как живой организм. Это значит, что он питается через самого себя — то есть, получая пищу от матери, он усваивает ее, используя собственные органы: пища, полученная через пуповину, направляется в желудок, печень, и затем через кровь в каждую часть тела, так же как и в завершенных животных (*In DA* 213.19–23), и именно это позволяет ему расти. Мать в данном случае лишь подготавливает пищу для зародыша, который еще не может получать ее извне через рот, так же как после рождения матери поначалу подготавливают пищу для младенцев. Кроме того, завершенные животные способны двигаться по месту, и плод в утробе также способен к передвижению своих частей по месту (*In DA* 213.23–25). Плод находится в утробе, поскольку ему нужна помощь в питании, защита и время для формирования тела, так же как и родившимся животным может быть нужна защита и помощь родителей, — однако уже в утробе плод действует как животное.

Перечислив эти аргументы по поводу жизни эмбриона, Филопон излагает собственную позицию:

1. Живое и животное — не одно и то же. Растения привязаны к земле так же, как эмбрион — к матери, при этом растения живут и питаются через собственные органы, как и эмбрион (*In DA* 214.2–5).
2. Эмбрион способен двигать частями тела и обладает чувством осязания, однако животное способно не просто двигать частями тела, но передвигаться по месту целиком, чего эмбрионы не могут, и также животное способно использовать все свои чувства, а эмбрион — нет (*In DA* 214.7–10).
3. Между растением и животным есть еще одна ступень порождения — это зоофиты (*In DA* 214.14–16, 235.30–35), которые прикреплены к определенному месту и питаются посредством собственных органов, как растения, но способны

> двигать частями тела и обладают чувством осязания. Плод, по Филопону, не является животным (*In DA* 214.30–33) и живет именно жизнью зоофита вплоть до родов, когда он становится отдельным организмом, обретает способность к перемещению, может использовать собственные чувства и питаться через рот (*In DA* 214.16–24). Поэтому до родов плод одушевлен растительной душой, и лишь после родов в нем начинает действовать животная душа. Если речь идет о рождении человека, то после рождения он какое-то время живет неразумной жизнью, и лишь затем получает разумную душу[26] (*In DA* 214.24–25).

Итак, зародыш проходит все стадии природного порождения: сначала он не является живым, затем, при формировании органов, в нем начинает действовать растительная душа, затем он живет жизнью зоофита, и растительная душа в нем действует до родов. После родов он становится совершенным животным и получает животную душу[27], потому что он способен перемещаться по месту, кормиться собственными органами (через рот), и пользоваться всеми чувствами. При соединении животной души с телом образуется пневматическое тело, которое становится посредником между телом и душой.

Порядок одушевления при эмбриогенезе

Растительная душа — это движущая причина порождения, благодаря которой возникает семя и происходит зачатие (*In DA* 279.3–23, 286.32–35). Также растительная душа в самом эмбрионе — причина его питания и роста. Но по какой причине эмбрион, одушевленный только растительной душой, развивается не как растение, но как животное, причем животное определенного вида — подобное своим родителям? И здесь в качестве формальной при-

[26] Ср. Scholten 2005: 394.

[27] Филопон настаивает, что животная душа не передается от родителя, см. *In Ph.* 268.15–20.

чины развития тела определенного вида Филопон называет природу (*In DA* 270.5–10, 274.11–23) или природные логосы, которые содержатся в семени и действуют в эмбрионе (*In DA* 268.17–18)[28]. Природа каждого вида стремится к вечности через преемственность и достигает двух целей: создает подобное по виду, стремясь к вечности вида, и создает тело, пригодное для одушевления (*In DA* 270.1–32). Для того чтобы быть пригодной, телесная материя должна обладать такой органической структурой, чтобы вместить способности определенной души. Логосы природных способностей, которые содержатся в семени, — это не только логосы растительной души, но и логосы телесного органического устройства, необходимого, чтобы тело могло вместить определенную душу (*In DA* 270.8–10).

Способности растительной души зародыш получает от родителей через семя[29], разумная душа, по Филопону, обладает индивидуальным бессмертием и соединяется с неразумной душой человека после рождения (*In DA* 214.15–16, 214.24–25). Вопрос в том, откуда появляется неразумная, или животная, душа. Неразумная душа не обладает способностью к порождению, а значит, животная душа в родителе не может быть причиной появления животной души в эмбрионе, то есть животная душа не содержится в семени[30] (*In DA* 268.19–31). Кроме того, животная душа сохраняется какое-то время после смерти органического тела (*In DA* 17.26–

[28] Клеменс Шольтен указывает, что Филопон воспринимает стоическую идею природы как творящего начала эмбриогенеза и делает природу ответственной также за развитие душевных способностей животного, см. Scholten 2005: 392. Блюменталь также указывает, что способности растительной души зависят от нематериальных природных логосов, которые содержатся в семени, см. Blumenthal 1986: 376–377. В комментарии на «Физику» Филопон также пишет о зависимости способностей растительной души от природы, см. *In Ph.* 196.1–5, 197.5–15.

[29] Wilberding 2017: 143.

[30] Джеймс Уилбердинг отмечает, что способностью к порождению у Филопона обладает только растительная душа, поэтому способности животной души не порождаются при развитии эмбриона, но привходят после рождения, см. Wilberding 2017: 144–145.

18.10), поэтому она должна предшествовать зачатию. Разрешая вопрос о том, откуда появляется неразумная душа, Филопон проводит аналогию со спонтанным возникновением. В случае спонтанного возникновения растения или животные получают душу извне, из целого творения (ἐκ τῆς ὅλης δημιουργίας), когда материя становится пригодной для того, чтобы вместить способности соответствующей души (*In DA* 268.31–38, ср. *In Ph.* 191.11–19). То же происходит и со способностями неразумной души, которые животные получили из целого возникновения[31]. Так, целое творения причиняет не только возникновение элементов и смешение материи, но и порождает неразумную душу, которая не может быть получена от родителей через семя.

Однако возникновение неразумной души при рождении пригодного для этой души тела не означает, что сама эта душа является следствием подходящей телесной смеси. Душа как форма и энтелехия тела превосходит материальную смесь, которая ей подлежит, а не порождается как результат этой смеси (*In Ph.* 191.12–16), так же как и форма любого органа и части тела (кости или мяса) не является следствием образования подходящей материи: форма определяется не пригодностью материи, но собственной действенностью (ἐνέργεια), тогда как пригодность материи определяется балансом материальной смеси, который необходим именно для этой действенности (*In Ph.* 97.24–30, 191.14–19).

Вопрос возникновения неразумной души связан с представлением о том, как душа соотносится с частной и общей природой. Способности растительной души Филопон считает природными способностями. Так, он говорит о том, что природа есть причина роста одушевленного, то есть причисляет растительную способность к природе, и указывает, что природа есть жизнь и способность, которая формирует тела и управляет ими (*In Ph.* 197.34–35) — потому и растительная душа, одушевляя плод, формирует его тело. Животная же душа отличается от природы, поскольку не является непосредственной причиной движения тела, но движет те-

[31] См. Wilberding 2017: 146–147.

ло, двигая его природу (*In Ph.* 196.26–197.5). Так, Филопон отличает природу как причину телесной структуры от неразумной души как причины движения, указывая, что душа движет природные способности тела через желание и стремление — а эти природные способности движут тело, — и в данном случае именно природа, а не душа, является причиной движения тела. Однако природные способности движут не тело целиком, но его части, тогда как по отношению к целому животному, которое действует в связи со своим стремлением, первой причиной движения является именно неразумная душа, и потому эта причина тоже может называться природой[32] (*In Ph.* 197.13–21). Итак, с одной стороны, возникновение неразумной души поясняется через спонтанное возникновение, которое происходит по природе, с другой — сама неразумная душа рассматривается как природная причина, которая преобладает над органическими частями и их движением и завершает целое животное. Таким образом, возникновение неразумной души Филопон относит к порядку общей природной телеологии: целое творения порождает животную душу и тем самым завершает творение частной природы. Разумная же душа превосходит природную причинность, и поэтому не подлежит возникновению и уничтожению и не определяется через природный вид, а потому — обладает индивидуальным бессмертием (*In DA* 12.15–17, 15.9–11, 16.21–26)[33].

---

[32] Душа является природной причиной, если природу определять как жизнь, способность и причину движения целого, которому она принадлежит первично, сама по себе и не по сопутствию (πρώτως καθ'ἀυτὸ καὶ οὐ κατὰ συμβεβηκός), см. *In Ph.* 197.34–198.8.

[33] О бессмертии разумной души Филопон также говорит в *In DA* 268.37–38, однако неотчетливо. Джеймс Уилбердинг интерпретирует это место, используя парафраз на «О душе» Софония: Wilberding 2017: 146–147.

Литература

Blumenthal, H.J. (1986), "Body and soul in Philoponus", *The Monist* 69.3: 370–382.

Blumenthal, H.J. (1996), *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity.* Cornell University Press.

Bos, A.P. (2009), "Aristotle on Soul and Soul 'Parts' in Semen (*GA* 2.1, 735a4–22)", *Mnemosyne* 62: 378–400.

Charlton, W., tr. (2005), *Philoponus. On Aristotle,* On the Soul *2.1–6.* Gerald Duckworth & Co.

Code, A. (1987), "Soul as Efficient Cause in Aristotle's Embryology", *Philosophical topics* 15.2: 51–59.

Gotthelf, A. (1987), "Aristotle's Conception of Final Causality", in A. Gotthelf, J.G. Lennox (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, 204–242. Cambridge University Press.

Henry, D. (2005), "Embryological Models in Ancient Philosophy", *Phronesis* 50.1: 1–42.

Johansen, K.T. (2012), *The Powers of Aristotle's Soul.* Oxford University Press.

Knebel, S.K. (1989), *In genere latent aequivocayiones: Zur Tradition der Universalienkritik aus dem Geist der Dihärese* . Hildesheim: Georg Olms.

Lacey, A.R. (1993), *Philoponus. On Aristotle,* Physics *2.* London: Duckworth.

Mittelmann, J. (2013), "Neoplatonic Sailors and Peripatetic Ships: Aristotle, Alexander and Philoponus", *Journal of the History of Philosophy* 51.4: 545–566.

Sambursky, S. (1962), *The Physical World of Late Antiquity.* Princeton University Press.

Scholten, C. (2005), "Welche Seele hat der Embryo? Johannes Philoponus und die Antike Embryologie", *Vigiliae Christianae* 59: 377–411.

Solmsen, F. (1961), "Greek Philosophy and the Discovery of the Nerves", *Museum Helveticum* 18: 169–197.

Todd, R.B. (1984), "Philosophy and Medicine in John Philoponus' Commentary on Aristotle's *De anima*", *Dumbarton Oaks Papers* 38: 103–110.

Whiting, J. (1995), "Living Bodies", in A. Rorty and M. Nussbaum (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, 78–95. Oxford University Press.

Wilberding, J. (2017), *Forms, Souls and Embryos. Neoplatonists on Human Reproduction.* Routledge.

Wolff, M. (1971), *Fallgesetz und Massebegriff. Zwei wissenschaftshistorische Untersuchungen zur Kosmologie des Johannes Philoponus.* Berlin: Walter de Gruyter & Co.

Олег Ноговицин

«Антропологическая парадигма» и парадигматический метод: частная и общая природы в трактате Леонтия Византийского *Contra Nestorianos et Eutychianos* и школьная неплатоническая философия (II)[*]

Oleg Nogovitsin

'Antropological paradigm' and paradigmatic method: particular and common nature in the treatise of Leontius of Byzantium *Contra Nestorianos et Eutychianos* and the Neoplatonic commentary tradition (II)

Abstract. The article provides an explicated interpretation of Leontius of Byzantium's treatise *Contra Nestorianos et Eutychianos*, positing that almost the entire text of the treatise is a demonstration of the 'anthropological paradigm', that is, the argument for the bipartition of the hypostasis of Christ, including deity and humanity as its parts, by means of the example of bipartite nature of every human, which includes body and soul, in the context of dogmatical polemic with Monophysites (successors of Severus of Antioch) and Nestorians. The interpretation is based on the application of the paradigmatic method, characteristic of the schools of Neoplatonic commentary tradition, to the text of the treatise. With this in mind, the article provides an integrated analysis of the logical structure and the rhetorical context of the argument via παράδειγμα (example), relying on the relevant texts of Aristotle and extant texts of Neoplatonic commentators (Ammonius of Alexandria, John Philoponus, David). Leontius of Byzantium had most likely directly relied on this model of the argument and constructed his criticism against the opponents proceeding from the basic principles of its explication. In connection with this, we point out that Leontius, holding strongly to the specificity of the paradigmatic method which presupposes the particular quality of all the logical elements which constitute the minor extreme (πρωτότυπον of Christ) and the example (παράδειγμα of a human) within the argument via παράδειγμα, considers the parts in the hypostasis of each human (soul and body) and in the hypostasis of Christ (Word

© О.Н. Ноговицин (Санкт-Петербург). onogov@yandex.ru. Социологический институт Российской академии наук – филиал ФНИСЦ РАН.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 13.2 (2020) DOI: 10.25985/PI.13.2.08

[*] Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта № 19-011-00778 «Леонтий Византийский и патристическая традиция».
Acknowledgments: The study was funded by RFBR, project № 19-011-00778 "Leontium of Byzantium and Patristics".

and human) as particular, individual natures. Since there is still no scholarly consensus in the recent decades' studies of the treatise *Contra Nestorianos et Eutychianos* on whether the deity and the humanity in Christ, as considered in the given text, should be understood in the sense of either common or particular nature, the interpretation represented in this article provides significant reasons in favor of the second position.
Keywords: anthropological paradigm, argument via *paradeigma*, Leontius of Byzantium, christology.

3. *Антропологическая парадигма в* CNE *Леонтия Византийского: защита двух природ во Христе с позиции философии*

3.1. *Полемические позиции халкидонитов, монофизитов и несториан в контексте использования антропологической парадигмы в христологии*

Несмотря на очевидность антропологического примера — ведь парадигма человека ясно свидетельствует, что в одной ипостаси могут сосуществовать два иноприродных друг другу начала, — Леонтий Византийский сталкивается с непреодолимыми трудностями. В первую очередь, это не теоретические, но полемические трудности. Его противники, несториане и монофизиты-севириане, признают вероучительное основание антропологической парадигмы — во Христе соединяется божественное и человеческое начало, как и бессмертная душа и смертное тело в человеке, — но не признают онтологического, т.е. того, что есть такой круг вещей = ипостасей, которые состоят из двух самостоятельных и не смешивающихся между собой природ. Таким образом, применительно к логической структуре антропологической парадигмы они не признают соприсущности общих терминов силлогизма, обеспечивающего эффективность ее использования, т.е. непосредственно данную через пример человека присущность двух природ одной ипостаси (А присуще В) (и, соответственно, аподиктической достоверности, лежащей за этой демонстрацией, онтологически релевантной для Леонтия большей посылки правильного силлогизма: в мире есть такие ипостаси, которые состоят из двух несмешивающихся природ). Иными словами, несто-

риане и севириане нарушают для антропологической парадигмы принцип 7*[1] действенности парадигматического метода.

Несториане вообще отказываются от использования антропологической парадигмы, указывая на радикальное неподобие Бога и человека даже во Христе, а севириане занимают промежуточную и двусмысленную позицию — они (этими словами начинается 5 глава) утверждают:

> Что же, разве мы не говорим, что природа человека едина (μίαν φύσιν ἀνθρώπου), хотя и знаем, что соединившееся в ней различно? Какой от этого вред, раз в данном случае мы *называем природы [одной] природой* не для уничтожения особенности частей (ὥσπερ ὧδε οὐκ ἐπ᾽ ἀναιρέσει τῆς ἰδιότητος τῶν μερῶν *φύσιν καλοῦμεν τὰς φύσεις*), если, как нам кажется, мы делаем подобное и в отношении Христа. Но вы поносите и насмехаетесь над нами, что мы примышляем смешение во Христе, когда обозначаем части именованием целого (*CNE* 5, 150.9–14)[2].

Иными словами севириане признают, что всякий человек есть целое одной природы, состоящее из частей, или двух природ (души и тела), т.е. что «А присуще В» в случае человека, и, кажется, то же самое они полагают в отношении Христа. Подтверждают они свою позицию ссылкой на то, что поступают так же, как и халкидониты, подразумевая характерную особенность языка Писаний, для которых привычно именовать части Христа, то есть Его природы, по именованию целого. Это следом отмечает Леонтий, парируя, что такой способ выражения не подразумевает именования одной единой природы Христа также и двумя составляющими ее природами — он соответствовал бы именованию целого Христа по именам его частей, что также характерно для Писа-

[1] Номера с астериском отсылают к списку принципов функционирования парадигматического метода из 1-й части статьи (см. Ноговицин 2020: 207–208).

[2] Все ссылки на сочинения Леонтия Византийского даются по критическому изданию Брайана Дэйли (Daley 2017). В цитатах из трактата использовался с вариациями готовящийся к публикации его полный русский перевод, выполненный Тимуром Щукиным.

ний, а значит, доводы севириан выдают их лукавство и желание скрыть свои подлинные взгляды[3].

Более того, подобное признание севириан и само по себе не отвечает действительности их догматического словоупотребления: для них Христос обладает одной уникальной природой богочеловека, но никак не двумя природами в одной, то есть в действительности они не признают очевидного для всякого разума подобия Г и Δ, πρωτότυπον Христа и παράδειγμα человека, взятого тем способом, которым это делают халкидониты (принцип 6* для них эффективен только в одном случае из двух). Но тогда как их понять? Леонтий в связи с этим немногим далее восклицает:

> А вот еще какие затруднения вы создаете, опровергая слова о двух природах [во Христе]. Речь о том, что вы говорите не «две и одна» (καὶ δύο καὶ μίαν), как в данном случае [т.е. в случае человека, когда «мы называем природы одной природой»], а «только одна» (μίαν μόνην) — и потому, получается, страсть к смешению [природ] против воли одолевает вас, а страсть к разделению не отступает (*CNE* 5, 154.9–12).

Формула «две и одна», две природы и одна ипостась = природа, две части одного целого, означает признание того, что «А присуще В» в отношении парадигмы Δ. Но в случае севириан это признание не касается меньшего крайнего термина Г, в отношении которого и должно строиться доказательство. Напротив, Г берется по формуле «только одна [природа]», и следовательно, парадигму Δ севириане должны заранее брать по той же формуле.

[3] Указывая на небуквальный язык авторитетных Отцов, вошедший в общее употребление, Леонтий так первоначально отвечает на слова севириан: «Если вы желаете части называть именем целого, необходимо вам, конечно, и целое познавать с помощью именования частей, и тогда никаких вопросов бы к вам не возникло. Называя Господа плотью или, скорее, человеком, вы обозначили бы целое [исходя из разделения] по частям, но не именуя при этом две природы одной природой. ⟨…⟩ Ведь мы, следуя божественным Писаниям и переданным от отцов умозрениям, часто называем целое именами частей и части именем целого, именуя Слово *Сыном человеческим* и исповедуя, что *Господь славы был распят*» (*CNE* 5, 150.15–18, 150.20–152.2).

Это означает противоречие в терминах, а также то, что в действительности они смешивают обе природы не только во Христе, но и в человеке, а потом произвольно и смутным образом выделяют присущее только по качествам душевному и телесному, божественному и человеческому в человеке и во Христе соответственно. Именно это и говорит, высказываясь на столь же формальном уровне, Леонтий чуть выше:

> Вы же, используя пример (παραδείγματι) человека, разрушаете [сам] пример (παράδειγμα) вместе с самим первообразом (πρωτοτύπῳ). Ибо мы говорим, что природа человека едина, не в том же смысле, что вы, когда отождествляете природу плоти с сущностью души, или наоборот. Впрочем, мы также не утверждаем, что не являющееся ни тем ни другим [ни плотью, ни душой] составилось из того и другого. Мы называем ее природой, не обращая внимания на отношение частей (ибо никакая предикативная речь (λόγος)[4] не подвергает порче их иноприродность, даже и в единстве), но предицируем (κατηγοροῦμεν) значение общего и вида (καθόλου καὶ εἴδους σημασίαν) частному и особенному (μερικοῦ καὶ ἰδίου) (*CNE* 5, 152.6–14).

В таком явно эпистемологическом и методологическом контексте рассуждение Леонтия касается не конкретных антропологических теорий, подобрать которые к набросанной Леонтием схеме смешений и разделений души и тела вряд ли представляется возможным, даже если задействовать все антропологические модели поздней античности. (К этому вопросу мы вернемся позднее[5].) Однако суть претензии Леонтия ясна и состоит в том, что его оппоненты нарушают равновесие между сущностями души и тела в человеке как несмешиваемыми целостностями, соотнося его с отношением божества и человечества во Христе. Он, несомненно, дает упрощенную схему, в которой задействованы все

[4] Перевод λόγος в этом месте в качестве простого высказывания, связанного с предикацией подлежащему любых предикатов вне зависимости от различия определения и привходящих признаков, мы обоснуем ниже.

[5] См. параграф 4.1.

крайние варианты возможных отношений двух частей в едином объекте. Можно сводить природу плоти к сущности души, а можно сущность души — к природе плоти. Формально в этих случаях речь идет и о сведении природы человека либо к душе, либо к телу, то есть целого к части, либо, и это третий вариант, об образовании природы человека (целого) посредством смешения этих частей. Иными словами, исходным вариантом для этих трех является полное смешение души и тела, бессмертного и тленного в человеческом индивиде как целом.

Сам Леонтий приемлет только конструктивно полноценный вариант этого исходного случая, который смешение как свою противоположность не предполагает, поскольку имеет дело с полноценным единством общего видового определения частного индивида, т.е. человека в его человеческой природе. Правильным является не обращать внимание на отношение души и тела в человеке с точки зрения механизма связи в нем двух разнородных природ и, соответственно, таким же способом использовать пример человека как образец для рассмотрения частей ипостаси Христа. Как говорит Леонтий, целостности души и тела, их иноприродности, в таком единстве целого никакая предикация (λόγος) каких-либо свойств субъекту этого единства, т.е. всякому отдельно взятому сущему вида «человек», не угрожает.

Иными словами, и несториане, и севириане, отказываясь от онтологического принципа «две природы в одной ипостаси», постулируют ему противоположный «одна природа в одной ипостаси», соответствующий модели понимания сущего в античной философской традиции. По этой причине несториане вынуждены вводить помимо двух общих природ божества и человечества две ипостаси Слова и Христа как божественного человека, связанного со Словом не ипостасным (в понимании халкидонитов) или природным (в терминологии Кирилла Александрийского, применявшего понятие природы и для ипостаси Христа, и для божества и человечества) единством, но единством достоинства или особого совершенства Христа (единством Лица в их терминоло-

гии)[6]. Напротив, севириане, как видно из обширной цитаты Севира, приведенной нами в 1 параграфе, говорят об одной единичной природе Христа, которая уникальна в отличие от других вещей, являющихся в качестве частных природ единицами совокупностей единичных природ того или иного вида. Соответственно, они упрекают халкидонитов в том, что те смешивают значение природы как совокупности и как единичной природы, что ведет к смешению всей Троицы со всеми людьми.

В итоге в *CNE* демонстрация Леонтием антропологической парадигмы трансформируется в демонстрацию корректности принципов ее использования в качестве конкретного случая доказательства посредством παράδειγμα в контексте критических ответов на возражения оппонентов.

3.2. *Частный характер πρωτότυπον Христа и παράδειγμα человека в* CNE *и частные сущности в александрийской неоплатонической школе*

В восстановленном нами контексте полемики вокруг использования в богословии антропологической парадигмы приведенную выше цитату *CNE* 5, 152.6–14 следует читать как указание Леонтием на то, что он правильно, так же как и севириане, понимает термин природа в его двух значениях частного и общего, но что севирианское понимание Христа как одной уникальной природы приводит их к утрате возможности мыслить человечество во Христе как полноценное человечество, что противоречит вероучительному принципу наличия божества и человечества во Христе, и не позволяет им корректно применять антропологическую парадигму, а это, добавим, в свою очередь ведет к изъятию сотериологического основания из догмата о Воплощении.

Леонтий прямо утверждает, что условием правильного применения парадигмы является сохранение в пределах умозаключения структуры предикации терминов, т.е. отношений частного и общего в порядке определения понятий и их предикации в суж-

[6] Об этом см. ниже в параграфе 4.1.

дении. То есть в этом месте 5 главы ему нужно показать, прежде всего, что πρωτότυπον Христа и παράδειγμα человека являются частными терминами (принцип 2*) или ипостасями (человек при этом соотносится с коллективным единством вида, которому принадлежит, а Христос — нет), а также что все элементы под ними или их части столь же индивидуальны и соотносятся определенным образом с тем или иным коллективным единством индивидов соответствующего вида (природы) (принципы 4* и 5*). Из этого следуют определенные выводы относительно нашего понимания соотношения божественного и человеческого начал во Христе, а именно то, что, как и в человеке, его душа и тело всегда индивидуальны, так что и во Христе природным единением соединяются Бог-Слово и индивидуальный человек (отдельная человеческая ипостась). Леонтий уже предлагал такое доказательство в предыдущих главах в первую очередь на языке богословов (об этом далее), но здесь, поскольку богословскими доводами убедить оппонентов не удалось, опирается на авторитет философов. Раскрывая структуру предикации общего частному в случае человека в сравнении со случаем Христа, он по очереди снимает оба аргумента севириан, состоящие в том, что 1) в отношении Христа принято именовать составляющие Его части по имени целого, и в том, что 2) формула «только одна природа» каким-либо способом включает две природы = ипостаси во Христе.

Леонтий в только что процитированном месте говорит: мы, а именно халкидониты, «предицируем (κατηγοροῦμεν) значение общего и вида частному и собственному» (*CNE* 5, 152.13–14), где κατηγοροῦμεν — технический термин Аристотеля и всех его комментаторов, означающий акт предикации. И в этом смысле его не интересует всякое сказывание, говорение или высказывание (λόγος) о том или этом сущем, но только имеющее дело с «определением» вещей по родам и видам (Леонтий противопоставляет видовое частному), в отличие от произвольного смешения предикатов, составляющих определение вещи и обозначающих ее привходящие свойства, которое, как подразумевается, и допускают,

не сознавая того, севириане. Именно это значение поддерживают комментаторы александрийской школы, указывая на то, что частные сущности подлежат общим сущностям, или служат подлежащим для них, в отношении предикации, или определения (πρὸς κατηγορίαν), в отличие от всех привходящих, которым они служат подлежащим в отношении их существования (πρὸς ὕπαρξιν) (об этом ниже).

Следом Леонтий непосредственно обращается к тем, кто передал халкидонитам (т.е. и ему самому) навыки в искусстве логики:

> Поскольку, как передали занимающиеся логическими вопросами, то, что относится к частному (τὰ μὲν ἐπὶ μέρους), приобщается [присовокупляется] (κοινωνεῖ) общим (τοῖς καθόλου), а общие предицируется (κατηγορεῖται) тому, что относится к частным, общение индивидов (ἀτόμων κοινωνία) относится к виду согласно природе, а общение общего (καθόλου κοινωνία) относится к частям согласно называнию (κατὰ τὴν κλῆσιν), мы не устраняемся от того, чтобы, как сказано, называть часть именем целого. *Поскольку единая природа (φύσεως τῆς μιᾶς) подчиняет целое (ὅλον) человеческого вида (ἀνθρωπείου εἴδους) и поскольку ничто из причисляемого к одному и тому же виду не является иносущностным (ἑτεροούσιον), справедливо, что частное именуется по имени общего [совокупного][7] (κοινοῦ).* Ведь нельзя прийти к выводу, что некий [частный] человек (τινα ἄνθρωπον) имеет другой вид в отношении к общему человеку (καθόλου ἄνθρωπον) (*CNE* 5, 152.15–24).

По существу, Леонтий эксплицитно говорит здесь об индивиде вида человек как о «частной природе». Выделенная нами фраза тому свидетельство. Каждый индивид из целого человеческого вида имеет одну и ту же природу, и соответственно ничто, т.е. никакие индивиды того же самого вида, не могут быть иной

[7] У Леонтия прослеживается различие в словоупотреблении между общим, καθόλου, в характеристике предиката, как выражающим логическое определение общей сущности, и общим как совокупным, κοινὸν, в характеристике предиката, как выражающим отнесение индивида к реальной совокупности (общности) индивидов такого-то вида = сущности. Это различие логического, общего самого по себе, и реального мы рассматриваем далее.

природы, чем сама эта сущность = природа. Леонтий уравнивает сущность, природу и вид как общее определение частного сущего (индивида). Это уравнение он вводит в 1 главе[8], однако здесь допускает, следуя общему словоупотреблению (как в обыденной речи, так и для его оппонентов и в философских школах), именование части по имени целого. Чуть выше, в 5 главе, он показывает, что хотя для догматической строгости необходимо принять однозначное словоупотребление, тем не менее избежать именований целого по имени части или части по имени целого не всегда возможно (*CNE* 5, 150.15–152.2). Именуя частный индивид по имени целого, т.е. совокупности всех индивидов общей сущности, мы всего лишь переносим имя природы на ипостась или индивид. И имеем на это право, поскольку все индивиды такого-то вида имеют одинаковую природу.

При этом именование частного по общему — не только результат общего характера имен, но сама возможность логического определения частного посредством общих имен, соответствующая процедуре предикации общего частному, зависит от первичного, предшествующего логическому делению понятий и именованию, приобщения частного общему, т.е. индивидов — виду, по самой их природе. Каждый частный человек в том виде, который есть у него, ничем не отличим от общего человека, то есть общей сущности (вида) «человек». Таким образом, Леонтий разводит логическое определение частного (индивидов) в предикации («ничто из причисляемого к одному и тому же виду не является иносущностным») и порядок причастности индивидов универсальным видам по их общей природе, т.е. по самим этим видам («единая природа подчиняет целое человеческого вида»). Действительным образом существующие в этом мире индивиды располагаются посередине между этими двумя порядками предсуществования общего и именования по имени общего (καθόλου ἄνθρωπος[9] — общего человека) некоего действительного частного

[8] См. вступление к *CNE*, 126.1–3 и особенно *CNE* 1, 134.3–10.

[9] Идиома ὁ καθόλου ἄνθρωπος употребляется, по сути, как термин уже Алек-

индивида (τις ἄνθρωπος — некоего, или частного, человека). Важно достичь однозначности именования, поскольку логический порядок, выраженный в языке, в правильном применении целиком соответствует онтологическому делению индивидов. В таком именовании сказываются сами вещи.

Чтобы пояснить это трехуровневое определение природы у Леонтия и конкретней проинтерпретировать его ссылку на логиков, мы обратимся к определению понятия частной сущности в современной Леонтию александрийской школе неоплатонизма.

Для примера возьмем рассуждение Аммония Александрийского из комментария на «Категории» Аристотеля относительно двух смыслов понятия подлежащего (ὑποκείμενον)[10]. Это рассуждение содержится в комментарии к *Cat.* 1a20 («Из существующего одно [говорится] о каком-нибудь подлежащем…») и является частью стандартного для комментариев на «Категории» рассуждения, проясняющего различие между говорящимся о подлежащем и находящимся в подлежащем:

> «подлежащее» (ὑποκείμενον) сказывается (λέγεται) двумя способами: с одной стороны, в отношении существования (πρὸς ὕπαρξιν), поскольку сущность (οὐσία) [служит подлежащим] для привходящих (συμβεβηκόσι); с другой стороны, в отношении предикации [определения] (πρὸς κατηγορίαν), поскольку частные сущности (μερικαὶ οὐσίαι) [служат подлежащими] для общих (καθόλου) [сущностей]. Потому что частные сущности служат подлежащими (ὑπόκεινται) для общих, не в силу того, что [последние] существуют (ὑποστῶσι) (потому что общие пред-существуют (προϋφεστήκασι γὰρ αἱ καθόλου)), но чтобы [общие] можно было высказать о них. Поэтому, если бы он [Аристотель] просто назвал сущность «подлежащим», кто-то мог бы возразить, сказав, что

сандром Афродисийским (см., например, Alex. Aphr. *In Metaph.* 509.6–7, 509.11, 515.22, 523.13 sqq.), столь же широко она использовалась в александрийской неоплатонической школе и у христианских авторов VI–VII веков.

[10] Комментарий является записью лекций Аммония анонимным учеником. Сохранился еще один вариант записи этих лекций, принадлежащий Иоанну Филопону, очень близкий по содержанию и структуре работе анонима, но более обширный и позволяющий понять темные места в первом комментарии.

> он называет частную сущность подлежащим для общих только в отношении предикации (Ammon. *In Cat.* 26.10–16).

Итак, этим рассуждением проясняется вопрос, почему Аристотель не отождествляет прямо сущности и подлежащие, но описывает сущности так же и через отрицание привходящего (*In Cat.* 25.22–24). Помимо аргумента о том, что подлежащими, являющимися материей для предикатов определения и привходящего, не могут быть «только умопостигаемые» сущности (первичные и божественные сущности, не имеющие материи) (*In Cat.* 26.1–3), в числе других Аммоний приводит и этот. А именно, он утверждает следующее: всякая сущность есть подлежащее для привходящих (поскольку она есть условие их бытия, ибо они не могут существовать сами по себе без подлежащего — эту посылку Аммоний или его ученик, записавший лекции, здесь пропускает), но чтобы привходящие могли реализоваться в подлежащем, необходимо, чтобы существовала частная сущность такого-то вида и рода. Если отсутствуют определенные возможности, т.е. подлежащее как материя для реализации этих возможностей в привходящих, то и привходящее не появится в подлежащей вещи.

Таким образом, частные сущности являются подлежащими для общих сущностей, чтобы стать подлежащими привходящих для того, чтобы те существовали. Таковы два различных смысла любого высказывания о сущем, для разведения которых Аристотель и употребляет понятие подлежащего двояко, несмотря на то, что в качестве конкретной вещи это одно и то же подлежащее. И в первом случае он имеет ввиду подлежащее, в котором в отношении своего существования (πρὸς ὕπαρξιν) реализуются привходящие, а во втором — подлежащее, о котором говорится в отношении его предикации, или определения (πρὸς κατηγορίαν), т.е. как о такого-то вида и рода сущем (ему соответствует комплекс εἰδοποιοὶ διαφοραί[11], которые составляют определение вещи), поскольку оно представляет конкретную материю (возможность) сущего

[11] Вопрос о составляющих вид различиях как сущностных ἰδιώματα = ἰδιότητα природы обсуждается в разных местах *CNE*. Этот контекст мы рассмотрим

для его бытия таким-то, а не другим, соответственно этой, а не другой материи.

В комментарии на *Cat.* 2b5 «или находится в них как в подлежащих» Аммоний непосредственно определяет частную сущность, в качестве аристотелевской *первой сущности*, как реальную вещь (здесь же представлена упомянутая выше пропущенная в предыдущей цитате посылка, которую в этой цитате мы выделяем):

> общие сущности (καθόλου οὐσίαι) сказываются (λέγοται) о частных [сущностях], *а привходящие имеют свое бытие в частных сущностях* (μερικαῖς οὐσίαις). Если не будет первых сущностей, не будет ни общих [сущностей], ни привходящих. Поэтому вполне разумно, что частные сущности считаются [Аристотелем] первыми. И он хорошо поступает, когда использует для общих «сказывается» (τὸ λέγεται), а для привходящих — «есть» (τὸ ἔστι) (Ammon. *In Cat.* 41.13–17).

Существование самих общих сущностей, как видно из приведенных цитат, берется Аммонием в очень специфическом контексте:

1) Подлежащее во втором смысле, как частная сущность, употребляется Аристотелем отдельно, поскольку частные сущности *являются подлежащими* для общих сущностей, не в силу того, что общие сущности существуют, ибо они сами по себе и так уже пред-существуют, но для того, чтобы общее можно было предицировать частным сущностям. Так в первой цитате.
2) Поскольку первая сущность (или частная сущность) есть подлежащее как общих сущностей, так и привходящего, потому «Если бы не было первых сущностей, не было бы ни общих [сущностей], ни привходящих». Так во второй.

Данное противоречие является только видимостью, поскольку «сущность» в этих местах говорится в разных значениях. Здесь

ниже. Отметим, что на языке неоплатонических комментариев как минимум начиная с Порфирия составляющие вид различия (αἱ εἰδοποιοὶ διαφοραί), которые отличают одну вещь от другой по сущности, обозначались также как различия в наиболее собственном смысле словом ἰδιαίτατα (Porph. *Intr.* 8.15–9.2), которое использовалось богословами как в этом, так и других близких значениях.

нужно иметь в виду классическое неоплатоническое различие между теологическим обсуждением универсального *прежде* многого частного, логическим обсуждением его *после* многого и физическим обсуждением универсального *во* многом[12].

Соответственно, в первой цитате подразумевается, что логическое измерение предицирования следует самим вещам, т.е. природному (физическому) измерению, где существуют все частные вещи природы. И такие вещи сами являют себя в том виде и роде, которые говорятся о них. Но это возможно, только если общие сущности существуют и сами по себе, как конструктивные принципы различия вещей по видам и родам в космическом целом.

С другой стороны, во второй цитате первые сущности как подлежащие в высказывании, в измерении говорения о сущем (логическом измерении), есть основание бытия и общих сущностей, и привходящих. И таковыми же они с очевидностью являются в природном измерении. Поскольку, как утверждает Аммоний в комментарии на *Cat.* 2a35, если погибнет какая-либо первая сущность, то погибнет и то, что существует в ней как в подлежащем, и то, что сказывается о ней как подлежащем (*In Cat.* 40.22–41.12). Иными словами, здесь имеется в виду не сама по себе общая сущность и не привходящие, которые в своем самобытии столь же универсальны, но то, что всякая первая (или частная) сущность, как подлежащее высказывания, основанного на созерцании реальной природной вещи, имеет только собственные, принадлежащие только ей общие предикаты. Они же выявляются как общие лишь исходя из созерцания частного и абстрагирования от множества сходных по этому общему вещей. Аммоний только повторяет вслед за Аристотелем и всей предшествующей комментаторской традицией, что природные вещи существуют и мыслятся в отношении общего только как частные вещи, а само общее

[12] См. краткий, но содержательный, обзор проблемы: Sirkel et al. 2015: 136–138, n. 146. Там же см. литературу по теме. См. также важнейшую статью Л. Бенакиса, целиком посвященную данному различию в александрийской школе и в последующей византийской философско-богословской традиции (Benakis 1982).

соотносится с ними двояким образом, и этой двойственности соответствуют два вышеозначенных смысла подлежащего.

В этом смысле применительно к различию двух способов говорения о подлежащем у Аристотеля, по мнению Аммония, озвученному в последнем предложении приведенного фрагмента из комментария на *Cat.* 1a20, тот, кто следует этому различию, совершенно прав, поскольку если бы он назвал сущность просто «подлежащим», ему бы указали на второе значение подлежащего, а именно, что эта частная сущность (каковы и все конкретные вещи, то есть сущности) соотносится с самим по себе существующим общим только в отношении предикации того, что составляет ее общее определение с другими частными сущностями (но, добавим окончание фразы, — не в отношении принадлежности ей привходящих).

То, что это дополнение релевантно для чтения текста и Аммоний имеет ввиду, что общими являются не только сущности, но и привходящие, что о них также не следует забывать, и существуют они в вещах и высказываются в их отношении особым образом, отличным от общих сущностей, — свидетельствует пояснение Иоанна Филопона. Он пишет в комментарии к тому же месту из Аристотеля:

> «подлежащее» используется двумя способами: подлежащее в отношении существования (πρὸς ὕπαρξιν) и [подлежащее] в отношении предикации [определения] (πρὸς κατηγορίαν). Сущность есть [подлежащее] в отношении существования (поскольку она служит подлежащим в отношении существования привходящих), а частные есть [подлежащие] в отношении предикации, поскольку они служат подлежащими для общих в отношении их предикации, но не в отношении их существования. Общие не нуждаются в частных для того, чтобы существовать, а нужны для того, чтобы предицироваться им. Частные, напротив, нуждаются в общих в отношении [своего] существования, а не в отношении предикации; ибо если не будет человека просто (τοῦ ἁπλῶς ἀνθρώπου), не будет Сократа и Платона.
>
> Среди тех, которые являются подлежащими в отношении предикации, некоторые есть сущности, а другие есть привходящие. Как

> уже сказано, частная сущность служит подлежащим общей сущности в отношении предикации, как Сократ [служит в качестве подлежащего] для человека просто и животного просто. И частное привходящее (μερικὸν συμβεβηκὸς) [служит в качестве подлежащего] для общего [привходящего], например белое в этом камне для белого просто и для цвета [просто]. Ибо говорим, что белизна этого камня есть белое, а белизна просто есть цвет (Phlp. *In Cat.* 30.25–31.4).

Данный пассаж дает прозрачную формулу для понимания отношений существования и предикации (определения) в отношении частных сущностей, но кроме того дополняет рассуждение Аммония указанием на универсальный характер привходящих: в логическом рассмотрении подлежащими для предикации общих привходящих являются частные привходящие, так же как частные сущности являются подлежащими для предикации общих сущностей. В этом смысле мы можем различать, например, белое и цвет как общие привходящие в их родо-видовом соподчинении и белое в конкретном камне.

Леонтий Византийский фактически следует этому троякому различению 1) общего пред-существующего (у него в рассматриваемом месте *CNE* 5, 152.15–24 берутся для рассмотрения только общие сущности), 2) общих сущностей = природ в логической предикации частным вещам или индивидам (первым или частным сущностям неоплатоников) и 3) вещей природы, т.е. самих индивидов. С оговорками перенося имя целого на часть, Леонтий фактически эксплицитно говорит о природах как об индивидах (единичном) в севирианском словоупотреблении[13].

[13] Следует отметить, что термин «частная природа» (μερικὴ φύσις), используемый Иоанном Филопоном как в «Арбитре», так и в его более ранних философских сочинениях, достаточно точно коррелирует с понятием «частной сущности» как подлежащего для общего после многого, в отличие от общего прежде многого, и употребляется им для именования общего во многом в качестве частного. Однако он не соответствует ни индивидуальной природе Севира, ни индивиду или частной природе Леонтия Византийского, представляя собой оригинальный продукт сложного философского анализа реального процесса позна-

Итак, «общий человек» означает совокупность индивидов вида «человек», а «частный человек» означает конкретного индивида, выделенного из этой совокупности. Однако в случае Христа, как указывает Леонтий, «такой порядок отношений (τις τάξις σχέσεων) нельзя обнаружить» (*CNE* 5, 152.24–25); мы имеем дело с эксклюзивной ипостасью:

> Поскольку если Христы составляют вид, как и люди, из них некий один, провозглашенный Христом, словно посредством какого-то обособления от общего (καθόλου) и совокупного [общего] Христа (κοινὸν Χριστὸν), единой природой (μία φύσις) не называется по отношению к тем и от тех [т.е. Христов], чтобы нам называть Его и одной и двумя природами (καὶ μίαν αὐτὸν καὶ δύο φύσεις), имея одно [название] благодаря тому, что [Он] является общим [совокупным] (κοινὸν), а другое — благодаря Его частям (μέρη), как в случае нас [людей] (*CNE* 5, 152.25–29).

В конце этого сложно построенного, но по смыслу прозрачного описания Леонтий уточняет (*CNE* 5, 152.28–29), что, с одной стороны, мы не можем называть Христа одной природой по причине наличия общего, т.е. совокупности Христов, которая в реальности отсутствует: в случае Христа нельзя найти отношений, которые имеются в рамках отношения совокупности вида «человек» и индивидов, его составляющих, поскольку Он, если назвать Его одной природой, не из числа индивидов такой общей природы. С другой стороны, мы не можем поэтому называть его одновременно и двумя природами, т.е. сразу одной и двумя природами, перенося имя общего вида на частного индивида, который при этом состоит из двух природ, как это происходит в случае человека. Леонтий поясняет далее, что сказанное им верно, так как для применения ко Христу имени одной природы и двух природ в означенном смысле невозможно найти той же причины, по которой люди таковы. Ведь «ясно, по какой причине человек назы-

ния природы и производства общего самой природой на основе индивидуального. О частной природе в богословии Филопона см. Ноговицин 2019.

вается и одной, и двумя природами. Одно именование он имеет благодаря общению в виде (εἴδους κοινωνίαν), а другое получает благодаря неизменности частей [души и тела]. Однако там, где нет вида [Христов], каким образом два [две природы] могут называться одним [именем этого вида]?» (*CNE* 5, 154.2–4).

Каждый человек обладает общей природой с другими людьми и может называться природой, или частной природой, по одному основанию (отношение вида, или природы, и индивидов под ним той же природы), но двумя природами совсем по иному основанию (наличие в индивиде двух различных природ), и нельзя сделать так, чтобы Христос в этом отношении был таким же, как и человек. Для Христа выполняется только условие второго из этих оснований. Следовательно, перенести единое имя общего на частного представителя этой общей совокупности в случае Христа невозможно (*CNE* 5, 152.29–154.1) — целое, от которого можно было бы перенести на этого Христа имя, общее многим Христам, не наблюдается в сущем и не представлено в номенклатуре естественного языка. Метафорический перенос имени с целого на часть, который работает в том числе при именовании общим именем вида индивида этого вида (общий и частный человек) и терпим, даже когда мы переносим имя одного из наиболее общих терминов (общая и частная природа) с вида на индивида, перестает работать, когда мы переносим такой термин с целого на часть в случае уникального индивида, не имеющего над собой вида. Христос — ипостась, а не единая природа. Христа только метафорически можно именовать по имени Его части Словом или Сыном человеческим, как можно и целое имени Христа переносить на часть, когда мы говорим «Господь славы был распят» (*CNE* 5, 150.20–152.2), но это не означает того, что Он сам как целое из двух различных природ — часть чего-то общего, таковы только части его единой ипостаси (Сын из Троицы и один человек от человеческой природы), и поэтому имя «природа» к целому его ипостаси в строгом смысле, без указания на то, что это ипостась, не применимо.

3.3. *Вопрос о возможности антропологической парадигмы: частный характер природ частей Христа и человека и проблема дизъюнкции тождества/присущности в отношении терминов «две природы» и «одна ипостась»*

В истолкованной нами части 5 главы *CNE* Леонтий Византийский показал, что πρωτότυπον Христа и παράδειγμα человека в том способе формулирования антропологической парадигмы, который он использует, как и у севириан, являются индивидуальными ипостасями или частными терминами в παράδειγμα (принцип 2* функционирования антропологической парадигмы). Христос не мыслим через видовое определение, а человек по определению берется в примере как частный человек, имеющий то же определение (род и вид), что и всякий другой из совокупности всех людей. Севириане согласны, что душа и тело в каждом частном человеке (τις ἄνθρωπος) индивидуальны и, соответственно, принадлежат к виду (природе) душ и виду (природе) человеческих тел, т.е. являются индивидами из этих двух совокупностей (принципы 4* и 5* в отношении παράδειγμα человека). Леонтий принимает и то, что во всех случаях отношения индивида и его вида можно говорить о частной природе и общей природе, т.е. эта характеристика относится и к двум природам во Христе.

И он утверждает, что мы «знаем только три способа [пути] (τρόπους), которыми именуемое может называться единой природой (μία φύσις)»: 1) «либо оно [именуемое] есть вид» (это общее понятие вида = природы); 2) «либо оно причастно (μετέχειν) тому же виду» (это частное понятие природы; таковы душа и тело в человеке, таково же и частное божество во Христе — в отношении Слова это очевидно всем участникам дискуссии, — как причастное общей божественной природе Троицы, и частное человечество в Нем, как причастное человеческому виду); 3) «либо оно путем смешения разных видов составляется в нечто иного вида, которое причастно тому и другому, но в точности ни тем, ни другим не является». И здесь он снова ссылается на знающих людей, т.е. философов, которые такую природу «называют незаконнорожденной (νόθον)» (*CNE* 5, 154.5–8).

Гипотезу о том, что Леонтий имеет в виду под проблемой смешения природ в философии того времени, мы кратко представим позже, хотя уже ясно, что в данном месте он отсылает читателя к незаконному смешению видовых и привходящих признаков вещей, что в случае двуприродных сущих дает целиком вымышленное сущее неизвестного происхождения. Здесь важно то, что он оставляет право на существование в структуре предикации в суждении только отношению частного и общего как совокупности частного[14]. Однако это отношение не соответствует отношению большего крайнего и среднего терминов (А — две природы, и В — одна ипостась) в антропологической парадигме.

С одной стороны, последнее отношение только опосредовано названным отношением общей природы и ее частного представителя, которое непосредственно дано в παράδειγμα человека (единичные душа и тело из соответствующих им общих совокупностей природ души и тела) (Δ) и подобным же образом должно мыслиться в отношении человечества и божества во Христе (Г). То есть две природы в большем крайнем термине антропологической парадигмы у Леонтия есть частные природы, так же как частными природами в случае и человека, и Бога являются составляющие их природы (это соответствует принципам 4^* и 5^*).

С другой стороны, отношение большего крайнего и среднего терминов (А присуще В) есть отношение не общего и частного в суждении, но именно двух терминов в специфическом умозаключении, образованном посредством парадигмы, поскольку требует доказательства из онтологически заданных посылок. Для Леонтия, как мы покажем далее, такое доказательство присущности двух природ одной ипостаси Христа (Г) не есть силлогизм в философском смысле, поскольку для него это непосредственное усмотрение (включающее минимальный понятийный анализ, чтобы быть представленным в уме и речи) действительности

[14] Леонтию важны различия в природах Христа и их привходящих особенностях, т.е. возможность отделить только человеческое во Христе от его божества. Об этом см. 4 параграф.

состава из двух самостоятельных природ человеческой ипостаси и ипостаси Слова. Как таковое, это суждение по форме подобно усмотрению определения первой сущности в перипатетической и неоплатонической школах, и потому прямо не доказуемо через силлогизм. Это также самоочевидный вывод из правильного силлогизма, который скрыт формой доказательства посредством παράδειγμα, когда мы относим Христа к подобным ему по структуре сущим. Еще раз воспроизведем этот силлогизм: две природы присущи одной ипостаси; Христос есть одна ипостась; ипостась Христа включает две природы. Но поскольку обычно у ипостаси одна природа, то и сам этот силлогизм требует дополнительных разъяснений. Точнее, поскольку он самоочевиден в своем выводе для верующего и при этом думающего над предметом своей веры христианина в отношении Христа и не очевиден для многих, считающих себя христианами, этот вывод должен быть доказан иным способом, нежели тот, что дает данный силлогизм. Но никаких средств его доказать нет, помимо обращения к примеру человека, что неизбежно заставляет Леонтия прибегнуть к риторической демонстрации этого вывода посредством παράδειγμα. Поэтому только благодаря примеру человека, самоочевидному для всех, он может рассчитывать риторически доказать своим оппонентам, а точнее — всякому разумному верующему христианину, что специфика структуры бытия человеческого индивида относится и к Христу, иными словами — что есть вещи, форма существования которых предполагает две природы в одной ипостаси, и Христос, как и человек, среди них. Как отношение общего и частного (вида и индивида) в суждении, так и отношение двух частных природ = ипостасей в одной ипостаси в правильном умозаключении, которое скрыто риторической формой доказательства осредством παράδειγμα, он, как мы видели, по традиции описывает в виде отношения целого и части. Но это два разных типа отношения.

Именно это положение лежит в основе логико-философской (согласно членениям дисциплин в школьной неоплатонической

философии) критики Леонтием позиции севириан в рассматриваемых местах 5 главы *CNE*.

К каким же следствиям ведет отказ от признания двух природ во Христе, т.е. признания эффективности антропологической парадигмы, взятой исходя из понятийной симметрии отношений двух природ в человеке и во Христе? Леонтий поясняет это философскими аргументами в 5 (вторая половина) и 6 главах. Он применяет доказательство от противного: если не принять отношение включения «две природы в одной ипостаси» (A присуще B), то есть не признать эффективность его варианта антропологической парадигмы, и остаться в пределах утверждения о «только одной природе» Христа, мы получим исключительно самопротиворечивые способы решения вопроса о том, как божество и человечество сосуществуют во Христе, и в итоге упраздним саму возможность доказательства посредством примера человека.

Чтобы показать это, он обращает аргумент Севира против халкидонитов, состоявший, как мы помним, в том, что принимающие две природы во Христе получают в выводе воплощение всей Троицы во все человечество, против самого Севира. Что же будет с этим аргументом, если эти две природы по условию задачи вполне в духе Севира частные, а не общие?

> То, что равно одному и тому же, говорят, будет равно и друг другу. Возьмем чертеж равностороннего остроугольного треугольника. Как первая сторона будет относиться ко второй, а вторая к третьей, так и первая будет относиться к последней. Нарисуй три стороны и приложи три лица, по одному к каждой стороне, и обнаружишь, что как первое лицо соотносится со средним и среднее с последним, так первое соотносится с последним. Почему я говорю это? Потому что, раз, по-твоему, едина природа Слова (Λόγου) и плоти (σαρκὸς), и при этом есть учение о единой природе Отца и Слова, следует признать единую природу плоти и Отца (*CNE* 5, 154.15–24).

Таким образом, если природа Христа стала единой природой Слова и человека, то раз природа Слова — та же природа, что

и природа Отца (и, как подразумевается, Святого Духа), и природа человека во Христе — та же, что и у всех людей, то в силу Воплощения Сына у Отца (добавим — и у Духа) и у человека — одна природа. Такой человек, понятно, не может быть общим, то есть смысл аргумента не сводится к этому простому доказательству. Дело не просто в том, что принятие одной природы Христа непосредственно смешивает всю Троицу и все человечество: если мы имеем дело с частными природами — подобного смешения не происходит. Собственно, в этом и состоит позиция Леонтия Византийского. Но и Севир имеет в виду частные природы.

Речь у Леонтия идет не о смешении Троицы и совокупности всех людей, но о том, что если в Воплощении во Христе Слово смешивается с человеком по природе, то либо одна природа Христа уже не будет той же, что у Отца и у человека, либо одновременно будет одной и той же, что и у них обоих. Как утверждает Леонтий, в этом случае «тождественное в одном и том же смысле будет и единосущным и иносущным, и единой природой и не единой природой» (*CNE* 5, 156.6–8), т.е. природа Христа будет и единосущной с Отцом и человеком, и иносущной им, а также в первом случае — одной иносущной им природой, а во втором — двумя природами, единосущными им. Но и то, и другое одновременно, так что ни одна из соединившихся природ, оставаясь разделенной, не сохранится в своей целостности в этом тождестве одной уникальной природы.

Севириан не спасает и ссылка на постулируемое ими наличие двух разных способов существования единства природ, озвученное Леонтием: у Отца и Сына их единство имеется «в смысле тождества природы», т.е. их природа тождественна по принципу отношения вида как совокупности индивидов и индивида из этой совокупности, но во Христе Слово и человек едины «в смысле логоса соединения (τῷ λόγῳ τῆς ἑνώσεως)» (*CNE* 5, 156.1–3). Но тогда, что бы севириане ни понимали под этим принципом соединения, повторяя столь распространенное для богословского язы-

ка описания Воплощения слово[15], раз единое по природе (Отец и Сын = Слово) и единое благодаря соединению (Слово = Сын и человек) «не тождественны, — отвечает Леонтий, — то одно едино так, а другое иначе». Однако в этом случае (то есть случае единой природы Христа, в которой должно сохраняться и человеческое, и божественное) получится, что «тождественными окажутся один и два, одно благодаря соединению, а два — благодаря природам» (*CNE* 5, 156.4–6).

Иными словами, если природа у Христа одна и она себе тождественна, т.е. является самостоятельной природой, как полагают севириане, то в ней одним способом существует одно, а другим другое. Следовательно, одно и два оказываются одним и тем же, только не одним, как в случае уже рассмотренного варианта единства по природе и Сына с Отцом и Слова с человеком, а двумя способами: одно — по единению, и два — по природам. С одной стороны, Христос будет уникальным единством после соединения Слова и человека, а с другой — включать и одновременно исключать два природных единства: Бога, поскольку Сын тот же по природе, что и Отец (и, соответственно, Дух), и человечества, поскольку человек во Христе тождествен по природе всем людям. Но обе эти стороны будут выражать полное тождество. В силу этого такая единая природа Христа хотя и будет в действительности включать видовое разделение природ божества и человечества, но при этом ни то, ни другое не сохранится после соединения в этой природе в целостности своей собственной природы в силу совершенной тождественности себе того целого, в которое они оказываются заключенными.

В этом случае нетождества смыслов единства Христа, с одной стороны, и его составляющих природ, с другой, итог будет тем же, что и в первом случае тождества в одном смысле (по одному способу) природы Христа как Сына Отцу и как человека другим людям. Леонтий, восклицая, «что может быть глупее этого?», под-

[15] Лампе в своем словаре только для христологического контекста дает три столбца вариантов употребления ἕνωσις (Lampe 1961: 487–488).

водит именно такой итог: «Тем самым называемое вами единой природой не избегает разделения, которое имеет природа во множестве общающихся в ней лиц, и вводит смешение в тождестве сложной [составной] природы (ἐν τῷ ταὐτῷ τῆς συνθέτου φύσεως), не сохраняя ни одно из соединившихся после соединения (μετὰ τὴν ἕνωσιν)» (*CNE* 5, 156.8–12). В свою очередь, халкидониты «с Божьей помощью надежно защищены и от того и от другого: и различие соединившихся, даже в соединении, благодаря двойственности природы, объявлено, и тождество лица выведено в итоге благодаря схождению соединяющихся природ в одной ипостаси» (*CNE* 5, 156.12–15).

Отметим, что эта предпринятая Леонтием критика учения монофизитов возможна только в рамках антропологической парадигмы, если, конечно, мы не принимаем во внимание вариант крайней монофизитской позиции, которую не разделяли Севир и его последователи: Бог воплотился только по видимости, но не в действительности своей природы. В границах принятия антропологической парадигмы халкидонитской формуле «две природы — одна ипостась» может противостоять только одна позиция: две природы тождественны одной ипостаси. В соответствии с этим позиция Леонтия формулируется через отношение включения терминов A и B — две частные природы принадлежат одной ипостаси. Ее противоположность, предполагающая, как у Севира, сохранение свойства божества и человечества в одной природе Христа, есть позиция логического тождества: две частные природы тождественны одной ипостаси, что влечет онтологическое противоречие: A есть B (смертное тождественно бессмертному) и одновременно A не есть B (смертное не тождественно бессмертному). Собственно, эту позицию и критикует Леонтий, поскольку она упраздняет всякую возможность доказательства того, что божество и человечество, бессмертное и смертное, не превращаются во что-то третье, неизвестного и непонятного свойства. Он добавляет, что севирианская позиция не избегает разделения, характерного для отношения вида и включенных в него индиви-

дов, имея в виду, что Христа можно поставить и под вид Бога, и под вид человека, поскольку в нем смешаны свойства (как видовые, так и привходящие, поскольку это частные природы, или индивиды) и того, и другого, — и это все в силу того, что севириане допускают смешение природ, вводят его в тождество составной природы (*CNE* 5, 156.8–12). В основе этого противоречия, повторим, лежит логическое отождествление А и В, большего крайнего и среднего терминов антропологической парадигмы, на что и указывает Леонтий.

Таким образом, севириане помещают тождество самосущего бытия (καθ' ἑαυτὸν εἶναι[16]) Спасителя (средний термин В антропологической парадигмы) на уровень двух природ (больший крайний термин А), и в силу этого нарушают порядок отношений индивидуальных природ во Христе и индивидов из тех видовых совокупностей, которым они принадлежат (отношение Отца и Сына, как и человека во Христе и любого другого человека). Они смешивают две природы в тождество природы = ипостаси и отделяют Христа от божества и человечества, а потом произвольно выделяют их в Нем, опять же произвольно указывая на наличие у этой одной природы = ипостаси свойств того и другого. В итоге они уничтожают саму парадигму как метод доказательства, поскольку упраздняют два общих термина этой парадигмы: их антропологическая парадигма представляет собой произвольное сопоставление человека и Христа, как содержащих свойства бессмертия и тленности, что вводит массу противоречий уже в само богословие (пока ограничимся примером: бессмертная душа не может мыслиться в человеке как свойство — это частная сущность = природа). А это, в свою очередь, ведет к внутренней деструкции христологии, т.е. идеи божественной ойкономии (домостроительства), поскольку между Богом и человеком с точки зрения смешения свойств во Христе «после соединения»

[16] Леонтий в 1 главе различает εἶναι λόγον — логос бытия индивидуальной вещи по виду, т.е. по ее определению, и καθ' ἑαυτὸν εἶναι — логос самобытия ипостаси (*CNE* 1, 134.6–7).

природ уже невозможно провести онтологическое различие. Это означает упразднение основного условия возможности применения парадигматического метода: между парадигмой и меньшим крайним термином имеется отношение сходства, но не тождества (принцип 1*). Этот вопрос в общей форме Леонтий обсуждает в начале 2 главы, и мы вскоре к нему перейдем.

Напротив, в халкидонитском варианте Леонтия две природы и одна ипостась являются самостоятельными терминами в антропологическом примере. И принцип тождества находится на уровне ипостаси, а не двух природ, которые включены в ипостась как индивидуальные (частные) природы, и это подтверждает παράδειγμα человека: душа покидает тело, но не разрушается, Слово существовало и до соединения с плотью; но душа теперь ждет нового единения со своей оставленной и в будущем — после Страшного суда — нетленной плотью, а воскресший Христос более уже никогда не будет просто Словом. Все эти вероучительные истины очевидны и принимаются всеми сторонами. Мистерия Воплощения, когда в одной ипостаси соединяются две частные природы = ипостаси, открывается в чуде творения человека по образу и подобию Божьему, когда подобным образом в ипостаси человека неизменно с каждым новым рождением соединяются две частные природы = ипостаси души и тела.

3.4. *Проблема определения Христа как вопрос об очевидности антропологической парадигмы*

В силу сказанного выше ничем, кроме невежества, Леонтий не может объяснить поставленное им в начало 6 главы возражение севириан, которые стремятся вменить халкидонитам исповедание трех природ во Христе, т.е. следуя своей позиции о тождестве ипостаси Христа и двух индивидуальных природ, указывают халкидонитам на то, что те говорят о трех индивидах (Слово, душа и тело) в одном Христе (*CNE* 6, 156.16–20). Леонтий вынужден обратить внимание оппонентов на то, что всякое диалектическое обсуждение предполагает принятие очевидных посылок, которых

необходимо держаться, как и выводов, которые из них делаются, но не обращаться вспять и возвращаться к очевидному, как будто оно не ясно (*CNE* 6, 156.20–158.4). Все согласны в том, что «человеческая природа» не является простой и как целое имеет части — тело и душу. Но севириане не считают, что в случае Христа нужно остановиться на том, что и в Его непростой природе только две части, божество и человечество, и речь не идет о Боге и душе, или Боге и теле, так что в конечном счете в полемике о Его природе возникают три части этой природы как целого (*CNE* 6, 158.4–14). Никто не ссылается на то, что зависит от простого человеческого понимания в мысли о Христе, то есть о божестве и человечестве в Нем: никакого многообразия мнений в этом вопросе среди христиан и не возникало бы, если бы именование Христа «означало истину подлежащей вещи (ὑποκειμένου πράγματος ἀλήθειαν ἐσήμαινεν)» (*CNE* 6, 158.18–19), т.е. было определением, подобным тому, что имеется для всех индивидов вида в случае человека и других вещей.

Имя «человек» всем понятно, и все разумные существа так или иначе знают его определение. Но поскольку у Христа определения и видового понятия нет, то возникает широкое поле для спекуляций и использования Его имени чуть ли не как технического термина, значение которого доступно лишь немногим знатокам богословия (*CNE* 6, 158.19–23). Несомненно, Леонтий имеет в виду философские экспликации христологических проблем монофизитами. Они говорят о трех природах во Христе, к Слову добавляя тело и разумную душу[17]. Леонтий исходит из того, что

[17] Пожалуй, помимо 6 главы *CNE* Леонтия Византийского, единственным сохранившимся развернутым свидетельством обсуждения проблемы философского определения уникальной природы Христа, значения его имени и анализа проблемы отношения двух и трех природ в составе природы Христа в эпоху христологических споров является «Арбитр» Иоанна Филопона, написанный в преддверии анонсированных императором Юстинианом свободных и доступных как халкидонитам, так и монофизитам прений по вопросам христологии на близящемся Константинопольском соборе (553 г.). Этот анализ составляет все основное содержание его трактата и проводится в полемике как с халкидони-

принцип тождества ипостаси и двух природ во Христе играет с севирианами злую шутку, поскольку деление того целого, что он собой представляет, после деления на три далее можно продолжать бесконечно (*CNE* 6, 158.24–160.6). Он приводит обширную сводку последовательных делений частей, качеств и способностей, на которые разделяется человек, начиная с первичного деления на душу и тело, — сводку, стандартную для современной ему философской литературы. Более того, он ссылается и на дополняющие эти деления спекуляции в медицинской литературе (*CNE* 6, 160.7–22).

Аргумент Леонтия вовсе не прост. Он указывает на нелепость деления человека и Христа более чем на две части, т.е. на две самостоятельные, но не самосущие (καθ' ἑαυτὸν εἶναι) в ипостаси природы, поскольку свойства (ἰδιότητα) человечества и божества не имеют самостоятельного существования вне этих ипостасей, как и иные части, качества и способности, которые можно в них выделить. В силу этого, если взять монофизитское представление о единой природе Христа, эти части могут только мысленно выделяться в такой уникальной ипостаси, которой Он является.

С высокой долей вероятности понятным становится и то, на какое понятие незаконнорожденной смешанной природы ссылается Леонтий в 5 главе (*CNE* 5, 154.6–8). Перипатетическая и неоплатоническая философии не отрицают смешения (σύγχυσιν) тел. Леонтий пишет, что существование совершенно новых природ, полученных в результате смешения, сохраняющих причастность каждому из смешанных видов и при этом не являющихся в чистом виде ни одним из них, знающими людьми признается сомнительным по принципу своего происхождения. Можно поду-

---

тами, так и с несторианами. Доказать, что трактаты Леонтия писались в ответ на «Арбитр», невозможно, поскольку у него нет упоминаний о Константинопольском соборе, однако тексты Леонтия свидетельствуют о том, что вся эта проблематика уже до собора имела историю широкого обсуждения, в котором Филопон, несомненно, участвовал как одна из главных фигур партии севириан еще при жизни Севира (ум. в 538 г.), тем более что оба они были жителями Александрии, подлинного центра как философской мысли империи, так и монофизитского христианства того времени. См. Lang 2001; Šanda 1930.

мать, что речь идет о перипатетическом принципе «смесь — это объединение способных к смешению веществ, когда они уже изменились в качестве» (Arist. *GC* 328b23). Такая способность выражается в единстве материи и противоположности качеств смешиваемых веществ. При этом их собственные качества в смеси сохраняются в возможности, но не в действительности. Однако не ясно, что имеет в виду Леонтий под сохраняющейся причастностью каждому из первоначальных видов. Если речь идет о сохранении качеств, присущих божеству и человечеству во Христе в той единой природе, о которой говорят севириане, то, несомненно, они не должны быть только потенциальны. Поэтому предположение об их актуальности в смешанной природе было бы противоречием в терминах: Христос не был бы смесью, а значит, и одной природой. Но это только аналогия, поскольку было бы наивным приписывать Богу и человеку единую материю, на основе которой только и возможно смешение. Сам Леонтий в 7 главе эксплицитно говорит о том, что всякое смешение имеет своим следствием возникновение новой природы с новыми качествами, в которой не сохраняются ни особенности смешивающихся природ, ни общее этих природ, явно обращая это обвинение севирианам (*CNE* 7, 172.27–174.10). Судя по всему, делая это признание, он остается посередине в споре стоиков и перипатетиков, указывая на оба мнения, но строго обосновывая неприменимость логики смешения природ в случае Христа и человека.

На наш взгляд, учитывая прежде всего логико-онтологический контекст определения понятий, в котором ведет свое рассуждение Леонтий (вопрос о том, что можно называть одной природой), и его отказ делить природы во Христе и в человеке и, соответственно, определения их вида на части по способностям и качествам, у него для случая Христа речь идет, прежде всего, о недопустимости в этом случае смешения видового определения и привходящих качеств, частных сущностей и привходящего, т.е. разных родов сущего школьной неоплатонической философии. И это тем более верно, поскольку в 5 главе все аргументы

Леонтия против севириан направлены на то, чтобы подчеркнуть, что, смешивая несмешиваемые природы во Христе и в человеке, на логическом уровне (общее *после* много неоплатоников) они взламывают границы определения этих природ и, как следствие, перестают различать в привходящих свойствах единой ипостаси, какие из них принадлежат природе божества, а какие природе человечества во Христе, или душе и телу в человеке. Иными словами, Леонтий может обвинять своих оппонентов в том, что они рассматривают сущности как простые агрегаты различных качеств. Именно такое, прежде всего, логическое смешение, способно породить фантазию о том, что в совершенно новой природе Христа могут смешаться свойства (ἰδιότητα) разных природ.

Тогда Леонтий имеет в виду одну из проблем, связанных с пониманием различий (διαφοραί) в школьной неоплатонической философии. Видовые или составляющие вид различия (αἱ εἰδοποιοὶ διαφοραί), как важнейший тип различий (наряду с разделяющими род различиями), в пассаже из *Cat.* 3a29–33 Аристотель называет частями сущности, которые и сами есть сущности. Проблема, однако, в том, что составляющие вид различия, хотя и составляют вместе с родом определение сущности, могут выступать и как привходящее, а именно как привходящие качества (ποιότητα[18]). Эта проблема в школьной неоплатонической традиции в контексте анализа «Категорий» была поставлена еще Порфирием[19], во всяком случае, его цитирует Симпликий в контексте обсуждения этого вопроса. Так, в подробней всего развернутом примере Порфирия жар в огне является его видовым различием и принадлежит определению сущности огня как ее часть, и в этом смысле не находится в подлежащем, но в железе жар является привходящим и находится в подлежащем, поскольку входит в железо и отходит от него, его не разрушая (Simp. *In Cat.* 48.24–

[18] Технический термин, обозначающий качества, начиная с Аристотеля.

[19] Видимо, в несохранившемся комментарии на «Категории» Πρὸς Γεδάλειον сохранился другой, написанный в форме краткого школьного диалога. «К Гедалию» активно использовал в своем комментарии Симпликий.

26). На тот же пример ссылается Аммоний в своем комментарии на «Категории». Он сообщает о тех, кто полагает, что существуют различия (διαφοραί), такие как жар в огне, промежуточные между категориями сущности и качества, и утверждает, что думать так абсурдно, поскольку тогда нужно было бы добавить еще один высший род — одиннадцатую категорию (Ammon. *In Cat.* 46.11–19). О том же пишет и Филопон (Phlp. *In Cat.* 66.6–12)[20]. Абсурд в том, что в этом случае мы вводим род сущего, который не подчиняется условиям правильной предикации по определению (сказываемое о подлежащем) и привходящему (находящееся в подлежащем). Леонтий также исходит из того, что именно смешение севирианами видовых различий определенных в своей природе сущностей и различий как привходящих качеств, то есть смешение родов сущего как следствие отождествления ипостаси и ее природ в случае таких сущих, как человек и Христос, — основная причина их неспособности сохранить правильную форму предикации вида в отношении частей ипостаси как одного, так и другого. И в этом его позиция ясно указывает, что в своей критике севириан в 5 и 6 главах он и в случае человека, и в случае Христа опирается на данный логический контекст рассуждений комментаторов Аристотеля.

Обратим еще раз внимание, что методологически подобное смешение ведет к разрушению антропологической парадигмы в том виде, в котором ее используют севириане. Леонтий указывает и другие следствия.

Первое из них — отказ от признания или неспособность помыслить очевидность того, что ипостась Христа составлена из двух самостоятельных природ по примеру человеческой ипостаси. Обычно люди непосредственно схватывают смысл деления Христа на части и не видят там более двух частей, поскольку в этом и состоит смысл целого, сочетающего смертное и бес-

[20] Подробней видовые различия в связи с проблемой качеств в школьном неоплатонизме обсуждает А. Жиркова (Zhyrkova 2017: 209–213). Этот вопрос она рассматривает в контексте интерпретации соответствующих мест в 1 главе *CNE*.

смертное (*CNE* 6, 162.1–5). Леонтий дает емкую формулу первичного схватывания умом смысла вещи, которое является материей различия ее состава, схватывания, без которого, соответственно, невозможно понимание и какой-либо разумный разговор об этой вещи:

> Все же простое и общее восприятие вещей (τῶν πραγμάτων ἡ ἁπλῆ καὶ καθόλου ἐπιβολὴ) порождает в нас цельное и непроясненное [т.е. неразложенное на части] понимание (ἔννοιαν ἡμῖν ὁλοσχερῆ καὶ ἀτράνωτον); а разделение их в размышлении (ἐπίνοιαν) приводит нас к точному знанию (ἀκριβῆ γνῶσιν) того, из чего они составлены (*CNE* 6, 160.1–3).

Данное определение, несомненно, когерентно аристотелевскому понятию о сути бытия вещи, без которого невозможно никакое последующее рассуждение о ней[21]. Все, что можно усмотреть в этом различении первичного смысла вещи, дает ее определение (ὅρος), как мы увидим ниже. Леонтий говорит о простом и общем восприятии вещей, т.е. получаемое в таком восприятии их цельное понимание касается структуры соотношения частного и общего в конкретных вещах — она-то и обнаруживается в различении целого и его частей в мысли. Для человека и Христа это прежде всякого дополнительного различения — две составляющие их природы. Попытка же деления частей на части чужда и догмату, и лаконичному языку Евангелия, но есть часть технического языка ученых, трудного для восприятия обычного человека (*CNE* 6, 162.10–14). Так Леонтий, по существу, указывает, почему севириане не принимают принципы 6* и 7* функционирования антропологической парадигмы. Эпистемологическую структуру, мыслимую в первичном понимании вещи, для Христа и человека данную через специфическое отношение общего и индивидуального в их частях и этих частей как индивидуальностей, составленных в одной ипостаси, Леонтий предлагает в 4 главе. Там он, таким об-

[21] См., например, образцовое место, в котором речь идет как о сути бытия вещи, так и о несоставных вещах: Arist. *Metaph.* 1051b18–33.

разом, раскрывает структуру, обеспечивающую зримое подобие Христа и человека.

Второе следствие отождествления ипостаси и природ во Христе, ведущего к суждениям типа «душа или тело есть часть Христа», к смешению божественного и человеческого во Христе, сотериологического свойства. Ибо такое смешение ставит под сомнение совершенство человечества Христа, делает Его чуждым нашей природе, как будто Он «не усвоил наше изначально, или не сохранил неповрежденным то, что Он получил от нас, твердый залог спасения всей нашей природы» (*CNE* 6, 162.7–10).

Это итоговый богословский вывод Леонтия Византийского из философского прояснения им смысла отрицания оснований функционирования антропологической парадигмы севирианами. Богословские проблемы, связанные с таким отрицанием, Леонтий обсуждает во 2, 3 и 4 (начале) главах, и начинает с утверждения первого и главного принципа доказательства посредством παράδειγμα: она предполагает отношение сходства, а не тождества со своим πρωτότυπον.

Литература

Ноговицин, О.Н. (2019) "Влияние школьной традиции александрийского неоплатонизма на христологические споры VI в.: понятие 'частной природы' в *Арбитре* Иоанна Филопона", in *Историческое сознание и постматериальные ценности: сборник научных статей*, 313–327. СПб.: Издательство РГПУ им. А.И. Герцена.

Ноговицин, О.Н. (2020) "'Антропологическая парадигма' и парадигматический метод: частная и общая природы в трактате Леонтия Византийского *Contra Nestorianos et Eutychianos* и школьная неплатоническая философия (I)", *Платоновские исследования* 12.1: 190–213.

Benakis, L. (1982), "The Problem of General Concepts in Neoplatonism and Byzantine Thought", in Dominic J. O'Meara (ed.), *Neoplatonism and Christian Thought*, 75–86. Norfolk, VA: International Society for Neoplatonic Studies.

Daley, B.E., ed. (2017), *Leontius of Byzantium. Complete Works.* Oxford: Oxford University Press. (Oxford Early Christian Texts.)

Lampe G.W.H., ed. (1961), *A Patristic Greek Lexicon.* Oxford: Clarendon Press.

Lang, U.-M. (2001), *John Philoponus and Controversies over Chalcedon in the Six Century. A Study and Translation of the "Arbiter".* Leuven: Peeters.

Nogovitsin, O.N. (2019), "Influence of the School Tradition of Alexandrian Neoplatonism on the Christological Controversies of the VI century: The Concept of 'particular nature' in the *Arbiter* of John Philoponus", in *Historical Consciousness and Post-Material Values: Collection of Scientific Articles*, 313-327. St. Petersburg: Herzen University Publishers. (In Russian.)

Nogovitsin, O.N. (2020) "'Antropological paradigm' and paradigmatic method: particular and common nature in the treatise of Leontius of Byzantium *Contra Nestorianos et Eutychianos* and the Neoplatonic commentary tradition (I)", *Platonic Investigations* 12.1: 190–213. (In Russian.)

Šanda, A., ed. (1930), *Opuscula monophysitica Ioannis Philoponi.* Beryti Phoeniciorum: Typographia Catholica PP. Soc. Jesu.

Sirkel, R.; Tweedale, M.; Harris, J.; King, D., trs., (2015), *Philoponus. On Aristotle,* Categories *1–5. Philoponus. A Treatise Concerning the Whole and the Parts.* Bloomsbury Academic.

Zhyrkova, A. (2017), "Leontius of Byzantium and the Concept of Enhypostaton. A Critical Re-evaluation", *Forum Philosophicum* 22.2: 193–218.

Анастасия Золотухина

Платон во французских риториках XVII века: образец для подражания и вдохновитель обновления*

Anastasia Zolotukhina

Plato in French Rhetoric Manuals of the XVII Century: A Model and an Inspiration for Renewal

Abstract. The paper examines the place of Plato in XVII-century rhetoric in France. This is the epoque of eloquence, marked by many important rhetorical treatises and manuals. However, the specific interest in rhetoric does not preclude interest in Plato. The attitude of the rhetoricians towards Plato is shown on the basis of the most influential rhetorical texts of the time (such as manuals from classical Jesuit rhetoric by N. Caussin of 1619 to R. Bary's *Rhétorique françoise*, written for the *précieuses*, as well as minor writings). A list of the editions and translations of Plato in use in the XVII century is also given. The recommendations of the authors on how to imitate Plato are examined according to the classical system of rhetoric, including such parts of it as *inventio, elocutio, actio*. The main, but not the only, Platonic feature admirable in XVII century is his *maiestas cum suavitate*, the ability to treat the most elevated subjects with grace. In the second half of the century Plato becomes the inspiration for the renewal of the rhetoric of the dialogue, *conversation*, a popular genre among nobility. In this context, attention is drawn to a small treatise written by Fr. de la Mothe le Vayer at the request of the chancellor Seguier, where de la Mothe explains the possible reasons for the lack of esteem and understanding of Platonic dialogues by his contemporaries and urges to re-read these examples of true union of philosophy and rhetoric in a new light.
Keywords: XVII century, Plato, rhetoric, *style sublime*.

Прекрасно известно, что XVII век во Франции — эпоха риторики, *l'âge de l'éloquence*, по названию классического труда М. Фюма-

© А.И. Золотухина (Москва). a.auriauris@gmail.com. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».
Платоновские исследования / Platonic Investigations 13.2 (2020) DOI: 10.25985/PI.13.2.09

* Статья подготовлена в результате проведения исследования в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ) и с использованием средств субсидии в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации «5-100».

роли[1]. В это время издается огромное количество пособий, наставлений, компендиумов и записок, посвященных риторике. Только в первой половине века, по библиографии Шарля Сореля 1667 г.[2], во Франции вышло более двадцати риторических трудов (при этом многие сочинения Сорелем не были учтены, в действительности их было гораздо больше); во второй половине века это число возрастает более чем вдвое. Насколько в такой ситуации риторика, захватившая едва ли не все сферы жизни, затмевает интерес к философии, которым проникнута предшествующая эпоха? Забывает ли XVII век Платона ради Цицерона и Квинтилиана? Если же нет, то какое место занимает Платон в новой, риторизированной картине мира и что позволяет ему на этом месте оставаться?

Задача данной статьи — постараться ответить на вопрос о роли Платона в риторической теории и практике Франции XVII века, а также проанализировать отношение к нему самих риторов и образованных читателей на материале риторических сочинений этой эпохи. Даже в текстах, носящих явно учебный и энциклопедический характер, Платон оказывается не исключительно формальным образцом для подражания, а фигурой, связанной с переосмыслением риторики в это время. Иезуиты — учителя красноречия используют Платона для борьбы с формализацией риторики и для создания своей излюбленной эстетики возвышенного, *style sublime*, проникшей благодаря им во все искусства[3]. Второй и основной раздел статьи рассматривает поэтому, как Платон встраивался в систему преподавания риторики и чему у него было рекомендовано учиться.

В середине века «официальной» риторике церкви и двора, отраженной в пособиях, было противопоставлено другое направление, получившее в аристократических кругах новую жизнь: беседа, диалог (франц. *conversation*)[4]. Это явление, не являясь новым —

[1] Fumaroli 1980.

[2] Sorel 1667: 24–28 (список риторических сочинений).

[3] См. Fumaroli 1999: 193–202.

[4] Подробнее см. Fumaroli 1995: 30 ff.

в предшествующие столетия гуманисты также использовали диалог в качестве оружия против «старого», схоластического языка, что делал, например, Эразм в своих *Colloquia familiaria*, — позволило во Франции внедрить риторику в повседневность, «очеловечить» ее, сделать неотъемлемой частью речи образованного человека, то есть аристократа на досуге. Большую популярность приобретают разнообразные *Discours*, *Conversations* и *Entretiens*; некоторые из них появятся в нашей статье ниже. Разумеется, вдохновителем и образцом для них являются произведения Платона: поэтому в 60–70-е гг. XVII века его диалоги обсуждаются и получают новую оценку. В том числе и по этой причине М. Фюмароли считает, что открытие для европейского мира в XV века диалогов Платона во Флоренции дало не меньший толчок развитию риторики, чем открытие Петраркой писем Цицерона[5]. Это новое дыхание барочной риторики в связи с Платоном рассматривается в третьем разделе статьи.

Прежде чем приступить к платоническому риторическому образованию эпохи барокко, рассмотрим использовавшиеся источники[6]. Количество выходивших в ту эпоху риторических пособий значительно превышает возможности анализа в одной статье, поэтому в данном случае выбор был обусловлен желанием представить разные направления риторического жанра XVII века, влиятельностью трудов и, разумеется, наличием в них релевантных упоминаний Платона.

I. Платон в XVII веке: источники и издания

В XVII веке главными поборниками и новаторами риторического образования во Франции являются иезуиты. Благодаря декрету 1603 г. они возвращаются из временной опалы и приобретают всё большее влияние в политике и образовании. К началу XVII века в стране действовало уже 18 иезуитских коллегий, парижская

[5] Fumaroli 1995: 29.

[6] Список источников составлялся по следующим работам: Fumaroli 1980, 1999; Pickard 1992; Strosetzky 1984.

была открыта в 1563 г.[7] Поэтому неудивительно, что главные компендии риторического искусства первой половины века принадлежат отцам-иезуитам.

Прежде всего, это сочинение «О священном и светском красноречии» в 16 книгах *Николя Коссена* (Nicolas Caussin / Nicolaus Caussinus, *De eloquentia sacra et humana*), вышедшее в Париже в 1619 г.[8] Этот влиятельнейший труд, посвященный Людовику XIII, духовником которого был Коссен, является всеобъемлющей на тот момент энциклопедией риторики, демонстрирующей обширную образованность автора. Поскольку Коссен долгое время был учителем риторики, его труд носит черты учебника: материал излагается с повторениями, охватываются все классические составляющие части риторики; греческие тексты, которые Коссен неизменно приводит в оригинале, переводятся на латинский язык, трудные места объясняются. В начале своего труда Коссен дает список источников. Из философов это Платон, Аристотель, Феофраст, Ксенофонт, Максим Тирский, Фемистий, Сенека (порядок сохранен). Разумеется, ему известны и все основные риторики античности: в частности, очень часто он обращается, как мы увидим далее, к Менандру, Гермогену, Дионисию Галикарнасскому и др. Зачастую замечания о Платоне древних риторов просто переводятся без указания источника (и Коссен в данном случае — не исключение).

Второе важное риторическое сочинение, принадлежащее перу иезуита, — «Осенние каникулы» *Луи де Кресоля* (Louis de Cressoles / Ludovicus Cressolius, *Vacationes autumnales*), вышедшее в Париже в 1620 г. Оно написано в форме диалога и посвящено только одной части риторики, *actio*[9].

[7] Подробно об истории иезуитов и иезуитского образования во Франции XVI–XVII веков см. Fumaroli 1980: 233 ff. (с библиографией).

[8] В данной статье использовано переиздание 1637 г.

[9] Речь идет об одной из пяти частей античного риторического канона: *inventio, dispositio, elocutio, memoria, actio* (или *pronuntiatio*) — нахождение, расположение, словесное выражение, запоминание и исполнение (произнесение) соответственно. Античный риторический канон сформировался приблизительно

Коссен и де Крессоль, по замечанию Фюмароли[10], были выдающимися эллинистами, опиравшимися на Платона и греческих отцов церкви в своей борьбе против «софистики» в риторике, то есть ее формализации. Однако начиная с 40-х гг. уровень знания греческого даже в иезуитских коллегиях постепенно падает, уступая место латинскому языку и римским образцам красноречия.

Другие две важные «риторики» XVII века носят совершенно отличный от иезуитских характер: это подчеркнуто светская «Французская риторика» *Рене Бари* (René Bary, *La Rhétorique françoise*), изданная в Париже в 1653 г. и выдержавшая несколько изданий. Она интересна тем, что была максимально современной для своего времени и предназначалась дамам прециозного круга, так называемым *précieuses*[11]. Как мы увидим, и Платон у Бари становится чуть более «прециозным».

Наконец, особняком стоит «Риторика, или искусство речи» *Бернара Лами* (Bernard Lamy, *La Rhétorique ou l'art de parler*), первое издание которой вышло в Париже в 1675 г. Едва ли не самая популярная в своем жанре, выдержавшая более двадцати изданий, она знаменует собой переход к «новой», менее формализованной риторике, опирающейся на специальный интерес к языку. Платон также интересует Лами — прежде всего, с точки зрения его языковой теории (происхождение слов в «Кратиле»), однако ее обсуждение не входит в задачи данной статьи, поэтому замечательное сочинение Лами ниже представлено не будет.

Как уже упоминалось, во второй половине XVII века наряду с трактатами стали появляться так называемые «записки», «замечания» о французском языке и риторике — более свободный и ставший популярным жанр, а также разнообразные беседы и диалоги. Остановимся на некоторых из них.

в I веке до н.э., а вклад в его разработку внесли самые разные авторы: софисты, Аристотель, эллинистические ораторы, Цицерон, автор «Риторики к Гереннию» (подробнее см., напр., Гаспаров 1972). Вышеприведенные части перечислены Цицероном в его раннем трактате «О нахождении» (*Inv.* 1.9).

[10] Fumaroli 1980: 346.

[11] Подробнее о явлении прециозности см. Голубков 2017, а также классическую работу Bray 1948.

Франсуа де ла Мот ле Вайе, «Соображения относительно современного французского красноречия» и «О чтении Платона и его красноречии» (François de la Mothe le Vayer, *Considerations sur l'éloquence françoise de ce temps*, Paris, 1638; *De la lecture de Platon et de son éloquence*, Paris, 1643). Выдающийся французский философ, в данном случае он интересен нам двумя своими совсем небольшими сочинениями: в одном высказываются замечания относительно современного автору французского красноречия, другое специально посвящено красноречию Платона.

Доминик Буур, «Беседы Ариста и Эжена» и «Новые замечания о французском языке» (Dominique Bouhours, *Les Entretiens d'Ariste et d'Eugène*, Paris, 1673; *Remarques nouvelles sur la langue françoise*, Paris, 1675). Автор — иезуит, преподаватель риторики. Выбранные тексты принадлежат к жанрам бесед и записок.

Андре Рено, «Разные стили речи во французском языке» (André Renaud, *Manière de parler la langue françoise selon ses differents styles*, Lyons, 1697). Типичный представитель жанра записок конца века.

Основным изданием платоновского корпуса на греческом языке оставалось издание Анри Этьенна с новым латинским переводом Жана де Сера (*Platonis Opera quae extant omnia*, 1578), также в ходу были *Aldina* — венецианское издание Альдо Мануцио и Андреа Торресано (*Omnia Platonis Opera*, 1513) и *Valderiana* — базельское издание Симона Гринея и Иоанна Опорина (*Platonis omnia Opera cum commentariis Procli in Timaeum et Politica*, 1534). Разумеется, главным латинским переводом был перевод Марсилио Фичино: первое издание вышло в 1484 г., в XVI веке не раз переиздавалось. В XVI веке в Париже выходили также отдельные издания диалогов Платона: среди них «Тимей» (1542), «Федон» (1544)[12]. Сводку переводов Платона на французский дает Ш. Сорель в своем грандиозном (в стиле эпохи) библиографическом труде «Французская библиотека»: он называет переводы «Государства», «Пира», «Федона» (наполовину в стихах), «Апологии Сократа», «Критона»[13]. Кроме того, существовал перевод «Алки-

[12] См. Loys 1995: 291, 190.

[13] Sorel 1667: 34–35.

виада I»[14]. Полный перевод платоновского корпуса на французский язык появился только в 1698 г.[15]

II. *Institutio oratoria Platonica*: чему и как учиться у Платона в XVII веке?

Проанализировав трактаты по искусству риторики и прочие источники, указанные в предыдущем разделе, можно составить впечатление о том, чему мог научить начинающих ораторов XVII века Платон и, с другой стороны, — как следовало писать и говорить о нем самом.

а) Как писать о Платоне?

Платон для риторов XVII века прежде всего был связан с возвышенным стилем — *style*, или *genre*, *sublime* (подробнее об этом см. раздел *Elocutio*). Поэтому в большинстве случаев писать о нем рекомендуется так же: использовать самые торжественные эпитеты, сравнения, говорить о нем в контексте божественных и небесных предметов.

Своеобразным образцом в данном случае может послужить Николя Коссен. Его описание Платона я позволю себе привести отдельно, чтобы дать читателю возможность почувствовать вдохновленный платоновским величием (*maiestas*) возвышенный стиль иезуитской риторики. В первой книге своего «Священного и светского красноречия» Коссен перечисляет великих ораторов и философов прошлого. Вот как начинается главка, специально посвященная Платону (*De eloquentia* 1.22):

> Consurge altius eloquentia: Platonem video, qui dicendi maiestate assurrexit supra id omne quod humanum est. Is est in cuius ore melificarunt apes, cecinerunt lusciniae, Suada sessitavit. Parum est quod dico, Iupiter si Graece loqui voluisset, Platonis ore loquutus fuisset[16].

[14] Le Fèvre 1666.

[15] Имеется в виду издание *Les Oeuvres de Platon traduites en français par A. Dacier* (Paris: Anisson, 1698). См. Martin 1999: 809.

[16] Caussinus 1637: 19. Здесь и далее сохранена орфография оригинала.

> Восстань же, о красноречие, ибо я вижу Платона, превзошедшего величием слова всё человеческое. В его устах собирали мед пчелы, пели соловьи, обреталась Свада. Да что говорить, если бы Юпитер говорил по-гречески, он бы говорил устами Платона[17].

Платон, пишет далее Коссен, превзошел всех в *sapientia, gravitate, prudentia, suavitate* (мудрости, значительности, благоразумии, сладости стиля). Некоторые из этих понятий мы подробнее обсудим ниже. Платон подобен орлу, парящему над всем земным и тленным. Называть его подобает, лишь снабдив самыми возвышенными эпитетами: «аттикизирующий Моисей», «Бог философов» и многое в том же роде. Как и положено, Коссен ссылается на древних, высоко ценивших Платона (от Цицерона до Феодорета). Отдельно сказано о том, каков жанр и стиль (*genus et ratio dicendi*) его сочинений, но об этом ниже. Особое место Платона среди языческих авторов иллюстрируется и тем, что если, например, Демосфен в риторике Коссена сопоставляется с апостолом Павлом (разумеется, не в пользу первого), то Платон — с самим Христом[18].

Прочие авторы, в целом, руководствуются теми же принципами: де Крессоль всегда именует Платона не иначе, как *divinus Plato. Le divin Platon*, «божественный Платон», входит в список стандартных эпитетов у Рене Бари[19]. Говоря о платониках в целом, Бари советует подчеркивать их сдержанность, *retenue*, по сравнению с тонкостью перипатетиков и серьезностью стоиков (*la subtilité des Peripatetiques, la gravité des Stoiques*)[20]. Де ла Мот называет Платона одновременно и Орлом, и Лебедем, то есть царем и философов, и ораторов[21]. Андре Рено уточняет: подобные эпитеты уместны не во всяком стиле. Платона можно и нужно называть *le divin Philosophe* и *le divin Platon* в возвышенном стиле, *genre sublime*, но в простом разговоре, *conversation libre*, можно обойтись

[17] Почти то же находим у де Крессоля (Cressolius 1620: 573).
[18] Caussinus 1637: 910.
[19] Bary 1673: 1.253.
[20] *Ibid.* 1.248.
[21] De La Mothe Le Vayer 1643: 34.

и простым *ancien Philosophe* — «древний философ»[22]. Схожий совет дает Д. Буур: подлинный *honnête homme* («приличный человек», особое понятие во Франции XVII века, пришедшее на смену ренессансному гуманисту и *cortegiano*[23]), произнося речь в Совете или на суде, вместо безыскусного «Платон» должен говорить, например, *le plus sublime des Philosophes* («возвышеннейший из философов»), *le divin Philosophe*. В свободной же беседе на незначительные темы можно называть его просто *Philosophe*[24].

После того как мы поняли, в каких словах нужно упоминать Платона в своих речах и сочинениях, перейдем к тому, что́ в его риторике является образцом для подражания, а чего, напротив, лучше избегать. Дальнейшее изложение будет следовать стандартным разделам любого учебника риторики: составляющим частям красноречия[25]. Но сперва — предварительное замечание о том, почему подражание, и в частности подражание Платону, обязательно для любого оратора. Понятно, что в основе этого представления лежит общая идея о том, что не всякое (и даже редкое) изобретение лучше хорошей копии, в целом присущая эпохе, ориентирующейся в этом отношении на античную риторику. Не вдаваясь здесь в подробное рассмотрение этой основополагающей для классической риторики мысли[26], рассмотрим, как на этот счет высказываются «наши» авторы.

Один из них, Франсуа де ла Мот ле Вайе, формулирует это так: «Хорошая мысль, откуда бы ни была взята, всегда гораздо лучше, чем собственная глупая: пусть это не обидит тех гордецов, что находят всё в себе самих, не прибегая ни к кому»[27]. Поэто-

[22] Renaud 1697: 115–117.

[23] Библиография на этот сюжет обширна, но см., напр., Magendie 1970.

[24] Bouhours 1675: 210–212.

[25] См. выше, прим. 10.

[26] Например, Цицерон в «Об ораторе» посвящает необходимости правильного подражания отдельную главку (*Orat.* 2.22–23); целую главу пишет о подражании и Квинтилиан, утверждая, что на этапе обучения какому-либо искусству подражание лучшим образцам обязательно (*Inst.* 10.2).

[27] De La Mothe Le Vayer 1669b: 341.

му не нужно стыдиться подражать древним великим образцам, ведь сами Цицерон и Демосфен подражали Платону. Коссен наглядно демонстрирует, как это происходило, ставя рядом отрывки из «Апологии Сократа» и «Федра» и их переводы, выполненные Цицероном в «Тускуланских беседах»: *Ap.* 40c5–41b2 / *Tusc.* 1.97.7–98.14; *Phdr.* 245c5–d6 / *Tusc.* 1.53.5–54.8[28]. В том же духе высказывается Рене Бари: оратор обязан быть ученым и мудрым, ведь учились же Демосфен и Цицерон у Платона[29]; кроме того, как нам уже известно, иногда хорошая копия лучше дурного изобретения (*invention*), поэтому необходимо учиться на образцах прошлого[30].

b) Inventio

В большинстве риторических учебников XVII века в этот раздел входят топика и источники, из которых можно черпать те или иные примеры и мысли. Так устроены и риторики Коссена и Бари. Последний в разделе, посвященном топике, советует обращаться к Платону всегда, когда речь заходит о небе и небесных явлениях; в частности, хорошо упомянуть, что, по утверждению Прокла, Платон считал, что «небо состоит из цветов и самых нежных элементов» (*de fleurs et délices des éléments*)[31]. Поистине, прелестный образ, достойный прециозных салонов, для хозяек которых, как мы помним, он писал свою риторику. Возможно, это и побудило его несколько приукрасить Прокла, в *Theol. Plat.* 4.40 которого в действительности сказано совсем о других цветах: «эта красота неба сияет разнообразными цветами и светом» (τοῦτο τοῦ οὐρανοῦ κάλλος χρώμασι παντοίοις καὶ φωτὶ διαλάμπει).

Говоря об источниках для *inventio*, Коссен предписывает пользоваться мифами, как это делал Платон, которого он называет *supra modum fabulosus*, «чрезмерным приверженцем мифов»[32]. В качестве другого замечательного источника называются сборники

[28] Caussinus 1637: 67–69; подробнее об этом см. ниже, в разделе *Elocutio*.

[29] Bary 1673: 1.93.

[30] *Ibid.* 99.

[31] Bary 1673: 1.169.

[32] Caussinus 1637: 187.

платоновских высказываний, *Platonis γνῶμαι*[33], особенно подходящие, если нужно говорить о божественных вещах[34].

c) Elocutio

Стиль: pro

Пожалуй, о стиле Платона французские риторы пишут больше всего, призывая к подражанию главному платоновскому качеству: *maiestas*, «величию»[35]. Это свойство платоновского стиля было особенно любезно риторам XVII века в связи с их специальным интересом к эстетике возвышенного. С открытием трактата Псевдо-Лонгина «О возвышенном»[36] эта категория становится одной из наиболее обсуждаемых в барочной риторике[37]. С помощью известной техники оратор, по выражению М. Фюмароли, «имеет теперь возможность возвысить себя и публику до платонических высот»[38]. Рассмотрим, как это сделать.

Коссен считает, что лучший пример того, в чем платоновскому стилю стоит подражать, дает сам Цицерон. Цицерон подражал следующим достоинствам Платона: 1) тому, что Коссен называет *maiestas* или ὑψηλόν: «некоторому величию или возвышенности стиля, то есть умению должным образом говорить о великих предметах», что является самым важным; 2) «цветистому и приятнейшему (εὔχαρι) стилю»; 3) разумному и ясному распределению (*distributio*); 4) «замечательному выражению нравов и аффектов (ἦθος)», в чем оба были большими мастерами; 5) завиткам

[33] Сборники платоновских высказываний издавались во Франции в XVI веке: напр., *Le Banquet de Platon, et les plus notables & meilleures Sentences recueillies de toutes les Oeuvres du dit Platon*, trad. par M. Heret (1556) (Paris: G. Guillard). Сложно сказать, какое именно издание или издания имеет в виду Коссен.

[34] Caussinus 1637: 191–192.

[35] *Ibid.* 40, 167.

[36] Новая жизнь этого сочинения начинается в 1554 г., когда трактат был напечатан итальянским гуманистом Франческо Робортелло под названием *Dionysi Longini rhetoris praestantissimi liber de grandi sive sublimi orationis genere.*

[37] В 1674 г. выходит французский перевод трактата, выполненный Н. Буало, однако Псевдо-Лонгин, разумеется, цитируется и в предшествующих риторических учебниках.

[38] Fumaroli 1995: 26–27.

(βόστρυχοι), или украшениям, характерным для Платона[39]. В последнем случае Коссен ссылается на сообщение Дионисия Галикарнасского[40] о том, что и в восемьдесят лет Платон не перестал «завивать», украшать свои диалоги. По сравнению с Цицероном, стиль Платона более цветистый и отделанный (*floridus et cultus*), зато язык Цицерона острее (*acrior*).

Что касается первых двух пунктов, то о них высказываются многие риторы, как и сам Коссен в других местах своего сочинения. По большей части отмечается соединение у Платона той самой *maiestas*[41] и *suavitas*. В понятие *maiestas* входит и значительность, *gravitas*, или σεμνότης. Подробно о том, что это такое, со множеством примеров из античных авторов пишет тот же Коссен[42]. Вся главка является довольно близким к оригиналу парафразом соответствующего места из сочинения Гермогена из Тарса «О видах слога» (Περὶ ἰδεῶν λόγου)[43]. Коссен Гермогена в данном случае, как и во многих других, не упоминает, но все примеры заимствует у него. *Gravitas* может применяться к определенным предметам речи, и в трех пунктах из четырех образцом является Платон: это речи о Боге (пример для подражания — *Ti.* 29e1–2: ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος); речи, имеющие отношение к устройству вселенной (пример — *Ti.* 58a4–6; эти предметы вызовут у слушателей восхищение, если будут рассказаны в «блестящей и ясной речи», *splendida et illustri oratione*), и речи о бессмертном, например, душе или близких к божественному предметах (пример: Платон называет закон изобретением и даром богов[44]).

---

[39] Caussinus 1637: 67.

[40] D.H. *Comp.* 25.

[41] Caussinus 1637: 40: главное качество платоновского стиля; *ibid.* 167: Платон может придать величие любой речи.

[42] *Ibid.* 133–134.

[43] Hermog. *Id.* 1.6 (глава «О значительности», Περὶ σεμνότητος).

[44] Этот последний пример, однако, Платону не принадлежит, так что подражать ему в этом довольно затруднительно. На самом деле, это определение Демосфена: πᾶς ἐστι νόμος εὕρημα μὲν καὶ δῶρον θεῶν, «всякий закон есть изоб-

Де Крессоль ценит Платона за сочетание божественного языка и сладости, *sermonis divinitas* и *suavitas*[45], объясняя это сочетание с помощью уже упоминавшегося образа пчел, питавших Платона с детства медом риторики. Бари советует оратору смешивать изящество, *graces*, Платона с силой, *vigueurs*, Аристотеля[46]. На изящество платоновского красноречия, *les graces de son élocution*, ссылается де ла Мот[47]. Коссен, приведя в уже упоминавшейся главе, посвященной сравнению Платона и Цицерона[48], отрывок из «Федра», не может не воскликнуть: «невозможно выразить, как его речь сладка… она подобна благоухающему лугу, овеваемому сладким ветром, и не отличается ни многословием, ни чрезмерностью украшений». Впрочем, такой высокой оценки Платон удостаивается не всегда, а только в случае, если он следует простому, легкому, свободно льющемуся стилю изложения. Уловить его можно, сравнив приведенные Коссеном места с контрпримерами, о которых мы скажем в следующем пункте.

Немного точнее о самой *suavitas* Коссен пишет в специально посвященной этому 39-й главе 2-й книги. Сутью *suavitas* является стремление понравиться публике, а это рождается из изображения в речи чего-то нового, неслыханного. Платон в этом — большой мастер, что видно на примере мифа о рождении Эрота в *Smp.* 203b–204a и мифе о цикадах в *Phdr.* 259cd. При этом важно придать мифам правдоподобие. Рассуждение о сладости, как

ретение и дар богов» (D. 25.16.5). Гермоген эту цитату никак не атрибутирует, а «виновником» ошибки Коссена, возможно, является автор «Риторики» (*Ars rhetorica*), ошибочно приписывавшейся ранее Дионисию Галикарнасскому (подложность этого текста показал еще Г. Узенер в своем издании *Dionysii Halicarnassei quae fertur Ars rhetorica, recensuit Hermannus Usener*, Lipsiae, 1895). К слову, Дионисий является еще одним очень частым источником Коссена. В самом начале этого трактата определение εὕρημα μὲν καὶ δῶρον θεῶν — правда, применяемое не к законам, а к панегирикам, — стоит в непосредственной близости к ὥς που ὁ Πλάτων φησίν, т.е., «как, примерно, говорит Платон» (D.H. *Rh.* 1.1).

[45] Cressolius 1620: 573.

[46] Bary 1673: 2.318.

[47] De La Mothe Le Vayer 1643: 41.

[48] Caussinus 1637: 67–69; приведенная цитата находится на с. 68.

и о значительности, Коссен полностью заимствует у Гермогена, также без указания источника[49].

Стиль: contra

Впрочем, у Платона далеко не всё настолько хорошо, чтобы служить образцом для подражания. Кое-каких его недостатков лучше избегать. Их список, опять-таки, приводит Коссен[50], и главный из недостатков Платона — это чрезмерная велеречивость, *redundantia*, включающая в себя лишние перифразы, *circumlocutiones*, злоупотребление неологизмами, устаревшими и непривычными словами, а также неуместные фигуры и поэтические выражения. За неизвестные слова в определениях Коссен критикует Платона, следуя Аристотелю: последний называет в качестве примеров ὀφρυόσκιον («бровезатененный») вместо обычного «глаз», σηψιδακές («гнилокусающий») вместо «паук» и т.д. — *(Top.* 140a). Все перечисленные особенности стиля затемняют содержание и нежелательны[51].

Фигуры

Перечисляя и описывая фигуры речи, авторы риторик иногда ссылаются на высказывания Платона, хорошо их иллюстрирующие, или же отсылают к Платону как к мастеру той или иной фигуры. Ниже эти фигуры с пояснениями и примерами даются в алфавитном порядке.

Анаклаза (повтор части фразы с переменой местами ее составляющих). Пример из Платона: «Либо мудрецы должны научиться управлять государством, либо правители — быть мудрыми» (ср. *R.* 473d)[52].

Антитеза. Этой любимой фигуре эпохи барокко всегда отводится особое место, она иллюстрируется наибольшим количеством примеров. Эта фигура обнаруживается и у Платона: «Мы

[49] Hermog. *Id.* 2.4 (глава «О сладости», Περὶ γλυκύτητος).

[50] Caussinus 1637: 68.

[51] *Ibid.* 203.

[52] *Ibid.* 378.

знаем вещи во сне, но в реальности мы их не знаем» (ср. *Ti.* 52b, *R.* 533bc и др.); «Как может быть, что если Бог не может не быть благим, это не является свободной его необходимостью? Тот, кто создал нас повелителями наших действий, может ли зависеть от своих? Тот, кто создал нас свободными, может ли быть рабом? Тот, кто обогатил нас даром свободы, может ли сам быть обделенным этим даром?»[53] По предыдущим примерам из Бари мы помним, что ему свойственно довольно свободно обходиться с первоисточниками и зачастую переформулировать и изменять их. Так, и вышеприведенные примеры являются перифразами, а не прямыми цитатами.

Антономасия (замена названия предмета указанием на его характерную особенность). Эта фигура может использоваться в разных случаях, в частности для украшения. Так обычно делает Платон, например называя «голову верховной твердыней тела, наслаждение — приманкой бедствий, язык — учителем вкуса, печень — кухней тела, обитель страсти — гинекеем, вместилище гнева — андроном, воду — трезвой богиней» (*caput nominat arcem corporis humani, voluptatem malorum escam, linguam saporis magistram; hepar coquinam corporis, domicilium cupiditatis gynaeceum, irae sedem andronem, aquam Deam sobriam*)[54].

Метафора и сравнение. Платон, наряду с Ксенофонтом, называется великим мастером метафоры. Однако примеры приводятся только из Ксенофонта[55]. Д. Буур советует применять платоновское сравнение относительно красоты: «красота подобна цветку (*или* блеску) благости» (*La beauté est comme la fleur de la bonté*)[56], правда, не особенно разобравшись в действительном источнике, которым является «Комментарий на *Пир* Платона: о любви» Марсилио Фичино[57]. Впрочем, и здесь увлекаться нельзя: де Ла Мот

[53] Bary 1673: 1.347.

[54] Caussinus 1637: 414.

[55] *Ibid.*

[56] Bouhours 1673: 240.

[57] Ср. *De amore* 2.3: *Pulchritudo est splendor divinae bonitatis* («Красота есть сияние божественной благости»).

Ле Вайе вместе с Псевдо-Лонгином (у де Ла Мота, конечно, он назван просто Лонгином) напоминает, что метафоры нельзя использовать сверх меры, что иногда делает Платон[58].

Парономасия, или *аллюзия*. У де ла Мота мы находим ссылку на то, что Платон в диалоге «Пир» сразу после речи Павсания использует эту фигуру с собственными пояснениями[59]. Цитата приводится по-французски, греческий оригинал таков: Παυσανίου δὲ παυσαμένου — διδάσκουσι γάρ με ἴσα λέγειν οὑτωσὶ οἱ σοφοί (*Smp.* 185c4–5; в рус. пер. С.А. Жебелева: «когда Павсаний сделал паузу — такими-то вот „равенствами“ учат меня говорить мудрецы»). Этот пример, что неудивительно, есть и у Гермогена в обсуждении видов парономасии: γίνονται δὲ αἱ παρισώσεις καὶ κατ᾽ ἀρχὰς καὶ κατὰ τέλος· καὶ κατ᾽ ἀρχὰς μὲν οἷον… καὶ ὁ Πλάτων “Παυσανίου δὲ παυσαμένου, διδάσκουσι γάρ με ἴσα λέγειν οἱ σοφοί” («Парономасии бывают в начале и в конце слов: в начале, например, как Платон говорит: „когда Павсаний и т.д.“»[60]). Правда, греческое ἴσα λέγειν, «говорить равенствами», де Ла Мот никак не переводит, заменяя это следующим: «мудрецы научили меня вот так невинно играть словами». Из этого автор делает следующий вывод: если аллюзии напрашиваются сами собой и не являются издевательскими, ими можно осторожно и изредка пользоваться.

d) Actio

Этому разделу риторического искусства посвящен диалог Луи де Крессоля «Осенние каникулы» (*Vacationes autumnales*). Как ни странно, Платону и здесь находится место.

Прекрасным примером оратору-исполнителю служит Ион в одноименном платоновском диалоге: когда он произносит нечто жалостное, его собственные глаза наполняются слезами, а когда говорит об ужасном, его волосы встают дыбом и стучит сердце (*Ion* 535c). Такова должна быть подлинная убедительность[61].

[58] De La Mothe Le Vayer 1669a: 51.
[59] De La Mothe Le Vayer 1669a: 55.
[60] Hermog. *Id.* 1.12.150.
[61] Cressolius 1620: 126.

Есть и советы по более частным вопросам. Во-первых, серьезному оратору при произнесении речи не подобает неумеренно смеяться, как мы узнаем из Платона. Платон и сам смеялся мало (здесь де Крессоль ссылается на Гераклида в передаче Диогена Лаэрция, см. D.L. 3.26.1–2), и гражданам запрещал быть φιλογέλωτες, любителями посмеяться (см. *R.* 388e5)[62]. Но можно изящно и слегка улыбаться, как это, опять же, делал Платон, если верить Элиану[63]. С другой стороны, когда говоришь о серьезных вещах, вовсе не обязательно хмуриться и морщить лоб, как это делал Платон (здесь ссылка на высмеивающий эту особенность Платона отрывок из Амфия, см. D.L. 3.28, в рус. пер. М.Л. Гаспарова: «Ведь только ты и знаешь, что угрюмиться / И брови гнуть, улитки наподобие»), ведь это производит комический эффект[64]. Далее, в 11-й главе 3-й книги один из персонажей перечисляет вредные для голоса продукты — в частности, это смоква: здесь, напротив, не нужно подражать Платону, который, как мы читаем у Афинея, был любителем этих фруктов[65]. Наконец, нужно всячески остерегаться того, что автор называет латинским глаголом *balbutire*, то есть лепетания и всяческих намеренных искажений произношения[66]: сам Платон, ум которого божественен, а суждение самое острое из всех, в «Горгии» осуждает таких людей (*Grg.* 485c: правда, эти слова вложены в уста Калликла в контексте неодобрения занятий философией в зрелом возрасте, но в данном случае этот момент нашего автора явно не интересует).

e) Miscellanea

В более общем смысле, необходимо подражать Платону в жанре эпидиктических и, в частности, хвалебных речей: он соединяет весьма значительные предметы, касающиеся мудрости и добродетелей, с прелестной расцвеченной речью, *amabili flore orationis*,

[62] Cressolius 1620: 217.
[63] *Ibid.* 238.
[64] *Ibid.* 154.
[65] *Ibid.* 517.
[66] *Ibid.* 536.

и сдержанным величием, *verecunda maiestate*. Очень хорошо использовать примеры из Платона в хвалебных речах математическим наукам[67].

Самое же главное, конечно, — помнить, напоминает отец Коссен в главе, посвященной подражанию древним авторам, что Платон — учитель не только в вопросах языка, но и духа, и добродетели[68]. При этом оратор должен также иметь в виду, что к любому предмету, включая и серьезные, надо подходить играючи, как к приятному времяпрепровождению: так говорит Платон, напоминая, что таким образом мы подражаем самому Творцу. Это своеобразное платоновское чувство юмора можно увидеть на примере «Горгия»: нигде философ не проявил себя более искусным оратором, чем в диалоге, ставящем саму риторику под вопрос[69].

III. Платон и переход к риторике беседы, *conversation*

В 1643 г. в сборнике небольших сочинений Франсуа де ла Мота ле Вайе (*Opuscules ou petits traitez*) вышло маленькое, но очень значимое сочинение, специально посвященное Платону: *De la lecture de Platon et de son éloquence* («О чтении Платона и его красноречии»). Сочинение адресовано канцлеру Пьеру Сегье, который, помимо прочего, был членом и покровителем Французской академии.

Во вступлении де ла Мот объясняет назначение своей записки: это ответ канцлеру на вопрос, почему в нынешние времена читатели не чувствуют больше красоты платоновских диалогов и презирают его красноречие. Цель де ла Мота заключается в том, чтобы развеять миф о том, что Платон — плохой оратор[70]. Автор называет причины, по которой многим недоступно истинное понимание платоновских диалогов, их четыре. Во-первых, система образования Франции отличается от образования в платоновской

[67] Caussinus 1637: 577–578.
[68] *Ibid.* 167.
[69] De La Mothe Le Vayer 1669a: 100.
[70] De La Mothe Le Vayer 1643: 2.

Академии, в современном образовании не так много времени уделяется арифметике и геометрии, поэтому многие места в диалогах кажутся темными[71]. Вторая причина — недостаточное знание языка, его идиоматики[72]. Переводы, какими бы замечательными они ни были, конечно, не способны отразить всю тонкость оригинала. Де ла Мот упоминает недавно переведенные «Апологию Сократа» и «Критона»[73]. Еще одна причина — некоторые из осознания собственной неполноценности презирают всё древнее[74]. Наконец, многие презирают жанр диалога как чрезмерно приближенный к разговорному[75].

В своей *confutatio* такого заблуждения де ла Мот стремится показать, что Платон в равной степени великий философ и великий оратор[76], ссылаясь, в частности, на Диона Хризостома, который называет Платона лучшим оратором[77]. Главные латинские ораторы, Цицерон и Квинтилиан, превозносят красноречие Платона[78]. Более того, Платон, возможно, даже получил это свое прозвище благодаря величию, *grandeur*, своего красноречия[79]. Таким образом, у Платона необходимо учиться всем любителям риторики, а диалог, несомненно, надо относить к риторическим жанрам и высоко ценить[80].

Из чтения этой записки можно сделать вывод, что, во-первых, появляется новая читающая Платона публика без специальной подготовки (знания языка): это, в том числе, те аристократические заинтересованные в риторике круги, о которых пишет Фюмароли[81]. С другой стороны, де ла Мот, а вместе с ним фактиче-

[71] De La Mothe Le Vayer 1643: 7.
[72] *Ibid.* 11.
[73] *Ibid.* 21.
[74] *Ibid.* 26.
[75] С этого, строго говоря, де ла Мот начинает (*ibid.* 3).
[76] *Ibid.* 33–35.
[77] D. Chr. 36.26–27.
[78] De La Mothe Le Vayer 1643: 37–38.
[79] *Ibid.* 39.
[80] *Ibid.* 40–41.
[81] Fumaroli 1995: 34.

ский заказчик этого сочинения, канцлер Сегье, обеспокоен превратным впечатлением, производимым на эту публику диалогами Платона, и стремится изменить ситуацию. Это прекрасно согласуется с той тенденцией, о которой мы упоминали в начале статьи: поворотом от формальной и официальной риторики учебников к повседневной риторике диалога, беседы. Знаменательно, что в этой связи слышится призыв одного из виднейших интеллектуалов эпохи, де ла Мота, правильно прочесть и понять Платона. Именно его диалоги, персонажи которых неизменно внимательны к мнению собеседника и лишь вместе достигают истины, могли стать образцом для риторики нового общества, риторики «для взрослых людей», в которой акцент, по мысли Фюмароли, делается не на «меня», а на «тебя», «нас» и «наши общие знания в области искусства вести беседу»[82]. Надо полагать, что этот призыв был услышан, так как количество сочинений в жанре диалога с 1660-х гг. постоянно растет[83].

Тем самым XVII век, как и все другие эпохи, находил в Платоне то, что было актуально для этого времени: возвышенное величие, дорогое эстетизированному французскому абсолютизму; слияние философии и риторики с акцентом на последнюю; образец для создания риторики образованной беседы, ставшей популярным досугом, *otium litteratum*, у аристократов. Именно французские риторы поддерживают интерес к диалогам Платона в XVII веке, находя в нем поучительного и изящного собеседника и тщательно избегая его критических высказываний в адрес риторики.

---

[82] Fumaroli 1995: 41, 44. Также о сообществах интеллектуалов в Париже середины века и о характерных для них принципах свободной беседы см. Голубков 2017: 81–84.

[83] Перечень основных сочинений см. Fumaroli 1995: 40–41; Strosetzky 1984: 287–295. Некоторые авторы прямо называют своим образцом Платона (Strosetzky 1984: 103).

Литература

Гаспаров, М.Л. (1972), "Цицерон и античная риторика", in М.Л. Гаспаров (ред.) *Марк Туллий Цицерон. Три трактата об ораторском искусстве*, 7–73. М.: Наука.

Голубков, А.В. (2017), *Прециозность и галантная традиция во французской салонной литературе XVII в.* Диссертация на соискание учёной степени доктора филологических наук, ИМЛИ РАН. URL: http://imli.ru/images/Diss_2017_Golubkov/Golubkov-disser.pdf

Bary, R. (1673), *La Rhétorique françoise. Nouvelle Édition reveuë & augmentée.* Paris: Pierre le Petit.

Bouhours, D. (1673), *Les Entretiens d'Ariste et d'Eugène.* Paris: Sebastien Mabre-Cramoisy.

Bouhours, D. (1675), *Remarques nouvelles sur la langue françoise.* Paris: Sebastien Mabre-Cramoisy.

Bray, R. (1948), *La préciosité et les Précieux: de Thibaut de Champagne à Jean Giraudoux.* Paris: Éditions Albin Michel.

Caussinus, N. (1637), *De eloquentia sacra et humana libri XVI. Editio quarta.* Lugduni: Sumptibus Ioannis-Amati Candy.

Cressolius, L. (1620), *Vacationes autumnales, sive de perfecta oratoris actione et pronunciatione libri III.* Lutetiae Parisiorum: ex officina Nivelliana.

De La Mothe Le Vayer, Fr. (1643), *De la lecture de Platon et de son éloquence. Opuscules ou petits traictez.* Paris: Antoine de Sommaville et Aug. Courbé.

De La Mothe Le Vayer, Fr. (1669a), *Considerations sur l'éloquence françoise de ce temps*, in Id., *Œuvres. Tome IV.* Paris: Louis Billaine.

De La Mothe Le Vayer, Fr. (1669b), *Œuvres. Tome IX.* Paris: Louis Billaine.

Fumaroli, M. (1980), *L'Âge de l'éloquence: rhétorique et «res literaria» de la Renaissance au seuil de l'époque classique.* Genève: Droz.

Fumaroli, M. (1995), "De l'Âge de l'éloquence à l'Âge de la conversation", in B. Bray, Chr. Strosetzki (eds.), *Art de la lettre. Art de la conversation à l'époque classique en France*, 25–45. Paris: Klincksieck.

Fumaroli, M. (1999), *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne: 1450–1950.* Paris: Presses universitaires de France.

Le Fèvre, T., tr. (1666), *Le premier Alcibiade de Platon.* Paris: Thomas Jolly.

Loys, J. (1995), *Imprimeurs et librairies parisiens du XVI siècle.* Paris: Musées.

Magendie, M. (1970), *La politesse mondaine et les théories de l'honnêteté en France au XVII siècle.* Genève: Slatkine.

Martin, H.-J. (1999), *Livre, pouvoir et société à Paris au XVII siècle.* Genève: Droz.

Renaud, A. (1697), *Manière de parler la langue françoise selon ses differents styles.* Lyon: Claude Rey.

Sorel, Ch. (1667), *La Bibliothèque françoise, Seconde édition, reueüe & augmentée.* Paris: Par la compagnie des Libraires du Palais.

Strosetzki, Chr. (1984), *Rhétorique de la conversation: sa dimension litteraire et linguistique dans la société française du XVIIe siècle.* Traduit en français par Sabin Seubert. Paris; Seattle; Tübingen: Biblio 17.

Иван Протопопов

Бессмертие души и возможность его теоретического доказательства: Кант и Платон*

Ivan Protopopov

Immortality of Soul and the Possibility of its Theoretical Proof: Kant and Plato

Abstract. The article deals with the problem of refuting the proofs for the immortality of soul in Kant's philosophy in relation to the fundamental principles of these proofs as put forward by Plato. Right until he wrote the *Critique of Pure Reason*, Kant supported the main arguments for the immortality of the soul, as shown in his lectures on psychology from the mid-seventies of the 18th century. The main thesis, put forward in his lectures and then refuted in the *Critique of Pure Reason*, is the proposition of the substantiality of soul, which as a thinking subject gets to know itself in its individual existence independently of all experience. This position is justified by the main theses of Plato's proofs for the immortality of the soul. However, the fact that self-consciousness can be thought of as the independent unified subject of all its possible representations does not mean that it exists as this subject in reality, independently of experience, according the position of the *Critique of Pure Reason.* Contrary to Kant's critical position, the author, referencing Kant's lectures and the provisions of Plato's philosophy, argues that the subject can only represent himself as well as everything else as existing in sensible intuition if he initially conceives himself as existing in an intelligible being, in which he really exists for himself not only as a subject, but also as a substance. The solution to the problem of the soul's immortality is thus related to the question of the possibility of knowing ideas that have an eternal unchangeable existence. At the same time Kant in his *Critique of Pure Reason* rejects the proposition that all sensible things must be comprehended on the basis of such ideas that exist independently of our understanding, which is for Kant the source of all concepts.
Keywords: proofs of the immortality of soul, paralogism, ideas, Kant, Plato.

© И.А. Протопопов (Санкт-Петербург). stiff72@mail.ru. Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения.
Платоновские исследования / Platonic Investigations 13.2 (2020) DOI: 10.25985/PI.13.2.10

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта № 20-011-00746 А «Философия и теология в немецком классическом идеализме: история взаимодействия и взаимопроникновения». Acknowledgments: The study was funded by RFBR, project № 20-011-00746 A "Philosophy and Theology in German Classical Idealism: A History of Interaction and Interpenetration".

Распространенное представление о критической философии Канта сводится обычно к тому, что в ней была показана несостоятельность существовавшей до него догматической метафизики и продемонстрирована невозможность осуществления ее основных целей, состоящих в теоретическом обосновании доказательств существования Бога и бессмертия души. И если невозможность какого-либо доказательства бытия Бога, в том или ином его виде, еще оспаривалась после Канта, например, Гегелем, то невозможность каких-либо доказательств бессмертия души принималась в самых разных философских течениях за достоверную истину, а результаты кантовской критики этих доказательств представлялись в них как окончательные и безусловно достоверные.

Критикуя аргументы этих доказательств, Кант выступил не только против традиции средневековой теологии и философии, но также против изначальных положений платоновского учения о душе, получивших всестороннее развитие в неоплатонизме. Именно эти положения в преобразованном виде развивались затем в средневековой схоластике и в рациональной психологии Вольфа. При этом характерно, что, критикуя аргументы, обосновывающие бессмертие души, Кант обращается к Моисею Мендельсону, который интерпретирует и развивает их в своем диалоге «Федон», построенном по образцу платоновского[1].

В данной статье мы покажем, что вопреки общепринятому отношению к данной проблеме выводы, которые мы можем сделать из кантовской критики доказательств бессмертия души, оказываются вовсе не само собой разумеющимися, а проблематичные теоретические основания данной критики связаны с общими принципами кантовской критической философии, а вовсе не с от-

[1] Кант 2006a: 527 (B 413–414). Мендельсон воспроизводит в своем диалоге внешнюю обстановку платоновского диалога, но видоизменяет аргументы его доказательств. В частности, он обращается к положениям Плотина, хотя трактует все аргументы привлекаемых доказательств в духе подходов вольфовской школы.

сутствием достоверности у самих этих доказательств[2]. Насколько значимыми были для Канта аргументы по доказательству бессмертия души, которых он придерживался вплоть до написания «Критики чистого разума», показывают его лекции по психологии середины семидесятых годов XVIII века. Как отмечает В.В. Васильев, уделивший серьезное внимание разбору кантовской критики положений рациональной психологии, «мы знаем, что еще незадолго до написания „Критики чистого разума“ Кант разделял некоторые положения рационального учения о душе. Но затем всё поменялось. Кант объявил рациональную психологию „мнимой“ наукой, основанной на гипостазировании сознания, и попытался показать тщетность ее притязаний»[3].

Определенные положения рациональной психологии, отстаиваемые Кантом в его лекциях, представляют собой формулируемые им без всякой критики аргументы по доказательству бессмертия души, которые в «Критике чистого разума» получат название паралогизмов — ложных по своей форме и несостоятельных по своему содержанию умозаключений. Отвергая какую-либо возможность доказательства бессмертия души, Кант критикует тезисы этих доказательств в рамках той дисциплины, которую он вслед за Вольфом называет рациональной психологией. Именно Вольф одной из главных задач рациональной психологии определял всестороннее обоснование классических, существовавших со времени Платона доказательств бессмертия души.

Посмотрим на аргументы, которые Кант в положительном виде впервые выдвигает в своих лекциях и только затем опровергает в «Критике чистого разума». Первым тезисом, который выдвигает Кант в своих лекциях, выступает положение о субстанциональности нашей души, которая в виде мыслящего себя самосознания или субъекта познает себя в своем самостоятельном

[2] Анализ и интерпретацию кантовских паралогизмов, нацеленных на обоснование их главного теоретического вывода — опровержения рациональных аргументов по доказательству бессмертия души, можно найти в работах Powell 1990; Schmitz 1989; Ameriks 2000; Benet 1974; Brook 1994; Kitcher 1990.

[3] Васильев 2003: 429.

бытии независимо от всякого опыта: «понятие Я выражает: 1) Субстанциональность. — Субстанция есть первый субъект всех присущностных акциденций. И это Я есть абсолютный субъект, которому могут причитаться все акциденции и предикаты, и который вовсе не может быть предикатом другой вещи. Следовательно, Я выражает субстанциональное, ибо тот субстрат, который принадлежит всем акциденциям, есть субстанциональное»[4].

Данный кантовский аргумент по доказательству бессмертия души опирается на то изначальное понимание бытия всего сущего, которое выразил впервые в истории философии Аристотель. Согласно его определениям, οὐσία (substantia выступает в этом отношении латинским переводом греческого οὐσία) есть само по себе существующее подлежащее или субъект, который ни о чем не сказывается, но о котором сказывается всё остальное (*Metaph.* 1028b35–1029a). Будучи таковым субъектом, субстанция как нечто обладающее самостоятельным бытием выступает основанием существования всего того, что ей присуще в виде акциденций. Душа в этом отношении, согласно платоновским положениям, есть самостоятельная сущность, обладающая своим тождественным и неизменным бытием независимо от тела, в котором она воплощается (*Phd.* 78d)[5].

Рассматривая проблему бессмертия души, Платон связывает ее, прежде всего, с вопросом о возможности познания сущего, которое подлинным образом существует, и выделяет в связи с этим два основных рода бытия: одно — телесное, относящееся ко всему воспринимаемому с помощью чувств, другое — бытие души, которое относится к умопостигаемым сущностям или идеям. Придерживаясь телесного способа бытия, т.е. познавая всё с помощью чувств, мы не можем не только познать сущность какой-либо вещи (*Phd.* 65e), но и не познаем того, что на самом деле существует (*Phd.* 65bc). Только освобождаясь от чувственных восприятий, связанных с телом, мы можем обратиться к познанию истинно-

[4] Кант 2000: 139.

[5] Использован русский перевод С.П. Маркиша.

го бытия, которое мы познаем только с помощью одного лишь мышления (*Phd.* 65a).

Второй кантовский аргумент развивает соответствующее положение платоновского «Федона» о простоте и самотождестве нашей души: «душа проста, т.е. Я означает простое понятие. Много сущностей не могут, вместе взятые, составлять одно Я. Когда я говорю „Я мыслю“, я выражаю не представления, распределенные среди многих сущностей, но представление, имеющее место в одном субъекте»[6]. Для того, чтобы составлять некую мысль, многие представления должны находиться в абсолютном единстве мыслящего субъекта; мысль, принадлежащая единому самосознанию, не может быть актом такого субъекта, который состоял бы из многих субстанций.

В аргументе, доказывающем бессмертие души через ее простоту и самотождественность, на который ориентируется здесь Кант, Платон определяет ее как простую сущность, бытие которой мы выясняем в вопросах и ответах, и задается вопросом о том, изменяется ли она в разное время или остается всегда той же самой (*Phd.* 78d)[7]. Отвечая на этот вопрос, Платон приходит к выводу о том, что душа в силу своей простоты, в отличие от всего сложного, подобно идее равного самого по себе, прекрасного самого по себе и всего существующего самого по себе, не может претерпеть никакой перемены (*Phd.* 80b).

В «Критике чистого разума» Кант признает, что этот аргумент мог бы быть при определенных условиях решающим для всей системы критикуемых и отвергаемых им априорных доказательств, поскольку если бы было доказано, что все мыслящие существа суть простые субстанции, имеющие характер личности, то таким образом был бы сделан шаг за пределы чувственно воспринимаемого мира в область умопостигаемого[8]. Естественно, возмож-

[6] Кант 2000: 164.

[7] Платоновский аргумент о простоте и самотождестве идеи души неоправданно считается «слабым» в различных современных исследованиях. См. подробнее об этом в статье Д. Аполлони (Apolloni 1996: 5–32).

[8] Кант 2006a: 523 (B 409–410).

ность подобного выхождения за пределы чувственно воспринимаемого мира Кант не признает в «Критике чистого разума».

Третий аргумент в кантовских лекциях по психологии, связанный с платоновским положением о самотождественности души, состоит в утверждении личностно-единственной природы души сознающего себя простого субъекта: «душа есть единичная душа (унитарность, единство души), т.е. мое сознание есть сознание единичной субстанции. Я не сознаю себя большим количеством субстанций. Так как если бы в человеке было больше мыслящих сущностей, то ведь он должен был бы и осознавать себя большим числом мыслящих сущностей. Но Я выражает унитарность, и я осознаю себя одним субъектом»[9]. Казалось бы, если данные аргументы признаются истинными, то из них должен следовать и вывод о бессмертии души. Тем не менее, несмотря на то, что Кант признает в своих лекциях по психологии правильность аргументов, которые он будет затем рассматривать в «Критике чистого разума» только как паралогизмы, он вовсе не считает, что они доказывают нематериальность нашей души и, что самое главное, необходимость продолжения ее существования после смерти тела.

Связано это, с одной стороны, с тем, что наша душа, несмотря на то, что она проста, может иметь и материальное основание своего простого бытия и не содержит в себе безусловной необходимости существования. С другой стороны, не обладая безусловной необходимостью бытия, душа полностью зависит от Бога, в котором заключается первая и высшая ее причина и по воле которого она в то же время может и перестать существовать. Основным же аргументом, который, как считает Кант в своих лекциях, полностью доказывает бессмертие души, выступает главное положение всей его будущей критической философии — безусловная самостоятельность нашего самосознания и абсолютная самопроизвольность практической свободы в соответствии с ее внутренним принципом. Кант утверждает, что «душа — сущность,

[9] Кант 2000: 165.

действующая *безусловно спонтанно*, т.е. человеческая душа свободна в *трансцендентальном смысле*»[10]. Здесь «мы имеем дело с трансцендентальным понятием свободы. Оно означает абсолютную спонтанность и есть самодеятельность из внутреннего принципа по свободному произволению»[11].

Этот внутренний принцип абсолютной спонтанности относится к нашему мышлению, в котором мы сознаем сами себя как основание познания всего остального, и к нашей практической свободе, в которой мы определяем сами себя сообразно нравственному закону. Приведенные положения, согласно Канту, проистекают из рассмотрения понятия и природы души и представляют собой, как он считал в своих лекциях, единственно возможное трансцендентальное доказательство ее бессмертия, тогда как все остальные доказательства сами по себе обосновывают лишь надежду на бессмертие в будущей жизни.

Данное «доказательство бессмертия души, заимствованное из ее природы и понятия, основывается на том, что жизнь есть не что иное, как способность действовать из внутреннего принципа, из спонтанности. Но уже в общем понятии души заключено то, что она — субъект, содержащий в себе спонтанность определять себя самого из внутреннего принципа. Она — источник жизни, оживляющий тело. И поскольку всякая материя безжизненна (ведь таково понятие материи, которое мы имеем о ней, никак иначе ее не зная), то ничего из того, что относится к жизни, не может исходить от материи»[12].

Под жизнью может пониматься при этом как животная, так и духовная жизнь, но если для животной чувственной жизни требуется тело и без него она совершенно невозможна, то духовная жизнь, выражающая себя в самостоятельном бытии нашего самосознания и самоопределении нашей воли сообразно внутреннему нравственному закону, не зависит в самом способе своего бы-

[10] Кант 2000: 165.
[11] *Ibid.*
[12] Кант 2000: 176–177.

тия от чувственной жизни, в которой она, тем не менее, проявляется. Более того, бытие нашей души и есть необходимое действительное основание нашего существования в чувственно воспринимаемом мире в виде разумных существ.

Этот аргумент прямо опирается на одно из главных платоновских положений, направленных на доказательство бессмертия души: душа как идея жизни. Согласно этому платоновскому аргументу душа, выражая сущность жизни, не может перейти в свою противоположность; обладая жизнью сама от себя, она является причиной существования тела (*Phd.* 96a–107b)[13]. В дальнейшем это положение всесторонне развивал Плотин, согласно которому душа как «сущностно существующая сущность» «дает жизнь одушевленному телу, сама же имеет жизнь от себя и никогда не лишается ее, поскольку имеет жизнь из себя»[14]. При этом душа как «то, в чем бытие присутствует от себя и первично, будет существовать всегда. Следовательно, то, что существует первично и вечно, никогда не мертвеет, как камень и дерево, но оно должно быть живым и иметь чистую жизнь»[15].

При этом душа представляет собой нечто действительное лишь постольку, поскольку существует для себя в своем мышлении, и сама ее жизнь есть самостоятельная деятельность мышления, направленная на постижение идей всего сущего, которые обладают своим бытием в бесконечном мыслящем себя уме[16]. Кант в своих ранних произведениях «Новое освещение первых принципов метафизического познания» (1755), «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» (1763), а также в последней докритической работе «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира» (1770) также на-

[13] Д. Фреде, традиционно рассматривая четвертый аргумент как ключевой для доказательства у Платона, считает, что он имеет силу, только если душа будет действительной сущностью или субстанцией, что у Платона остается, по ее мнению, только предположением (см. Frede 1978: 27–40).

[14] Сидаш 2004: 342.

[15] Сидаш 2004: 343.

[16] См. Сидаш 2005: 274–277.

метил положительное разрешение этого ключевого как для средневековой, так и для новоевропейской философии вопроса. Разрешение этого вопроса было связано, согласно Канту, с тем, что поскольку мы можем мыслить идеи как сущности, независимые от всего чувственно воспринимаемого сущего, постольку мы можем постигать сами себя в своем самостоятельном бытии, основанием которого выступает то относящееся к Богу безусловно необходимое существование, в котором как в высшем разуме мы познаем эти идеи[17].

Данные ранние кантовские положения соответствуют одному из ключевых платоновских аргументов, доказывающих бессмертие души: аргументу, связанному с теорией знания как припоминания вечно сущих идей (*Phd.* 72e–78a). Этот аргумент нацелен у Платона не просто на доказательство бессмертия души, но на разрешение важнейших вопросов, связанных с онтологическим статусом и возможностью познания этих идей[18]. Знание какого-либо сущего в чувственно воспринимаемом мире становится возможным для нас только благодаря тому, что мы, абстрагируясь от какого-либо восприятия этого сущего, мыслим не просто его априорное понятие, формируемое в нашем разуме, как это потом обстояло в критической философии Канта, но его собственную сущность, обладающую независимо от нашего разума умопостигаемым бытием в виде идеи.

Но именно от этого подхода к проблеме познания Кант полностью отказывается в своих «Критиках». Совершая свой знаменитый коперниковский переворот в философии, он приходит к тому варианту трансцендентальной дедукции понятий, который предполагает единственным основанием существования всех понятий объективное единство нашего рассудка. Уже ко времени чтения рассмотренных нами лекций по психологии Кант отвер-

[17] Кант 1994а: 289–290.

[18] В этом отношении, как утверждает А. Ладикос, «цель платоновского диалога „Федон“ — обосновать веру в бессмертие как рациональную веру, показав, что она естественным образом вытекает из фундаментальной метафизической доктрины — идеальной теории или доктрины форм» (Ladikos 2008: 95).

гает положение о том, что все чувственно воспринимаемые вещи должны постигаться на основании таких идей, которые существуют независимо от нашего рассудка и имеют своим определяющим основанием бесконечный разум, наделенный статусом высшего самостоятельного бытия.

Но без этого положения, которое воспроизводит в видоизмененном виде платоновское положение о знании как припоминании идей, собственное кантовское трансцендентальное доказательство теряет опору в умопостигаемом мире. При этом в лекциях семидесятых годов главный аргумент, равно как и все остальные, которые мы рассмотрели выше, опираются на тезис о том, что наша душа есть единственная субстанция, которая в отличие от всех остальных предметов может созерцаться нами в своем бытии непосредственно и, более того, выражает не просто субстанцию, но «само субстанциональное» в силу этого «понятие, которое мы имеем вообще обо всех субстанциях, заимствовано нами от этого Я. Оно первоначальное понятие субстанций»[19]. Подобное изначальное самосозерцание мыслящего субъекта представляло для Канта одно из главных условий для сохранения основных положений рациональной психологии.

Поскольку в «Критике чистого разума» Кант признает уже невозможным интеллектуальное созерцание, посредством которого нам непосредственно дается умопостигаемое бытие какого-либо предмета, а также считает, что бытие души не может быть дано нам ни в каком чувственном созерцании, то все основные приведенные аргументы по доказательству бессмертия души также теряют для него силу. Отрицая в «Критике чистого разума» то, что мы можем познавать себя в каком-либо созерцании, Кант приводит следующее главное возражение против всех приведенных доводов: хотя самосознание может мыслиться как самостоятельный единый субъект всех возможных своих представлений, это вовсе не означает, что оно существует в виде этого субъек-

[19] Кант 2000: 139.

та в действительности, представляя собой простую субстанцию, независимую от опыта и чувственного восприятия[20].

Как пишет об этом Кассирер, «„основной текст“ рациональной психологии есть положение „Я мыслю“, которое действительно должно сопутствовать всем нашим представлениям, поскольку они только посредством него… объясняются как принадлежащие одному и тому же самосознанию. Однако посредством этого соотнесения всех душевных содержаний с одним общим центром ничего не высказывается о том, что есть какое-либо постоянное существование, на которое оно направлено, и не определяется ни один действительный предикат, принадлежащий этому существованию»[21].

Положение о постоянстве существования какого-либо предмета в виде субстанции, как считает Кант в «Критике чистого разума», может относиться только к нашему чувственному опыту, в котором нам дается его бытие, и ничего не говорит о непознаваемом в разуме действительном нашем субъекте, как он существует сам по себе. Дж. Бенет считал, что тезис первого кантовского паралогизма обоснован в своей идее, и поэтому мы можем мыслить себя в качестве субстанций сообразно тому понятию, которое мы имеем о себе, но данный тезис не обоснован никаким созерцанием, которое бы доказывало, что этим субстанциям присуще бытие в действительности[22]. Тем самым рационализм превращает

[20] Кант 2006а: 519 (B 407), 521 (B 408–409).

[21] Кассирер 1997: 181.

[22] См. Benet 1974: 76–78. В отличие от этой позиции, К. Америкс уверен, что субстанциальность в ее ноуменальном смысле вообще не присуща душе человека, так как мы никоим образом не можем обосновать то, что в действительности являемся абсолютными субъектами мышления, а не предикатами какой-либо иной вещи, и поэтому можем понимать себя как субстанции (в отличие от этого наше мышление, например, может порождаться и субстанциями материального рода). Таким образом, мы не являемся субстанциями не только потому, что созерцание себя самих как действительных субъектов нам не дается, как формулировал сам Кант в «Критике чистого разума». Эта точка зрения, ориентированная на устранение недостатков кантовской критической позиции в данном вопросе, с полным приятием ее главной цели (опровер-

в этом аргументе логическую способность мышления без всякого созерцания действительного предмета в самостоятельное существо, обладающее мнимым бытием в мышлении. Показательно, что наиболее детальное и обширное по содержанию опровержение остальных аргументов по доказательству бессмертия души мы находим только в первом издании «Критики чистого разума».

Второй аргумент доказательства бессмертия души из лекций по психологии представляется Кантом в виде второго паралогизма простоты души. Основание для утверждения простоты мыслящей субстанции состоит в следующем: для того, чтобы составить некую мысль, многие представления должны находиться в абсолютном единстве мыслящего субъекта. Желая представить мыслящее существо в его бытии, мы, однако, подменяем объект, которому мы приписываем простоту, своим собственным субъектом. В этом случае мы требуем абсолютного единства субъекта мысли только потому, что иначе нельзя было бы сказать, что субъект мыслит многообразное в одном представлении, определяя его как объект[23].

Однако тем самым субъективное условие мышления всех представляемых нами в восприятии объектов мы опять-таки превращаем в объективное условие бытия всех возможных мыслящих существ, не имея на самом деле об этом постигаемом разумом бытии субъекта никакого понятия[24]. Из этого мнимого аргумента простоты души пытались выводить следствие ее нематериальности, что также в принципе неверно, как считает в «Критике чистого разума» Кант.

Третий аргумент по доказательству бессмертия души из кантовских лекций по психологии получает в «Критике чистого разу-

---

ния доказательств бессмертия души), по сути, однако, противоречит всей его системе рассудка, которая основывается на объективном единстве самосознания самостоятельного и в этом отношении абсолютного субъекта, который мыслит себя самого как основание определения всего воспринимаемого им сущего (см. Ameriks 2000: 66–70).

[23] См. Кант 2006b: 447 (A 354).

[24] См. Кант 2006b: 449 (A 356).

ма» название паралогизма «личностности» и состоит в том, что численное тождество сознания себя самого в разное время мнимым образом выражает собой единое бытие личности. Если мы захотим познать посредством опыта численное тождество какого-либо внешнего предмета, то мы должны будем обратить внимание на то постоянное в явлении, к чему как к субъекту относится всё остальное в его определении. В этом случае мы познаем тождество этого предмета в то время, когда всё остальное в его явлении меняется[25].

При этом я есть такой же постоянный предмет внутреннего чувства, как и любая вещь вне меня — предмет внешнего чувства. Однако поскольку во внутреннем чувстве я всегда присутствую для себя, в отличие от внешних вещей, в непосредственном бытии которых мы можем сомневаться, постольку я всегда сохраняю тождество с собой как безусловной субстанцией[26]. На этом ложном, как считает Кант, основании мы приходим к тому выводу, что личностная природа души должна была рассматриваться не как полученная путем вывода, а как совершенно тождественное по своей природе самосознание во времени[27].

Однако постоянство и тождество сознаваемого нами я, как считает Кант, вовсе не дается нам объективно ни в каком внутреннем созерцании. Тождество сознания себя самого в различные времена есть лишь формальное условие моего мышления и связи между его представлениями, но оно вовсе не доказывает численного тождества моего субъекта. Несмотря на логическое тождество моего я, во мне как мыслящем субъекте могут происходить такие изменения, при которых не будет сохраняться его действительное тождество с самим собой[28]. Таким образом, можно сделать следующий вывод из кантовской критики основных аргументов по доказательству бессмертия души: мы не находим в своем само-

[25] См. Кант 2006b: 455 (A 361–362).
[26] См. Кант 2006b: 455–457 (A 360–362).
[27] *Ibid.*
[28] См. Кант 2006b: 457 (A 362–363).

сознании никакого постоянства и устойчивости, в силу которых мы могли бы познать себя в безусловно едином самостоятельном бытии. Мы не можем судить о том, постоянна ли наша душа независимо от условий времени, так как к своему тождественному я мы причисляем лишь факт своего самосознания именно во времени[29].

Четвертый аргумент, которым выступает в лекциях Канта единственное трансцендентальное доказательство бессмертия души, в «Критике чистого разума» не только не рассматривается, но даже и не упоминается и заменяется в ней четвертым паралогизмом самостоятельности бытия души по отношению к существованию всех внешних вещей. Причина этой замены состоит, прежде всего, в том, что положение о трансцендентальной абсолютной свободе, которое входило в состав единственно возможного трансцендентального доказательства души, выступило затем также одним из главных элементов практической философии Канта и поэтому не могло в принципе быть признано паралогизмом[30].

[29] Дж. Бенет, считавший, что кантовская система паралогизмов опиралась на критику декартовского принципа «Я мыслю, следовательно, существую» как основания доказательств бессмертия души, полагал, что третий паралогизм в кантовской его формулировке, утверждающий личностность нашей души через ее числовую самотождественность в разные времена, может иметь тривиальный смысл, поскольку всё, что существует во времени, пока оно существует, остается тождественным с собой. Проблема, как считал Бенет, состоит в том, что душа должна осознавать себя тождественной себе в различное время, поскольку она помнит себя как тождественную себе (как себя саму) в прошлое время. Но именно в этом она может заблуждаться (см. Benet 1974: 94–99). Тем не менее, подобные эмпирические подтверждения кантовского опровержения паралогизмов ничуть не подтверждают обоснованность этих опровержений. Совершенно независимо от того, действительно ли мы правильно помним себя как совершавших то или иное деяние в прошлом, то, что мы при этом сознаем самих себя как тождественных себе, становится возможным лишь при тождественном себе бытии субъекта. Этот субъект остается самим собой независимо от того, был или не был он тем сущим, в качестве которого, как он сам думает, он внутренне созерцал себя самого при данных обстоятельствах.

[30] Дж. Сандерс считает, что отказ Канта от главных принципов доказательств бессмертия души в «Критике чистого разума», выдвинутых им в лекциях по психологии, лишил его рационального аргумента в пользу свободы

Четвертый паралогизм, тем не менее, важен для понимания общих принципов кантовской критики всех аргументов. Его тезис связан с проблемой опровержения идеализма, которая стала настоящим камнем преткновения для всей критической философии Канта. Состоит он в том, что поскольку мы заключаем о бытии внешних вещей лишь как о мыслимой нами причине их восприятий, то они имеют лишь такое существование, которое не обладает для нас необходимой достоверностью[31].

В отличие от позиции этого типа идеализма, которая приписывается Декарту, кантовская точка зрения, как он ее формулирует в первом издании «Критики чистого разума», состоит в том, что любое осознаваемое нами внешнее восприятие какого-либо предмета непосредственно заключает в себе его бытие. Таким образом, непосредственное восприятие предметов как внутреннего, так и внешнего чувства должно вместе с тем означать достаточное доказательство их действительности[32]. Однако, как считает Кант, наше постоянное бытие не может быть предметом внутреннего восприятия, тогда как бытие всех внешних вещей, напротив, непосредственно дается нам во внешнем чувственном созерцании.

Насколько действенна вся эта кантовская критика и делает ли она несостоятельными те положения, которые нацелены на доказательство бессмертия души? Начнем с того, что эта критика исходит из ничем не подтверждаемого положения о том, что действительное бытие любого мыслимого предмета дается нам только в чувственном созерцании. В отличие от этого, в декартовском положении «я мыслю, следовательно существую», о котором говорит Кант, в принципе не идет речи ни о каком предмете внутреннего чувства, в виде которого мы воспринимали бы сами се-

---

души и привел в дальнейшем к необходимости совершенно иного обоснования трансцендентальной свободы, связанной с точкой зрения практического разума, который как разумная воля принадлежит умопостигаемому миру, но действует в мире чувственно воспринимаемом (Saunders 2014: 115–134).

[31] См. Кант 2006b: 461 (A 366–367).

[32] См. Кант 2006b: 467 (A 371).

бя. Если Декарт и говорит о восприятии, то только об умственном (perceptio intellectus), которое непосредственно представляется мышлением в форме понятия[33].

При этом в понятии мыслящей и протяженной субстанции мы мыслим непосредственно воспринимаемое нашим умом бытие всего сущего. Поскольку «в идее или понятии любой вещи содержится существование, ибо мы можем понимать вещи лишь в виде модуса их бытия»[34]. Независимо от того, как мы внутренне чувственным образом воспринимаем себя в виде существующих, мы всегда непосредственно при этом обладаем для себя постоянным бытием в мышлении. Таким же образом, согласно Декарту, мы непосредственно в форме понятия протяженности, а вовсе не в форме какого-либо абстрактного умозаключения представляем себе бытие всех внешних воспринимаемых посредством чувств вещей[35].

Если же мы вернемся к кантовским представлениям о том, в какой форме мы воспринимаем бытие вещей, то здесь следует спросить, как в принципе возможно, чтобы субстанция обладала постоянным бытием во внешнем чувственном созерцании? Каким образом возможно, чтобы она существовала в этом созерцании как субъект всех изменяющихся и представляемых посредством чувств определений? Вопреки кантовским выводам, мыслимая в понятии субстанция не может быть в принципе никаким предметом чувственного созерцания. Напротив, мы можем воспринимать посредством чувств способы ее существования, только если само ее бытие дано нам посредством категории чистого рассудка.

Ничего из того постоянного, которое составляет неизменное бытие являющейся субстанции, не может в принципе существовать для нашего чувственного созерцания, для которого даются только его внешние проявления. Тем самым, основная проблема доказательства бессмертия души состоит не в том, познаем ли мы

[33] См. Декарт 1994: 26.

[34] См. Декарт 1994: 131.

[35] См. Декарт 1994: 26.

сами себя в том бытии, которое мы воспринимаем в виде субстанции применительно к себе во внутреннем чувстве, но дается ли нам наше собственное бытие как мыслящего субъекта в виде субстанции мыслимой и существующей в нашем разуме? Вопреки кантовской критической позиции, необходимо сказать, что мы можем представлять себя и всё остальное сущее в чувственном созерцании, только если изначально мыслим и познаем себя в том умопостигаемом бытии, в котором всё сущее и мы сами как определяющие его бытие существуем сами для себя не только в виде субъекта, но и в виде субстанции.

В связи с этим показательно рассмотрение кантовских паралогизмов в гегелевских «Лекциях по истории философии». Гегель отмечает, что их ложность, согласно Канту, состоит в том, что необходимая идея разума о единстве трансцендентального субъекта трактуется в виде вещи, реальность которой как субстанции должна быть дана в чувственном созерцании. Но таким же образом, как считает Гегель, нужно сказать, что согласно кантовскому подходу мы находим себя в своем мышлении обладающими бытием, но лишь как пустой трансцендентальный субъект своих мыслей, через которые невозможно составить себе никакого понятия о своем действительном бытии, которым мы обладали бы сами по себе в виде объекта[36].

Таким образом, согласно Гегелю, Кант совершенно прав, отвергая представления о душе как вещи, обладающей чувственно воспринимаемым мертвым бытием, которое мы в любом случае тогда должны были бы иметь возможность созерцать, но он совершенно заблуждается, приписывая субъекту бытие в его мышлении о себе и отвергая при этом то, что он обладает этим бытием в действительности, поскольку этим бытием могут обладать в нашем познании лишь чувственно воспринимаемые предметы[37]. Тем не менее, данная критика кантовских положений вовсе не означает, что Гегель поддерживал опровергаемые Кантом до-

[36] Гегель 1935: 434.

[37] Гегель 1935: 435.

казательства бессмертия души, необоснованно считая их скорее продуктом метафизически ограниченного рассудка[38].

Показательно также и то, какое значение может иметь кантовское опровержение доказательств бессмертия души по отношению к его «Критике практического разума». Кант, в частности, считает, что действительное существование умопостигаемого мира, в котором мы обладаем бытием как самостоятельные действующие личности, постигается нами в мышлении, через сознание морального закона вместе с нашей свободой[39]. Именно благодаря тому, что мы свободны и изначально обладаем в качестве вещи самой по себе таким бытием, которое не зависит ни от какого чувственного восприятия, наше самостоятельное существование в чувственном мире приобретает свое значение и ценность. При этом мы обладаем этим бытием в полном соответствии с критикуемыми Кантом в теоретическом отношении тезисами рациональной психологии.

Это бытие свойственно человеку как разумной мыслящей себя в своем бытии субстанции или безусловному действительному субъекту, выступающему первой умопостигаемой причиной всего своего существования в чувственно воспринимаемом мире. Это наше существование, которое проявляется и осуществляется в условиях чувственного мира совершенно самостоятельно по отношению к нему, ему свойственны простота, единство с собой, и мы представляем в нем отдельную единичную личность, чье бытие полностью отличается от бытия всех чувственно воспринимаемых вещей. Тем не менее, признание этих положений сделало бы невозможным то учение о познании, которое Кант развивает в «Критике чистого разума».

Подобное признание также противоречило бы самой сути кантовского нравственного учения, согласно высшему закону которого мы сами выступаем в своей свободе высшей причиной и определяющим основанием собственного умопостигаемого бы-

[38] См. Гегель 1974: 140–141.

[39] См. Кант 1994b: 500–501.

тия, которое не дается нам изначально, но реализуется как впервые создаваемое нами в условиях чувственно воспринимаемого мира. В результате собственное кантовское единственно возможное теоретическое доказательство бессмертия души из его лекций по психологии превращается в «Критике практического разума» лишь в субъективно необходимый для реализации нравственного закона практический постулат бессмертия души, необходимый для реализации нравственного закона.

В целом, следует сказать, что кантовское опровержение основополагающих, восходящих к Платону аргументов по доказательству бессмертия души, покоится на зыбких основаниях его критического проекта и никоим образом не подрывает теоретической достоверности самих этих доказательств.

Литература

Васильев, В.В. (2003), *История философской психологии. Западная Европа — XVIII век*. Калининград: ГП КГТ. (Stoa Kantiana.)

Гегель, Г. (1935), *Лекции по истории философии. Книга 3*, пер. Б. Столпнера, in Id., *Сочинения в 14 томах*, Т. 11. М.; Л.: СОЦЭКГИЗ.

Гегель, Г. (1974), *Энциклопедия философских наук. Т. 1: Наука логики*, отв. ред. Е.П. Ситковский. М.: Мысль.

Декарт, Р. (1994), *Размышления о первой философии*, пер. С.Я. Шейнман-Топштейн, in В.В. Соколов (ред.), Id., *Собрание сочинений в 2 томах*, 2.3–71. М.: Мысль.

Кант, И. (1994a), *О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира*, in А.В. Гулыга (ред.), Id., *Собрание сочинений в 8 томах*, 2.277–320. М.: Чоро.

Кант, И. (1994b), *Критика практического разума*, пер. Н.М. Соколова, in А.В. Гулыга (ред.), Id., *Собрание сочинений в 8 томах*, 4.373–565. М.: Чоро.

Кант, И. (2000), *Из лекций по метафизике*, пер. В.В. Васльева, in В.А. Жучков et al. (ред.), Id., *Из рукописного наследия*, 134–218. М.: Прогресс-Традиция.

Кант, И. (2006a), *Критика чистого разума. 2-е издание (B)*, in Н. Мотрошилова и Т. Длугач (ред.), Id., *Сочинения на немецком и русском языках*. Т. 2. Ч. 1. М.: Наука.

Кант, И. (2006b), *Критика чистого разума. 1-е издание (A)*, in in Н. Мотрошилова и Т. Длугач (ред.), Id., *Сочинения на немецком и русском языках*. Т. 2. Ч. 2. М.: Наука.

Кассирер, Э. (1997), *Жизнь и учение Канта*, пер. М.И. Левиной. СПб.: Университетская книга.

Сидаш, Т.Г., пер. (2004), *Плотин. О бессмертии души*, in Id., *Четвертая эннеада*, 318–351. СПб.: Издательство Олега Абышко.

Сидаш, Т.Г., пер. (2005), *Об Уме, идеях и сущем*, in Id., *Пятая эннеада*, 258–282. СПб.: Издательство Олега Абышко.

Ameriks, K. (2000), *Kant's Theory of Mind: An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason.* Oxford University Press.

Apolloni, D. (1996), "Plato's Affinity Argument for the Immortality of the Soul", *Journal of the History of Philosophy* 34.1: 5–32.

Benet, J. (1974), *Kant's Dialectic.* Cambridge University Press.

Brook, A. (1994), *Kant and the Mind.* Cambridge University Press.

Frede, D. (1978), "The Final Proof of the Immortality of the Soul in Plato's *Phaedo* 102a–107a", *Phronesis* 23.1: 27–41.

Kant, I. (2006a), *Kritik der reinen Vernunft. 1. Auflage (B)*, in N. Motroschilova und T. Dlugatsch (eds.), Id., *Werke: Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe.* Bd. 2. Teilband 1. Moskau: Nauka.

Kant, I. (2006b), *Kritik der reinen Vernunft. 1. Auflage (A)*, in N. Motroschilova und T. Dlugatsch (eds.), Id., *Werke: Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe.* Bd. 2. Teilband 2. Moskau: Nauka.

Kitcher, P. (1990), *Kant's Transcendental Psychology.* Oxford University Press.

Ladikos, A. (2008), "One More Time: Plato's Conception of the Immortality of the Soul", *Phronimon* 9.2: 93–109.

Powell, C.T. (1990), *Kant's Theory of Self-Consciousness.* Oxford University Press.

Saunders, J. (2014), "Kant, Rational Psychology and Practical Reason", *Kant Yearbook* 6: 115–134.

Schmitz, H. (1989), *Was wollte Kant*? Bonn: Bouvier.

Евгений Пчелов

Платон и пантеон античной науки и философии на Луне

Evgeny Pchelov

Plato and the Pantheon of Ancient Science and Philosophy on the Moon

Abstract. The beginning of the lunar onomastics dates back to the mid-17th century. The first map of the Moon with the names of objects was made by M. van Langren (1645). The lunar craters were named in honor of many different persons, including European monarchs and aristocrats, but also of scientists, mostly mathematicians and astronomers. There were 21 antique names on the map, 14 of craters and 7 of other objects (three harbours, three capes, and one bay). Most of the names given in honor of scientists are concentrated in the Northern part of the lunar disk, close to *Mare Astronomicum*. Antique names are present on two more parts of the lunar surface. The *Hypatia* crater is located near *Mare Evgenianum* (after Infanta Eugenia) and craters bearing other female names. In the South-Eastern part near *Mare Langrenianum* is another group of objects bearing antique names, most of them related to the history of calendar. The modern system of lunar names dates back to the map of the Moon compiled by J. Riccioli and F. Grimaldi and published in the *New Almagest* (1651). There are more than 200 names of craters. These include the names of scientists only. They are arranged chronologically from North to South and grouped on a national basis. Antique names include 6 mythological, 49 Greek, and 11 Roman ones (66 total). The name *Plato* was given to the large dark crater in the Northern part. Next to it is the crater *Timaeus*; opposite it and to the right, the crater *Aristoteles*. Their location on the map corresponds to the location of the figures of these philosophers in Raphael's fresco *The School of Athens*. All the names of the craters of the Riccioli map are still in use.
Keywords: maps of the Moon, astronomy, classical antiquity.

Начало картографирования лунной поверхности относится к рубежу XVI–XVII вв., а лунная ономастика (селенонимия), т.е. система наименований различных объектов на Луне, начала формироваться в 1640–1650 гг.[1] Первую карту Луны с названиями объек-

© Е.В. Пчелов (Москва). evg-pchelov@yandex.ru. Институт истории естествознания и техники им. С.И. Вавилова Российской академии наук.
Платоновские исследования / Platonic Investigations 13.2 (2020) DOI: 10.25985/PI.13.2.11

[1] См. Van Gent, Van Helden 2007: 123–134.

тов составил фламандский астроном, работавший при дворе испанского короля Филиппа IV М.Ф. ван Лангрен; впервые она была опубликована в 1645 г. Тёмные участки Луны Лангрен счёл морями, светлые — сушей, а лунные кратеры («цирки», т.е. «круги») назвал в честь различных лиц, включая европейских монархов и представителей аристократии — преимущественно своих современников[2]. Всего на карте Лангрена было 325 названий, из них названий кратеров порядка 250-ти. Из числа малых кратеров целый ряд носит имена учёных, преимущественно математиков и астрономов, причём начиная с Античности. Всего на карте Лангрена было зафиксировано 21 античное имя: 14 в названиях кратеров и 7 в названиях других объектов (трёх бухт, трёх мысов и одного залива). В расположении названий на своей карте Лангрен не придерживался чётко выраженной системы. Однако некоторые её элементы прослеживаются.

Бóльшая часть названий в честь учёных сосредоточена в северной части лунного диска, где расположены *Mare Astronomicum* (современное Море Холода) и *Terra Honoris*. В самой северной точке видимой лунной поверхности находится кратер Гиппарх, южнее, у северного края *Mare Astronomicum* — Птолемей, в пространстве самого Моря — Тимохарис и Аристарх, ещё южнее — кратеры Арат и Архимед. В группе кратеров у северо-восточного края лунного диска выделяются довольно крупные кратеры Ксенофан и Эндимион (особенно большого размера), а также кратеры поменьше — Пифей и Папп, окружающие кратер Эндимион. На тёмном участке, связывающем *Mare Astronomicum* с *Mare Evgenianum* (названо в честь инфанты Изабеллы-Клары-Евгении, штатгальтера Испанских Нидерландов; современное Море Ясности), есть ещё два кратера с античными именами — Фалес и Евклид, а также мыс Клеомед. У северо-западного края лунного диска, практически напротив кратера Ксенофан выделяется большой кратер Пифагор.

[2] Полный список с не совсем верной идентификацией ряда имён см. Van der Krogt, Ormeling 2014.

Итак, большинство античных имён расположено на севере Луны, ближе к её краям и сопряжено с такими понятиями, как астрономия и слава, отражёнными в наименованиях лунных морей и земель. Это имена преимущественно астрономов или авторов произведений, в которых так или иначе затрагивались астрономические или космологические вопросы, а также Эндимиона, мифологического героя, которого тогда считали реальным историческим лицом, первым наблюдателем Луны.

Античные названия присутствуют ещё на двух участках лунной поверхности на карте Лангрена, причём их расположение чрезвычайно показательно. Рядом с *Mare Evgenianum* находится кратер, названный в честь Гипатии. Он окружён другими кратерами, все из которых носят исключительно женские имена в честь монарших особ. Таким образом, Лангрен выделил на Луне целый участок с женскими названиями, соотнесёнными с главным названием — Моря в честь инфанты-штатгальтера. В юго-восточной же части лунной поверхности расположены Море Лангрена и Батавский залив (*Mare Langrenianum*, *Sinus Batavicus*; на современных картах Луны это Моря Нектара и Изобилия), между которыми сгруппированы объекты, также носящие античные имена. Это бухты и мысы, названные в честь Метона, Калиппа, Юлия Цезаря, Прокла и Кассиодора. Несложно заметить, что подавляющая часть этих имён связана с таким важным для астрономии вопросом, как история календаря. Именно поэтому данная концентрация названий в одном месте не кажется случайной. Ещё одно наименование, Залив Эратосфена примыкает к Морю Лангрена с северо-восточной стороны. Таким образом, в целом античные имена на карте Лангрена хоть и сравнительно немногочисленны, но охватывают весь период в истории античной науки и философии с самых древних времён (мифический Эндимион) и до VI в. н.э. (Кассиодор).

Современная система лунных названий восходит к карте Луны, составленной болонскими астрономами, иезуитами Ф. Гри-

мальди и Дж. Риччоли и опубликованной в «Новом Альмагесте» Риччоли в 1651 г.[3] «Новый Альмагест» должен был служить энциклопедией астрономических знаний своего времени и охватывал все области астрономии. Нужно сказать, что Риччоли и Гримальди чрезвычайно внимательно относились к работам своих предшественников, показателем чего являются «хроники», предшествующие основному содержанию этого труда. Первая «хроника» представляет собой хронологический список важных имён в истории астрономии и начинается с упоминания «бактрийского царя» Зороастра, время жизни которого отнесено к 1990 г. до н.э. Следующие имена — это Прометей (1590 г.), Атлас, «король Мавритании» (1580 г.), Меркурий Великий (1520 г.), Гермес Египетский (1480 г.), Эндимион Латмосский (1445 г.), Цефей, «царь Эфиопии» (1345 г.), Саломон, «царь Иудейский» (1012 г.), а затем уже следуют имена исторических греческих философов и учёных, начиная с Фалеса Милетского (640–570 гг.) и др. В этой череде представлен и Платон (428–348 гг. до н.э.)[4]. Вторая «хроника» является алфавитным биографическим справочником всех важных в истории астрономии лиц, наиболее существенные из которых выделены заглавными буквами. Среди последних значится и Платон, обозначенный в качестве автора «Тимея» и «Послезакония» (псевдо-платоновский диалог) — «трактатов» по астрономии и небесной системе[5].

Карта Луны «Нового Альмагеста» вводит новую систему названий лунных объектов[6]. В том числе на неё нанесено 205 названий кратеров. Все они носят исключительно имена учёных и других лиц, которые были связаны с историей астрономии и близких к ней наук. Основой для этого послужили те исторические «хроники», которые предваряли «Новый Альмагест». При этом в перечне новых названий указывались их соответствия названи-

[3] Riccioli 1651: 4.7, 203–206v.

[4] Ibid. xxvi.

[5] Ibid. xlii.

[6] Подробнее см. Пчелов 2016: 49–54.

ям на лунных картах предшественников, в том числе и на карте М. ван Лангрена.

В отличие от карты Лангрена, на карте «Нового Альмагеста» была строго последовательно выражена определённая система в расположении названий. Основные её черты были замечены ещё давно: это хронологическая последовательность, в целом выдержанная с севера на юг (имена более ранних по времени жизни лиц севернее, более поздних — южнее), и некоторая группировка по национальному признаку[7]. Сама карта была разделена на 8 октантов, в описании каждого из которых имена перечислены в алфавитном порядке.

Античность представлена 66 персонажами: 6 мифологическими, 49 греческими и 11 римскими, что практически в три раза больше, чем на карте Лангрена. При этом почти все античные имена карты Лангрена имеются и на карте «Нового Альмагеста», за исключением Паппа и Кассиодора. Неизменными с карты Лангрена были сохранены названия только двух «античных» кратеров — Пифагор и Эндимион (у северо-западного края Луны и, соответственно, у северо-восточного). Сохранение на карте «Нового Альмагеста» названия картера Эндимион привело к тому, что имена всех мифологических персонажей были сосредоточены в непосредственной близости от него (Геркулес, Атлас, Гермес, Меркурий, чуть южнее Цефей).

Практически вся северная часть лунной поверхности в пределах трёх октантов (I, II и III) была заполнена античными именами, представленными с большой подробностью. Имена эллинистической эпохи расположены ближе к центру Луны (так, почти в самом центре находятся крупные кратеры Гиппарх и Птолемей), римские имена сосредоточены преимущественно в центральной части восточной половины лунного диска (в пределах III, IV и даже частично V октантов). Видно, таким образом, что хронологическая последовательность в расположении имён соблюдалась не только в направлении с севера на юг, но и по часовой стрелке в по-

[7] Карпенко 1981: 160; Барандеев 1982: 135.

следовательности октантов. Так, имена Гипатии и обоих Теонов, Старшего и Младшего, равно как и Гиппарха, обозначены в пределах V октанта. Разумеется, наиболее крупные кратеры получали имена наиболее значительных фигур. Среди них явно выделяются, помимо уже упомянутых Гиппарха и Птолемея, Евдокс, Посидоний, Архимед, Тимохарис, Эратосфен, а также и Платон с Аристотелем.

Имя Платона получил крупный тёмный кратер в северной части II-го, центрального октанта. На карте Лангрена этот кратер считался «озером» и носил название в честь кардинала Дж. Панчироли. На карте Луны польского астронома Я. Гевелия 1647 года, которая также предшествовала карте «Нового Альмагеста» и имела названия преимущественно в соответствии с названиями географических объектов, но в их античной интерпретации, этот кратер также обозначался как «озеро» (*Lacus Niger Major*). Рядом с кратером Платон на карте Гримальди и Риччоли помещался другой кратер, поменьше, названный Тимеем, по имени известного персонажа диалогов.

Напротив кратера Платон, примерно на одном уровне с ним, на карте обозначен кратер Аристотель. Их расположение в центре самого северного, II-го октанта ясно показывало наибольшую значимость этих имён и их школ для всей античной философии и науки. Их топографическая соотнесённость любопытным образом напоминает расположение фигур этих философов на знаменитой фреске Рафаэля «Афинская школа», которая, без сомнения, была известна Гримальди и Риччоли. Все названия кратеров карты «Нового Альмагеста», включая и кратеры Платон и Тимей, были окончательно утверждены Международным Астрономическим союзом в 1935 г. и сохранились на картах Луны до сих пор.

Литература

Барандеев, А.В. (1982), "Названия на карте Луны", *Русская речь* 5: 135–139.

Карпенко, Ю.А. (1981), *Названия звёздного неба*. М.: «Наука».

Пчелов, Е.В. (2016), "Лунные карты XVII века как источник по истории европейской науки и культуры (на примере «Нового Альмагеста»)", *Годичная научная конференция ИИЕТ им. С.И. Вавилова РАН*, 49–54. М.: ИИЕТ РАН.

Pchelov, E. (2016), "XVII-century Maps of the Moon as a Source for the History of European Science and Culture: The Case of *New Almagest*", *Annual Conference at S.I. Vavilov's Institute for the History of Science and Technology of the Russian Academy of Sciences*, 49–54. Moscow: IIET. (In Russian.)

Riccioli, G.B. (1651), *Almagestum novum astronomiam veterem novamque complectens observationibus aliorum, et propriis novisque theorematibus, problematibus, ac tabulis promotam, in tres tomos distributam…* Tomus 1. Bononiae: Ex Typographia Haeredis Victorii Benatii.

Van Gent, R.H.; Van Helden, A. (2007), "Lunar, Solar, and Planetary Representations to 1650", in D. Woodward (ed.), *The History of Cartography. Vol. 3: Cartography in the European Renaissance*, 123–134. University of Chicago Press.

Van der Krogt; P., Ormeling, F. (2014), "Michiel Florent van Langren and Lunar Naming", in *Els noms en la vida quotidiana. Actes del XXIV Congrés Internacional d'ICOS sobre Ciències Onomàstiques. Annex. Secció 8*, 1851–1868. Generalitat de Catalunya.

3.

Платон и психоанализ

Глеб Напреенко

Чего в любви знать невозможно?

Gleb Napreenko

What is Impossible to Know in Love?

Abstract. Jacques Lacan in his seminar on *Transference*, commenting on Plato's *Symposium*, pays special attention to the answer which Socrates gives to Alcibiades in response to the latter's love speech, interpreting it in terms of metonymy of desire. Lacan also highlights the importance of Aristophanes' speech that touches on the problem of the connection between love and sexual difference which is crucial for psychoanalytic experience. The article proposes to review these and some other moments in Lacan's commentary on the *Symposium* in terms of Lacan's later body of work: these are the terms of the the differences and connections between truth and the Real. Seminars entitled *The Reverse Side of Psychoanalysis* and *Encore* are especially important here. Love is, thus, the Real which is interpreted by desire and the product of this interpretation is knowledge. If such interpretation is produced in the unconscious, the effect of partly-voiced truth starts to operate for the subject. However, neither knowledge nor truth can grasp the Real of love as a whole: it is here that Socrates' interpretation given to Alcibiades is unsuccessful from the point of view of psychoanalysis, even though it is true. The article has a clinical bias, dealing with the question of psychoanalytical interpretation and its effects in psychoanalytic practice.

Keywords: truth, the Real, desire, love, interpretation, knowledge, Socrates, Alcibiades, Lacan.

© Г.В. Напреенко (Москва). gleb23@gmail.com. Независимый исследователь.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 13.2 (2020) DOI: 10.25985/PI.13.2.12

Реальное и истина

Я предложу прочтение платоновского «Пира» и комментария к «Пиру» в семинаре Жака Лакана «Перенос»[1] в рамке противопоставления, различения двух понятий, отношения между которыми Лакан подробно разрабатывал в своем преподавании позднее, например в семинаре «Изнанка психоанализа»[2]. Это понятия истины и Реального. Ориентация на истину и на Реальное — два разных способа понимания психоаналитической практики.

Попытаюсь раскрыть этот тезис на материале «Пира» и его анализа Лаканом. Чтобы сориентировать тех, кто не слишком погружен в специфику лакановской терминологии, сначала в первом приближении охарактеризую понятия «истина» и «Реальное» в контексте опыта психоанализа. О Реальном будет идти речь как о сопротивляющемся смыслу и пониманию, о том, что, не поддаваясь им, в итоге всегда оказывается на том же месте в сети символических координат. Истина же, не вписываясь в антитезы правды и лжи или знания и неведения, будучи всегда лишь частично, наполовину высказанной, оставаясь намеком, производит, как называет это Лакан, «эффект истины», — когда, например, хочется воскликнуть «Эврика!» или «Что-то в этом есть!». Этот эффект истины в первый момент приносит не обнаружение знания, хотя это становится затем его последствием, но *падение* знания, потерю субъектом точки опоры на знание[3]. Прикоснуться к отношениям истины и Реального нам позволит проблема сочленения любви и желания в «Пире» — в том числе в финальном диалоге Алкивиада и Сократа.

Вокруг Реального

«Пир» строится вокруг вопроса о любви, но оставляет ответ в некоем резерве, в не вполне доступной сердцевине кольца из

[1] См. Лакан 2019.

[2] См. Лакан 2008.

[3] Лакан 2008: 236.

речей пирующих участников диалога. Прихотливость композиции «Пира» определяется также многократным использованием рассказов в рассказе, своего рода двойных и тройных концентрических рам — в том числе в речи Сократа, где тот рассказывает о своей встрече с Диотимой. Здесь вспоминается, как Лакан сравнил вставной памфлет «Французы, еще одно усилие, если желаете стать республиканцами…» в «Философии в будуаре» маркиза де Сада со сновидением в сновидении, указывая, что такое второе, вложенное сновидение всегда ближе к Реальному, — иначе говоря, содержит в себе то, что Фрейд называл пуповиной сновидения[4].

Хотя заключительной в серии речей во славу Эрота в «Пире» оказывается речь Сократа, нельзя сказать, что именно она служит кульминацией текста — кульминаций в «Пире» целый ряд. Речь Сократа — лишь одна из них, и мысль могла бы двигаться и дальше, на что указывает поднятый в возражение Сократу палец Аристофана, на который особо обращает внимание Лакан[5]. Но происходит обрыв этой цепочки — на сцену выходит Алкивиад и произносит самую откровенно страстную из всех речей «Пира».

Можно сказать, что в этот момент заявляет о себе что-то Реальное в любви — но можно ли сказать, что на сцену в речи Алкивиада выходит истина о любви? И второй вопрос: способна ли интерпретация этой речи, которую дает Сократ[6], которая нацелена на желание Алкивиада и которая производит эффект истины, ухватить это Реальное?

В ход диалога в «Пире» неоднократно вторгается то, что свидетельствует о Реальном тела: это и загадочный ступор Сократа в се-

[4] Ср. Lacan 1966: 768.

[5] Лакан 2019: 148.

[6] «Мне кажется, Алкивиад, что ты совершенно трезв. Иначе бы так хитро не крутился вокруг да около, чтобы затемнить то, ради чего ты все это говорил и о чем как бы невзначай упомянул в конце, словно всю свою речь ты произнес не для того, чтобы посеять рознь между мною и Агафоном, считая, что я должен любить тебя, и никого больше, а Агафона — ты и больше никто. Но хитрость эта тебе не удалась, смысл твоей сатиро-силеновской драмы яснее ясного» (*Smp.* 222c, пер. С.К. Апта).

нях, и опьянение, в том числе опьянение Алкивиада, и, наконец, икота и чихание Аристофана — который, повторюсь, имел что-то возразить Сократу. Именно миф, рассказанный Аристофаном, вводит в развертывание «Пира» вопрос о половом различии: как и подобает комику, Аристофан не чурается грубой телесности.

В связи с мифом Аристофана вспоминается характеристика любви, которую Лакан даст много позже семинара «Перенос»: любовь восполняет несуществование сексуальной связи[7]. Одна (но не единственная!) из версий того, как можно реализовать эту функцию любви — превратить любовь в попытку зашить Реальное другого пола. Зашить, например, при помощи мифа, как то делает Аристофан, рассказывая о любви как о попытке восстановления единства, утраченного после события, создавшего пол в его нынешней форме: разрезания тел людей на две половинки. Миф вообще в лакановских терминах можно определить как конструкцию, позволяющую что-то сформулировать о Реальном и выстраиваемую вокруг Реального — вокруг того, что не подлежит пониманию — будь то вопрос происхождения мира или полового различия.

Но как ни крути, какие мифы о любви ни складывай, она неизбежно затрагивает факт наделенности человека полом — хотя сама пола не ведает. И так здесь встает вопрос о неведении, обнаруживаемом в любви.

Любовь не ведает

Это неведение, связанное с тем, что любовь задевает Реальное, может быть разным: либо радикальным, либо опосредованным, то есть проинтерпретированным бессознательным и желанием.

Первый случай — случай лакановской *форклюзии*, или же фрейдовского *Verwerfung*, которые обычно связывают с психозом. Здесь Реальное Другого (в конечном счете, Другого пола) — Реальное, к которому отсылает любовь, — не вполне схвачено бес-

[7] Лакан 2011: 56 ff.

сознательным, следствием чего могут быть психотические элементарные феномены, возникающие там, где встает загадка любви. Эффект истины — который является одной из форм проявления бессознательного — не становится тут достоверным прибежищем для Реального Другого пола. Однако вместо бессознательного обойтись с Реальным может позволить что-то иное, что может быть сконструировано субъектом.

Второй случай — случай вытеснения; в качестве примера тут можно привести истерию, в которой субъект порой преподносит партнеру несуществование сексуальной связи как дар любви — увязывая тем самым любовь и пол. Такой дар возможен благодаря бессознательному знанию — которое конструирует версию сексуальной связи, охватывая причину желания, и в случае истерии позволяет поддерживать это желание как неудовлетворенное. Именно бессознательное знание — как канва для желания и версия относительно возможности сексуальных отношений (например, инфантильная сексуальная теория) позволяет истине организовать доступ к Реальному.

В контексте различения Реального и истины важно, что радикальное неведение в той или иной мере присуще всем любящим: в любви всегда есть нечто, что желание опосредовать неспособно. Недаром любовь не только следует готовой канве того знания, что раз за разом повторяет в своей жизни субъект, но и требует особого случая — случайности встречи, где заявляет о себе иной лик Реального. Однако на первый план в «Пире» выходит место любви между неведением и знанием именно как проблематика опосредования любви желанием.

Пример тому, как обращает внимание Лакан, — характеристика, которую дает своей речи во славу любви трагический поэт Агафон: он определяет свой монолог как смесь шутки и серьезности. Более того, в ответ на замечания Сократа он заявляет, что сам не знал, что́ говорил. Лакан высоко ценит речь Агафона за содержащиеся в ней уклонения, двусмысленности, способные порой полностью перевернуть смысл высказываемого, — и обнаружи-

ваются эти двусмысленности на уровне означающих, на уровне оттенков смыслов конкретных греческих слов, по большей части теряющихся в переводе[8].

Отвечая Агафону, Сократ в своей речи, в том числе ссылаясь на Диотиму, прямо размещает Эрота между знанием и невежеством — на уровне *доксы*, мнения, способного быть истинным без того, чтобы его носитель отдавал себе в этой истинности отчет. На это особо указывает Лакан: давать то, чего не имеешь, — то есть, согласно лакановской формуле, любить, — означает в данном случае давать знание, которым не обладаешь[9]. В мифе, рассказываемом Диотимой, встреча знания и неведения лежит у истоков любви, в сцене зачатия Эрота: Апория знала, что совокупляется с Поросом, но Порос не знал, что с ним совокупляется Апория.

Лакан обращает внимание, что знание, извлекаемое в сократических диалогах, это *эпистема*, которую Сократ пытается вывести из самих соединений и отсылок между означающими, из ткани языка как таковой[10]. Вместе с тем знание, полученное Сократом от Диотимы, совершенно иное — это знание мифа. Но Сократ будто не видит между ними противоречия — на чем также делает акцент Лакан[11]. Сократ как бы зашивает при помощи речи Диотимы разницу между *эпистемой* и мифом — и покрывает, залатывает зияние Реального истиной.

Любовь толкуется желанием

Вслед за Диотимой Сократ говорит о последовательном ступенчатом восхождении ввысь путем любви — и Лакан сравнивает это решение с заменой любви метонимией желания[12]. Один из мифических образов этой метонимии в речи Диотимы — цепочка беременностей и рождений при продолжении рода (*Smp.* 206b–212c).

[8] Лакан 2019: 122–123.
[9] *Ibid.* 145.
[10] *Ibid.* 114.
[11] *Ibid.* 148.
[12] *Ibid.* 144.

Совсем иной образ беременности возникает в речи Алкивиада — беременности остановленной, зафиксированной — беременности как фетишистской версии схватывания Реального, как сокровища-*агальмы* в чреве силена-Сократа (*Smp.* 216de–217a, 222a).

С точки зрения истины интерпретация Сократа, данная в ответ Алкивиаду, точна и восстанавливает статус истины как несводимой к правде. Хотя Алкивиад повторяет, что говорит настоящие, правдивые вещи и что Сократ не может обвинить его во лжи, Сократ возражает ему — обращая внимание на как бы второстепенное, невзначай сделанное упоминание Агафона в финале речи Алкивиада, то есть на неведение Алкивиада в отношении собственных слов. И Сократ предлагает Алкивиаду опосредовать это неведение метонимическим смещением — вписать страсть в языковую цепочку желания, где от Сократа следует переход к Агафону (*Smp.* 222cd).

И вместе с тем интерпретация Сократа игнорирует некоторое Реальное — Реальное, прикрытое своего рода фетишизмом Алкивиада. В семинаре «Ключевые проблемы психоанализа» Лакан — вероятно, неявно отсылая к приписываемому Платону диалогу «Алкивиад первый» (*Alc.* 1 133a) — формулирует, к чему именно привязано желание Алкивиада: к отражению в зрачке Сократа, где Алкивиад желал бы увидеть свой образ[13]. То есть, говорит Лакан, речь об объекте *a*, объекте-причине желания в форме взгляда — о том объекте, что вызывает цепочку метонимий, а не просто проскальзывает по ней в облике пустоты подобно тому, как сам Сократ пытается быть неуловимым пустым местом в ведомых им диалогах. И потому интерпретация Сократа, будучи истинной, в конечном счете оставляет Алкивиада искать того же самого, что и ранее, пусть даже уже и не в Сократе, — искать все той же *агальмы*[14].

[13] Lacan 2015: 132.

[14] Лакан 2019: 177.

Желание позволяет извлечь из Реального любви то знание, которое может быть субъективировано в качестве бессознательного и благодаря которому становится возможен эффект истины. Но этим Реальное любви не исчерпывается. И тут помогут сориентироваться размышления Лакана, высказанные им уже после семинара «Перенос», — размышления, позволяющие, в том числе, иначе взглянуть на психоаналитическую работу с психозами.

И уже в «Переносе» Лакан — прося у слушателей, впрочем, не придавать этому излишне большого значения — задается вопросом о сродстве сократического подхода к *эпистеме* с психозом[15]. Тут можно спросить также — какова же природа уверенности Сократа в том, что он может, взглянув на пару, безошибочно сказать, кто в ней — любящий, а кто — любимый? (*Ly.* 204bc)

Литература

Лакан, Жак (2008), *Семинары. Книга 17: Изнанка психоанализа (1969/70)*. Пер. А. Черноглазова. М.: Гнозис; Логос.

Лакан, Жак (2011), *Семинары. Книга 20: Ещё (1972/1973)*. Пер. А. Черноглазова. М.: Гнозис; Логос.

Лакан, Жак (2019), *Семинары. Книга 8: Перенос (1960/61)*. Пер. А. Черноглазова. М.: Гнозис; Логос.

Lacan, Jacques (1966), “Kant avec Sade”, in Id., *Écrits*, 765–790. Paris: Éditions du Seuil.

Lacan, Jacques (2015), *Séminaire 12: Problèmes cruciaux pour la psychanalyse* (texte inédit). URL: http://staferla.free.fr/S12/S12.htm

[15] Лакан 2019: 114–115.

Анна Хахалова

В поисках иного тела логоса: «Похвала Елене» Горгия

Anna Khakhalova

In Search of Another Body of Logos: Gorgias' *Encomium of Helen*

Abstract. The paper addresses Gorgias' *Encomium of Helen* as a praise to Logos as such, with Helen and her story threading through it. The body of Helen as a symbol of the word's material (the body of logos) points out the feminine function of logos consisting in accepting and giving. The interpretation of *khora* as a maternal figure supports this argumentation. The idea of otherness and simulation, which characterizes sophistic logos, gives content to the concept of Socrates' atopicity and asomaticity. The article presents Socrates as a psychoanalyst in Plato's discourses-writings. The theme of intersubjectivity is developed through the concept of love-vision and the idea of self-knowledge through the other. Avatars of otherness, such as the Sophist, writing, *khora*, Thoth, Helen, represent the essence of the essenceless. The characteristics of speech in Gorgias' text can also be ascribed to writing, while logos itself can be interpreted as a record of a sign in the other. The other, like *khora*, precedes self-identical being since the operation of distinction between elements of being which is implied in the idea of the other supports the logicity of logos. Writing, along with painting and sculpture turns out to be a visual art, since it shows what is said in logos. In the text under discussion visual perception is naturally related to bodily experience, since what is seen remains a trace in the soul, pleases the eye and constitutes the condition of an emerging desire as coming from without.

Keywords: *khora*, otherness, feminine function of logos, writing.

Введение

«Похвала Елене» Горгия оказывается похвалой логосу, будучи речью о речи, которую стигматизирует тело Елены Прекрасной, поскольку ее история прошивает текст самого Горгия. Семантические оттенения имени логоса увязывают его с мыслью о мысли и мыслью о космосе. Вполне возможно, что в данном тексте

© А.А. Хахалова (Санкт-Петербург). ann86j@gmail.com. Институт философии и права Сибирского отделения Российской академии наук.

устроение всего бытия, как и речи, претендует быть настолько же прекрасным, насколько таковым предстает перед нами тело той, во имя которой мужи проливают кровь. Не будем забывать, что Горгий как представитель сильного пола подвержен традиционному андроцентрическому взгляду на тело женщины — как на возвышенный объект красоты и одновременно объект собственных манипуляций. А будучи софистом он знает, как обращаться с материей слова, что по ассоциации указывает на тело женщины и фигуру матери, что также подтверждает феминную функцию логоса. Помимо прочего, функция логоса раскрывается через «атопичность» (атопию) Сократа, который предстает в беседах-письмах Платона как аналитик, чей голос необходимо должен быть лишенным органов — так происходит рождение голоса собеседника.

1. Структура текста

С самого начала Горгий выстраивает ряд, в котором речи соответствует истина, так же как телу — красота, а городу — мужество. Это соответствие носит имя космоса, которое также имеет смысл славы[1]. Впрочем, начав сначала, мы все равно не придем к концу, потому что эта речь вывернута наизнанку. В самом конце Горгий вводит речь в регистр желания, признаваясь в том, что для него самого эта речь была всего лишь риторической забавой (παίγνιον) (*Hel.* 132)[2]. Так, мы понимаем, что представление о порядке и славе речи, которые отстаивает Сократ в «Федре», — это всего лишь прикрытие для Софиста, поскольку, «прежде чем быть обузданным, укрощенным *космосом* и строем истины, *логос* есть дикое животное, неуловимая, неоднозначная животность. Его магическая, ‘фармацевтическая’ сила проистекает от этой неоднозначности»[3].

[1] Κόσμος πόλει μὲν εὐανδρία, σώματι δὲ κάλλος, ψυχῇ δὲ σοφία, πράγματι δὲ ἀρετή, λόγῳ δὲ ἀλήθεια· τὰ δὲ ἐναντία τούτων ἀκοσμία (*Hel.* [= B 11 DK] 1). В данном случае Кондратьев переводит пару κόσμος-ἀκοσμία как «слава-бесславия».

[2] Как риторическое упражнение, эта речь заранее выносит вердикт Елене, поскольку считать ее невинной можно только ради забавы (Meagher 2002: 7).

[3] Деррида 2017: 181.

Мы помним, что для философа Истина — это многоликая богиня, раскрывающаяся через свои аватары — Дике, Ананке, Тюхэ. Все они присутствуют в этом небольшом риторическом упражнении Горгия. Если Елена персонализирует красоту в теле, значит ли это, что истину в речи персонифицирует сам Горгий, будучи тем, кто держит речь, говорящим, автором? Подобный металепсис подтвердил бы эпистемологический «антропный» принцип софистов. Впрочем, одну цепочку метонимий мы можем обозначить сразу: *Елена, обладающая силой эротической красоты, с помощью которой она собирает вокруг себя многих мужей, — Божественная сила, которая с неизбежностью (Ананке) и случаем (Тюхэ) обрушивается на долю человека, — сила логоса (речи, слова), подчиняющая волю человека, — любовь как сила, чарующая саму Елену, подчиняющая ее волю.* Мы наблюдаем сюжетный круг, который сворачивает изначальный объект — *Елену как тело* — до предметности другого уровня — *Елены как души* (очами которой она подпадает под власть Эрота). И эта метаморфоза отражает ход, по которому лакановский субъект говорит, озвучивает свое желание. Соответствуя софистическому логосу, эта речь мутирует от речи о теле Елены, которое стягивает на себя стандартные мужские фантазии, к речи о ее душе, претерпевающей силу любовного притяжения. Активность сменяется пассивностью — а актор, ставший пациентом, не может быть ответственным за свои действия. Здесь проступает юридическая подоплека «похвалы». Похоже и Сократ на заре философии иронически отзывается о речи Лисия в «Федре» как о том, что начинается с хвоста, а Деррида на ее закате высказывается о голове в конце речи (в «Эссе об имени»). Здесь мы встречаемся с метафорой речи как живого существа (*логос зоон*), всплывающей в текстах Платона и Аристотеля, хотя и являющейся достаточно маргинальной в рамках античной риторической культуры[4]. Несмотря на то, что в обоих случаях речь идет о речи, два этих текста указывают на многомерность письменного регистра логоса, ведь все эти примеры вписаны в тело культуры.

[4] Ср. Протопопова 2007; Брагинская 2003.

Оправдание Елены производится Горгием через невротическую позиции жертвы, характерную для истерика. В начале шестого фрагмента вводится ряд «Случай — Бог — Необходимость». Заметим, что Случай настолько же абсолютен и всевластен, как и Бог: «если же Случайность или Бог ответственны за причину, то следует оправдать Елену от бесчестия» (*Hel.* 39–40)[5]. Елена терпит неудачу (ἐδυστύχησεν), потому что случай — это то, что выпадает на долю человека в виде удачного или неудачного положения дел, если мы вспомним хайдеггеровский анализ латинских корней (*cadere — casus — chose*)[6].

Случай онтологически все же противоположен Богу и Необходимости, поскольку последние указывают на долженствование по бытию и на идею справедливости, в то время как случай настолько непредсказуем и своеволен, что в принципе не вписывается в идею нормативности как таковой. Поэтому мы замечаем *софизм* в высказывании Горгия о том, что варвару, причинившему несправедливость (ἠδίκησεν), должно выпасть наказание в качестве его доли (ζημίας τυχεῖν).

Слово похоже на Случай своей беспринципностью: оно с одинаковой готовностью превозносит достойных людей и негодяев. В тексте слово оказывается агентом такой же внешней силы, как Случай или Бог, — силы, которая убедила (πείσας) и захватила (ἀπατήσας) душу Елены (*Hel.* 49). Э. Бьеда говорит о том, что синтаксическую конструкцию с глаголами, используемыми в цитируемом фрагменте, можно перевести либо с учетом чувства агентности самого логоса, который преследует, убеждает Елену, либо с учетом того, кто стоит за словами, и по одной из интерпретаций эта агентность принадлежит Парису[7]. Эта интерпретация опирается на анализ синтаксиса древнегреческого языка, где сочетание дательного падежа и таких времен, как аорист, перфект и пред-

[5] Здесь и далее пер. С.П. Кондратьева с изменениями.

[6] Хайдеггер 1993: 322.

[7] Bieda 2011: 312. Таким образом, задолго до христианского логоса мы видим, как слово персонифицируется и делается телесным в тексте Горгия.

прошедшее время, дает инструментальное или локативное значение, указывающее на объект, на который направлено действие (в интересах которого оно выполняется). В первом случае мы прочитываем фразу ἢ λόγοις πεισθεῖσα как «была захвачена с помощью слов», во втором — «была захвачена в интересах слов». Не допуская агентность самого слова, Бьеда приходит к выводу о необходимости актора, в чьих интересах действует логос или чьим голосом он звучит[8]. Мы также можем металептическим приемом ввести фигуру самого Горгия, чей интерес представляет данный текст. Тем не менее, мы видим, что существует возможность интерпретации данного фрагмента с точки зрения агентности самого слова, раз уж слово обладает собственным телом.

Выше представленный ряд Бог — Случай — Необходимость завершает Любовь, бог богов, Эрот (*Hel.* 121–125), который также захватывает душу извне наподобие самостоятельной внешней силы. Причем в начале речи Елена выступает как агент этой силы, захватывая души мужей своей красотой, а к концу Елена сама оказывается жертвой Эрота, персонифицированного телом Париса. «Если бог богов обладает такой силой, как же более слабый может спастись и защититься от него. А если уж любовь есть человеческий порок и заблуждение души, то следует не порицать за любовь как за проступок, а несчастьем ее назвать» (οὐχ ὡς ἁμάρτημα μεμπτέον ἀλλ᾽ ὡς ἀτύχημα νομιστέον)[9] (*Hel.* 123).

[8] Bieda 2011: 313–314.

[9] Далее, в продолжение этого фрагмента, в переводе С.П. Кондратьева написано: «приходит она, как только придет» (ἦλθε γάρ, ὡς ἦλθε), что подразумевает агентность любви как таковой, но, сравнивая это место с английским переводом Дж. Диллона и Т. Гергель, где агентность приписывается Елене, мы прочитываем «ведь она пришла, как пришла» (for she came — as she did come). Вторую версию подтверждает продолжение этого предложения, в котором есть фраза «по любовному принуждению» (ἔρωτος ἀνάγκαις), относящаяся к агенту действия. Очевидно, что любовь не действует по любовному принуждению — это было бы тавтологично. Следовательно, по принуждению любви действует Елена. «Пришла, ведь, когда пришла, добычей случая (τύχης ἁγρεύμασιν), не велением разума и по любовному принуждению, не преднамеренным способом (καὶ ἔρωτος ἀνάγκαις, οὐ τέχνης παρασκευαῖς)» (*Hel.* 124–125).

2. Фигуры иного

Эротическая стихия, как и слово, утверждает необходимость присутствия другого. Именно благодаря софистической настройке на интерсубъективный смысл метод познания у Платона подвергается пересмотру. Если в ранний период познание маркируется автоэротизмом в той мере, в какой глаз, видящий сам себя, указывает на автоэротическое (нарциссическое) измерение познания, а главный принцип заключается в формуле «узнать себя можно, только узнав бытие само по себе», то в поздний период познающий характеризуется с точки зрения нужды в объекте своего стремления — другом[10]. В «Софисте» вводится *иное* как отдельный род сущего, с помощью которого онтология приходит в движение и возникает иной проект познания — познание через другого, а значит, и благодаря другому (т.е. принимая извне). Действительно, «классический» философ характеризуется, скорее, позицией самодостаточности и независимости, согласно которой истинный логос должен произрастать изнутри, будучи аналогом наилучшего вида движения «внутри себя и самим по себе»: «лучше руководить телом с помощью упорядоченного образа жизни, насколько это позволяют нам обстоятельства, нежели дразнить недуг снадобьями (φαρμακεύοντα), делая тем самым беду закоренелой (*Ti.* 89a–d)»[11]. Поясняя этот фрагмент, Деррида говорит о противопоставлении фигуры Бога (ср. *R.* 2, 381bc) и фармакона, который «всегда грядет извне, он — внешнее как таковое, и никогда не может обладать своей собственной определимой природой»[12].

Здесь делается сильная интерпретация внешней силы как симулякра, чистого подобия или фигуры иного, темной стороны луны, чего-то, что существует только в эхе своего другого (тож-

[10] См. Протопопова 2020. Хотя, несомненно, глаз, встречающийся сам с собой, уже подразумевает метафору зеркала, а вместе с ней — и диалектику своего и чужого.

[11] Деррида 2017: 161.

[12] Деррида 2017: 162.

дества). Фармакон, как и слово, оказывается делом случая, который выпадает по собственной прихоти. Впрочем, такова судьба всех участников данного текста: софистов, которые выпали из философии, Елены, на долю которой выпадает любовь, письма, которое выпадает только в речи читателя. Но если Деррида проводит четкую границу между добром и злом, софистическим фармаконом и диалектическим, то мы применяем другую герменевтическую сноровку — сноровку аналитика, который сам помещен по ту сторону морали, оказываясь местом (условием) раскрытия (по/с-казывания) тела речи. Если софистика оказывается симуляцией без вещи, «повторяющее, имитирующее, означающее, представляющее — при случае в отсутствие *самой вещи*, которую они [софисты — *А.Х.*] по видимости переиздают (paraissent rééditer)»[13], то это не означает, что она лишена собственного «психического или мнезического одушевления», своей здешности (l'ici-même), в которых Деррида им отказывает. Все дело, как кажется, в парадоксальности идеи софиста, которая, таким образом, увязывается с идеей хоры и идеей психоаналитика как парадоксальной фигуры в терапии. Софистическая традиция интересна своей маргинальностью в новоевропейской метафизике и своей укорененностью в греческом полисе. Маргинальность заключается в том, что свое искусство они вынуждены были подавать как навыки красноречия — к этому принуждает их в том числе Сократ в диалоге «Горгий», поскольку в платоновской космологии субъект устанавливается в онтологической самодостаточности помимо тела, мира и времени. Выход к телу, миру и историческому времени остается за корпусом вторых философий, этикой, риторикой, поэтикой. Их укорененность заключается в социально-экономическом обмене, в котором софисты преуспели.

2.1. Письмо

Античность традиционно отстаивает речь как живое присутствие смысла перед мертвенностью письма. Если слово — это

[13] Деррида 2017: 175.

шрам, который наносит копье речи (голос), о чем мы узнаем благодаря интерпретации текстов Гомера и Парменида А.Г. Черняковым[14], то письменный знак есть увековеченный шрам, нанесенный на текстуру культурного сознания. Основные претензии, которые античные софисты и философы предъявляют письму, объясняются неспособностью проникнуть во временно́е, историческое бытие речи. Так же как мы можем говорить об авторстве (отцовстве) речи и его живом теле, мы можем говорить об историчности речи. Временно́е измерение беседы проявляется во всем: в том, как зрело рассуждает говорящий, как изменились его взгляды со временем, какими способами он орудует словом. Время — спутник мысли, ее растяжение, как завещал блаженный Августин. Точно так же опыт чтения приоткрывает лицо автора, обнажает его разум и тело, если под последним понимается телесность как то, что переживается субъектом в опыте мышления и письма[15].

Тем не менее, софисты первыми стали способны ощутить тело логоса, облечь его в материю, сделав орудием управления состояниями и поведением других. Можно сказать, что они были первыми маркетологами, проторивая пути потребления смысла. Деррида в русле постструктурализма показывает, что значение символа выстраивается в контексте отсылок к другим символам и их связями между собой. Лакан дополняет эту идею, говоря о метонимии желания. Софисты были первыми, кто учит о разнице между смыслом текста и его материей — тем, что вынуждает текст сказать, помимо того, что задумывалось с-казаться. Ведь то, что показывает тело, не всегда совпадает с речью, или даже всегда чуть впереди того, что будет артикулировано. Именно здесь, как кажется, лежит обращение слова в камень, который, будучи неким телом, есть отпечаток чего-то иного, скрытого смысла, ко-

[14] Черняков 2001: 41.

[15] Как известно, по-настоящему история и время, а вместе с ними и фактичность ситуативного бытия, стали приоткрываться христианскому сознанию, разомкнувшему круг вечности в стрелу конечности.

торое никогда не было озвучено, не получило своего надгробия в языковом регистре. Как же можно говорить о письме как о мертвом, если говорить — уже значит гулять по кладбищу? И наоборот, голос автора живет в письменном тексте так же, как духи, обитающие рядом со своими надгробиями.

Дело даже не в воображении, которое достраивает опыт чтения голосом из прекрасного далека (голосом автора текста), но в том, что письмо в истории культуры становится настолько же телесным феноменом, как и речь: мы не отделяем человека от его текста, мы воспринимаем написанное столь же серьезно, как и сказанное, хотя в отдельных случаях разумнее отнестись и к тому, и к другому с юмором. В обоих случаях автор ответствен за свои слова, и мы воспринимаем его как речевого агента своей воли, и если подобной формы агентивности мы не обнаруживаем, то это повод задуматься, что́ не так с этим текстом (когда текст бессмыслен или намеренно затрудняет понимание). Бывает и другое — текст принадлежит различным видам безличной речи: уголовный кодекс, логические задачи, бюрократические документы — во всех этих случаях, думаю, у каждого выстраивается свой голос, соответствующий этим жанрам, который мы слышим, когда сталкиваемся с подобными текстами. Но в целом живая речь очень хорошо ощущается в письме — манера выражаться, скорость написания (даже при печатном вводе), интонации. Этим объясняется сила воздействия слова: ранит не слово, а агент слова — другой. Поэтому Горгий, говоря о теле слова, говорит о силе его воздействия: «что убежденье, использовав слово, может на душу такую печать наложить (ἐτυπώσατο), какую ему будет угодно» (*Hel.* 79–80).

Коль скоро логос — это собирание себя, письмо — это собирание себя через время и через другого, имя которому «текст», поскольку именно через него читающий собирает самого себя. Так, перейдя в сферу терапевтического воздействия, слово становится фармаконом. «В таком же соотношении (τὸν αὐτὸν δὲ λόγον) нахо-

дится сила слова по отношению к устройству души, как состав лекарства к природе тела» (*Hel.* 88–89). Деррида замечает, что здесь логос оказывается посчитанным дважды — в качестве отношения и в качестве одного из элементов отношения, что позволяет ему заключить, что и другой элемент отношения, фармакон, также включен в структуру логоса[16].

2.2. Хора

Вспомним, что в «Федре» фармакон соседствует с наркозом. Об этом свидетельствует само начало диалога, когда запись речи Лисия, скрытая под плащом Федра, становится главным источником вдохновения для беседы, ради которой участники диалога покинули границу города — перешли черту легальности, политичности и закона, поскольку по ту сторону полиса веет ветер хаоса и варварства. «Исписанные листки действуют как *фармакон*, толкающий или влекующий за пределы города того, кто никогда не соглашался покидать его, даже в последний миг, чтобы избегнуть цикуты. Они заставляют его выйти из себя, увлекают на путь, который, собственно, есть путь *исхода*»[17]. Так диалог как правильно составленный логос (письмо) заводит нас на незнакомую территорию, хору.

Мы помним, что хора является альтернативой по отношению к бинарной логике, будучи тем, что не существует, но *предупреждает* сущее и предпосылает первичность логоса как отношения между элементами, будучи условием первичной записи (различания у Деррида). Само это условие, по мысли Деррида, представлено как «бесконечное умножение образа вглубь», устанавливающее логос рассуждения, оказываясь щелью посреди книги[18]. Хора оказывается близка софистическому фармакону своей бессущностной природой. Но если софистическая речь подражает не-вещи, то хора симулирует не-речь, оказываясь незакон-

[16] Деррида 2017: 182.
[17] *Ibid.* 122.
[18] Деррида 1998.

ным умозаключением, сновидческим образом. Следуя логике античного изоморфизма, речь должна быть подобна вещи. Значит, речь о хоре выстраивается по ту сторону логоса-Отца (Блага), там, где звучит речь поэта, мага и аналитика — миф-наркоз, который питает философию.

Текстуальное соседство темы убеждающего логоса и принуждающей любви в тексте Горгия дает основание для интерпретации любви как метафоры логоса-слова по ту сторону логоса-пропорции. Если в первом случае звучит рассудительная речь, то во втором — немая речь о том, что не имеет своего обозначения. Мы опять оказываемся в незнакомой местности, только теперь это хора в структуре психики, и описывается она с помощью семантического родства со «случаем» как тем, что выпадает на долю субъекта помимо планов концепутального слова. Природа любви не в том, на что можно рассчитывать, а в том, где каждый оказывается по воле случая (ἦν ἕκαστον ἔτυχε) (*Hel.* 98). Речь об этой местности соответствует фигуре иного по отношению к отцовскому логосу (философии), так же как и сама хора, которая не может быть вписана в дуальные отношения, оказываясь «странной матерью», дающей место, но не порождающей. Если речь о хоре должна соответствовать ей так же, как шаман должен быть «чистым» для других миров, то аналитик как поэт (тот, кто творит) оказывается подходящим агентом такой речи, оказываясь точкой перезаписи речи пациента, ассоциативной петлей на шее дискурса. Возможно, поэтому к двадцатому веку терапия все больше сменяет абстракцию в речах «с кафедры», а говорящий становится ухом-контейнером аудитории. Агент хоры указывает на необходимость разрыва артикула речи, ткани текста в моменте сочленения, *сшива* — там, где потенциальная пустота способна перекроить весь дизайн мысли. При этом дихотомия «разрыв/шов» оказывается синонимичной дихотомии «дара/принятия», которая характеризует амбивалентность феминного материнского лона — хора вынашивает сущее, выталкивая его в бытие, и в то же время воспринимает в себя идею.

2.3. Тот

Если философ обращен к благу, то софист — к его затмению, к луне. «Таково происхождение луны, ночного светила, как восполнения солнца, светила дневного. Письмо как восполнение речи… Ведь бог письма — это, само собой, также и бог смерти»[19]. Этот бог интересен тем, что своей природой близок к тому неустойчивому, перетекающему состоянию, которое характеризует бессущностную природу софистического логоса, которая, в свою очередь, оказывается близка природе письма как такового и психоаналитической речи как речи, которая схватывается в с(казе) о хоре. Его логическая позиция соответствует неконститентной логике, где закон тождества сменяется законом нетождества, принципом инаковости и coincidentia oppositorum. Тот представлен у Деррида как элемент психического процесса в структуре бессознательного, замещая (вытесняя) и восполняя Ра (закон, солнце, речь, жизнь) его иным (желанием, луной, письмом, смертью). «Отличаясь от своего иного, Тот в то же время ему подражает, делает себя его знаком и представителем, повинуется ему, с ним сообразуется, замещает его — при необходимости насильственно… Тот, бог письма, есть разом свой отец, свой сын и он сам»[20]. Тот оказывается джокером, вносящим игру (или жизнь) в игру, свободным означающим, позволяющим значению блуждать и перемещаться, элементом, не равным себе, — инаковостью как таковой[21].

[19] Деррида 2017: 145–149.

[20] *Ibid.* 150.

[21] Эта инаковость нам знакома еще и по другому сюжету — такова любовь Сократа, которая остается за рамками речи об Эроте в известном диалоге («Пире»). При этом весь диалог иллюстрирует некоторое выпавшее на долю Сократа и других участников положение дел — случай, — в котором разыгрывается одна сцена любви — ария Алкивиада. Оставаясь в природе иного, не соглашаясь на обмен одной красоты на другую, Сократ не позволяет соблазниться обманкой устойчивого смысла, пользуясь при этом устойчивостью знака, символической оболочкой мысли. Бессущностная природа письма дополняется идеей постоянного перехода, иного, олицетворяет фигуру софиста в одноименном диалоге Платона.

Иное — это имя, которое обладает только поверхностью смыслового тела, символическим полым сосудом, поскольку его значение всегда выстраивается в отношении (логосе) с другим именем, имеющем свое собственное, позитивное смысловое наполнение. Операция различения между элементами сущего, которая содержится в идее иного, поддерживает логичность (логосность) логоса, поскольку логос собирает различное в одно тело, так как же как художники «из многих цветов и тел создают одно завершенное тело и образ действия (ἓν σῶμα καὶ σχῆμα τελείως) (*Hel.* 114). Таким же образом лица Троицы восполняют и поддерживают друг друга, а Сын оказывается в родительской позиции по отношению к Отцу. «Занимая место, которое ему не принадлежит и которое также можно назвать местом покойника, он [Тот] *не имеет места*, и у него нет имен собственных»[22]. Тот, у кого нет своего места в бытии, не обладает и телом, которое можно дисциплинировать, заточать, культивировать или мучить, а значит, он выпадает из социальной нормативности. В этом отношении его фигура близка позиции философа (Сократа), который вынужден подтверждать свои атопичность и асоматичность, чтобы стать условием рождения голоса другого. Деррида уточняет, что «императив самопознания не ощущается и не диктуется изначально в прозрачной непосредственности самоприсутствия. Не воспринимается чувственно — лишь истолковывается, прочитывается, расшифровывается… Ведь именно самосозерцание и самопознание, считает Сократ, могут быть противопоставлены герменевтической авантюре мифов, которую тоже, как и письмо, направляют по своему произволу софисты»[23]. И в тоже время оригинальная речь и подражание идут рука об руку, так же как софист и философ встречаются в Сократе, а отец и сын — в боге, так же как речь и письмо обращаются друг в друга посредством практики чтения — воспроизведения шрамирования плоти знаками.

[22] Деррида 2017: 151.
[23] *Ibid.* 120.

3. Тело логоса

Античность знала чтение вслух как социальную практику: раб читает господину, ученик — учителю, Федр — Сократу. При этом открывается еще одна возможность отцовства речи: через посредство чужого голоса — голоса читающего. Читающий воплощает текст, представляет логос в теле. Помимо авторства, текст обладает собственным принуждением, своей *текстурной* необходимостью и своей (кон)текстуальной правдой. Этим можно объяснить возможность интерпретации как одного из вариантов прочтения текста. Это особенно заметно в чтении стихов и прочтении заклинаний, когда важна чистота самого заклинателя-алхимика[24]. Если подумать, риторы учат околовербальному управлению собой во время речи, своими интонациями, жестами, модуляцией и т.д. Риторика становится одной практик заботы о себе через заботу о своем звучании, голосе. Не оказывается ли тогда запись речи Горгия подобной тексту заклинания, который настраивает читателя на конкретное восприятие?

Софист пишет о правде — как поэт, воспевающий смерть, — не стремясь к ней, но используя самые действенные, убеждающие в обратном выражения. В обсуждаемом тексте используются превосходные степени прилагательных, вводится ассоциативный ряд вокруг фигуры власти и божества — намеренно возвышенная стилистика, которая обособляет предмет обсуждения. В итоге от фигуры Елены речь смещается к логосу-повелителю, «который, обладая телом самым малым и незаметным, совершает самые божественные дела (σμικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θειότατα ἔργα ἀποτελεῖ). Ибо оно может и страх подавить, и от печали избавить, и радость вызвать, и жалость усилить» (*Hel.* 52–53).

Малое тело логоса может означать его знак — символьное выражение, которое принимает логос, обращаясь в осмысленную речь или запись. В первом случае имеется в виду выдаваемые горлом звуки, во втором — вычерканные на материи значки. В первом случае говорящий как бы выталкивает из себя малое тело

[24] Ср. Лакан 2004: 16.

слова, во втором — вычеркивает из материи, прилагая усилия движениями рукой. Так знаковая природа логоса указывает еще и на момент большей эффективности слова — то, что само по себе требует небольшого усилия, в итоге вызывает эффект гораздо большего масштаба — изменения состояния реципиента (другого) и его поведения. Так поэтическая сила логоса становится началом практического изменения в действительности, началом поступка другого. «Через слово душа испытывает как свои собственные (ἴδιόν) чужих дел и тел счастья и несчастья (εὐτυχίαις καὶ δυσπραγίαις)» (*Hel.* 58). Прогностический вывод может заключаться в том, что поэзия может привести к диспраксии как дисфункции практической воли. Сравнивая логос с ворожбой и магией, Горгий указывает на два способа подобного поэсиса: заблуждения души (ψυχῆς ἁμαρτήματα) и хитрости представления (δόξης ἀπατήματα) (*Hel.* 63–64). «Мнение, будучи обманчивым и неустойчивым, приносит своей обманчивостью и неустойчивостью несчастья тем, кто ими руководствуется» (*Hel.* 71–72). Заметим, что здесь Горгий характеризует речь, агентность которой напрямую связана с говорящим, т.е. с тем, кто *заблуждает* душу слушающего, — возможно, при этом заблуждаясь сам. Сноровка во владении речью тогда будет заключаться в бдительности не только слушающего, но и говорящего. Возможно, именно в этом пункте можно примирить аутогностические требования классического философа и гетерогенный принцип софистического дискурса. Несмотря на то, что речь обращена к другому, ее эффект распространяется и на ее транслятора, в результате чего требование заботы о себе остается актуальным и в случае с ораторским искусством. Напомним, что в «Федре» оппозиция внешнего и внутреннего источника слова выражается в оппозиции письма (γραμμάτων) — наркоза, усыпляющего и порабощающего, — и живой речи. Первое указывает на мнимое (δόξαν), второе — на истинное. «В души научившихся им они вселят забывчивость, так как будет лишена упражнения память: припоминать станут извне, доверяясь письму, по посторонним знакам, а не изнутри,

сами собою» (*Phdr.* 275a)[25]. С другой стороны, мнимое — это то, что мы принимаем за реальное, — воображаемое, которое с помощью символов получает свою реальность. Здесь уже задействован механизм желания, поскольку мним то, о чем грезим во снах или наяву, чего боимся и чего желаем одновременно. Мнимое вписывается в порядок любви-познания, где присутствует фигура возлюбленного. В конце концов, сократический логос уводит в мнимое, будь то философская мания, транс или паралич в апории. Но даже Учитель как участник беседы постоянно оказывается захваченным присутствием другого (он всегда готов отставить свое прошлое ради настоящего другого, ради встречи с другим во плоти). Маневрируя на грани безумия, философ выстаивает свою речь как лекарство от заражения чужими желаниями.

Эрос-видение

Оказываясь посредником между людьми и мирами, философ помещается в ту категорию поэтов, к которой сам Платон высказывает сильное недоверие. Парадоксальным образом автор письма о речи (диалога), которая сама по себе обладает демоническим зарядом — способностью убеждения, — вменяет в вину письму именно это качество логоса, представляя его как «оккультную, а значит, подозрительную силу. Как и живопись, с которой он сравнит письмо чуть ниже, как и обманку (trompe-l'œil), как и вообще все техники *мимесиса*»[26]. Интересно, что письмо, как и живопись и скульптура, оказывается визуальным искусством, будучи тем, что по-казывает то, что сказывается в логосе. Несмотря на эротизированность процесса познания, в котором визуальные аналогии являются первостепенными (око души, умо-зрение), мы видим, что Платон сопротивляется одному из самых первых позывов интереса и удовольствия — страсти к разглядыванию (подглядыванию). А именно этим, как кажется, занимается влюбленный, согласно античной греческой традиции. В тек-

[25] Пер. А.Н. Егунова.

[26] Деррида 2017: 156.

сте Горгия также присутствует связка «любовь-видение». Причем вначале тело Елены пленяет взгляды мужчин (*Hel.* 20–21), к концу речи сама Елена оказывается плененной красотой тела Париса (*Hel.* 118–119). А. Фундулакис считает, что именно из-за связи любви и зрения у Горгия любовь понимается как внешняя сила, что затем становится риторическим топосом в ряде текстов античной литературы[27].

Визуальное восприятие в обсуждаемом тексте естественным образом оказывается связанным с телесным опытом, поскольку видимое (εἰκών) запечатлевает в душе след — образ-виде́ние (ὄψις). «Благодаря виде́нию душа меняет и свой образ действия» (*Hel.* 98–99). Вместе с тем ὁρᾶν может означать ви́дение как понимание, а промежуточную позицию занимает εἶδος, будучи тем, что как символ связывает две половинки познания — умозрение и образное восприятие. «Отпечаток от увиденных событий запечатлевается в умонастроении (εἰκόνας τῶν ὁρωμένων πραγμάτων ἡ ὄψις ἐνέγραψεν ἐν τῷ φρονήματι)» (*Hel.* 110–111). Далее затрагивается вопрос об удовольствии от смотрения и о зарождении желания, которое также приходит извне, а значит, не принадлежит актору, не составляет его сути. Художники создают изваяния людей и богов, которые доставляют божественное удовольствие глазам (θέαν ἡδεῖαν παρέσχετο τοῖς ὄμμασιν). Горгий заключает: «так создаются состояния терзания и состояния возжелания» (οὕτω τὰ μὲν λυπεῖν τὰ δὲ ποθεῖν πέφυκε τὴν ὄψιν) (*Hel.* 116–117).

В случае с письмом отпечаток в душе подкрепляется образностью письма — записью, графом. Фактор письма придает дополнительные бонусы силе убеждения логоса, выступая как постоянное напоминание сказанного автором. Если речь Горгий характеризует через силу убеждения, говоря, что оно «хоть и не имеет вид (εἶδος) необходимости, но обладает его силой (δύναμιν)» (*Hel.* 74–75), то можно сказать, что письменный текст (будучи мета-законом, или идеей запрета как такового) оказывается необходимостью, поскольку принуждает всех без исключения к свое-

[27] Fountoulakis 2019: 39–40.

му соответствию. В некотором смысле, логос существует *только* как запись, — запись знака в другом. Убежденный — тот, в ком остался отпечаток логоса, став письмом самим по себе. «Слово, ведь, убедившее душу, ее убедив, заставляет довериться сказанному и согласиться с выдуманным (τοῖς ποιουμένοις)» (*Hel.* 76–77). Убежденный — не преступник, а несчастный (οὐκ ἠδίκησεν ἀλλ᾽ ἠτύχησεν), претерпевший насилие, поскольку слово нанесло на ткань его души свои знаки. Фрейд имеет это в виду при разработке теории бессознательного как подвижной памяти, системы мнесических следов[29]. Однако психоанализ показывает, что эта ткань не чиста — она всегда уже исписана до того, как логос вершит свое насилие, поскольку в начале памяти субъекта желания лежит первичный опыт удовлетворения.

---

[29] Если точнее, термин «мнесический след» можно обнаружить уже в ранних работах Фрейда. Вопрос о бессознательном действительно возникает в связи с вопросом о развитии памяти, а он, в свою очередь, возникает в результате анализа деятельности нейронов, поскольку нейронный импульс оставляет след в нервной системе. Более подробно об этом см. Хахалова 2020.

Литература

Брагинская, Н.В. (2003), *Влажное слово: византийский ритор об эротическом романе*. М.: РГГУ.

Деррида, Ж. (2017), "Фармация Платона" (пер. А.В. Гараджи), *Платоновские исследования* 6.1: 113–254.

Деррида, Ж. (1998), *Эссе об имени*. Пер. Н.А. Шматко. СПб.: Алетейя.

Лакан, Ж. (2004), *Семинары. Книга 11: Четыре основные понятия психоанализа (1964)*. Пер. А. Черноглазова. М.: «Гнозис»; «Логос», 2004.

Протопопова, И.А. (2007), "*Логос зоон*: Платон и Деррида", *Синий диван* 10/11: 96–114.

Протопопова, И.А. (2020), "Сократ как «сущность» и «метод»: трансцендирование", *Платоновские исследования* 12.1: 110–124.

Хайдеггер, М. (1993) *Время и бытие: Статьи и выступления*. Перевод В.В. Бибихина. Москва: «Республика».

Хахалова, А.А. (2020), "Энергийная природа нервной системы в «Наброске одной психологии» Зигмунда Фрейда", *EINAI* 9.1(17): 79–95.

Черняков, А.Г. (2001), *Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля, Хайдеггера*. СПб.: «Высшая Религиозно-Философская Школа».

Bieda, E. (2011), "Persuasion and perception in Gorgias' Encomium to Helen: About the Powers and Limits of λόγος", in N.-L. Cordero (ed.), *Parmenides, Venerable and Awesome (Plato,* Theaetetus *183e). Proceedings of the International Symposium (Buenos Aires, October 29 – November 2, 2007)*, 311–331. Parmenides Publishing.

Fountoulakis, A. (2019), "The Rhetorics of *eros* in Menander's *Samia*", in A. Markantonatos, E. Volonaki (eds.), *Poet and Orator: A Symbiotic Relationship in Democratic Athens*, 39–40. Berlin; Boston: Walter de Gruyter.

Khakhalova, A. (2020) "Energetic Nature of Nervous System in S. Freud's *Project for a Scientific Psychology*", *EINAI* 9.1(17): 79–95. (In Russian.)

Meagher, R.E. (2002), *The Meaning of Helen: In Search of Ancient Icon.* Wauconda, IL: Bolchazy-Carducci Publishers.

Protopopova, I. (2007), "*Logos Zoon*: Plato and Derrida", *Siniy divan* 10/11: 96–114. (in Russian)

Protopopova, I. (2020), "Socrates as 'Essence' and 'Method': A Transcendence", *Platonic Investigations* 12.1: 110–124. (In Russian.)

4.

Переводы и публикации

Евгений Афонасин

Дамаский в Афинах: избранные фрагменты его «Философской истории»*

Eugene Afonasin

Damascius in Athens: Selected Fragments of his *Philosophical History*

Abstract. In this paper, I trace the evolution of the Neoplatonic school in Athens on the basis of select fragments from Damascius' *Philosophical History*. The first group of fragments is concerned with the Athenian intellectual scene of the 470s, and treats the complicated relations between Proclus and his students and opponents. Damascius vividly presents such peculiar personalities as the sophist Lachares and his followers Superianus and Metrophanes, the students of Plutarch Nicolas and Odeananthus and, above all, the controversial figure of the 'Cynic' philosopher Salustius, who tried to lead the young away from philosophy by convincing them that "it is impossible for men to philosophize". The second group of the fragments treats the circumstances (and intrigues) surrounding the Platonic succession in the early 480s, shortly before Proclus' death. Damascius present us with a whole gallery of philosophical portraits: mysterious and ascetic Isidore, pragmatic Asclepiadotus and Hegias and, finally, sober and diligent Marinus, the successor of Proclus, who, unlike his teacher, in his exegeses of the *Parmenides* thought that the dialogue deals with species rather than gods. As an appendix, a Russian translation of the relevant fragments is provided.

Keywords: philosophy in Athens, education, Neoplatonic school, Christianity and paganism.

© Е.В. Афонасин (Новосибирск). afonasin@gmail.com. Институт философии и права Сибирского отделения Российской академии наук. Новосибирский государственный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 13.2 (2020) DOI: 10.25985/PI.13.2.14

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта № 19-013-00004 «Эволюция пространства образования и пространства знания в поздней Античности».

Афины в представлении Дамаския были тихой гаванью, укрытием, спасающим от константинопольских политических баталий и ярости александрийских религиозных фанатиков, хотя и здесь великое наследие Платона заметно потускнело в руках беспринципных ораторов и узколобых комментаторов, продолжавших решать лишь одним им понятные задачи. И христианство представлялось скорее симптомом, нежели причиной упадка древней традиции, как никогда ранее нуждающейся в переосмыслении и возрождении. Успех, сопутствующий Дамаскию в этом предприятии, и обеспеченный им беспрецедентный рост престижа философского образования в Афинах привели к неминуемому краху — запрету на преподавание философии в соответствии с императорским декретом 529 г. Но это случилось потом. В начале шестого века молодой и амбициозный философ, получивший разностороннее риторическое и философское образование в знаменитой школе Гораполлона в Александрии и бежавший оттуда вместе со своим учителем Исидором, спасаясь от преследований христианских фанатиков, стремится возродить школу — духовно и физически[1], собрав в Афинах, по словам Агафия Схоластика, лучшие умы «всего эллинского мира» (*Hist.* 2.30.3).

Изучаемый нами памятник возникает именно в этом контексте, будучи создан, как можно предположить, в первую декаду 6 века, на ранних этапах публичной карьеры Дамаския, стремящегося не только обозначить место своей школы в академической традиции платонизма, но и определить те цели, которые стояли перед этим новым образовательным учреждением. Не исключено также, что тот биографический материал, который Дамаский представил в своем труде, переосмысливался им постепенно по мере развития событий, в том числе и после закрытия школы и вынужденного путешествия афинских платоников в Персию.

Текст «Философской истории» до нас не дошел и восстанавливается на основании выдержек из позднейших компиляций,

[1] О предполагаемом месте школы Дамаския — доме С на склоне афинского Ареопага — см. Athanassiadi 1999: 343–346; Afonasin, Afonasina 2014.

поэтому его оригинальную композицию восстановить невозможно. Полимния Атанассиади (Athanassiadi 1999) в своем издании условно делит фрагменты на несколько разделов. Первыми даются несколько вводных замечаний об эллинистическом Египте (fr. 1–4), в следующем разделе собраны те отрывки, которые позволяют составить портрет Исидора, учителя Дамаския (fr. 5–38)[2], затем следует ряд разделов, собственно и составляющих «философскую историю», как в Александрии (fr. 39–58, 71–96, 106–131), так и Афинах (fr. 59–70, 97–105, 145–152). Отдельно можно выделить группу фрагментов (132–144), так или иначе касающихся «философского обращения» Дамаския и его путешествия вместе с Исидором из Александрии, через Газу, Бостру, Берит, Афродисию и другие города, в Афины.

Разнообразные сведения о философской жизни в Александрии и злоключениях философов платоников в этом некогда высококультурном городе мы рассмотрим впоследствии, с Афинами же мы впервые встречаемся в fr. 59, где, вполне предсказуемо, Дамаский говорит о Прокле. Несмотря на фрагментарность текста, перед нами раскрывается довольно пестрая и разнообразная картина философской жизни в Афинах начиная со времен бесспорного основателя местной школы неоплатонизма Плутарха.

Из всех афинских философов того времени молодого Дамаския, должно быть, более всех впечатлил сириец Салюстий, кого современники считали киником, со всей прилагающейся к этому статусу атрибутикой. Он босиком обошел всю ойкумену (fr. 66c), никогда не готовил пищу (66d) и, подобно Диогену Синопскому, дерзко и остроумно отвечал на вопросы сильных мира сего (66a). Этот аскетический образ жизни, как сообщается, нисколько не подрывал его физическое и душевное здоровье (66b); кроме того, по сообщению Симпликия (см. прим. к fr. 66g), он позволял себе различные выходки — например, помещал на колени раскаленные угли и проверял, как долго он сможет это выдержать.

[2] Перевод этих фрагментов см. в моей предыдущей работе: Афонасин 2019.

Салюстий был наставником сократического типа. Он постоянно испытывал и провоцировал молодых людей, заставляя их задуматься, действительно ли они сознательно избрали в качестве своей профессии такой сложный предмет, как философия. Сам Дамаский не стал исключением. По его словам, Салюстий проверял молодежь на прочность, незаметно расставляя для них интеллектуальные ловушки, в которые они попадались из-за юношеской поспешности, тем самым убеждаясь в том, что «недостаточно хороши» для такой стези (fr. 66F). Другим, и не менее эффективным, сценарием, по-видимому, была критика других учителей и школ (66E), причем Салюстий, получивший прекрасное риторическое образование (fr. 60), а также заслуживший всеобщее уважение благодаря своим моральным качествам (fr. 66AB), остроумию (fr. 60 и 66A) и природной «проницательности» (fr. 70), должно быть, делал это весьма убедительно. К сожалению, до нас дошло лишь одно содержательное сообщение о философии Салюстия. Дамаский пишет, что пятой платонической добродетелью он считал «истинное мнение» о богах, добавляя, что она может быть присуща и совершенно порочным людям (fr. 66A). Это замечание показывает, что Салюстий в каком-то качестве участвовал в обсуждении вопроса о степенях добродетелей, столь важного для неоплатонической школы[3]. В этом отношении примечательно сообщение о Прокле, который, как отмечает Дамаский, «ставил теологию превыше всех иных разделов философии, а благочестие предпочитал его противоположности — строгой жизни, устремленной к добродетели» (fr. 59E). Если это так, то позиция Салюстия, который, напротив, на протяжении всей жизни стремился к моральному совершенству, но с заметным скепсисом относился к повседневным проявлениям религиозного благочестия, прекрасно показывает источник его разногласий со схолархом афинской школы неоплатонизма (fr. 68).

[3] Подробнее об этом (со ссылками на соответствующую литературу) см. Афонасин 2019: 173–178.

Еще одна группа фрагментов касается истории Афинской школы неоплатонизма в период последних лет жизни Прокла и некоторого времени после его смерти в 485 г. Превыше всех своих учеников Прокл ставил Исидора, александрийского философа и уникальную, судя по отзывам Дамаския, личность[4]. Но несмотря на все уговоры Исидор оставался непреклонен, отмечая, что опасается в погоне за людской славой согрешить перед богами (fr. 98D)[5]. Напротив, два других кандидата этой самой славы, по словам нашего историка, только и жаждали. Одним из них был философ Асклепиодот, учившийся в Александрии, а затем, женившись на дочери местного магната, перебравшийся в Афродисию и открывший там свою школу. Как сообщается, по зову Прокла он тут же прибыл в Афины (fr. 99A), однако по каким-то причинам не был избран. Мы не знаем также и о дальнейшей судьбе единственного «любимца» Прокла философа Зенодота (fr. 99B), и трудно сказать, к нему или к Асклепиодоту относится следующий отрывок 99C, в котором описывается реакция кого-то из отвергнутых кандидатов. Должно быть, еще более проблематичным было для Прокла открытое стремление к лидерству надменного баловня судьбы Гегия, сына благодетеля школы, сенатора Теагена. Мы знаем, что для его выдвижения были объективные предпосылки. Прежде всего, Гегий явно обладал определенными талантами, так что Прокл не только лично учил его, но и счел возможным преподать молодому человеку «халдейскую теологию» — то, что обычно завершало, а не начинало круг неоплатонических наук. Но и Гегий — очевидно, небезосновательно — считал себя продолжателем дела своих великих предков — жреца Гегия и основателя школы Плутарха (fr. 145B) — и, будучи их родственником, должно быть, видел не только духовные, но и легальные причины для своих притязаний на распоряжение домом Плутарха, где распола-

[4] Перевод фрагментов см. Афонасин 2019.

[5] Можно также высказать предположение, что Исидор понимал проблематичность своей кандидатуры в контексте текущей политической ситуации: ведь он бежал из Александрии, его разыскивали и даже один раз арестовали.

галась школа и жил сам Прокл, а также немалыми фондами школы (fr. 102), к которым, вероятно, готов был добавить и свои собственные. В этом качестве его статус легко сопоставим с положением Спевсиппа, племянника и преемника Платона. Но с другой стороны, стремясь стать «святее других» (fr. 145c), Гегий слишком раздражал окружающих своим религиозным рвением, восстанавливая забытые ритуалы и языческие святыни (даже вопреки желанию родственников), что не могло не вызывать негативную реакцию властей и ярость христианских фанатиков — возможно, не таких многочисленных, как в Александрии, но все же достаточно активных. Ведь кто-то же, по свидетельству Марина, разрушил знаменитый Асклепион в Афинах, в который ходил еще Прокл, стремясь спасти от неведомой болезни Асклепигению, будущую мать самого Гегия (*Procl.* 29). Как бы там ни было, Гегий все же в течение какого-то времени управлял школой — вероятно, после смерти Марина и по просьбе покидающего город Исидора (fr. 151c и e), став, по мнению Дамаския, причиной упадка философии в Афинах (145a).

Непосредственный преемник Прокла, Марин, вызывает у Дамаския неподдельный интерес. Регулярно подчеркивая его слабое здоровье, которое, возможно, не только мешало ему жить, но и не позволяло адекватно понимать «возвышенные толкования» Прокла (fr. 97), Дамаский отзывается о нем с уважением, подчеркивая его трудолюбие, честность, сдержанность, а также, что немаловажно, политический такт (fr. 100a) — то есть все те качества, которые необходимы человеку для того, чтобы адекватным образом руководить школой и распоряжаться ее имуществом. Напротив, философскую позицию Марина Дамаский совершенно не разделял, равно как и Исидор, критика которого, по легенде, привела к тому, что Марин сам сжег свой комментарий к «Филебу» (fr. 38). Из наших источников мы знаем, что Марин преподавал философию Аристотеля (там же), занимался математикой и придерживался эпистемологического толкования «Парменида», по-

лагая, что этот диалог трактует об идеях, а не о богах, не принимая тем самым учение Ямвлиха и Прокла о генадах (fr. 971J). Это не означает, что теургия и «философская религия» неоплатоников были ему чужды, что отчетливо показывает его жизнеописание Прокла, наполненное чудесными историями и описанием тех самых «чистейших прозрений благословенного мужа», в непонимании которых его обвиняет Дамаский (fr. 971). Философская позиция Марина слегка приоткрывается благодаря небольшому трактату, записанному «с голоса» его учениками — комментарию или, скорее, введению к «Данным» Евклида. Очевидно, Марин в этой работе считает себя продолжателем дела своего учителя: так как Прокл сочинил комментарий к «Началам» Евклида (Morrow 1970, Щетников 2013), его преемник, должно быть, считал себя обязанным прокомментировать другое сочинение великого математика. Строго говоря, дошедший до нас текст не касается математических разделов «Данных», ограничиваясь разбором основных терминов и определений, что, конечно же, подтверждает интерес Марина к эпистемологии и логике[6]. Можно в то же время

[6] Текст, перевод и комментарий: Taisbak 2003. По сути дела, в дошедшем до нас небольшом отрывке Марин объясняет основные термины этого своеобразного сочинения Евклида, своего рода задачника. Что есть «данное» (τὸ δεδομένον), спрашивает Марин, что́, в целом, представляет собой трактат Евклида и к какой области знаний его следует отнести? Некоторые думают, что «данное» — это нечто постижимое и сводимое к чему-то одному, например к упорядоченному (τεταγμένον), как у Аполлодора, известному (γνώριμον), как у Диодора, или выразимому (ῥητὸν), как у Птолемея, даже если данные значения известны лишь приблизительно. Другие полагают, что этот термин относится к исходным данным той или иной задачи (количеству точек, отрезкам определенной длины и т.д.). Третьи считают, что данное — это упорядоченное и наличествующее (πόριμον), упорядоченное и известное, или известное и наличествующее. Упорядоченному противоположно неупорядоченное (ἄτακτος). Так, единственная прямая, проходящая через две точки, упорядочена, а окружность, проходящая через две точки, не упорядочена, так как она не единственная. Правда, одна и та же фигура может быть в одном отношении упорядоченной, а в другом нет, как, например, равнобедренный треугольник упорядочен в отношении своей формы, но не упорядочен в отношении его величины. Одни вещи нам известны фактически, например длина этой дороги, а другие — в силу их внутренних

предположить, что, как и для Прокла, математика для него представляла интерес лишь в виде достаточно элементарных пролегоменов к изучению платоновской философии.

свойств. Например, если два отрезка «с двумя именами» (ἡ ἐκ δύο ὀνομάτων), то есть такие отрезки, лишь квадраты длин которых соизмеримы (Euc. *Elementa* 10.36), сложить, то целое станет несоизмеримым (ἄλογός ἐστιν) — это мы знаем в силу свойств самого математического объекта. Иррациональное (несоизмеримое, ἄλογα) же как таковое не обязательно неизвестно (ἄγνωστα). Наличествующее — это то, что можно сконструировать, а также то, что очевидно без доказательства (даже если сами вещи не определены). Напротив, отсутствующее (ἄπορον) — это то, что нам «не под силу», например квадратура круга.

Затем, определив понятия, Марин рассматривает их совместное использование. Например, как соотносится упорядоченное и неупорядоченное, с одной стороны, и наличествующее и отсутствующее — с другой? Спираль была упорядоченной, однако не наличествующей, для математиков до Архимеда, тогда как объекты, возникающие бесчисленными способами и будучи в этом отношении неупорядоченными, становятся наличествующими, если предложить способ их конструирования. Можно также заметить, что не все, что известно, наличествует, однако все, что наличествует, известно; несоизмеримые отрезки известны, но не выразимы, тогда как все целые числа выразимы, но не все они известны; несоизмеримые объекты могут быть наличествующими, но ничто выразимое не может быть невыразимым и т.д. Главное, доказывает Марин, комбинируя эти термины, понимать разницу между свойствами самих вещей по природе и нашим знанием или незнанием об этих свойствах. Архимед доказал упорядоченность многих вещей, которые не считались таковыми его предшественниками. Если не замечать этого, то мы будем путать примеры «в отношении нас», «в отношении их природы» и «в отношении измерения».

Поэтому, определяя предмет трактата Евклида, Марин предлагает сразу же отбросить первое — перед нами отнюдь не просто задачи, «данные» (как это представляется некоторым) теми, кто их сформулировал. Второе и третье он предлагает не разделять, так как это неизбежно приводит к неполному определению. Полное же определение «данного» всегда должно включать в себя как известное (γνώριμον), так и наличествующее (πόριμον), причем первое Марин предлагает трактовать по аналогии с родом (γένει), а второе — с различением (διαφορᾷ). Только на этом пути мы приближаемся к «научным определениям» (τοῖς ἐπιστημονικῶς… ὁρισμοῖς). Таково, собственно, содержание этого небольшого сочинения. В заключительной его части Марин кратко указывает место трактата среди других сочинений Евклида и, со ссылкой на комментарий Паппа к «Данным», заключает, что метод этого сочинения — это анализ, а не синтез.

Дамаский. Философская история (Жизнь Исидора)
Избранные фрагменты

Полный текст этого произведения Дамаския не сохранился, однако он был доступен патриарху Фотию (IX в.), охарактеризовавшему его как «не столько жизнеописание Исидора, сколько рассказ о других людях, как его предшественниках, так и современниках». Выдержки из этих рассказов он цитирует и пересказывает в разных местах своей монументальной «Библиотеки» (причем сначала он выбирает некоторые биографические сообщения, а затем возвращается к началу сочинения и использует те разделы, которые понравились ему по литературным соображениям). Фотий отмечает также, что книга состояла примерно из 60 глав и была слишком большой, чтобы считаться биографией. В лексиконе *Суда* (X в.) наше сочинение названо «Философской историей» и используется в качестве источника примеров употребления различных слов и выражений, а также для биографических статей. В ряде случаев сведения из Фотия и *Суды* пересекаются. Фрагменты сочинения Дамаския впервые собрал и перевел на немецкий язык Рудольф Асмус (Asmus 1911). На основании этой работы спустя полвека их издал Клеменс Цинтцен (Zintzen 1967). Наконец, Полимния Атанассиади (Athanassiadi 1999) вновь изучила и систематизировала доступные нам свидетельства. Данный перевод избранных фрагментов из «Философской истории» основан на этой публикации.

В данной работе ссылки на «Библиотеку» Фотия даются, как и в книге Атанассиади, по изданию Henry 1959–1977 в форме Ф 6, где 6 — это номер соответствующей выдержки. Лексикон *Суда* полностью доступен по изданию Adler 1928–1938, и ссылка Σ 3.35.30 указывает на соответствующую книгу (3), главу (35) и раздел (30) лексикона. В некоторых случаях отрывки выглядят как цитаты из нашего сочинения, в других — это лишь пересказ его содержания. В ряде случаев имя Дамаския не упоминается, поэтому я сохраняю астериски, предложенные Полимнией Атанассиади для того, чтобы отметить статус того или иного фрагмента: Σ* указывает на то, что данный отрывок из *Суды* по всем признакам принадлежит Дамаскию, хотя его имя и не названо, а *Σ указывает на тот факт, что в данном случае авторство Дамаския вероятно, но не может быть подтверждено. Угловыми скобками отмечены лакуны текста, квадратными — пропуски и пояснения перевода.

59

A (Σ 2.163.9 + Φ 248 + Φ 249 + Φ 80 + Σ 1.289.9) Исидор преисполнился радости, увидев Прокла, чей вид внушал уважение и почтение настолько великие, что казалось, будто смотрящий на него вглядывался в лицо самой философии. Но и Прокл подивился тому, насколько духовность и полнота внутренней философской жизни проявлялись в самом Исидоре. Ведь его глаза выдавали живость ума и вместе с тем — чудесную величавость и неподдельную скромность, которые не могли не привлечь философа, тут же допустившего молодого человека во внутренний круг своих учеников[7].

B (Σ* 4.588.27 + Σ* 4.648.27) Прокл предписал Исидору преобразиться для лучшей жизни и надеть грубый плащ [философа] (τριβωνοφορεῖν). Но тот не решился на это, хотя и почитал Прокла как бога.

C (Σ* 4.650.30) Он не «перешагивал, — в соответствии с речением, — через порог»[8] в отношении благочестия, но, установив для себя правила, соответствующие его возрасту, к божественным предметам подходил, соблюдая благородство и чистоту.

D (Σ* 4.421.11) Исидор говорил, что молодому человеку, только что прикоснувшемуся к философским речам, приличествует старательное изучение философии, тогда как благочестивое стрем-

[7] Для γνώριμον ἐποίει (ср. Marin. *Procl.* 38, Porph. *Plot.* 7). Атанассиади (1999: 165, n. 137) отмечает и более обыденное значение: «принял, как старого знакомого». Ср. также fr. 17, где Дамаский описывает живость глаз Исидора в еще более превосходных выражениях.

[8] *Orac. Chald.* fr. 176, цитируемый также в *Procl.* 13, где Марин описывает процесс обучения Прокла. Согласно биографу, наставнику Прокла Сириану важнее всего было не нарушать последовательность предметов, поэтому от логических, этических и физических сочинений Аристотеля он сначала перешел со своим учеником к «теологии» Стагирита и лишь затем, «не перешагивая» раньше времени «через порог», ввел его в круг «малых мистерий» — «мистагогию Платона», после освоения которой, снова в должное время и в нужной последовательности, Прокл под руководством наставника перешел к средоточию всей платонической мудрости — диалогу «Тимей».

ление и боголюбие подобает скорее тем, кто далеко продвинулся на этом пути, как по возрасту, так и в отношении философии.

E (Σ* 2.375.27) Прокл ставил теологию превыше всех иных разделов философии, а благочестие очевидно предпочитал его противоположности — строгой жизни, устремленной к добродетели.

F (Σ* 4.780.11) Прокла поражала способность Исидора подражать голосам птиц и их зову. Порой же, во время проведения халдейских ритуалов, он показывал способ имитации того, как различные пернатые, такие как маленькие воробьи и домашняя птица, хлопают крыльями, готовясь взлететь.

60

(Σ 4.315.12 + Φ 250 + Φ 82 + Φ 81) Салюстий. Он прибыл в Александрию из Афин вместе с философом Исидором. Характер Салюстия всем казался странным, поскольку философствовал он в удручающей манере, а дурачился смехотворно, хватая через край, как мне кажется, и в том, и в другом. Ведь для подобного образа жизни важна прежде всего рассудительность.

По отцовской линии Салюстий происходил из ⟨…⟩ Сирии, тогда как по материнской — из Эмесы. Его отца звали Василидом, а мать — Феоклеей. Наделенный природой разнообразными способностями, а также мрачным и честолюбивым характером, он сперва обратил свой взор на желанное для него судебное красноречие и пошел в ученики к софисту Евною, который тогда был в Эмесе. Впоследствии же [карьеру] правоведа он променял на жизнь софиста и начал старательно штудировать ораторов, своим трудолюбием поражая окружающих не менее, чем природными талантами, ведь ему удалось выучить наизусть все публичные речи Демосфена. Преуспел он и в их произнесении, причем не так, как это делают современные софисты, но практикуя сочинение речей с определенным налетом древности. И речи, которые он написал сам, были ненамного хуже древних.

Он припоминает в этой связи о нашем соотечественнике Маркелле, друге Евноя, который выучил наизусть все восемь книг «Истории» Фукидида, однако не в силах был вымолвить ни слова,

достойного внимания. Рассказывают и о Нонне, который шесть раз прочитал всего Демосфена, и все же так и не смог сочинить ни одной сколь-либо сносной речи. Так что выучить кучу всего наизусть и хорошо написать самому — это не одно и то же.

И так как Салюстий уже достиг ощутимых успехов в этом искусстве и, будучи самоуверенным молодым человеком, склонным к горделивым речам и считающим Евноя недостойным себя (*так как оратор Евной был тугодумом*)[9], он отплыл в Александрию и начал там пробовать учиться то у одного учителя риторики, то у другого.

61

(Σ 4.399.19 + Ф 83) Супериан, софист, родом исаврием, из школы Лахариса[10]. Этот Супериан учиться начал довольно поздно и был несколько глуповат по природе, однако отличался таким трудолюбием и старанием, что, начав лет в тридцать с небольшим изучать сочинения ораторов и все то, что относится к свободным искусствам, сумел, нещадно понукая себя и погоняя, изучить в этом возрасте все то, что все другие осваивают еще детьми, принуждаемые к этому педагогами и учителями. В публичных банях у этого Супериана нередко видели раны, которые он сам себе нанес. Правда, ожидания его вполне оправдались, так как вскоре о нем заговорили как о софисте «в Афинах великолепных и славных»[11], не уступающим в известности самому Лахарису[12].

62

А (Σ 4.399.30 + Ф 84) Но мне известно и то, что Лахарис стал софистом скорее благодаря старанию, нежели природному дарова-

[9] Очевидная ремарка Фотия.

[10] Марин (*Procl.* 11–12) пишет о Лахарисе в самых превосходных выражениях и рассказывает историю о том, как они вместе с Сирианом впервые встретили молодого Прокла и убедились в том, что иноземный юноша также поклоняется лунному божеству. Именно этот эпизод стал определяющим в решении Сириана представить Прокла Плутарху и затем взять себе в ученики.

[11] Строка из Пиндара (fr. 76 Mähler).

[12] Характеризуя Лахариса, Марин отмечает, что в софистическом искусстве он достиг таких же высот, как Гомер в поэзии (*Procl.* 11).

нию. Ведь мне попадались тексты его речей. И мне показалось, если судить по этим речам, что он был скорее старательным, нежели даровитым от природы. Я также видел скульптурный портрет этого человека, который наглядно являл природу Лахариса. Неторопливый в речах, своим обликом он воплощал такие добродетели, как красота и благо, так что его скорее следовало бы называть философом, нежели софистом. Так что в целом Лахарис был человеком, любимым богами, который, сперва утратив их видения, затем возвратился к ним.

B (Ф 85) Святой человек, великолепно [подготовленный] к вакхическим таинствам.

C (Ф 86 + Σ 3.391.21) Софист Митрофан был потомком Лахариса. Еще в детстве, будучи совсем ребенком, он кричал: «Я — лысый Аристофан», — хотя и не мог ничего об этом знать даже понаслышке. Когда же люди, слышавшие эти крики, спрашивали его, что он имеет в виду, то он решительно настаивал на том, что не имеет никакого понятия о смысле сказанного. Софист Супериан написал речь против этого Митрофана.

63

A (Ф 87) *Он* [Дамаский] *говорит, что видел статую Афродиты с посвятительной надписью софиста Герода*[13]. Когда я увидел ее [впервые], то даже вспотел от страха и смятения, а моя душа наполнилась такой радостью, что я не в силах был покинуть это место и пойти домой. Несколько раз впоследствии я приходил сюда только для того, чтобы посмотреть на нее. Сколь прекрасно изваял ее скульптор! В ней не было никакой слащавости и чувственности (ἀφροδίσιον), но лишь степенность и мужественность: в полном вооружении, словно только что вернувшись с победой, она стояла с выражением удовлетворения на лице.

B (Ф 88) Гиерий, сын Плутарха[14], изучавший философию у Прокла, видел в так называемом доме Квирина отдельную человеческую голову, размером и формой не отличающуюся от горо-

[13] Ремарка Фотия.

[14] Плутарх Афинский, учитель Прокла (см. о нем следующий фрагмент).

шины. Поэтому ее так и назвали — горошина (ἐρέβινθος). Во всех остальных отношениях это была человеческая голова, с глазами, лицом, волосами сверху и полным ртом, причем этим ртом она кричала, как тысяча человек, настолько громко [...][15].

64

(Σ* 3.469.1) Николай[16], ритор, ученик Плутарха и Прокла (я говорю о Плутархе, именуемом Несторием)[17]. Написал подготовительные упражнения, пособия по риторике и другие сочинения. Процветал в правление Льва Старшего, а также Зенона и Анастасия.

65

(Σ* 3.507.16) Оденаф, сириец. Он посещал философа Плутарха, заполняя занятия наставника множеством вопросов, которые сковывали рассуждение и не позволяли его завершить. Но Оденаф был слабее в тех случаях, когда следовало ухватить саму истину. Ведь он [должно быть, Плутарх] не считал, что философ должен лишь выслушивать вопросы и в зависимости от тех или иных обстоятельств давать на них ответы. Более того, трудно и почти невозможно человеку говорить или размышлять о богах.

66

A (Σ 4.316.4) Салюстий, философ, который сказал, что людям

[15] Далее Фотий отмечает, что описания различных «чудес» содержатся в книге Дамаския в большом количестве.

[16] Сочинения Николая см. Walz 1832–1836: 1.266–420. Видимо, он был скорее *со*учеником Прокла, чем его учеником. Согласно Марину (*Procl.* 10) именно Николай (который тоже был родом из Ликии) встретил Прокла в Пирее и проводил в Афины, предложив по дороге воды из священного источника, расположенного рядом со статуей Сократа, что Марин интерпретирует как добрый знак.

[17] См. также fr. 89A ниже. Это двойное имя может косвенно указывать на то, что отцом основателя афинской школы неоплатонизма Плутарха был Несторий, жрец, которому Зосима (*Hist.* 4.18.2–4) приписывает спасение Афин от землетрясения в 375 г. (Athanassiadi 1999: 173, n. 149). Марин (*Procl.* 28) отмечает, что «халдейские ритуалы», которые знал этот «великий» Несторий, были переданы им самому Плутарху и дочери Плутарха Асклепигении, от которой, в свою очередь, знание этих ритуалов перешло к Проклу. Здесь важно отметить специальную связь этого рода с культом Асклепия, которая также передалась и Проклу (см. Afonasin 2017).

нелегко философствовать, да и невозможно. Выслушав эту речь, я пришел от нее в ужас, так как это было не только неверно, но и недостойно обсуждения. Однако Салюстий знал, как выразить суть дела (τὸ ἐνόν). Он не упрекал всех философов просто так, но, будучи по природе противником порочных людей или, по Гераклиту, «толпоненавистником»[18], нападал на всякого оступившегося и никогда не упускал случая вступить с кем-нибудь в спор или поднять его на смех. Иногда он делал это серьезно, но в основном в шутку или в виде насмешки. Был Салюстий довольно остроумным и по природе склонным к колкостям, причем одарен он был этой способностью в высшей мере, что, впрочем, типично для их народности[19]. Салюстий примечателен и тем, что истинное мнение о богах называл пятой добродетелью[20], полагая, что она присутствует иногда даже в самых порочных людях. Когда же чужеземцы, восхваляя его прочие достоинства, говорили, что ему не хватает только одного — он не разделяет ту же веру в богов, что и большинство, — то он ответил, что предпочел бы этот один [недостаток] оставить, дабы не раздражать Немезиду. Когда же Пампрепий, облеченный в то время величайшей властью, красуясь, спросил его: «Что есть боги для людей?» — то он ответил: «Кому не ведомо, что я еще не стал богом, а ты уже [перестал быть] человеком?». Вот то, что касается Салюстия. Философствовал он в кинической манере.

B (Φ 89 + Σ 2.678.24) Склонный к кинизму (κυνίζων), Салюстий

[18] Точнее, так Тимон характеризовал самого Гераклита (ср. DL 9.6; A 1 DK).

[19] Салюстий был родом из Сирии.

[20] Наряду с четырьмя кардинальными платоническими добродетелями — рассудительностью, мужеством, самообладанием и справедливостью. О сложной системе степеней неоплатонических добродетелей, таких как естественные (φυσικαί), этические (ἠθικαί), гражданские (πολιτικαί), очистительные (καθαρτικαί), созерцательные (θεωρητικαί), парадигматические (παραδειγματικαί), иератические или теургические (ἱερατικαί / θεουργικαί), см. Афонасин 2019. Возможно, Салюстий включился в дискуссию по их поводу (тогда его пятая добродетель должна быть очистительной, позволяющей освободиться от эмоций, или созерцательной, возводящей от души к уму) или, что вероятнее, просто высмеивал сложную неоплатоническую систему.

не ходил проторенной философской дорогой, но выбирал ту тропу, что продирается сквозь споры, брань и, особенно, тяжкий труд ради добродетели. Обувался он, кстати, редко, когда же носил обувь, то повсюду путешествовал в аттических ификратидах[21] или простых сандалиях. И все же никто не видел его больным телесно или страждущим душевно сколь-либо продолжительное время, и он, как говорят, «покорно влачил» такое существование.

C (Ф 251) Босиком обошел он, как говорят, весь обитаемый мир.

D (Σ* 4.837.1) После посещения Салюстием жилища учеников он замечал, что жаровни[22] так и оставались чистыми и незакопченными, словно только что куплены на рынке. Ведь в течение долгого времени он настаивал на том, что есть нужно лишь сырую пищу.

E (Σ 1.282.9) Салюстий отвращал молодежь от философии, провоцируя их одним из двух способов: либо, нанося оскорбления учителям и не скрывая своей к ним ненависти, он плел козни и против философских школ, либо, подробно описав величие этого занятия, затем доказывал, что никто из людей не достаточно хорош для него.

F (Σ 1.314.8) В действительности случалось и так, что молодые люди, выказывающие любовь к философии, подвергались проверке, как золото огнем. И даже если он и не говорил, что это испытание, оно все же было испытанием, и немалым — своего рода притворным стремлением, западней, поставленной для незрелой поспешности. По крайней мере, меня он пытался остановить, убеждая в том, что занятие это наитруднейшее.

G (Σ* 1.70.26) Афинодор был прекрасно подготовлен к выбору стези философа, и в силу природной склонности и после здравых размышлений ⟨…⟩ пока Прокл был жив. Он предлагал своим приверженцам очень ясные толкования. Поражаясь его основательности, Салюстий говорил, что он не человек, а огонь, воспламе-

[21] Ἰφικρατίδες — обувь, введенная Ификратом для военных во время Коринфской войны (395–387).

[22] Жаровня на ножках (χυτρόπους), мангал.

няющий все, что лежит поблизости (παρακείμενα)[23]. И все же он убеждал Афинодора оставить занятия философией.

67

(Σ* 2.507.24) Зенон, александриец, муж иудейского происхождения, отвергший иудаизм прилюдно перед своими собратьями — проведя, как у них установлено по закону, в нерабочий день [субботу] белого осла через место их собрания, именуемое синагогой. Этот Зенон был по природе человеком честным и благочестивым, но в речах и науках туповатым (νωθέστερος), вечно стремящимся что-нибудь выучить и задающим вопросы по поводу того, в чем не разбирался. А не разбирался он практически во всем. Ведь он был настоящим тугодумом и скорым предателем того, что понял, по причине своей забывчивости[24].

68

(Σ* 2.507.31) Был среди учеников Прокла и другой Зенон, живший в то же время и родом из Пергама. Он также по природе был слабоват в науках, но человеком дельным и строгих правил. Вот только который из них способствовал возникновению разногласий между Салюстием и Проклом — этого я не могу сказать.

69

A (Σ 3.325.23) Марцеллин[25], муж снисходительный и благород-

[23] Слово «приверженцы» (οἱ πλησιάζοντες) буквально означает «находящиеся поблизости». Правда или нет, но Симпликий (*In Epict.* 40.29–32 Dübner) передает, что сам Салюстий имел обыкновение класть раскаленный уголь себе на колени и, раздувая огонь, проверять, долго ли он сможет так просидеть.

[24] Возможно, саркастический намек на отступничество, с которого начинается этот фрагмент: Зенон «забыл», что он иудей.

[25] Марцеллин командовал войсками во времена западноримского императора Анфимия (467–472), провел ряд успешных кампаний против вандалов в Сицилии и Сардинии и в 468 г. должен был отправиться от берегов Сицилии со своим флотом, спешащим на помощь византийскому военачальнику Василиску, движущемуся на Карфаген. Именно в это время он пал жертвой заговора, вероятно, инспирированного его соперником Рикимером. Тогда же Василиск потерпел поражение на море в результате коварного маневра Гейзериха, когда после заключения перемирия с византийцами вандал неожиданно напал на их

ный. Он правил Далмацией, областью в Эпире, населенной иллирийцами, получил ромейское воспитание, знал толк в мантике и в целом был человеком образованным. Он правил независимо, не подчиняясь ни василевсу ромеев, ни другому национальному правителю, но сам устанавливал себе закон, управляя подданными справедливо. В политике ему были присущи сдержанная разумность и удивительное мужество в том, что касалось забот о делах военных.

B (Ф 90) Хорошая и похвальная политика и настолько же достойное человеколюбие.

C (Σ* 2.473.20) Армия, ведомая Марцеллином, отличалась легкостью вооружения.

D (Ф 91 + Σ 3.325.30) Царь Карфагена Гейзерих, услыхав о том, что ромеи устранили своего союзника Марцеллина хитростью и несмотря на данную ему клятву, очень обрадовался в предвкушении победы и, как считали, произнес слова, подобающие скорее ромейскому василевсу, нежели карфагенянину. «Они, — сказал он, — левой рукой сами отрубили себе правую». Марцеллин был самовластным правителем Далмации и придерживался эллинской веры. С ним общался философ Салюстий.

E (Σ* 4.136.15) Столь крепкой надеждой их сплачивала та верность (πιστότης), которую Марцеллин проявлял в отношении божественных предметов.

70

(Ф 92) Глядя в глаза встречающихся ему людей, Салюстий предсказывал в отдельных случаях ожидающую их насильственную смерть. Сам он не мог объяснить причину такого предвидения, однако, будучи спрошен, в качестве возможных причин пытался указать на темноту глаз, их затуманенность и повышенную влажность, вроде той, что в момент горя проникает даже в зрачок. *И еще он говорит, что некто Ураний, житель сирийской*

флот и сжег значительную его часть брандерами. Подробнее см. Гюнтер, Корсунский 1984: 79. Из исторических источников и от Дамаския мы знаем, что Марцеллин симпатизировал язычникам и, возможно, водил дружбу с философами.

Апамеи и правитель палестинской Цесареи мог, по его [Дамаския] словам, подобным же образом по глазам распознать треклятых (πολυαράτους) колдунов. Этот же автор упоминает и о некоем Номе, своем соотечественнике, который, вглядываясь в глаза встречающихся ему людей, распознавал еще не пойманных убийц[26].

97

А (Ф 141) Преемник Прокла Марин, родом из Неаполя в Палестине, лежащего близ горы по имени Аргариз […] Здесь находится святейший храм Зевса Высочайшего[27], которому, как об этом рассказывал сам Марин, приносил жертву Авраам, прародитель древних евреев. По своему исходному происхождению самаритянин, Марин отверг их веру, которая представляла собой отдельное течение в авраамической религии, и возлюбил эллинизм.

В (Ф 274) До самой своей смерти он воздерживался от телесного совокупления. И даже худшие его недоброжелатели не нашли бы повода для выдвижения против него ложных обвинений подобного рода.

---

[26] Курсивом выделен пересказ Фотия. Ном изучал риторику в школе Гораполлона в Александрии вместе с Севером Антиохийским. Во fr. 106в и 109 его характер описывается в самых превосходных выражениях. Возможно, эта информация о Номе также происходит из другой части сочинения Дамаския.

[27] Имеется в виду храм Баал-Шамина («Баала Небесного»), некогда располагавшийся на горе Гаризим. Согласно *Втор.* 27:2–8, по приказанию Моисея на горе был установлен жертвенник с «заповедями». В качестве верховного небесного бога Баал-Шамин естественно отождествлялся с Зевсом, а затем с Юпитером (святилище которому на этой горе заложил император Адриан). «Новый город» (Νεάπολις, совр. Наблус) был основан римлянами в 72 г. до н.э., а в 244 г. императором Филиппом Арабом преобразован в колонию Julia Neapolis. Oikonomides 1977: vii–xi заметил, что на монетах этой колонии впервые появляется надпись ΘΕΟ ΜΑΡΙΝΩ, что, должно быть, указывает на установление императором культа своего отца, Марина. Очевидно, это имя могло с тех пор пользоваться определенной популярностью у жителей города, даже если знание о его истинном происхождении ко времени рождения нашего философа было утрачено. Христианский апологет Юстин, родившийся в этом городе ок. 100 г. н.э., христиан здесь не встречал, зато упоминает о платониках. Неаполь был многонациональным и в то же время эллинизированным городом, что делает гипотезу о самаритянском или иудейском происхождении Марина избыточной.

C (Ф 142) Однако благодаря трудолюбию и неуемным стараниям Марин одним своим именем смог похоронить славу многих более даровитых и более пожилых людей, чем он сам.

D (Σ 3.600.29) Этого человека не получалось должным образом ни обследовать, по причине поразившей его телесной слабости, ни расспросить, из опасения, что это причинит ему беспокойство[28].

E (Ф 143) Исидор не позволял его расспрашивать, как по причине поразившей его телесной слабости, так и из опасения, что это причинит ему беспокойство.

F (Ф 144) Как становится очевидным из его речей и сочинений (каковых немного), Марин не сумел проложить глубокую борозду идей, из которой бы проросли мудрые созерцания природы сущих вещей.

G (Ф 145) Лучший наставник в науке наблюдения звезд — Птолемей.

H (Ф 146 + Σ 3.261.3) Он старательно выписывал выдержки из комментаторов, составляя для себя памятные заметки и накопления на случай, по слову Платона[29], старческой забывчивости.

I (Ф 275) По причине природной вялости[30], Марин не выносил возвышенные толкования «Парменида», который предлагал его учитель, и низводил его созерцания из области сверхсущих генад к идеям, следуя в этом скорее мыслям Фирма и Галена[31], нежели чистейшим прозрениям благословенного мужа.

---

[28] В этом и ряде последующих фрагментов подчеркивается, что Марин имел слабое здоровье.

[29] Имеется в виду знаменитое место из «Федона» (276d). О памятных заметках, как «лекарстве для памяти» говорят многие античные авторы.

[30] Вероятно, имеется в виду физическое состояние Марина, а не только его интеллектуальные способности.

[31] Врач Клавдий Гален слушал лекции платоника Альбина и сам написал ряд философских работ, в том числе комментарий к «Тимею» Платона (правда, только к физиологической его части). Кроме того, он целенаправленно критиковал стоические теории и отстаивал верность платонического трехчастного деления души. Наверное, в этом смысле его можно назвать платоником. Кастриций Фирм был римским сенатором и учеником Плотина (Porph. *Plot.* 7), однако мы

J (Σ 3.324.25) Он заранее сообщил ему [Исидору] в письме свое мнение о гипотезах и толковании «Парменида». В нем Марин переслал ему собранные воедино доводы, в силу которых он считал, что диалог касается не богов, но идей. Он даже сочинил комментарий, в котором истолковывал диалектические гипотезы «Парменида» указанным способом. Исидор послал ему письменный ответ, в котором привел бесчисленные доводы в пользу того, что теологическое толкование диалога более истинно, так что, если бы эта книга не была уже опубликована, то он и ее бы уничтожил[32]. Возможно также, что его остановил вещий сон, ведь Прокл сказал как-то, что видел во сне, будто Марин написал собственный комментарий к «Пармениду».

K (Ф 147) Заметив [болезненные] истечения из его тела, Прокл испугался за юношу.

98

A (Ф 148) Усопший, ныне достигший блаженства — я говорю о его душе и об образе его души — отчетливо предстал передо мной, когда я лежал на этой кровати.

B (Ф 149) Значит, неправедно всякое недоверие к словам[33], которые подтверждаются ясным видением величайшего из мудрецов, тем, что лишь недавно услыхал человек, второй после него в своей правдивости, и, в-третьих, известием о нашем правдолюбивом послании, которое призвано передать это сочинение.

C (Ф 150 + Σ 1.254.26 + Σ 1.336.28) Убеждая его [Исидора] оправдать возлагаемую на него надежду, Прокл вдобавок ко всему просил не отвергать его отеческое пожелание, не ронять славу Платона, не взваливать себе на плечи (κατανωτίζεσθαι) груз решения Ямвлиха и Плутарха, ну и, конечно, подумать прежде всего не о личном выборе, а об общественной пользе. Однако, чем бо-

---

ничего не знаем о его философских воззрениях. О неоплатонической теории генад см. Месяц 2013.

[32] См. fr. 38A, где говорится, что после критики со стороны Исидора Марин уничтожил свой неопубликованный комментарий к «Филебу».

[33] Очевидно, приводится тот вывод, который Дамаский делает на основании этого видения.

лее в его речи подчеркивалась значимость преемства, тем более непреклонным становился Исидор, понимая, что это бремя для него слишком неподъемно. «Если бы некто, — говорил он, — призвал меня стать жрецом, то, признавая богоугодность этого дела и его святость, я вместе с тем все же признал бы и то, что страшусь этого выбора из-за собственной слабости. Преклоняя колено и робея при виде этого великого, и даже безмерно великого, жреческого чина, я отказываюсь, по словам Пиндара, не от худшей доли, но от той, что слишком хороша для меня»[34].

D (Σ* 3.390.14) Его [Прокла] повеление не убедило Исидора, и ему вспомнилась строка из Ивика о том, что только согрешив перед богами, он заслужит людскую славу[35].

E (Ф 151) Прокл боялся, что «златая цепь» воистину тянущаяся от самого Платона, может покинуть наш город Афины,

F (Ф 152) боялся он [этого] и из-за физической слабости Марина ⟨…⟩

99

A (Ф 153 + Σ 1.109.10) В нем развилась истинная страсть к философии, так что, разорвав все земные путы и поправ всякую надежду на обретение славы и материального благополучия, он прибывает к Проклу в Афины.

B (Ф 154) Так описывали и философа Зенодота, единственного, кто удостоился имени Проклова любимца. На него он возлагал величайшую надежду.

C (Σ* 4.223.4) Он был раздосадован отказом, однако не подавал вида в присутствии посторонних[36].

---

[34] Ср. Pi. *O.* 1.52.

[35] То есть, как показывает и предыдущий отрывок, несмотря на уговоры Прокла Исидор продолжал считать, что пост схоларха и связанные с ним публичные обязательства помещают ему не только заниматься философией, но и исполнить какое-то иное предназначение, предначертанное ему свыше. Фраза поэта 6 в. до н.э. Ивика (fr. 29 Page) со времен Платона (*Phdr.* 242d) стала общим местом в философской литературе. Ее цитирует Прокл в «Комментарии к *Государству*» (2.220), а Марин в самом начале своей «Жизни Прокла» перефразирует слова поэта, говоря, что, не выполнив свой долг по увековечиванию памяти о Прокле, он согрешит скорее не перед богами, а перед мудрыми людьми.

[36] Эти три отрывка показывают, насколько сложен для Прокла был процесс

100

A (Σ 2.687.3 + Ф 283 + Ф 276 + Ф 155 + Ф 156) Теаген, афинянин, архонт, муж честолюбивый и высокородный, среди эллинов блистающий своим богатством, которое он использовал как должно, выправляя ошибки, совершенные некоторыми городами, и помогая нуждающимся, причем раздавая дары не одной, но сразу, по пословице, обеими руками[37]. Он любил одаривать людей, и даже слишком любил, не зная меры. Много денег он потратил на содержание учителей, врачей и другие дела, полезные для города. Таковы похвальные качестве Теагена. Однако он был вспыльчив и не терпел невнимания по отношению к себе, и всеми средствами стремился к тому, чтобы все, не исключая и философов, пресмыкались перед ним. Презирая и оплевывая других, в особенности тех, кто казался влиятельным и стремился проявить себя в имперской политической жизни, и в то же время предпочитая новые почести традиционным формам благочестия, он незаметно для себя принял вульгарный образ жизни, отстранившись от эллинов и обычаев своих предков. Ускользнуло от него и то, что теперь его окружали вовсе не верные друзья, а лживые подлизы. Не сохранил он и то уважение к философии, которое некогда испытывал, на словах окружая себя философами, а не деле — прислужниками.

Это-то и стало первопричиной его недоверия к Марину. Марин же, сохраняя достоинство, традиционное для философов, служил ему с должным уважением — ведь он служил справедливости и всему тому, что прилично для философии, а вовсе не лести и грубости, — не был заносчивым, раздражительным или надменным по отношению к нему при встречах и не позволял себе более того, что допустимо для простого гражданина, стараясь при встре-

выбора подходящего преемника. В отрывке A, как предполагает Атанассиади, может идти речь об александрийском платонике Асклепиодоте, который в то время жил в Афродисии и был очень богат (о нем Дамаский много пишет в различных частях своей «Истории»). Зенодот (отрывок B) также был значимым кандидатом. Мы не знаем, кто из них был отвергнут (отрывок C).

[37] Марин в «Жизни Прокла» (29) также называет Теагена благодетелем.

чах и прощаниях проявлять должную почтительность, приличествующую одному из первых людей города, а может, и всего государства ромеев. Ведь был он одним из ромейских патрициев, важным лицом в государственном совете (синклите) василевса, выделяясь знатностью своего происхождения, изысканными манерами, а также явными стараниями и заботой о литературном труде.

B (Ф 157 + Σ 2.687.31) Теаген выделялся среди всех тех, кто созывался на большой совет, не только во всех прочих отношениях, но и как философ. И даже Марин способствовал росту его во всех отношениях блистательного величия.

101

A (*Σ 4.374.9) На публике он казался суровым, однако на деле проявлял себя совершенно иначе и мог быть добрым и проницательным.

B (*Σ 4.482.4) Когда случился раздор (στάσις), он занял более слабую позицию (συστοιχίαν), отступившись от прежней науки и обратившись к остальным.

C (Ф 277) Из-за этого раздора Марин удалился из Афин в Эпидавр, опасаясь, что их замысел состоял в том, чтобы нанести ему физический вред (τὰς ἄχρι τοῦ σώματος ἐκβαινούσας ἐπιβουλὰς)[38]

102

(Ф 158 + Σ 4.142.3) Имущество диадохов не унаследовано, как многие думают, от Платона. Ведь Платон был беден, владея лишь садом в Академии, который составлял малую долю всей «диадо-

[38] Это вырванное из контекста сообщение может относится к какому-то факту преследования неоплатоников со стороны христиан, причем Марину, возможно, пришлось по требованию властей пойти на какие-то уступки. Однако, как полагает П. Атанассиади (1999: 247, n. 273), более естественно видеть в этих фразах отражение той конфликтной ситуации, которая возникла в школе в последние годы жизни Прокла. Не исключено, что на весьма престижном посту главы школы Теаген желал видеть своего сына Гегия (см. fr. 145A), а Асклепиодот Старший — сына своей дочери философа Асклепиодота, который, должно быть, специально для этого оставил все в Афродисии и прибыл в Афины на зов Прокла (fr. 99A). В этой ситуации здоровье Марина вполне могло пошатнуться, и ему потребовалось отправиться в Асклепион в Эпидавре. См. также fr. 103B.

хики» (διαδοχικῶν). И доходы от этого сада не превышали трех золотых номисм, тогда как общий [годовой] доход при Прокле вырос до тысячи и более номисм, потому что благочестивые люди, любители наук, после свой смерти оставляли в разное время философам свое имущество, позволяющее им иметь досуг и спокойствие, необходимые для ведения философского образа жизни.

103

A (Ф 159) Однако давайте-ка сдадим назад кормой и вернемся к той теме, от которой мы отклонились.

B (Ф 160) Асклепиодот, зять старшего Асклепиодота, женившийся на его дочери, уже имел все необходимое для блистательной жизни, они же [выдвинулись] не благодаря подобным вещам и не используя брак как средство продвижения, но лишь благодаря тому, что были настоящими философами, достигшими к тому времени высот в своем мастерстве, один в силу природной проницательности (ἰθυβόλου), другой — тщательной точности[39].

C (Ф 278) Марин, как и Прокл, не одной, а обеими руками защищали Исидора.

D (Ф 279) Видя, насколько неукротимо его стремление и ненасытна любовь в наукам, Прокл влил в его душу источник речей, как иератических, так и философских[40], с восхищением наблюдая за тем, насколько открыт и восприимчив был его разум.

---

[39] Имеются в виду Исидор с его интересом к теургии и Марин, который к тому времени стал признанным знатоком математических наук. Можно было бы добавить и то, что еще один претендент, Гегий, также имел возможность воспользоваться поддержкой своего известного и богатого отца. Текст этого отрывка в рукописи испорчен и разными редакторами восстанавливается по-разному. Здесь приводится вариант, предложенный Атанассиади, которая, в частности, в специальном приложении подробно анализирует данные Дамаския о философе Асклепиодоте, который учился в Александрии и затем женился на дочери богача из Афродисии Асклепиодота старшего (Athanassiadi 1999: 348–349). Справедливости ради следует заметить, что в отличие от Гегия Асклепиодот также был к тому времени известным философом, правда, ориентированным скорее на естественные науки и Аристотеля, нежели на Платона. Биографические данные о нем см. во fr. 80, 83, 85, 86, 90, 95, 122c и др.

[40] То есть «Халдейские оракулы» и сочинения Платона. Мы не знаем, о ком из учеников Прокла идет речь в этом отрывке, но скорее всего — об Исидоре.

E (Ф 280) Он уступил, негодуя по поводу их взаимных упреков и обид.

104

A (Ф 281) Сотрясало (ἔσεισεν)[41] неким неестественным трясением (σεισμόν), которое не было порождением природы.

B (Ф 282) Была некая аттическая женщина, весьма поднаторевшая в способах (μηχανάς) убеждения, что и доказала на деле.

C (*Σ 1.402.18) Она молилась богу, прося дать ей безыскусный и святой совет и научить тому, как ей поступить.

105

A (Σ* 1.375.3) Архиад[42]. Он так проявил качества своей души: когда большая часть его имущества была разграблена, то, видя огорчение Теагена, тогда еще ребенка, по поводу всего утраченного и разоренного, он сказал ему: «Крепись, Теаген! Благодари богов за то, что они спасли наши жизни, о деньгах же не горюй.

[41] Атанассиади (1999: 250) полагает, что причиной этого землетрясения был человек, и переводит: «Он/она сотрясал(а)…», считая, что так Дамаский мог, например, метафорически описывать гнев Прокла по поводу разногласий между своими учениками или же отсылать к каким-то сверхъестественным способностям дочери Плутарха Асклепигении старшей (о которой ниже идет речь), а может, и самого Прокла, сверхчеловеческие способности которого подчеркивает Марин (*Procl.* 28).

[42] Марин в «Жизни Прокла» (14, 17 и 29) сообщает, что он был внуком Плутарха, другом Прокла и успешным политиком. Молитва Прокла, обращенная к Асклепию, спасла единственную дочь Архиада Асклепигению младшую (внучку Асклепигении старшей, дочери Плутарха), которая затем вышла замуж за Теагена и стала матерью будущего руководителя Академии Гегия — вероятно, в качестве заместителя отсутствующего в Афинах Исидора (fr. 145 и 148c). Можно и далее проследить эти родственные связи, тесно переплетенные с историей Академии. Атанассиади (1999: 253, n. 277) обращает внимание на панафинейскую аттическую надпись на статуе конца 4 – начала 5 в. (IG ii/iii^2 3692), в которой упоминается «светлейший Гегий, сын Тимократа, архонт-эпоним (то есть архонт, по имени которого обозначается год)» — должно быть, старший родственник Архиада, возможно, муж старшей Асклепигении. Статуя позже была заново посвящена «софистом» Плутархом — вероятно, учителем Прокла. В свою очередь, одного из сыновей сына Архиада Гегия также звали Гегием (fr. 146). Упоминаемое разграбление Афин обычно идентифицируют с нападением вандалов в 467 г. (см. Frantz et al. 1988: 78).

Если бы Афина, покровительница города, повелела потратить все эти деньги на Панафинеи, то разве бы мы не пожертвовали ради нее все, что у нас есть? Настоящее же состязание (ἀγῶνα) следует считать еще более славным и святым, нежели Панафинеи или любое другое».

B (Ф 284) Таков он был телом и душой, способный поразить окружающих своей рассудительностью, если обстоятельства требовали серьезных и здравых поступков и слов. Любезным же он был с теми, кто был любезен с ним.

C (Ф 161 + Ф 162) Источник, дающий воду святую и приятную; так что муж, слагающий стихи, описывал его рот и все лицо так, словно это была обитель самих муз.

D (Ф 163) В случае любых сомнений они сразу же шли к нему, как друзья к другу.

145

A (Ф 221) Никогда прежде мы не слышали о подобном пренебрежении к философии в Афинах, и нам не доводилось прежде видеть такого бесчестия, какому она подвергалась при Гегии.

B (Σ* 2.550.3) Гегий. Он превосходил своего отца [Теагена] добродетелью и образованностью. В молодости он и сам надеялся, и другие верили в то, что он в будущем не уступит в славе великому Плутарху[43]. Ведь не зря Прокл счел юношу достойным того, чтобы слушать его комментарии к «Халдейским оракулам». Он по природе стремился к знаниям и благочестивому образу жизни. Но, как всегда, богатство нанесло большой вред его душе, предоставив богатое пастбище льстецам, так что не только деньги (это было бы не так ужасно), но и его юную и неокрепшую душу они поглотили так же легко, как животные траву на зеленом лугу. Именно они разрушили жизнь Гегия и отвратили его от истинного философствования. Отчасти сохраняя былой интерес к исследованиям природы, временами он вообще утрачивал понимание того, что́ есть правильное размышление. Стремясь быть

[43] То есть продолжит славные философские традиции того рода, к которому принадлежал.

святее других, он от имени своих родственников втайне (так как не получал у них разрешения) совершал религиозные ритуалы по всей Аттике и возобновил множество обычаев, к тому времени давно преданных забвению, со рвением отважным, но вряд ли благочестивым[44]. Так он приобрел в обществе скандальную известность, а также привлек внимание опасных врагов, одни из которых завидовали огромному состоянию, которым он распоряжался, а другие плели против него заговоры при поддержке властей. В том, что касалось благодеяний, в Гегии угадывалось нечто от высокомерной натуры Теагена, но он был расчетливее своего отца, за исключением случаев, когда необходимо было оказать помощь друзьям и нуждающимся.

146

A (Ф 223 + Σ 2.464.20 + Ф 222) Евпифий и Архиад, два сына Гегия. Евпифий был, пожалуй, талантливее [своего брата], но позволял себе поведение, допустимое лишь для простолюдинов, и даже более неподобающее, чем у иного простолюдина. Короче говоря, он был значительно хуже своего отца. Архиад же в целом превосходил своей добродетельностью как отца, так и, в немалой степени, многих других, однако он пренебрегал философскими занятиями, так и оставаясь в этом деле неучем из-за развращающего влияния отцовского богатства. Но к святой жизни он стремился более, чем другие, упражняясь в священнодействии на деле и на словах не менее, чем его отец. О Гегии я могу засвидетельствовать то же самое. Так что о чистой совести Архиад заботился не менее старательно, чем иные философы.

B (Σ 1.78.6) Нет ничего важнее для человека, чем незапятнанная совесть. Надлежит на благопристойный манер сосуществовать со

[44] Должно быть, учитывая текущую политическую ситуацию, когда язычество повсеместно преследовалось официальной церковью. Люк Бриссон (Brisson 2017: 337) считает, что льстецы, изначально окружающие Гегия, были христиане (возможно, принадлежащие к семье со стороны его жены). Именно они начали ему мстить сразу, как только он вспомнил о своем долге и, не спросив их согласия, стал приверженцем платонической религии.

своим ближними. Если же истинное благо противоречит видимому благу, то не следует предпочитать это последнее или же отдавать преимущество чему-либо иному, кроме истины, не избегая опасностей предстоящего спора, не страшась сложного дела, не стремясь к незаконной выгоде и не уступая во имя долгой дружбы или из-за родственных связей[45].

C (Σ 3.568.15) Нечестиво представляться мудрецом в великом тому, кто не стал им в малом.

D (*Σ 1.389.5) Ведь ненадежным, так сказать, был этот человек и в отношении остальных добродетелей.

E (Σ 2.464.30) Все это было заметно, и я не раз сам наблюдал, как его спутники раздувались от пустой и бестолковой спеси. Будучи наполнены этими страстями, они не способны были на сдержанное поведение даже в разгар этого дела. Со стороны все это выглядело, как юдоль зла (μισγάγκεια κακῶν)[46] ⟨…⟩ [их поведение] ничем не отличалось от того, что типично для простолюдинов. Диомед[47] был развращен их компанией и, не обладая выдающимися способностями, оказался в еще большей степени подверженным заведенному порядку. Из-за льстецов он утратил способность мыслить здраво, хотя по природе и был человеком, склонным к занятиям философией, которой, как говорил Сократ, не может навредить и которую не может разрушить никакое внешнее зло, но только внутреннее. Так оно и случилось, и философия пала из-за того бесчестия, которое испытала у себя дома. Ведь того человека, который должен был сохранять ее и способствовать ее улучшению, они воспитали сластолюбцем, вознесшимся выше, чем он того достоин, тем самым незаметно для себя самих погрязнув во всевозможных непотребствах.

147

(Σ* 4.358.20) Сильван, философ. В иных отношениях был способным и благочестивым, но нравом простоват и зауряден.

[45] Речь идет скорее не о «*sed magis amica veritas*», а о религиозной «свободе совести» в ситуации гонений на платоников со стороны христиан.

[46] Или «юдоль пороков». Далее очевидная лакуна в тексте.

[47] Мы ничего о нем не знаем. Атанассиади предполагает, что это мог быть один из внуков Гегия.

148

A (Ф 224) Телом он был слаб и недалек от смерти.

B (Ф 225) Но теперь он неохотно выслушивал доводы, так как выбор, который представлялся хорошим, не соответствовал его ожиданиям.

C (Ф 226) Часто заводя об этом разговор и настаивая, Марин убедил Исидора признать решение большинства (ψήφισμα) по поводу диадохии [преемства], и он был избран в результате голосования скорее почетным (ἀξιώματι) диадохом Платонической школы (ἐξηγήσεως), нежели действительным (πράγματι).

D (Ф 303) Озарив светом густую темень.

E (Ф 304) Сторонники Марина приняли слова юноши и были ему весьма рады.

149

A (*Σ 1.377.10) Правителю следует делать все в интересах подвластных. Гегий же считал, что правителю надлежит заботиться не столько об интересах подвластных, сколько о своих собственных. Ведь каждый желает блага сначала для себя, а уже затем для других. Исидор же говорил, что правитель, ⟨если он [настоящий] правитель, заботится о подвластных⟩; поэтому они его и слушают. Если же он беспокоится и о себе, значит, и он тоже подвластный и нуждается в попечении. Ведь правитель в строгом смысле слова не нуждается ни в чем, хотя как человек ⟨может в чем-то и нуждаться, как в ремесле может нуждаться человек⟩, даже если он сам мастер — например, доктор в лечении, если сам заболел. Но сама медицина не может заболеть, равно как и врач в качестве носителя медицинских знаний; то же относится и к правителю, если его определить в терминах науки управления. Можно переформулировать это и в логических терминах, тогда окажется, что взаимное отношение между этими вещами выражается не только на словах, но и на деле. То есть отношение правителя к подвластным и подвластных к правителю и высказывается, и существует, а значит, если власть приносит пользу подвластным, то полезно оно и источнику самой власти.

B (*Σ 4.734.1) Муж философ приносил добра в жизнь [людей] больше, нежели доблестный царь.

C (Σ 3.162.20) Размеренность и благоразумие — это не только избавление от противоположных им пороков несоразмерности и несдержанности и способ отстранения от них, это — сама жизнь, активная и осознанная. Одно преобразует худшее в нас в нечто лучшее, а другое выстраивает и упорядочивает страсти в нашей душе. И кроме того, в душах всех, к ним приближающимся, они порождают и другие, родственным им добродетели.

150

(Ф 227) «Если, как ты, Гегий, утверждаешь, иератические занятия [теургия] — это божественное дело, — говорил ему Исидор, — то и я, пожалуй, скажу то же. Вот только тем, кому должно быть богами, прежде следовало бы стать людьми. Поэтому и Платон говорил, что к людям не приходило дара более прекрасного, чем философия. Но так вышло, что ныне она стоит не на лезвии бритвы, но на острие (ἀκμῆς), воистину, крайней дряхлости (τοῦ ἐσχάτου γήρως)»[48].

151

A (Ф 305) Трудности в этом деле не прекращались.

B (Ф 228) Он не осознавал, что уже не мог это излечить, и то, что испорчено, уже не исправить; поэтому он ничего и не достиг.

C (Ф 229) Ранней весной, когда душа Марина оставила тело, Исидор решился на то, чтобы покинуть Афины.

D (Σ* 3.568.16) Так как разыскать исчезнувшего брата было праведным делом, он отправился в Карию.

E (Ф 230) Исидор упрашивал Сириана[49] и Гегия поступить как должно и сохранить исчезающую философию.

F (*Σ 4.631.21 + *Σ 3.334.19) Он прожил небесполезную жизнь, насколько я могу судить об этом, не обжирался, как многие, на пи-

[48] Цитируется *Ti.* 47b.

[49] Это имя более нигде не встречается; возможно, имеется в виду вышеупомянутый Сильван (fr. 147).

рах и стремился не к бесстыдствам, но к знанию, и спешил к нему под руководством бога.

152

(Σ 4.345.25 + Ф 306) Пока я следовал за речениям философа о его собственной цепи [преемства], само течение мысли каким-то образом направило меня по пути поиска того места, которое занимает его душа в этой цепи [среди других душ этого] чистого хора, и, заставив отклониться в сторону, повело по жизненному пути тех диадохов, которых избрал Прокл.

Литература

Афонасин, Е.В. (2019), "Идеальный наставник в «Философской истории» Дамаския", *Платоновские исследования* 10.1: 172–196.

Гюнтер, Р.; Корсунский, А.Р. (1984), *Упадок и гибель Западной Римской империи и возникновение германских королевств.* М.: Издательство МГУ.

Месяц, С.В. (2013), "Трансцендентное начало в неоплатонизме и учение о генадах", В.В. Петров (ред.), *ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма*, 169–209. М.: Круг.

Щетников, А.И., пер. (2013), *Прокл Диадох. Комментарий к первой книге «Начал» Евклида.* М.: Русский фонд содействия образованию и науке.

Adler, A., ed. (1928–1938), *Suidae Lexicon.* 4 vols. Leipzig: Teubner.

Afonasin, E.V. (2017), "Neoplatonic Asclepius: Science and Religion at the Crossroads of Aristotelian Biology, Hippocratic Medicine and Platonic Theurgy", *Studia Antiqua et Archaeologica* 23.2: 335–351.

Afonasin, E.V. (2019), "An Ideal Teacher in Damascius' *Philosophical History*", *Platonic Investigations* 10.1: 172–196. (In Russian.)

Afonasin, E.V., Afonasina, A.S. (2014). "The Houses of Philosophical Schools in Athens", ΣΧΟΛΗ (*Schole*) 8.1: 9–23.

Athanassiadi, P., ed. (1999), *Damascius. The Philosophical History.* Athens: Apamea Cultural Association.

Asmus, R. (1911), *Das Leben des Philosophen Isidoros.* Leipzig: Felix Meiner.

Brisson, L. (2017), "Family, Political Power and Money in the Neoplatonic School of Athens", ΣΧΟΛΗ (*Schole*) 11.2: 333–340.

Edwards, M.J., tr. (2000), *Neoplatonic Saints. The Lives of Plotinus and Proclus by their Students.* Liverpool University Press.

Frantz, A; Thompson, H; Travlos, J. (1988), *The Athenian Agora: Results of Excavations Conducted by the American School of Classical Studies at Athens, XXIV Late Antiquity: A.D. 267–700.* Princeton: American School of Classical Studies at Athens.

Henry, R., ed. 1959–1977. *Photius. Bibliotheca.* 8 vols. Paris: Les Belles Lettres.

Morrow, G., tr. (1970), *Proclus. A Commentary on the First Book of Euclid's* Elements. Princeton University Press.

Oikonomides, Al.N., ed. (1977), *Marinos of Neapolis. The Extant Works, or the* Life of Proclus *and the Commentary on the* Dedomena *of Euclid. Testimonia de vita Marini.* Chicago: Ares Publishers.

Taisbak, Ch., ed. 2003, *Euclid's* Data*, or the Importance of Being Given.* Copenhagen: Museum Tusculanum Press.

Walz, Chr., ed. (1832–1836), *Rhetores Graeci.* 9 voll. Stuttgartiae et Tubingae: sumptibus J.G. Cottae, etc.

Zintzen, C., ed. 1967. *Damascius. Vitae Isidori reliquiae.* Hildesheim: G. Olms.

Павел Соколов

«Трактат о сперме и семени» Аверроэса: эпитома арабской перипатетической эмбриологии XII века*

Pavel Sokolov

Averroes' *Treatise on Speeds and Sperm*: An Epitome of the 12-Century Arabic Peripatetic Embryology

Abstract. This paper contains a commented translation of the embryological *Treatise on Speeds and Sperm* (*Maqāla fī l-buḍūr wa-l-zurūʿ*) by the great 12-century Andalusian peripatetic Ibn Rushd (Averroes), which still remains, in general, on the periphery of research attention. The special subject of Averroes' research in this text is the substance and mode of being of the 'force' (*quwwa*), acting in the seed. Averroes' discussion of this aporia is based on a two-level hermeneutics of the Aristotelian texts: the Andalusian examines both the arguments explicitly stated by the Stagirite and those that, in his opinion, are 'potentially' contained in them. Despite the very small volume of the treatise, it touches on a wide range of embryological problems, namely: the question of the first efficient cause of the formation of the embryo, the epigenesis / preformism dilemma, the question of the existence of a faculty of soul that comes from outside and does not need bodily organs for its action. Despite the almost purely peripatetic character of the commentary, it contains both 'Galenisms' (*quwwa muṣawwira*) and some 'hapaxes' of the Aristotelian vocabulary. One of the most interesting features of the text is the intersection of embryological problems and noetic ones, namely, the question of whether among the faculties of the soul there is one that comes from outside and does not need bodily organs for its functioning, and if so, how this faculty exists in the body.
Keywords: Averroes, peripatetic embryology, causa efficiens, epigenesis, preformism.

«Трактат о сперме и семени» великого андалусийского перипатетика Абу-ль Валида Мухаммада ибн Ахмада аль-Куртуби

© П.В. Соколов (Москва). psokolov@hse.ru. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».
Платоновские исследования / Platonic Investigations 13.2 (2020) DOI: 10.25985/PI.13.2.15

* Статья подготовлена в результате проведения исследования в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ) и с использованием средств субсидии в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации «5-100».

(1126–1198), больше известного по своему *насабу* как Ибн-Рушд (лат. Averroes), а на латинском Западе — по своему *лакабу* как Комментатор, представляет собой одну из наименее известных и хуже всего изученных из его *kleine Schriften*. Причины этого вполне ясны: это небольшой текст, входящий в состав сборника из девяти физических «вопросов» и представляющий собой, в общем и целом, эпитому аристотелевской эмбриологии, как она изложена, прежде всего, в «О возникновении животных», а также, в меньшей степени, в «Метафизике» и «Физике». Сборник этот посвящен самым различным сюжетам, как собственно физическим (проблемы вечности мира, кругового и прямолинейного движения и т.д.), так и прямо не относящимся к физике в аристотелевском ее понимании (например, значение термина «сам по себе»[1] или действующая причина образования эмбриона). Арабский оригинал большей части «Физических вопросов» не сохранился: все они были несколько раз переведены на иврит под общим названием «Книга физических исследований» (*Sêfer haderûšim ha-tibʾîyîm*), однако латинская их версия появилась лишь в XVI столетии, вследствие чего этот текст остался неизвестен на средневековом христианском Западе[2]. Интересующий нас «Трактат о сперме и семени» — один из двух «вопросов», сохранившихся в арабском оригинале[3]. Время составления «Вопросов» остается неизвестным; в трех дошедших до нас версиях этого сборника «вопросы» сопровождаются комментариями известного еврейского автора XIV столетия Моше б. Иеошуа б. мар Давида Нарбони; в одной из этих трех версий мы находим имя переводчика — Тодроса Тодроси — и дату — 1340 г.

В мощной многоуровневой системе комментариев Аверроэса подобные проблемно-ориентированные тексты (сам Коммен-

[1] Греч. καθ’ αὑτό, арабск. بذاته.

[2] Мы имеем в виду ватиканскую рукопись неизвестного происхождения *Ott. lat.* 2060 (URL: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Ott.lat.2060), датируемую временем не позже 1523 г. и озаглавленную *Quesita naturalia Averroes interprete*. Автор перевода также неизвестен; наш трактат расположен на ff. 28r–31r.

[3] Goldstein 1991: x.

татор называет их مسألة, مقالة, كلام على), который исследователи относят к популярному с эллинистических времен жанру, в немецкоязычной историографии известному под именем *Aporienliteratur*[4], занимают очень важное место. Как известно, по поручению Абу Якуба Юсуфа, второго халифа из династии Альмохадов, Аверроэс составил к аристотелевскому корпусу комментарии трех видов — малые (جوامع или ضروري), средние (تلخيص) и большие (تفسير), однако наряду с этим он создал еще целый ряд тематических исследований, посвященных наиболее проблематическим вопросам перипатетической философии. Наши «Вопросы» принадлежат именно к числу таковых исследований. Речь идет о собственно научном комментарии, в котором совмещаются философские и медицинские темы — в них невозможно обнаружить никакого влияния коранической экзегезы, связанных с эмбриологией разделов фикха[5], тафсира или «медицины Пророка» (طب النبي)[6]. Из огромного спектра проблем, разрабатывавшихся в арабской эмбриологии начиная с переводов Хунайна ибн Исхака и предпринятой им арабизации перипатетической и гиппократо-галеновской медицинской терминологии — бесплодие и выкидыш, время одушевления эмбриона, женские болезни во время беременности, симптомы, указывающие на мужской и женский плод, причины различия полов, — Аверроэс выбирает одну апорию, а именно вопрос о том, какова субстанция и способ бытия силы (القوة), действующей в семени, и как она участвует в оформлении зародыша.

Сама подобная постановка вопроса в случае Аверроэса была полемична: не все арабские средневековые авторы, занимавшиеся эмбриологией, соглашались с тем, чтобы признавать само су-

[4] Жанр апоретического комментария в значительной степени был предопределен самим устройством аристотелевского текста — так, например, второй раздел второй книги «О возникновении животных» начинается именно с апории (Περὶ δὲ τῆς τοῦ σπέρματος φύσεως ἀπορήσειεν ἄν τις, *GA* 735a).

[5] О юридических аспектах эмбриологических дискуссий см. Ghaly 2014: 157–208.

[6] Репрезентативный, хотя и поздний, образец этого последнего жанра см. Elgood 1962: 33–192.

ществование особой порождающей силы в семени. Так, Ибн ан-Нафис, египетский философ и знаменитый врач XIII столетия, считающийся первооткрывателем малого круга кровообращения, в своем «Комментарии на *Канон* Авиценны» отрицает, что репродуктивные органы обладают особой «порождающей» способностью: они лишь выступают орудиями соответствующих темпераментов и консистенций[7]. По Ибн Нафису, в процессе зачатия темпераменты отца и матери смешиваются между собой, и возникающая в результате этого смесь оформляется Божественной Причиной. Семя в этой концепции выступает как побочный продукт деятельности репродуктивных органов, образующийся благодаря специфическому питательному материалу, который эти органы используют. Репродуктивные органы формируют семя из питательного материала, который сначала охлаждается в мозгу, а потом согревается более теплой и прозрачной кровью, текущей от почек. Именно поэтому, утверждает Ибн Нафис, Гиппократ полагал, что, если перерезать вены за ушами, это приводит к бесплодию[8].

Вопрос о действующей и формальной причине образования зародыша, роли мужского семени и женской менструальной крови в этом процессе был предметом дискуссий между сторонниками Галена и последователями Аристотеля. В связи с этим не следует забывать, что Аверроэс был Комментатором не только Аристотеля, но и Галена[9]: вместе с тем, выбирая между Аристотелем и Галеном, Аверроэс всегда становится на сторону первого; так, даже в своем комментарии-парафразе к Галену он вторгается в текст Галена там, где его переводчик, Хунайн ибн Исхак, превозносит того как лучшего толкователя Гиппократа, и корректирует его, ставя Аристотеля как экзегета выше Галена[10]. Вместе с тем, придерживаясь этой иерархии авторитетов, Аверроэс где возмож-

[7] Fancy 2017: 155.

[8] *Ibid.*: 150–175.

[9] Anawati, Ghalioungui 1986.

[10] Арабский текст Хунайна ибн Исхака здесь говорит: «И я не знаю другого пути для исследования этого предмета, чем путь, которым следовал Гален».

но ищет пути примирения двух этих почитаемых им авторов: известный специалист по Аверроэсу, Гельмут Кэтье, описывает эту стратегию как стремление «галенизировать» Аристотеля[11]. Характерный пример — дискуссия об органе осязаний. Напомним, что по Аристотелю таковым органом является плоть, а по Галену — нервы. Аверроэс занимает компромиссную позицию: неважно, скажем ли мы, что органом осязания является плоть или плоть через посредство нервов. Другой пример — вопрос о том, является ли мозг (как считал Аристотель) или сердце (как, по мнению андалусийца, полагал Гален) органом ощущений и источником движения? Аверроэс считает, что мозг и в самом деле является причиной ощущений и движения «в определенном смысле», но не является их «первопричиной». Вместе с тем, даже эта примирительная стратегия вызывала недовольство у средневековых еврейских читателей Аверроэса, которые были знакомы с зоологией, эмбриологией и медициной последнего не только благодаря переводам его собственных текстов, но и через посредство энциклопедий, таких как *Деот ха-Философим* Шемтова ибн Фалакеры (ок. 1260). Так, р. Иуда б. Соломон осуждает попытки андалусийца «спорить с мертвым львом», то есть Галеном, который не может уже ему ответить, и упрекает его в том, что он предпочитает мнение Аристотеля даже тогда, когда ему противоречат данные анатомии, как будто Аристотель — ангел Господень[12]. В «Трактате» Галенова теория зачатия не упоминается, однако присутствует по меньшей мере одна важная его категория, «формирующая сила» (δύναμις διαπλαστική)[13], лат. virtus formativa или informativa, арабск. القوة المصورة, — категория, прочно утвердившаяся впоследствии в европейской интеллектуальной традиции и обретшая но-

Аверроэс же в комментарии «от себя» возражает: «Кроме пути Аристотеля; он лучше подходит для этого исследования» (Anawati, Ghalioungui 1986: 9).

[11] Cätje 1985: 351–370.

[12] Fontaine 1993: 44.

[13] *De subst. nat. fac.* 1.6. Здесь необходимо отметить, вслед за И.Г. Гурьяновым, что использование этого понятия у самого Галена не свободно от противоречий (см. Гурьянов 2020: 224).

вую жизнь в раннее Новое время у кембриджских платоников под именем пластической силы (plastic force).

«Трактат о сперме и семени» — не единственный текст Аверроэса, в котором обсуждаются эмбриологические и смежные вопросы. Так, они поднимаются также в его комментарии к зоологическим сочинениям Стагирита, которые в арабском мире были известны под именем «Книги о животных» (كتاب الحيوان), составленном в ноябре 1169 года в Севилье. Арабский оригинал этого текста не сохранился, есть только еврейский и латинский переводы; комментарий к пятнадцатой книге посвящен, в числе прочего, происхождению и образованию семени[14]. Как в этом комментарии, так и в «Трактате» мы имеем дело с коллажем из разных мест аристотелевского корпуса, из которых основную часть составляет парафраз «О возникновении животных». Однако есть и некоторые отличия: так, в нашем «Трактате» интересующий автора круг вопросов существенно у́же, стиль изложения конспективнее. Вопрос о действующей и формальной причине образования эмбриона сопрягается с обсуждаемой в седьмой главе седьмой книги «Метафизики» проблемой отличия естественного возникновения от изготовления искусственной вещи. Опираясь на производимую там дистинкцию — возникающее искусственно возникает в соответствии с формой в душе ремесленника, в то время как естественное возникновение осуществляется в соответствии с принципом видового подобия (κατὰ τὸ εἶδος)[15], — Аверроэс приходит к выводу о том, что семя не столько может быть названо орудием, сколько близко по своим свойствам к автоматам, как их описывает Аристотель[16].

Еще одна важная проблематика, возникающая в «Трактате» — дилемма эпигенеза/преформизма, обсуждаемая Аристотелем во второй главе «О возникновении животных», дилемма, получив-

[14] Fontaine 1993: 45.

[15] *Metaph.* 1032a12–1033a23.

[16] У Аристотеля об автоматах речь идет в *GA* 734b7–19. Краткое изложение теории см. Гурьянов 2020: 222–223.

шая окончательное научное разрешение только в XVIII столетии. Наш «Трактат» выступает здесь органичным продолжением аргументации против эпигенеза, развернутой им в комментарии к семнадцатой и восемнадцатой главам сочинения Стагирита. В комментарии на «О возникновении» Аверроэс разбирает четыре аргумента, которые Аристотель приписывает сторонникам теории эпигенеза: интенсивное удовольствие, испытываемое при испускании семени; то обстоятельство, что родители с телесными дефектами рождают потомство с телесными дефектами; дети похожи на своих родителей не частями, а в целом; так же как есть причина для целого, должны быть причины и для частей, особенно учитывая то обстоятельство, что нередко наследуются и благоприобретенные признаки. Из этих аргументов наиболее сильными Аверроэс считает доводы от сходства и наследования благоприобретенных признаков, именно их ставит на первое место и против них направляет основную энергию своей полемики[17]. В «Трактате» он надстраивает над этим, подразумеваемым им, следующий этаж аргументации, обсуждая вопрос о возможности одновременного возникновения частей эмбриона и решая его с помощью различения сущего в возможности и сущего в действительности. Завершается «Трактат» отсылкой к новой апории, здесь очень конспективно изложенной — вопросом о том, есть ли среди способностей души такая, которая приходит извне, и если да, то каким образом эта способность (ум) существует в теле. Это одна из наиболее известных проблематик, связываемых с именем Аверроэса и переданных им по наследству сыну, чей единственный дошедший до нас трактат посвящен способам бытия в теле действующего и материального интеллекта, а впоследствии — так называемым латинским аверроистам. Сопряжение эмбриологии и ноэтики на пространстве столь небольшого апоретического трактата делает его, на наш взгляд, довольно примечательным памятником арабской перипатетической биологии.

[17] Fontaine 2008: 492.

Аверроэс. Трактат о сперме и семени[18]

Во имя Аллаха милостивого и милосердного!
Да благословит Аллах господина нашего
Мухаммада и род его и да приветствует!

Цель этого рассуждения — исследовать силу (القوى), действующую в семени[19] и сперме и содержащую в себе подобие носителя этого семени или спермы[20], и рассмотреть, какова ее субстанция (جوهر) сначала в семени, а потом и в зародыше (الجنين), заключенном в утробе, до того, как завершится формирование этого зародыша. И если сила эта существует, то каков способ ее бытия (وجود وجودها)? Принадлежит ли она к числу вещей, подлежащих возникновению и уничтожению, или же нет? Здесь возникает и еще ряд вопросов, ответы на которые Аристотель стремится получить.

Мы же со своей стороны скажем: Аристотель полагал, что существуют тела, которые при соприкосновении с другими телами[21] наделяют их своей формой и тем качеством, благодаря которому они суть то, что они суть (كيفية التي هو بها ما هو). Так вот, относительно зародыша представляется очевидным, что он является телом, наделенным специфической формой (صورة مخصوصة)[22],

[18] Перевод сделан по изданию Al-ʿAlawi 1983, основанному на единственной рукописи этого трактата Madrid, Escorial MS 632, fols. 85r–87r. Текст этого издания доступен также онлайн на платформе Digital Averroes Research Environment (DARE), созданной сотрудниками кельнского Thomas-Institut (https://dare.uni-koeln.de/app/fulltexts/FT16). Комментарий к переводу основывается преимущественно на книге Goldstein 1991: 81–91.

[19] Несмотря на то, что материал, относящийся к теме этого «Вопроса», обсуждается Аверроэсом неоднократно, это единственная работа, где Аверроэс рассматривает силу, содержащуюся в семени, без обращения к смежным проблемам, таким как роль активного разума или платонических форм в возникновении, самозарождение, роль женщины и т.д. В связи с узким охватом этого «Вопроса» Аверроэс пропускает основные для Аристотеля темы в обозначенных выше главах — темы, основополагающие для аристотелевской аргументации.

[20] Носитель семени в переводе *Ott. lat.* 2060 — «patronus seminis» (f. 28r).

[21] Ср. *GA* 734a3–5.

[22] То есть он тождествен по виду, но не по числу. См. *de An.* 415b3–7. Как отме-

а именно видовой формой отца[23], от которого берется семя у животных и растений, способных плодиться. Аристотель начинает свое исследование того, что образует зародыш, с вопроса: возможно ли, чтобы оно было телом? И если так, то является ли оно внешним телом, скажем, телом отца, или неким телом, отделяющимся от отца, которое соединяется с материей зародыша и образует зародыш в матке? Или же это сила, отделяющаяся от отца вместе со спермой, затем проникающая в матку, соединяющаяся с материей зародыша и образующая его? И если так, то какова субстанция этой силы? И каков способ ее бытия сначала в сперме, а затем в зародыше? И является ли именно эта сила первой движущей причиной в процессе образования зародыша? Или же этой движущей причиной является другая сила, отличная от первой?[24] И если последнее верно, какова субстанция этой силы? И находится ли она в теле или вне тела? И каков способ бытия этой силы в теле?

Таковы вопросы, которые надлежит исследовать в связи с нашим предметом. Разрешение их следует искать в словах Аристотеля, как тех, которые были высказаны открыто, так и в тех, которые лишь подразумеваются, т.е. тех, которые можно вывести из общих сформулированных им оснований[25].

Так начнем же с помощью Аллаха с того, о чем Аристотель говорит открыто, а затем перейдем к тому, что лишь подразумевается в тексте. Прежде всего Аристотель рассматривает первую из перечисленных нами проблем, а именно вопрос о том, является ли то, что образует и создает зародыш, внешним телом, например отцом, таким образом, что тело это само по себе способ-

---

чает английский переводчик «Трактата», слова «специфической формой» присутствуют только в арабском манускрипте. Источником этих слов для Аверроэса могла стать *Ph.* 198a24–27. В *Otto. lat.* 2060 вместо «видовой формы» говорится о «собственной форме» (propria forma, f. 28r).

[23] См. *GA* 729a9–11.

[24] См. *GA* 729a34–729b, а также 733b31–734a1.

[25] В *Ott. lat.* 2060 — «в потенции в своих корнях» (in potentia in radicibus suis, f. 28v).

но к совершению такового действия. Это положение он принял в абсолютном смысле[26], подобно тому как в качестве абсолютно достоверных рассматриваются спорные противоречивые положения до тех пор, пока не уловляются сетями истины[27], противоречие не разрешается и не обнаруживается природа доказательства.

Когда Аристотель утверждал, что формирующее зародыш является внешним телом, то тело это по необходимости будет или отцом, или другим внешним телом, т.е. не телом отца. Если мы примем, что это только отец, то получится, что он должен соприкасаться с зародышем на протяжении всего времени, пока происходит его формирование, ибо таково свойство тел, формирующих другие тела извне[28]: иначе бы они отделились друг от друга, и зародыш, едва сформировавшись, разложился бы. Однако отец соприкасается с материей зародыша лишь на протяжении некоторого времени[29], а именно во время совокупления. Если же мы предположим, что есть некое другое внешнее тело, которое продолжает начатый отцом процесс формирования зародыша, то такое предположение противоречит данным чувств, ибо мы не видим ничего подобного ни в роде возникающих из семени растений, ни в роде способных к размножению животных. Равным образом мы не можем сказать, что в матке существует тело, способное образовать зародыш, потому что тогда это тело было бы одушевленным[30], наделенным жизнью и нуждающемся для своего существования в некоем порождающем начале (مولد), однако ничто из вышеперечисленного без участия семени не возникает: таким образом, необходимо, чтобы в семени было некое порож-

[26] См. также *GA* 734b5–7.

[27] Это различение условного и абсолютного основано на «Софистических опровержениях» (*SE* 166b38; 180a23; 168b11–16).

[28] См. *GA* 734a2–4. См. также *GA* 729b21–32. В системе Аристотеля все движение зависит от физического контакта между движущей причиной и объектом движения.

[29] *GA* 731a14–19; см. также *Ph.* 259a.

[30] *GA* 32–734a1.

дающее начало, производимое носителем семени при посредстве семени, приходящего извне[31].

Мы не можем также утверждать, что каждый из телесных членов животного порождает подобный себе член: ложность этого утверждения была уже явлена в другом месте[32]. Кроме того, мы видим, что члены тела животного формируются последовательно, а не одновременно[33]: в противном случае зародыш и существовал бы, и не существовал[34], а невозможность этого мы уже показали[35]. Равным образом невозможно, чтобы какой-либо член

---

[31] Возможно, это интерпретация *GA* 734a.

[32] Происхождение семени «от всего тела» опровергается в первой книге *GA* 721b17 ff.; см. также 734a33–734b3.

[33] См. *GA* 734a16–25.

[34] В латинском тексте *Ott. lat.* 2060, f. 29v приводится очень странный перевод этого места: «Praeterea si generari embrionem esset exitus ex composito, esset detectio, non generatio, et iam est declarata impossibilitas omnium istorum» (это можно перевести на русский примерно следующим образом: «Кроме того, если бы при возникновении эмбриона происходило исхождение, это было бы раскрытие, а не порождение, невозможность чего мы уже показали»).

[35] Имеется в виду следующее рассуждение Аристотеля: «Если же не существует ни одной части души, которая не заключалась бы в какой-нибудь части тела, то и часть эта сразу будет одушевленной. Как же образуются другие части? Ведь они или возникают все вместе, например, сердце, печень, глаз и каждая из остальных, или последовательно, как поется в так называемых гимнах Орфея: там говорится, что животное возникает подобно плетению сети. Что части возникают не все одновременно, это ясно и для чувств, так как одни части уже очевидно существуют, а других еще нет. А что они не видны не вследствие малой величины, это тоже ясно: ведь легкое, будучи по величине больше сердца, появляется в начальном развитии позже него. Так как одна часть появляется раньше, другая — позже, то возникает вопрос, не образует ли одна из них другую и не существует ли она благодаря непосредственному следованию за другой, или одна просто возникает после другой? Я имею в виду, например, что не сердце, возникая, образует печень, а печень — что-нибудь другое, но что одно появляется после другого, как муж появляется после мальчика, а не через него. Рассуждение показывает, что в предметах, возникающих естественным или искусственным путем, потенциальное бытие возникает от бытия действительного (энтелехиального), следовательно, в нем должны заключаться вид и форма, например, в сердце форма печени. Впрочем, и в других отношениях этот взгляд нелеп и ложен» (*GA* 734ab, здесь и далее пер. В.П. Карпова).

тела существовал бы отдельно бы от соседнего[36], а потом сам собой присоединился бы к нему и образовал бы с ним единое целое, ведь это очевидная бессмыслица. Также мы не можем утверждать, что один член в сперме образует все остальные члены, будучи для них как бы отцом, потому что если бы это было так, то в сердце пребывала бы актуальная форма всех прочих членов тела, подобно тому, как в ремесленнике пребывает форма изделия[37], ведь как в искусстве, так и в природе[38] существующее в возможности происходит от того, что полностью актуально (الفعل المحض)[39].

Остается предположить, что в сперме содержится порождающая сила, подобная по виду или роду обладателю этой спермы. И коль скоро сила эта лишь в возможности, а не в действительности, является формой образуемого ею, и коль скоро как в природных, так и в искусственных вещах сущее в возможности возникает по образцу сущего в действительности, то надлежит, чтобы статусом ближайшего формообразователя обладал именно отец, ибо он есть в действительности и является образцом для зародыша, а силой этой он пользуется как ремесленник — орудием[40]. Однако орудия приводятся в движение лишь посредством ремесленника, а сила эта, по самой ее сути (من أمرها)[41], движется сама по себе, даже если ближайшая движущая причина ее перестает действовать. Таким образом, оказывается, что у Аристотеля из числа орудий есть некоторые удивительные, которые движутся сами по себе, при том что движение это производится их создателем, который также движется сам по себе[42].

Так как эта сила действует посредством жара, а жар наделяет то, на что он действует, лишь собственным качеством, в то время как сила эта наделяет образуемое ею также и формой, и обликом

[36] См. *GA* 722b3–5, 21–24.

[37] См. *GA* 734a25–33.

[38] *GA* 734b19–22 и *Metaph.* 1049b24–29.

[39] «В чистом акте» — в *Ott. lat.* 2060 переведено «in actu simpliciter» (f. 29v).

[40] См. *GA* 734b19–735a4, 730b9–23.

[41] В *Ott. lat.* 2060 — «по своей субстанции» (ex substantia sua, f. 30r).

[42] Это сравнение с автоматом см. в *GA* 734b9–19.

(الشكل والخلقة), а формой и обликом искусственные вещи наделяет форма искусства, то надлежит, чтобы эта природная сила была подобием производящей силы в искусственных вещах, а также подобием души в вещах одушевленных, хотя сама она не является душой, ибо душа есть инструментальное совершенство тела[43].

Дойдя до этого места в исследовании этой силы, Аристотель обратился к вопросу о ее природе, то есть о том, что́ она есть (ما هي), ибо невозможно, чтобы она была душой или чем-то подобным естественной силе, действующей в элементах (الاسطقسات). Если для того, чтобы исследовать природные свойства (طبائع) этой силы[44], рассмотреть производимые ею действия[45], станет ясно, что первое из них — создание и оформление телесных членов, по каковой причине врачи и называют ее «формирующей силой» (القوة المصورة)[46]. В этом она подобна питательной форме (الصورة الغاذية)[47], ибо питательная сила делает питаемый ею член тела, одушевленный в возможности, одушевленным в действительности[48], а исследуемая нами сила делает все части питаемого ею одушевленными в действительности, то есть актуально обладающими питательной душой[49], и ни один член тела не становится питаемым в действительности, если в нем актуально не содер-

[43] См. *de An.* 412a27–412b6. О потенциальности зародыша см. *GA* 737a16–18.

[44] По неясной причине вместо ожидаемого طبيعة «природа» в единственном числе — Аверроэс употребил здесь множественное, طبائع; видимо, речь идет о природных свойствах.

[45] См. также *GA* 415a14–20.

[46] Как мы уже отмечали во введении, «формирующая сила» — термин, восходящий к Галену, и неслучайно Аверроэс ссылается в этом месте на «врачей».

[47] В арабском тексте здесь появляется необычный термин — «питательная форма» (الصورة الغاذية); ясно, однако, что имеется в виду именно «питательная и порождающая способность», о которой Аристотель говорит в «О душе» (ἡ δύναμις τῆς ψυχῆς θρεπτικὴ καὶ γεννητική; *de An.* 416a19). В *Ott. lat.* 2060, f. 30r этот термин переведен как «virtus nutritiva». Характерно, что ивритский и арабский тексты используют один и тот же термин (כוח / القوة) для обозначения силы семени или сил (способностей) души.

[48] См. *de An.* 413b1–13; 414a25–28.

[49] См. также *GA* 740b26–741a2.

жится питающая его сила[50]. А действующая причина, как сказано в другом месте, сообщает производимому ею цель (الغاية), т.е. форму (الصورة)[51]. Все сказанное нами свидетельствует о том, что эта сила сообщает телесным членам форму и питательную душу (النفس الغاذية)[52], однако сама питательной душой не является, ибо та нуждается в орудии, а у этой силы нет никакого орудия, кроме жара.

Исследованию действий этой силы должно предшествовать рассмотрение способностей души. Если некоторые из этих способностей являются созданными, то необходимо, чтобы их образовывала именно выше названная сила; если же есть среди них такая способность, которая не является созданной, то необходимо, чтобы она приходила извне и не нуждалась в этой силе, и сила эта не могла бы создать таковую способность[53]. Исследуя этот вопрос, Аристотель пришел к выводу, что все способности души являются созданными, ибо все они нуждаются для отправления своих функций в определенном орудии, притом именно телесном: такова, например, способность к перемещению в пространстве и способность чувственного восприятия[54]. Однако, что касается ума, то оказалось, что он, в отличие от прочих способностей[55], не нуждается ни в каком телесном органе для отправления своих функций. В связи с этим возникло сомнение: приходит ли он извне[56], или же в определенном отношении является созданным, а в другом отношении приходит извне[57]. Этот вопрос Аристотель рассмотрел в более подходящем для этого месте[58]. И он сказал: господ-

[50] См. *de An.* 416b9–25.

[51] О тождестве формальной и конечной причин см. *Metaph.* 1044b1, а также *GA* 715a4–9.

[52] См. также *GA* 740b25–741a1.

[53] См. *GA* 736b14–20. См. также *GA* 735a12–13; 736a24–32; *de An.* 413b24–27.

[54] См. *GA* 736b21–27.

[55] См. *de An.* 429a18–29.

[56] См. *GA* 736b27–29.

[57] См. *de An.* 408b18 и далее. Об отношении между воображением и мышлением см. *de An.* 403a; 414b28–415a12; 427b14.

[58] Нарбони принял это за отсылку к «О душе». Вероятно, он подразумевал вторую книгу, *de An.* 413b24 и далее.

ствующее мнение заключается в том, что ум приходит извне[59], в то время как всякая способность души нуждается для своего существования в теле. Когда же он приступил к рассмотрению природы этого тела, то сказал: это тело благороднее любого из четырех элементов, а также сказал: это — божественное тело, более благородное и превосходное[60], чем они.

Завершается сие рассуждение: хвала Аллаху,
Господу миров, и да благословит Аллах Мухаммада
и род его и приветствием да приветствует!

---

[59] См. *GA* 736b27–29.

[60] См. *GA* 736b29–737a7. «Остается только разуму входить извне и ему одному быть божественным, ибо его деятельность не имеет ничего общего с телесной деятельностью. Итак, способности каждой души связываются, по-видимому, с другим телом и более божественным, чем так называемые элементы, а поскольку души отличаются друг от друга по высшей или низшей ценности, постольку отличается и природа упомянутых тел» (736b). О пассаже из «О возникновении животных» и его отношении к другим аспектам теории Аристотеля см. Solmsen 1959: 119–123.

Литература

Гурьянов, И.Г. (2020), "Неоплатонические представления об эмбриогенезе и их рецепция в эпоху Возрождения", *Платоновские исследования* 12.1: 214–235.

Al-ʿAlawi, Jamal al-Din, ed. (1983), *Averroes. Maqāla fi al-buḍūr wa az-zurū'*. Casablanca: Dār an-nashr al-maǧribiya. (In Arabic.)

Anawati, G.C.; Ghalioungui, P., eds. (1986), *Talḫīṣ ustuqqusāt Ǧalīnūs li-l-faqīḥ al-qāḍī al-hakīm Abī al-Walīd Muhammad ibn Muhammad ibn Rusd*. Cairo: Springfield. (In Arabic.)

Cätje, H. (1985), "Die 'fremden' Wissenschaften im Islam", *Saeculum* 36.4: 351–370.

Elgood, E. (1962), "Tibb-ul-Nabbi or Medicine of the Prophet", *Osiris* 14: 33–192.

Fancy, N. (2017), "Womb Heat versus Sperm Heat: Hippocrates against Galen and Ibn Sīnā in Ibn al- Nafīs's Commentaries", *Oriens* 45.1-2: 150–175.

Fontaine, R. (1993), "Aristotle vs. Galen in the Zoological Part of R. Judah ben Salomon's *Midrash ha-Hochma*", *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies* 11: 41–46.

Fontaine, R. (2008), "Averroes' Commentary on Aristotle's *De generatione animalium* and Its Use in Two Thirteenth-Century Hebrew Encyclopedias", in A. Akasoy and W. Raven (eds.), *Islamic Thought in the Middle Ages. Studies in Text, Transmission and Translation, in Honour of Hans Daiber*, 489–502. Leiden; Boston: Brill.

Ghaly, M. (2014), "Human Embryology in the Islamic Tradition: The Jurists of the Post-formative Era in Focus", *Islamic Law and Society* 21.3: 157–208.

Goldstein, H.T., ed. (1991), *Averroes' Questions in Physics.* Dordrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publishers.

Guryanov, I.G. (2020), "Neoplatonic Embryology and Its Reception in the Renaissance", *Platonic Investigations* 12.1: 214–235. (In Russian.)

Solmsen, F. (1959), "The Vital Heat, the Inborn Pneuma and the Aether", *Journal of Hellenic Studies* 77: 119–123.

Алексей Гараджа

Максим Тирский о сократической любви (*Or.* 18–19)[*]

Alexei Garadja

Maximus of Tyre on Socratic Love (*Or.* 18–19)

Abstract. Maximus of Tyre (*fl.* late 2nd century AD) is most poorly and confusedly attested by ancient sources. The best testimony to be found is his extant collection of 41 *Orationes*, or *Dissertationes*, addressing a wide range of topics, including the issue of 'Socratic love' (*Or.* 18–21), i.e. of Plato's theory of eros dealt with by the latter, imprimis, in his dialogues *Symposium* and *Phaedrus*. Maximus of Tyre may be dubbed a 'Platonist', though not in a scholastic vein (as, e.g., his contemporary and sometime neighbour in the manuscripts Albinus), but rather as an author who strived to mould his own writings in the spirit and style of Plato's works. The author closest to Maximus may have been Favorinus of Arelate (*ca.* 80 – *ca.* 160). As a widely educated person, Maximus shows a good knowledge of Plato as well as of other ancient authors, whose many fragments (e.g., of Sappho and Anacreon) are extant solely thanks to his quotations. Maximus is scarcely known in the Russian language: a few translations of the last century are based on an obsolescent edition. As an appendix, a new Russian translation of *Or.* 18–19 based on seriously corrected editions of Maximus' text is provided.
Keywords: Maximus of Tyre, Socrates, Plato, love.

О Максиме Тирском источники сообщают крайне скупо и путано. В ближайшем по времени, «Хронике» Евсевия Кесарийского († 339/340), сохранившейся лишь в армянском и латинском переводах, *Մաքսիմոս տիւրացի* (*Maximus Tyrius*) приурочен к 2164 году от Авраама (149 от Р.Х.) и числится среди учителей (*վարդապետք*, *praeceptores*) Марка Аврелия: он спутан с проконсулом Африки Клавдием Максимом, перед которым в 158 произнес свою «Апологию» Апулей. Источником Евсевия могла быть утраченная Φιλόσοφος ἱστορία земляка Максима Порфирия — с которым он тоже,

© А.В. Гараджа (Москва). agaradja@yandex.ru. Платоновский исследовательский научный центр, Российский государственный гуманитарный университет.
Платоновские исследования / Platonic Investigations 13.2 (2020) DOI: 10.25985/PI.13.2.16

[*] Перевод *Or.* 20–21 см. Гараджа 2021.

видимо, спутан в «Письме к Приску» (*Ep.* 12 Bidez-Cumont) императора Юлиана. Впрочем, здесь вопросы, скорей, к современным исследователям, которые лишь подливают масло в огонь неопределенности: достаточно популярно отождествление нашего автора с Кассием Максимом, другом Артемидора Далдианского, который называет его ἀνδρῶν σοφώτατος и посвящает ему первые три книги своего «Сонника» (ср. Pack 1963: xxv–xxvi). Единственное более или менее определенное свидетельство мы находим в словаре *Суда* (M 173), где Максим назван философом, жившим в Риме при императоре Коммоде (правил единолично в 180–192) и занимавшимся главным образом Сократом и Гомером. Оно воспроизводится в списке философов на последнем листе *Cod. Mosquensis S. Synodi* 6 (450), где перечислены Плотин, Порфирий, Прокл и другие неоплатоники, но первым поставлен именно наш автор.

Но всё-таки лучшим свидетельством о Максиме служат сами его «Речи» или «Рассуждения» (сам автор называет их λόγοι или σκέμματα, редакторы рукописей — διαλέξεις), сборник из 41 эссе на самые разные темы — из которых, впрочем, мы можем узнать Максима именно как автора, но не как реального человека. С Коммодом обрывается золотой век Антонинов: возможно, именно этим переломом объясняется то, что Максим столь решительно зажмуривает глаза на современную ему реальность, живя и дыша исключительно древностью и классическими образцами. Но этой же *Unzeitgemässigkeit* подстегивается интерес к его труду у последующих поколений, не ослабевающий вплоть до наших дней.

Сократ, Платон, Гомер, любовь, добро и зло, демоны — всё это не могло не вызвать интереса ренессансных ученых, получивших возможность познакомиться с Максимом, как только византийские рукописи начали вывозиться на Запад после падения Константинополя в 1453. Иоганн Рейхлин первым перевел на латынь (1488) одно из эссе Максима (*Or.* 41: «Если бог творит добро, то откуда зло?») и не раз упоминает его в своей *De arte cabalistica*. Первый полный перевод «Речей» на латынь осуществил Козимо де' Пацци, племянник Лоренцо де' Медичи: впервые изданный

в 1517, он затем не раз редактировался другими учеными, в том числе Анри Этьеном (Стефаном), который в 1557 первым издал греческий текст «Речей» (*editio princeps*) и одновременно — их латинский перевод (прославившие Стефана Ἅπαντα Платона появятся в 1578). Вдохновителем перевода Пацци выступил Ян Ласкарис (1445–1535), знаменитый «перевозчик» греческой культуры и учености на Запад, который, видимо, и доставил во Флоренцию древнейший манускрипт с Максимовыми «Речами» *Parisinus Graecus* 1962, датируемый концом 9 века — как и *Parisinus Graecus* 1807, древнейшая рукопись многих платоновских работ. Учеником Ласкариса был, между прочим, и «наш» Максим Грек. Флорентийские гуманисты и платоники не только пристально занимались Максимом, но и охотно использовали его в собственных работах: помимо Пацци, здесь прежде всего можно упомянуть Марсилио Фичино, Анджело Полициано и Дзаноби Аччаюоли.

Главная трудность для перевода Максима — протеевский характер его текста, упорно ускользающего — совсем как личность автора — от окончательной фиксации. После Стефана он издавался еще не раз. На протяжении почти всего 20 века стандартным изданием было тейбнеровское, подготовленное Германом Гобейном (Hobein 1910): именно на его текст опираются немногочисленные русские переводы речей Максима и именно он воспроизводится в *TLG* — куда, к сожалению, не попала самая ценная часть этого издания, а именно многоуровневый аппарат, включающий массу вторичных материалов (схолии, выдержки, маргиналии). Ключевой изъян Гобейнова издания — ошибочно выстроенная рукописная традиция, ведущая к ошибочным выборам чтений.

Ведь и издатель, и переводчик Максима постоянно должны *выбирать* — опираясь, конечно, на собственные суждение и вкус, так что об «ошибочности» здесь можно говорить лишь условно. Где, например, будет ошибка при выборе между κάλλιστος и κάκιστος? Контекст подсказывает второе, но Гобейн выбирает первое чтение, истолковав его как выражение иронии. Работа с подобным текстом напоминает сотворчество автора и читате-

ля, о котором говорит сам Максим (*Or.* 18.5). Изысканный ритор, охотно играющий словами и фигурами речи, ритмами и стилями, Максим нередко выражается предельно сжато, эллиптично, вынуждая издателя (как и переводчика) заполнять эти пробелы по своему разумению. Здесь тоже выбор определяется вкусом.

В самом конце 20 века почти одновременно появляются сразу два новых издания «Речей» (Trapp 1994 и Koniaris 1995), каждое по-своему замечательное. Оба исследователя — авторитетные специалисты по Максиму. Майкл Трапп дополняет свое издание превосходным литературным переводом «Речей» на английский (Trapp 1997). Джордж Кониарис сопровождает текст подробнейшим двухуровневым аппаратом. Наконец, Селена Брумана исправляет текст Траппа — в основном, опечатки типа Ἀπασίαν] Ἀσπασίαν, но и с оглядкой на Кониариса — и дает параллельный итальянский перевод (Brumana 2019). Настоящий русский перевод речей о «сократической любви» (*Or.* 18–19) следует этой же ориентации на оба современных издания Максима — но без уклона в буквализм, заметного в переводе Бруманы. Мы попытались, напротив, «подыграть» Максиму, отразив в переводе не только план содержания, но и план выражения — конечно, теми средствами, которые доступны и привычны именно в русском. Простейшие вещи не поддаются переводу между языками: так, гекзаметр по-гречески русским ухом будет воспринят как неустроенная, далекая от поэзии речи. Сам Максим рассуждает о такой привычке к наслаждению (*Or.* 21.5–6): предложи кому-то наслаждение, к которому он не привычен, и оно тут же обращается для него в мучение. Надеемся, что читатель воспримет с пониманием и не упустит *le plaisir du texte* в предлагаемом переводе Максима Тирского.

18. Что есть любовное искусство Сократа?

(1) Муж из Коринфа именем Эсхил чадом имел Актеона, красы необычайной юношу дорийского. В Актеона влюбляется юнец коринфянин из рода Бакхиадов, а Бакхиады безраздельно правили Коринфом. Но юноша был целомудрен и в мудрости своей презрел бесчинного влюбленного. Тогда нагрянул тот к Актеону навеселе в компании других юнцов из Бакхиадов. Куражась под влиянием вина, тиранской власти и любовной страсти, они вломились в дом и попытались вывести его — домашние пытались удержать: те и другие юношу тянули с такою силой, что он погиб у них в руках[1]. Эту трагедию в Коринфе сравнили с той, что некогда произошла в Беотии, поскольку оба юноши носили одно и то же имя и оба умерли: один убитый на охоте псами, другой — поклонниками во хмелю. У Периандра, тирана Амбракии, возлюбленным был юноша из граждан, но правды в этой связи не было, так что в ней правило бесчинство — не любовь. Своею властью упиваясь, тиран в подпитии шутит над юношей, и шутка эта положила конец бесчинству Периандра, а юношу, который был любви объектом, тираноубийцей сделала. Вот кара за любовь неправедную[2].

(2) А хочешь, приведу тебе один-два образца любви другого рода — праведной? У одного аттического юноши имелось два по-

[1] Версии истории см. D.S. 8.10 и Plu. *M.* 772d–773b: у обоих авторов Актеон — *сын* (υἱός) *Мелисса*, а поклонник-гибрист — Архий, основатель Сиракуз, как раз из-за этого случая покинувший Коринф. У Максима погибший определен как παῖς *Эсхила*, что многими (начиная с Дюбнера) трактовалось как ‘возлюбленный’ (= παιδικά). Но почему не принять παῖς в расхожем значении ‘раба’ — молодого домашнего «хлопца», для которого хозяин дома — «отец родной»? Этим Максим мог подчеркнуть «неправедность» любви к *неравному*. В похожем ключе Плутарх выводит мораль этой истории, рассказывая о смерти Архия от руки другого его «любимца» Телефа — видимо, тоже не разделявшего его чувства.

[2] В оригинале «правда» и «кара» переданы одним многозначным — и многозначительным — термином δίκη. «Неправедность» любви означает отсутствие в ней «правды», «лада», «закона» (и наличие «кривды», «разлада» и гибристического «бесчинства»), подразумевающих *равенство* влюбленных во всем, кроме активности/пассивности любовника и возлюбленного, *эраста* и *эромена*, соответственно. Аристотель передает суть шутки: Периандр спросил у своего возлюбленного, не успел ли тот уже от него забеременеть (*Pol.* 1311a39–b1).

клонника — согражданин один, тиран другой: первый был праведно влюблен в силу общественного равенства двоих, второй — неправедно из-за своей верховной власти. Сам юноша был истинно красив, любви достоин, так что тирана он отверг — приветил гражданина. Тиран, пришедши в ярость, пытался в грязь втоптать обоих — даже прогнал с позором сестру Гармодия, которая пришла на празднество Панафиней принять участие в процессии корзиноносиц. Писистратиды понесли за это кару, так что своих свобод происхождением афиняне обязаны тиранову бесчинству, отваге юноши, и праведной любви, и добродетели влюбленного. Эпаминонд освобождает от лакедемонян Фивы при помощи такой вот стратагемы любовной. Среди фиванцев насчитывалось много молодых людей, влюбленных в такое же количество красивых юношей. Вооружив влюбленных и их возлюбленных, Эпаминонд собрал любви отряд священный — ужасный и непобедимый, державший плотный и несокрушимый строй: такого даже Нестор, искуснейший из полководцев, не выставлял у Трои, ни Гераклиды при вторжении в Пелопоннес, ни, наконец, пелопоннесцы при нападении на Аттику[3]. Ведь каждый из любовников был должен проявлять себя героем — из честолюбия, сражаясь на глазах любимого, но также из необходимости, поскольку надо было защищать того, кто был ему всего дороже; и в то же время юноши соревновались в доблестях с влюбленными, вроде того как на охоте щенки несутся наперегонки с псами постарше[4].

(3) И что же я хочу сказать, упомянув Эпаминонда и Гармодия и прочие истории — любви неправедной? А то, что двойственную вещь — которая и добродетели полна, и срощена с пороком — люди зовут одним словом «любовь», давая это имя и богу, и бо-

[3] История Гармодия и Аристогитона, подробно рассказанная у Фукидида (6.54–59), упоминается в речи Павсания в платоновском «Пире» (182c), «любовная стратагема» Эпаминонда (ум. 362) — в речи Федра (178e, ср. также X. *Smp.* 8.32–34). Плутарх — а вслед за ним и Полиэн (2.5.1) — приписывает создание фиванского «священного отряда» беотарху Горгиду (*Pel.* 18).

[4] Ср. у Платона: «надо брать с собой детей и на войну — конечно, зрителями, на конях, а где безопасно, так и поближе; пусть они отведают крови, словно щенки» (*R.* 537a, пер. А.Н. Егунова).

лезни[5]. Поэтому и хорохорятся любовники порочные — ведь они делят имя с богом, — а честные страдают недоверием — из-за двусмысленности этой страсти. Допустим, мы хотим проверить двух серебра пробирщиков — кто подлинный металл сумеет распознать, а кто не сможет. Того, кто подлинному предпочтет что-то, что таковым лишь кажется, мы сразу посчитаем далеким от искусства, зато того, кто распознает истинное серебро, признаем знатоком и мастером. Вот так же испытаем и любовное искусство, соотнеся его вместо монеты с природою прекрасного[6]. Две стороны прекрасного: с одной — то, что лишь кажется, с другой — прекрасное, которое и есть, и кажется; раз так, тогда с необходимостью выходит, что те, кто жаждет красоты лишь кажущейся, но не сущей, — поддельные и незаконные любовники, а кто стремится к красоте, которая и есть, и кажется, — вот истые любовники истинной красоты.

(4) Что ж, если этим следует испытывать и взвешивать любовное — как в речи, так и в человеке, — то надо нам решиться растолковать и о Сократе, что́ значит то, что он твердит в своих беседах, когда сам называет себя «служителем любви», «белым шнурком перед красавцами» и «в мастерстве искусным»?[7] Но он не забывает своих учителей в этом искусстве — Аспасию Милетскую и Диотиму Мантинеянку, и сам берет учеников — высокомернейшего Алкивиада, прелестнейшего Критобула, изящнейшего Агафона,

[5] У Платона двойственность Эро́та определяется через двойственность Афродиты (*Smp.* 180de); чуть выше в «Пире» (180c *sq.*) Федр и Агафон называют Эрота *богом* — против Сократова определения его как *демона* (202d–203a); о связи бесчинного Эрота-гибриста с болезнями говорит Эриксимах (188ab).

[6] Искусство пробирщика серебра сравнивает с занятием философа Эпиктет (Arr. *Epict.* 1.20.7–8), Аристотель — с судейством (*Rh.* 137b5).

[7] Испытание любви описывается глаголом βασανίζειν ‘испытывать пробным камнем (золото); пытать с пристрастием’ в «Пире» (184a). Там же Диотима называет Сократа «служителем (θεράπων) Афродиты» (203c2); τὴν τέχνην δεινός перекликается с самоопределением Сократа как δεινὸς τὰ ἐρωτικά (198d1–2). «Белым шнурком (λευκὴ στάθμη) перед красавцами», т.е. неспособным оценивать их здраво (см. Hsch. Λ 729 и Suid. Λ 325), Сократ называет себя в Хармиде (154b9).

и Федра «боговдохновенного», и юного Лисида, ну и прекрасного Хармида. Он не скрывает ничего из своих опытов любовных — ни дел, ни чувств — и, кажется, выкладывает всё откровенно. Он говорит, как колотилось его сердце, а тело прошибало по́том над Хармидом, как был взволнован он и возбужден, точно вакханты, над Алкивиадом, как взор его за Автоликом влекся, словно за светочем в ночи[8]. Когда он учреждает город благих мужей и уложения для отличившихся в бою, им присуждает не венок, не статую, по вздорной эллинской традиции, но право для героя поцеловать, кого ни пожелает из красавцев. Что за чудесная награда! И об Эроте в мифе, о нем придуманном, сам говорит, каков он есть: внешне уродлив, беден — так на Сократа самого участь похоже! — и босоног, спит на земле, коварен, хищен, чародей, софист, колдун[9] — всё ровно то, чем самого Сократа дразнили сочинители комедий на Дионисиях. И всё это он говорил чуть ли не в самой гуще эллинов, как дома, так и на людях, и на пирах, и в Академии, в Пирее, и на дороге под платаном, и в Ликее[10]. А обо всём прочем, впрочем, — и добродетели теориях, и о богах учениях, и вообще всём остальном, чем так софисты зазнавались, — он отвергал всякое знание — но для любовного искусства делал исключение, его определяя своим знанием и сферой приложения[11].

(5) Что же имел в виду Сократ, когда так остроумничал, пускай иносказательно, пусть даже иронически? Пускай ответят нам на это за Сократа Платон или, возможно, Ксенофонт, Эсхин, или еще кто-то из тех, кто говорит с ним в один голос. Сам я, признаться, изумлен и потрясен тем, что поэзию Гомера вкупе с самим Гомером он выслал, исключив из воспитанья молодежи, из своего

[8] Ср. Pl. *Mx.* 235e и 249d (Аспасия), *Smp.* 201d (Диотима) и 215a (Алкивиад), 213c (Агафон), *Phdr.* 234d6 (Федр, τὴν θείαν κεφαλήν); Лисиду и Хармиду, как и Федру, посвящены отдельные платоновские диалоги. У Платона сердце колотится у Алкивида при виде Сократа (*Smp.* 155d), сам Сократ «воспламеняется» при виде Хармидова «прибора» (*Chrm.* 155d). О красоте Критобула, сына Критона, и Автолике, как будто «в ночи светоч» влекущего все взоры, см. X. *Smp.* 3.7 и 1.9.

[9] Ср. Pl. *Smp.* 203c *sq.* (рассказ о демоне/гении Эроте).

[10] Ср. Pl. *Ly.* 203ab (Академия и Ликей), *R.* 327a (Пирей), *Phdr.* 230b (платан).

[11] Ср. Pl. *Smp.* 177de, *Thg.* 128b, etc.

столь изумительного государства, при этом увенчав поэта и миром умастив[12], — тот обвинялся в откровенности своих стихов, где он изобразил, к примеру, как с Герой сходится на Иде Зевс, прикрывши боготворным облаком себя и спутницу, совокупление Ареса с Афродитой, с Гефестовою сетью, и как пьют и смеются смехом неумолчным боги, и Аполлона в бегстве от гонящего бога Ахиллеса[13]:

Смертный, преследуешь бога бессмертного?[14]

И как горюют боги:

Горе! Я зрю, Сарпедону, дражайшему мне между смертных, —

Зевс говорит, и вот еще:

Горе мне бедной, горе несчастной, героя родившей! —

так говорит Фетида[15]. Как и все прочие иносказанья о богах, которые Гомер поведал, ну а Сократ нашел, в чем упрекнуть[16]. Но ведь и сам Сократ, любовник мудрости, нужды превозмогатель, враг наслаждения, друг истины, свои беседы разбавляет настолько ненадежными, опасными речами, что кажутся в сравнении вполне невинными Гомеровы иносказания. Каждый, кто слышит такого рода вещи о Зевсе, Аполлоне, Фетиде и Гефесте, сразу смекнет, что речь ведется об одном, но намекает на другое. Презрев усладу слуха, он соревнуется, соратует с поэтом, взлетает вместе с ним в воображении, сосоздает сказание, не доверяя произволу мифа и вместе радуясь ему[17]. Но вот Сократ, чьею правдивостью нам уши прожужжали, в своих иносказаниях куда рискованней — его рассказы достоверны, изображения сильны, поступки непохожи. Сократ ведь вообще сам на себя же не похож: охваченный любовью — и скромник целомудренный, кто пред красавцами сбит с

[12] Ср. Pl. *R.* 377a *sq.* и особенно 398a.

[13] Ср. *Il.* 14.292–353, Pl. *R.* 390bc (Зевс с Герой); *Od.* 8.266–366, Pl. *R.* 390c (Арес, Афродита и Гефест); *Il.* 1.597 *sq.* и 4.1–4, Pl. *R.* 388e–389a (пиршество и смех богов); *Il.* 21.599 *sq.* и 22.15–20, Pl. *R.* 391a (Аполлон и Ахиллес).

[14] *Il.* 22.9 (пер. Н.И. Гнедича).

[15] *Il.* 16.433 и 18.54 (пер. Н.И. Гнедича), Pl. *R.* 388bc.

[16] Ср. Pl. *R.* 378d.

[17] Максим не раз обсуждает творческое соучастие слушателя (ср. *Or.* 17.4).

толку — и кто изобличает бестолковых, кто Лисию в любовном мастерстве соперник, кто от касанья Критобула воспламеняется, кто заявляется с охоты на прелесть юную Алкивиада, кто потрясен до глубины души Хармидом[18]. Как вяжется такое с философской жизнью? Перед народом откровенность, свободолюбие перед тиранами, и героизм при Делии, презренье к судьям, путь в темницу, готовность к смерти — совсем со всем этим не вяжется[19]. Когда всё это было правдой, об этом стоило ему хранить молчание. Но если так, позорными словами, пытается иносказать он о делах прекрасных, такой путь труден и опасен. Ведь прикрывать прекрасное позорным и через вредное показывать полезное — так делает, скорей, не тот, кто хочет пользу принести — ведь польза тут не очевидна, — а тот, кто хочет навредить — ведь навредить так просто! Вот что, я думаю, сказал бы Фрасимах, и Каллий или Пол[20], или любой другой противник философии Сократа.

(6) Давайте же поддержим слово [Сократово] и перестанем болтать пустое! Мне кажется, пусть и хочу так сделать, только навряд ли потяну — а нужно вместе и хотеть, и мочь. Поступим же для облегченья слова нашего, как делают в опасности иные вызванные в суд: в свою защиту выступая, не только спорят с тем, что послужило причиной обвинения, но исподволь стараются переложить вину на более достойных, так что их собственные правонарушения в сравнении приуменьшаются. Так вот и мы сейчас повременим немного рассматривать, прав или нет Сократ в том, что́ и как он делал, и вот что скажем этим страшным обвинителям. Вы, граждане, по-моему, — наветчики почище Анита и Мелета[21]. Те на Сократа заявляли неправедное поведение и развращенье

[18] Ср. Pl. *Phdr.* 234d (любовное сочинение Лисия); X. *Smp.* 4.28 (прикосновение Критобула); Pl. *Prt.* 309ab (возвращение с охоты за юной красотой Алкивиада: почти точная цитата у Максима); *Chrm.* 155cd (реакция на Хармида).

[19] Ср. Pl. *Ap.* 31e–32d (παρρησία перед народом Афин и Тридцатью тиранами); *La.* 181b (героизм при Делии); *Ap.*, *Cri.*, *Phd. passim* (последний путь Сократа).

[20] Фрасимах — участник платоновского диалога «Государство», Калликл (не Каллий — персонаж ксенофонтовского «Пира»!) и Пол — диалога «Горгий».

[21] Ср. Pl. *Ap.* 18bc. Сократ называет их «моими страшными обвинителями» (οἱ δεινοί εἰσίν μου κατήγοροι); συκοφάνται передаем как «наветчики».

молодежи, и говорили, что это Сократова неправда тиранствовать толкнула Крития, бесчинствовать — Алкивиада, и он «худшее слово делал лучшим», еще платаном и собакой клялся[22]; однако эти страшные наветчики любовных дел Сократа не касались, и даже самый страшный из обвинителей Аристофан[23], Сократа на смех поднимая на Дионисиях, любви Сократа не корит, хотя его и нищебродом называет, и болтуном, софистом — кем угодно, но только не плохим любовником. Как видно, с этой стороны он ни наветчикам, ни сочинителям комедий зацепок не давал.

(7) И потому-то ускользнула она [любовь Сократа] и от афинского театра, и от афинского суда. Поборемся, однако, и против этих новых обвинителей (которые не непреоборимей прежних) сначала вот как. Занятие любовью совсем не одному Сократу свойственно — оно куда древней[24]. Свидетелем привлечь мы можем самого Сократа, который дело это восхваляет, им восхищается, однако отрицает, что он его изобретатель. Когда любовную речь Лисия, сына Кефала, ему Федр Мирринунтский показал, Сократ сказал, что он не удивлен тому, что грудь его наполнилась, словно сосуд, чужими струями — возможно, от Сапфо прекрасной (ему так нравится ее именовать по прелести ее напевов, хотя на самом деле была она чернявой коротышкой), а может быть, от мудрого Анакреонта[25]. И свое слово на том пиру Эроту в похвалу Сократ приписывает женщине из Мантинеи. Но кто бы ни был слова матерью, Лесбийка или Мантинеянка, во всяком случае речи любовные не одному Сократу свойственны, и он здесь не был первым[26]. Давайте же рассмотрим это, начав с Гомера.

---

[22] Ср. Pl. *Ap.* 24b *sq.* (ἀδικία и «порча» молодежи), X. *Mem.* 1.2.12 (гибристические наклонности Крития и Алкивиада); Pl. *Ap.* 19b, etc. (софистический подрыв иерархии логоса, когда худшее слово выдают за лучшее, кривду — за правду); *Phdr.* 236de (клятва платаном — случайно попавшимся Сократу на глаза); *Grg.* 461a, etc. (клятва собакой; ср. о ней Phot. K 1202 и *Suid.* K 327).

[23] Ср. Pl. *Ap.* 18d, 19c.

[24] Τὸ ἐρωτικὸν ἐπιτήδευμα предполагает «занятие любовью» и в теории (логосе/речи), и на практике — эротический образ жизни, культивирующий любовь.

[25] Ср. Pl. *Phdr.* 230e *sq.* (речь Лисия) и 235c (Сапфо и Анакреонт).

[26] Ср. Pl. *Smp.* 201d *sq.*

(8) Гомер ведь, кажется мне, превосходен своей многоголосицей и удивительно умеет сплетать в повествовании прекрасное с позорным, так чтобы мы хватались за одно, другого избегали. А прочее он излагал совсем наивно, по-старинке — как врачевать, как править колесницей, как войско расставлять. Так, он советует пускать на повороте коня, что слева, вплотную ко столбу, болезному подносит кикеон на Прамнийском вине и худших воинов посередине лучших расставляет, а конных отделяет от пехотинцев[26] — премудрости такого рода могут лишь вызвать смех у современных полководцев, возничих и врачей. Но в области любви он разбирает всё подробно: и действия, и возраста, и виды, и страдания, всё в ней прекрасное с позорным наравне, любовь и сдержанную, и распутную, и праведную, и бесчинную, и одержимую, и нежную. Уж в этом он совсем не устарел, но удивительно умел —

с ныне живущими вровень[27].

В первой же книге — двое, влюбленных в одну пленницу: дерзок и страстью одержим один, другой учтив и полон чувст. Один с горящими глазами кругом всех распекает и бранит; другой уединяется, забросив все дела, и проливает слезы лежа, и тоскует, и обещает прочь отплыть — но никуда не уезжает. Иначе выглядит распутная любовь: так он рисует Александра, который может бросить бой, чтобы взойти на ложе, — неисправимым сластолюбцем. Но есть и праведная у него любовь, взаимная и равная, как между Андромахою и Гектором: она мужа зовет отцом и братом и любовником, и всеми ласковыми именами; а Гектор говорит, что и о матери он не заботится настолько, как о ней[28]. Поэт изображал любовь, которой голая земля — постель, как между Герою и Зевсом, и женихов бесчинную любовь, и чародейскую любовь Калипсо, любовь-отраву Кирки[29] и, наконец, любовь мужскую в обра-

[26] Ср. Pl. *Ion* 537b, 538bc, 540d*sq.* и X. *Smp.* 4.6–7.

[27] *Il.* 5.304 (пер. Н.И. Гнедича изменен).

[28] Ср. *Il.* 1.26 *sq.*, 101 *sq.*, etc. (Агамемнон); 1.169 *sq.*, 306 *sq.*, 348 *sq.* (Ахиллес); 3.380 *sq.* (Парис); 6.429–430, 450–455 (Гектор и Андромаха).

[29] Ср. *Il.* 14.152–353 (Гера и Зевс); *Od.* 1.144–154, 231–251, etc. (женихи); 1.14–15, 5.55 *sq.* (τὸν γόητα [ἔρωτα] Калипсо); 10.135 *sq.* (τὸν φαρμακέα [ἔρωτα] Кирки).

зе Патрокла, приобретаемую длительным трудом и сохраняемую вплоть до самой смерти: оба юны, прекрасны и целомудренны, один из них — учитель и обучаемый — другой. Один печалится, другой приободряет, один поет, другой внимает. И это тоже проявление любви — когда, желая выйти в бой, один льет слезы, полагая, что этого не выдержит любовник. Последний уступает, и облачает того в свои доспехи, а когда медлит возвратиться тот, страшно волнуется, когда же умирает — и сам желает умереть, и гнев свой оставляет. К любви же — мороки ночные и сновидения, и слезы, и последний дар — локон волос при погребении[30]. Вот так Гомер изображает то, что к любви относится.

(9) А Гесиоду Музы что поют? Конечно, только о любви — и женщин, и мужчин, царей, рек и растений[31]. Я Архилохову любовь — бесчинную, — пожалуй, пропущу[32]. Но разве же любовь Лесбийки (если уместно древних сравнивать с недавними) — не то же самое, на самом деле, что и Сократово любовное искусство? Каждый из них, мне кажется, преследовал особую приязнь — к женскому полу у одной, к мужскому у другого[33]. Тот и другая говорили, что любили многих, пленяясь всеми, кто прекрасен. Кем были для того Алкивиад, Хармид и Федр, тем для Лесбийки были Гиринна, Атфида и Анактори́я. Кем для Сократа были Продик, Горгий, Фрасимах и Протагор, соперники в искусстве, тем были для Сапфо Горго и Андромеда. Она сначала упрекает их, потом опровергает, при этом и лукавит с поистине сократовской иронией. «Привет тебе, тот самый Ион!» — говорит Сократ.

Приветов много
Дочери Полианакта шлю я, —

так говорит Сапфо[34]. Сократ рассказывает, что он не подходил

[30] Ср. *Il.* 9.185–191, 11.785 *sq.*, 16.2 *sq.*, 16.130 *sq.*, 18.3 *sq.*, 19.55 *sq.*, 23.62 *sq.*, 23.140–154.

[31] В этой сохранившейся только у Максима ссылке на Γυναικῶν κατάλογος Гесиода неуместных «царей» издатели правили на «ветров», «морей» и т.д.

[32] Ср. Ael. *VH* 10.13 (нелицеприятное суждение Крития об Архилохе).

[33] Δοκοῦσιν γάρ μοι τὴν καθ' αὑτὸν [= κατὰ τὸ ἑαυτοῦ φῦλον Koniaris] ἑκάτερος φιλίαν, ἡ μὲν γυναικῶν, ὁ δὲ ἀρρένων, ἐπιτηδεῦσαι.

[34] Pl. *Ion* 530a; Sapph. fr. 155 Lobel-Page; здесь и далее фрагменты Сапфо цитируются в переводе В.В. Вересаева (с незначительными изменениями).

к Алкивиаду, хоть и любил давно, пока не посчитал его созревшим для рассуждений.

> Ты невзрачным ребенком еще представлялась мне, —

говорит Сапфо[35]. Он потешается над тем, как выглядит софист, и как он возлежит на ложе. А у нее выводится

> В столу одетая деревенщина[36].

Сократу Диотима говорит, что не дитя Эрот, но спутник и служитель Афродиты. И у Сапфо в одной из песен Афродита:

> ты и он, Эрот, служитель мой[37].

Как Диотима говорит, любовь цветет в достатке и умирает при нужде. О том же говорит Сапфо эпитетами «сладкогорькая» и «боль дарящая». Сократ любовь «софистом» называет, Сапфо же — «мифоплетом»[38]. Сократа любовь к Федру погружает в вакхическое исступление, ну а для той —

> Словно ветер, с горы на дубы налетающий,
> Души потряс нам Эрот…[39]

Сократ Ксантиппу распекает, которая горюет о том, что он умрет, Сапфо же — свою дочь:

> В этом доме, дитя, полном служенья Музам,
> Скорби быть не должно: нам неприлично плакать[40].

Искусство теосского мудреца — такого же характера и склада. Все, кто прекрасен, тоже им любимы, и всех он восхваляет. Волосы Смердия и очи Клеобула, и прелесть юная Бафилла — всё это наполняет его песни[41]. Но даже здесь ты видишь сдержанность:

---

[35] Sapph. fr. 49.2 Lobel-Page.

[36] Ср. Pl. *Prt.* 314e *sq.*; Sapph. fr. 57.1–2 Lobel-Page.

[37] Pl. *Smp.* 203e, ср. 178ab; Sapph. fr. 159 Lobel-Page.

[38] Pl. *Smp.* 203de, особ. d8 (δεινὸς γόης καὶ φαρμακεὺς καὶ σοφιστής) и e1–5 (Эрот цветет и умирает и снова возрождается в один и тот же день); Sapph. fr. 130.2 (γλυκύπικρος), 172 (ἀλγεσίδωρον), 188 (μυθοπλόκον) Lobel-Page.

[39] Pl. *Phdr.* 253a; Sapph. fr. 47 Lobel-Page.

[40] Pl. *Phd.* 60a; Sapph. fr. 150 Lobel-Page.

[41] Ср. Anacr. fr. 357, 359, 366 (12, 14, 21) Page. Анакреонт был родом из Теоса.

Хочу с тобой быть юным, —

говорит, —

Ведь у тебе прекрасный нрав.

Еще он говорит, что праведность есть украшение любви. А тут он, кажется, тайну искусства своего раскрыл:

Ибо мальчики за речи полюбить меня могли бы:
И приятно петь умею, говорить могу приятно[42].

И то же о Сократе высказал Алкивиад, сравнив его очарование с игрою на свирели Олимпа с Марсием. О боги! Кто, кроме Тимарха, любовника такого упрекнет?[43]

19. Еще раз о любви

(1) Давайте же подхватим речи о любви, как будто до сих пор мы были лишь в начале долгого пути, и после краткой передышки пройдем до самого конца, призвав в проводники Гермеса Логия и Убеждение, Харит и самого Эрота. Наш замысел рискован и касается вещей немаловажных, не случайных. Ведь рядом с торною дорогой речи о любви — крутой обрыв, и следует одно из двух: либо как любящие хорошо продолжить безопасный путь, либо как любящие плохо свернуть с пути и сверзиться с обрыва. Именно это и Сократа нашего пугало, когда он обнаружил, что страсть эта любовная по всей Элладе разрослась, в Афинах — всего пуще, и всюду находил полным-полно неправедных любовников и юношей обманутых. Конечно, он жалел тех и других за то, что обе партии терпели, но не имел возможности бесчинство их пресечь законом (ведь не был ни Ликургом, ни Солоном и не Клисфеном, ни кем-либо еще, кому была бы власть верховная доверена у эллинов), или принудить к лучшей жизни своим авторитетом (тут нужен был Геракл или Тесей или какой иной престрогий цензор), или их словом убедить (ведь вожделение, когда распалено,

[42] Anacr. fr. 402 (57)a–c Page (402c в переводе В.В. Вересаева).

[43] Ср. Pl. *Smp.* 215bc. Афинский политик Тимарх, союзник Демосфена, был поражен в правах, проиграв в 346/345 процесс против Эсхина, обвинившего его в том, что в прошлом он был мальчиком-проститутом (Aeschin. *Or.* 1).

до грани одержимости доходит, слушать не склонно). И вот Сократ, который был не в состоянии ни полностью оставить без внимания юнцов и юношей, ни от попыток их спасти устать, придумал вот какого рода механизм для воспитанья добровольного[44].

(2) Я объясню это, слепив историю под стать басням Фригийца[45]. Шагали раз одной дорогою пастух и магир. Увидели они упитанного агнца, бродящего вдали от стада, отбившись от товарищей, и оба бросились к нему. А был тогда у человека и животных один язык. Агнец спросил, кто из двоих хочет заняться им и повести. Когда же узнал правду, какое было ремесло у каждого, препоручил себя и вверил пастуху. «Ты ведь убийца и палач стада овечьего, а он вполне доволен, когда у нас всё хорошо идет». Так вот, сравни, если угодно, согласно басне, любовников дурных с толпою магиров, Сократа — с пастырем одним, а юношей аттических — с заблудшими созданьями, которые взаправду — а не по прихоти сказанья — по-человечески умеют говорить. Что будет делать такой пастырь, увидев, как охочи до юной прелести все эти палачи, как устремляются за ней бегом? Разве потерпит он и промолчит и станет праздно в стороне стоять? Тогда он сам бы оказался убийцею почище этих палачей. Конечно же, он тоже побежит и с теми разделит охоту и погоню — но не на равных с ними. Сторонний наблюдатель, кому [Сократово] искусство невдомек, как и причина бега, решил бы, что и он за юношами носится тем на погибель. Но если он повременит, дождется результата, то станет бег расхваливать и рвенью подражать, ловцом тем восхищаться, добычу поздравлять. Вот почему и говорил Сократ, что любит, и любит всех, вот почему и побежал с другими гоняться за красавцами — любовников, бежавших вместе с ним, опережая и перехватывая палачей. Он к трудностям готов был лучше них, и был в любви искусней, прицельнее в отлове. Иного в общем-то и ожидать нельзя было. Ведь для других «любовью» называлось

[44] Из этой и следующей главки следует, что Максимов Сократ не просто «занимался любовью» (ср. *Or.* 18.7), но и боролся с поветрием ее «неправедной» версии путем погружения; σωφρονιστής переводим как «цензор».

[45] То есть Эзопа. Ср. Pl. *Phd.* 60c о басне, которую *мог бы* сочинить Эзоп.

вожделение, блуждающее в море наслаждений; ее начало — тела цвет, который на глаза попался и в душу через них запал: для красоты глаза — путепроводы[46]. Тогда как для Сократа любовь, хотя по рвению была такой же, как у прочих, по вожделенью отличалась, и в наслаждении была благоразумней, нацеленней на добродетель; ее начало — цвет души, просвечивающий сквозь тело, как ты можешь себе представить, взяв для примера красоту реки, текущей через луг: цветы на нем и так прекрасны, но получают зримый глазом блеск из-за воды. Так же способен цвет души, взрастающий в красивом теле: он обретает блеск благодаря ему, и блещет, и просвечивает сквозь. Юная прелесть тел — не что иное, как цвет грядущей добродетели, как бы початок зрелой красоты[47]. Как некое свеченье предваряет солнца явление над горными вершинами, и это зрелище — глазам отрада, поскольку в нем — предвосхищение грядущего, так же и над поверхностями тела некая прелесть предваряет сияние души, и это зрелище — философам отрада, коль скоро в нем — предвосхищение грядущего.

(3) Но фессалиец, видно, жеребенка будет любить, теленка — египтянин, щенка — спартанец[48]. Однако для того, кто любит человека и это существо выращивать желает, пример не подадут ни египтянин-земледелец, ни фессалийский коневод, ни, наконец, лаконский ловчий, ибо у них забота приносит этим существам только тяжелый труд. Любовник-человеколюбец же заботой о любимцах на сообщенье с ними в добродетели нацелен, заботится достойнешего выбрать, а всех достойней самые красивые, ввиду предвосхищенья добродетели. И красота, хотя она одна и та же, в глазах порочных представляется иной, чем для любовников законных. Вот так и меч, хотя один и тот же, для воина-героя и для палача будет казаться разным. Иначе смотрит Одиссей на Пенелопу, иначе — Евримах. По-разному на солнце смотрят Пифагор

[46] Ср. Pl. *Phdr.* 250b *sq.* о привилегии зрения; параллель к ὁδοὶ γὰρ κάλλους οἱ ὀφθαλμοί находим у Ахилла Татия: ὀφθαλμὸς γὰρ ὁδὸς ἐρωτικῷ τραύματι (1.4.4). Переводим ἄνθος σώματος/ψυχῆς как «цвет тела/души».

[47] Образ ψυχῆς ἄνθος, μελλούσης ἀρετῆς ἄνθος — отзвук Pl. *Phdr.* 250cd — перекликается с описанием радуги и «цветения» (ἀνθηρόν) у Плутарха (*M.* 765e).

[48] Еще одна перекличка с Плутархом (*M.* 767a).

с Анаксагором: в нем бога видит Пифагор, Анаксагор в нем видит камень. За добродетелью в погоню не одинаково стремятся Сократ и Эпикур: Сократ любовью к счастью подгоняем, а Эпикур — любовью к наслажденью. И точно так же за красивым телом в погони разные пускаются Сократ с Клисфеном — Сократ, влюбленный в добродетель, влюбленный в наслаждение Клисфен[49].

(4) А посему, когда услышишь, что «влюблен» философ и что «влюблен» порочный человек, не применяй одно и то же имя к их состоянию. Один беснуется, ужален наслаждением, другой же в красоту влюблен. Один болеет поневоле, любит другой по своей воле. Любит один любимому во благо, другой — обоим на погибель. Одна любовь рождает добродетель, другая — лишь бесчинство. У одного любовь приводит к дружбе, к вражде приводит у другого. Одна любовь мзды не берет, другая же продажна. Одна достойна похвалы, но порицания — другая. Присуща эллинам одна, другая — варварам. Одну определяет мужество, изнеженность — другую. Одна тверда, другая суетлива. Муж, любящий одной любовью, — друг бога, друг закона, исполнен уважения и прямоты в речах; он днем любимого лелеет и горд свою любовь явить: в гимнасии с ним вместе борется, на беговой дорожке вместе, и вместе гонят на охоте псов, и вместе на войне геройствуют, друг с другом счастье разделяют, и смерть когда настигнет одного, другой с ним вместе умирает; чтобы с любимым вместе быть, ему не нужно темноты, уединения не нужно. А вот другой любовник — враг богам, поскольку он фальшив, закону враг, поскольку лиходей; он боязлив, уныл, не знает уваженья, уединенья друг и ночи и тайных логовищ, который не желает нипочем, чтобы увидели, как он проводит дни с любимыми, от солнца убегает, не отпускает ночь и темноту,

туман напускает,
Для пастухов не желанный, но вору[50] —

[49] Трапп (1997: 172, n 12) предполагает ошибку переписчика «Клисфен» вместо «Критобул», но скорее здесь имеется в виду не законодатель Клисфен, а его женоподобный тезка, часто высмеиваемый Аристофаном (см., напр., *Nu.* 355).

[50] Hom. *Il.* 3.10–11 (пер. В.В. Вересаева с изменениями).

это благо. Один подобен пастуху, вору — другой, который молится о том, чтобы укрыться: он знает, что творит дурное, но даже зная, всё же наслаждением влечется. Вроде того, что происходит с посевом на корню: его заботливо снимает земледелец, а вор бросается и рвет и губит и уничтожает.

(5) Видишь ты тело в цвету, плодами богатое? Этот цветок ты не тронь, не оскверни, не марай. Лучше его восхвали, как дерево некогда путник, заметь:

> Близ алтаря Аполлона [на Делосе в давнее время]
> Видел такую же я молодую и стройную пальму[51].

Деревце ты пощади Аполлона и Зевса, выжди, покуда плоды принесет, — и тем праведней будешь любим ты. Нетрудно это дело — не только для Сократа, не только для философа. Во время оно некий спартиат — в Ликее не был вскормлен он, ни подготовлен в Академии, ни образован в философии — случайно встретил юношу из варваров, но красоты неописуемой и только что в пору цветения вступившего. В него влюбился он — могло ли быть иначе? — но дальше глаз любовь его не заходила. И я скорее бы прославил его, Агесилая, подвиг, чем боевую доблесть Леонида: любовь куда сложнее одолеть, чем Варвара, стрелы любви и ранят глубже каких угодно кадусийских или мидийских стрел. И что? Ксеркс, Леонида павшего переступив, проник-таки за Пилы; а между тем любовь Агесилая, достигши глаз его, там и осталась, у врат души. Это свершение Агесилая считаю я достойней похвалы, чем то, как гнался он за Тиссаферном, как победил фиванцев, как стойко вынес бичеванье. Всё это им достигнуто за счет телесной подготовки и воспитания, а то было делом души — которую подверг он настоящим и упражнению, и бичеванию[52].

---

[51] Hom. *Od.* 6.162–163 (пер. В.В. Вересаева).

[52] Ср. X. *Ages.*. 5.4–5 (любовь к персу Мегабату), 1.1–38 (кампания против Тиссаферна), 2.6–16 (война с Фивами). О порке спартанских мальчиков, соревновавшихся в том, кто лучше выдержит бичевание, сообщает Плутарх (*M.* 239d).

Литература

Гараджа, А.В., пер. (2021), “Максим Тирский о сократической любви (*Or.* 20–21)”, ΣΧΟΛΗ (*Schole*) 15.1: 422–435.

Brumana, Selene I.S., ed. (2019), *Massimo di Tiro. Dissertazioni.* Saggio introduttivo, traduzione, note e apparati. Milano: Bompiani.

Dübner, J. Friedrich, ed. (1840), *Maximi Tyrii Dissertationes.* Parisiis: Editore Ambrosio Firmin Didot.

Garadja, A.V., tr. (2021), “Maximus of Tyre on Socratic Love (*Or.* 20–21)”, ΣΧΟΛΗ (*Schole*) 15.1: 422–435. (In Russian.)

Hobein, Hermann, ed. (1910), *Maximi Tyrii Philosophumena.* Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri.

Koniaris, G.L., ed. (1995), *Maximus Tyrius. Philosophumena — ΔΙΑΛΕΞΕΙΣ.* Berlin; New York: Walter de Gruyter.

Pack, R.A., ed. (1963), *Artemidori Daldiani Onirocriticorum libri V.* Lipsiae: in aedibus Teubneri.

Trapp, M.B., ed. (1994), *Maximus Tyrius. Dissertationes.* Stutgardiae et Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri.

Trapp, M.B., tr. (1997), *Maximus of Tyre. The Philosophical Orations.* Translated, with an Introduction and Notes. Oxford: Clarendon Press.

5.

Рецензии

Ольга Алиева

Дом восходящей философии. Рецензия на книгу: Paul Kalligas, Chloe Balla, Effie Baziotopoulou-Valavani, Vassilis Karasmanis (eds.), *Plato's Academy: Its Workings and Its History*. Cambridge University Press, 2020

Olga Alieva

House of the Rising Philosophy. Book review: Paul Kalligas, Chloe Balla, Effie Baziotopoulou-Valavani, Vassilis Karasmanis (eds.), *Plato's Academy: Its Workings and Its History*. Cambridge University Press, 2020

Abstract. The reviewer notes that this volume is a substantial contribution to our understanding of Greek intellectual history, in several respects. First, the latest archeological evidence sheds new light on the physical organization of the first European school. Second, the book contains valuable insights concerning public representation of philosophy as a social practice. Third, the Academy's inner organization and "programme of studies" are discussed at length. Two points in particular deserve special attention. Mauro Bonazzi concludes that the Academy ceased its activities when Philo left Rome. Antiochus was never elected the head of the Academy after Philo (as John Glucker earlier demonstrated). It was Antiochus who created the image of Arcesilaus as a "dissident Academic", but the very distinction into an Old Academy and a New Academy served Antiochus' aims and, as Harold Tarrant shows in his respective chapter, shouldn't be accepted uncritically. In a useful Appendix to the volume, one finds Philodemus' Index Academicorum (Greek text and the first English translation), and Myrto Hatzimichali offers an illuminating analysis of this text within the context of Hellenistic historiography.

Keywords: Plato, Academy, Platonism, Polemo, Arcesilaus, Antiochus, Carneades, Philodemus.

© О.В. Алиева (Москва). oalieva@hse.ru. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».

Платоновские исследования / Platonic Investigations 13.2 (2020) DOI: 10.25985/PI.13.2.17

Материалы, собранные в этой книге, объединены общим интересом к платоновской Академии: ее институциональному статусу, образовательной программе, политическому и социальному влиянию, а также ее пространственной организации (*глава 1*, *Paul Kalligas*). В этом плане сборник вносит заметный вклад в изучение интеллектуальной истории Греции в классический и эллинистический период, позволяя по-новому взглянуть на первую европейскую школу.

Глава 2 (*Daniela Marchiandi*) посвящена доплатоновской истории Академии. Как напоминает исследовательница, вдоль дороги, которая вела от Дипилонских ворот к Академии, были расположены стелы в честь павших в бою граждан. Здесь раз в год, в месяц пианепсион, чествовали погибших и произносили в их честь надгробную речь. Опираясь на археологические данные и литературные свидетельства, Маркианди уточняет топографию этой области и приходит к выводу, что еще до Платона это был важный «фокус гражданской идеологии» и, тем самым, воспитания. В *главе 3* (*Manolis Panayiotopoulos, Tania Chatziefthimiou*) последовательно рассматриваются археологические находки в районе Академии (от доисторического до римского периода). Эта и следующая глава снабжены прекрасными иллюстрациями, предоставленными Греческим археологическим обществом. *Глава 4* (*Euthychia Lygouri-Tolia*) дополняет картину. Сравнивая то, что нам известно об устройстве гимнасиев Академии и Ликея, автор заключает, что в Академии IV века «так называемый гимнасий» был предназначен не столько для физических упражнений, сколько для учебы. Вслед за немецким археологом В. Хёпфнером[1], Лигури-Толиа говорит о том, что «гимнасий» представлял собой «интеллектуальный центр с библиотекой и читальным залом» примерно на 40 столов (с. 60). Там же у северной стены стояли статуи Муз, то есть это и был платоновский мусейон. Весь комплекс, скорее всего напоминавший библиотеку Адриана (с. 63), был построен в IV веке, то есть при жизни Платона.

[1] Hoepfner 2002: 56–62.

Если эти выводы верны, то следует пересмотреть сложившиеся представления о «садике», купленном Платоном после первой поездки на Сицилию (D.L. 3.20). Этот садик принято отождествлять с имением в Иресидах, упомянутом в завещании Платона (дем Иресиды локализован: он находится недалеко от рощи Академа)[2]. Джон Диллон, рассуждая о том, как разместить в одном садике библиотеку, святилище Муз и домики (καλύβια) для студентов (D.L. 4.19), приходит к выводу, что площадь садика была не менее двух акров[3]. Но если, как указывают археологи, мусейон и экседра (полукруглая скамья, изображенная на знаменитой помпейской фреске) располагались на общественной территории Академии, а не в частных владениях Платона, то возникает вопрос о том, можно ли было студентам устраивать там себе жилье. Сам Хёпфнер не видит тут затруднений (он вообще помещает садик внутрь Академии), а Лигури-Толиа не касается этого вопроса. Мы можем ограничиться лишь предположением. Слова Диогена ἐν τῷ κήπῳ, παρ' ὃν οἱ μαθηταὶ μικρὰ καλύβια ποιησάμενοι κατῴκουν πλησίον τοῦ μουσείου καὶ τῆς ἐξέδρας можно понять и в том смысле, что ученики Полемона (в собственность которого к тому времени перешло имение Платона) селились рядом с садиком, что позволяло им жить недалеко от мусейона и экседры, но последние находились не на «загородной вилле» Платона, а в священной роще. В любом случае, следует признать, что деятельность школы оказывается гораздо более публичной, чем некогда предполагалось.

Глава 5 (*Matthias Haake*) смещает акценты на социальный профиль академиков (с предсказуемым выводом, что философия была уделом финансово благополучных мужчин) и на отражение этого профиля в греческой комедии IV века. Тут собран обширный материал, из которого следует, что в глазах комедиографов академики были хорошо одетыми мужчинами с модной прической и ухоженной бородой (с. 77). Они воспринимались как сто-

[2] Nails 2002: 249–250 считает, что садик не упомянут в завещании (D.L. 3.41–43); но см. Glucker 1978: 233 о том, что это одно из упомянутых в завещании имений Платона.

[3] Dillon 2003: 9 и он же на с. 198 в рецензируемом издании.

ронники олигархии и македонян, поэтому в 307/6 г., после изгнания македонского гарнизона и реставрации демократии, стало возможным принять «закон Софокла», по которому философские школы делались зависимыми от Собрания и Совета, то есть, по сути, — от афинского демоса. Это привело к временному (до отмены закона) исходу философов из Афин (с. 79). Упомянутый Софокл, между тем, был обвинен в нарушении конституционного строя, и Демохарет написал от его лица речь, от которой сохранились лишь фрагменты. Этих фрагментов достаточно, чтобы судить о том, что автор обрушивался с критикой на людей из окружения Платона и Аристотеля, не очень заметных в философском плане, зато подчеркнуто стремившихся к тирании у себя на родине. Это стремление оказалось успешным в случае с Хероном из Пеллены (Paus. 7.27.7), который пришел к власти при поддержке Александра. Таким образом, заключает исследователь, три фактора способствовали стигматизации философии как социальной практики: (1) политические теории философов, носившие, как правило, антидемократический характер; (2) социальный статус и экономическое благополучие философов, позволявшие им предаваться ученому досугу и делавшие их положение в Афинах во многом исключительным; (3) и их обширные международные контакты, которые также вызывали подозрение.

Интересно, что Джон Диллон в «Наследниках Платона» изображал Ксенократа, формально метека, как поборника независимости от Македонии, который в ходе посольства к Антипатру (322 г.) чуть ли не единственный отстаивал афинские интересы[4]. Какова бы ни была реальная позиция Ксенократа, его участие в посольстве, результатом которого стало размещение в Пирее македонского гарнизона, установление олигархического правления, территориальные потери и изгнание антимакедонских политиков, выглядело подозрительно (с. 82).

Глава 6 (*John Glucker*) переносит фокус внимания внутрь Академии, ставя вопрос о том, как выглядела образовательная про-

[4] Dillon 2003: 91–92.

грамма во времена Платона. Подвергая ревизии свидетельства источников (собранные в удобном приложении к статье), автор отвергает гипотезу «тюбингенской школы» о регулярных лекциях основателя школы (с. 100). Кроме того, Джон Глукер совершенно оправданно сомневается в том, что на основании свидетельств Эпикрата (с. 104) или Филодема можно делать выводы о «формальных» занятиях в Академии (см., однако, *главу 9*, в которой Иштван Боднар приводит некоторые резоны в пользу правдоподобия пародии Эпикрата). В целом, исследователь приходит к осторожному *ignoramus*.

С выводами относительно Платона можно согласиться, равно как и с тем, что программа обучения, описанная в «Государстве», не была реализована на практике (с. 90). Однако не стоит забывать, что Исократ в речи «Об обмене имуществом» достаточно уверенно перечисляет сюжеты, интересовавшие академиков (законы, этика, математика и астрономия, эристика). Также нет оснований не учитывать тексты Аристотеля, некоторые из которых косвенно свидетельствуют о характере занятий в Академии[5]. Кроме того, как показывает В. Карасманис (*Vassilis Karasmanis*) в *главе 7*, несколько математиков были активны в Академии еще при жизни Платона (с. 111–115; о дальнейших отношениях Академии с математикой см. *главу 8*). Это не означает, что они читали лекции: скорее, школа была площадкой для обсуждений. Можно допустить, что по мере того, как круг обсуждаемых вопросов расширялся, а знание становилось более специализированным, среди студентов происходило разделение на «прихожан» (*insiders*) и «захожан» (*outsiders*), из которых последние интересовались больше прикладными знаниями. Именно об этом, согласно правдоподобной реконструкции Тициано Доранди (см. в том же издании с. 285), сообщает Филодем, который опирался на источники, близкие к Платону и Аристотелю.

О влиянии пифагорейцев на созданную Платоном институцию указывалось неоднократно, так что *глава 10* (*Phillip S. Horky*),

[5] Dillon 2003: 11.

посвященная отношению к пифагорейским символам в Академии, представляет особый интерес. Отправным пунктом служит свидетельство Порфирия (*VP* 53) о том, что Платон, Аристотель, Спевсипп, Аристоксен, Ксенократ все хорошее у пифагорейцев присвоили себе, а все пошлое и смешное выдали за суть пифагорейского учения. Как показывает исследователь, эта картина существенно упрощает положение дел. (В скобках отметим ошибку на с. 184, где слово ἱστορία дважды написано через омегу). В частности, Евдокс и Ксенократ ни в коей мере не были приверженцами модели *ipse dixit*, воспринимая пифагорейскую этику в рационализирующем ключе (с. 187).

Но если академики не были хранителями пифагорейской традиции, как позднее пытался доказать Нумений (с. 201), то на чем же строилась идентичность школы? На этот вопрос в главе *главе 12* отвечает Гарольд Таррант (*Harold Tarrant*). По его мнению, идея «революции», которую устроил Аркесилай, развернув Академию в сторону скептицизма, — это полемический конструкт Антиоха. Его учитель и оппонент Филон, в конечном итоге, был прав, настаивая на единстве традиции, так как это единство заключалось не в приверженности определенным доктринам, а в открытости для разных мнений и готовности пересматривать свою точку зрения (с. 203). Жизнеспособность Академии не зависела от догматического единства (с. 206). Несколько деталей уточняют этот тезис. Аркесилай учился у Полемона в период «сократического возрождения» в Академии, отразившегося на некоторых текстах из Платоновского корпуса (с. 205–206). Как полагает Таррант, Аркесилай готовился занять позицию «хранителя книг» (D.L. 4.33), ответственного за редактуру, изучение и сохранность корпуса (с. 209). Аналогичную функцию выполняли ранее Филипп Опунтский и Гермодор (с. 212–213), Крантор (с. 214), а во времена Филона — Хармад (с. 216). Позиция «хранителя», которой мы обязаны сохранением корпуса, была не менее важной, чем более публичная должность схоларха, заключает исследователь.

В *главе 11* Джон Диллон (*John Dillon*) обращается к фигуре Полемона (схоларха Академии с 314 по 276 гг. до н.э.). Автор ставит вопрос о том, в какой мере сближение стоицизма с учением Древней Академии было выдумкой Антиоха. Он приходит к выводу, что у Полемона действительно просматриваются близкие стоицизму доктрины как в области этики (добродетели достаточно для счастья, с. 195), так и в области физики (материальность верховного принципа, с. 197). Кроме того, проф. Диллон отмечает, что образ Полемона в дошедших анекдотах построен как «успешная версия Алкивиада» (с. 191), что должно было быть лестно для Ксенократа, становившегося тем самым «успешной версией» Сократа. В поддержку этого наблюдения можно обратить внимание на другие обращения, построенные с оглядкой на «Пир»: автобиографический рассказ Григория Чудотворца[6] и пародия Лукиана в «Нигрине»[7].

Глава 13 (*David Sedley*) посвящена достаточно специальному вопросу о значении «богословских аргументов» Карнеада («соритов», которые приводит Секст Эмпирик в «Против ученых» — *M.* 9.182–183). Как отмечает Дэвид Седли, эти «сориты», изначально призванные побудить к ἐποχή (понимание Клитомаха, ср. Cic. *Luc.* 108), ошибочно стали толковаться как элемент антистоической полемики (под влиянием Метродора и Филона; ср. Aug. *C. acad.* 3.96–97). Седли подробно анализирует доводы Карнеада, показывая, что в них не было ничего, специально направленного против стоиков. Понимание «соритов» как направленных против стоиков, в свою очередь, имело апологетический характер: получалось, что Карнеад выдвинул свои доводы «не для того, чтобы подкопаться под богов, что совсем не подходит для философа, но чтобы показать, что стоики ничего не могут объяснить о богах» (Cic. *Nat. deor.* 3.44). Подобная «фаллибилистская интерпретация» лишила Карнеада заслуженного права считаться автором первого документированного аргумента в пользу атеизма (с. 223), кото-

[6] Alieva 2016.

[7] Hafner 2018: 323.

рый, однако, в сочетании с ἐποχή делал его не атеистом, а скорее агностиком.

Мауро Бонацци (*Mauro Bonazzi*) в *главе 14* ставит вопрос о «конце Академии». Авторитетные исследования Джона Патрика Линча и Джона Глукера[8] в свое время поколебали убежденность в том, что Академия благополучно дожила до конца античности, когда (в 529 г., согласно общепринятой датировке) ее закрыл император Юстиниан. Но школа, закрытая Юстинианом, равно как и школы Антиоха, Аммония и др., не имела институционального преемства с Академией, чьим последним схолархом был Филон. Сравнительно недавно Ч. Бриттен[9] обратил внимание на то, что прямых указаний на разрушение Суллой самой Академии в 86 г. до н.э. нет, так что теоретически Филон мог вернуться из Рима и продолжить преподавание. В свете этого предположения Бонацци пересматривает некоторые свидетельства Цицерона и соглашается с тем, что разрушение, причиненное Суллой, не было так велико (с. 246). Но даже если Академия не была уничтожена физически, это не дает оснований говорить о продолжении занятий: уже Антиох (который, как показал Глукер, никогда не был преемником Филона) учил в Птолемеоне (с. 247). Бонацци также отвергает предположение Д. Седли[10] о том, что в 79 г. до н.э. в Академии еще шли занятия — возможно, под руководством Хармада (с. 248).

Глава 15 (*Myrto Hatzimichali*) предлагает прекрасный обзор историографической традиции, на которую опирался Филодем, чей *Index Academicorum* переведен на английский в *Приложении* к книге (Paul Kalligas, Voula Tsouna). Перевод опирается на греческий текст Т. Доранди[11], который (с небольшими изменениями) приведен параллельно с переводом.

---

[8] Lynch 1972: 177–189 и Glucker 1978.

[9] Brittain 2001: 68.

[10] Sedley 1981: 74, n. 3.

[11] Dorandi 1991.

Литература

Alieva, O. (2016), "Origen's Protreptics to Philosophy: Testimony of Gregory Thaumaturgus in the Oratio Panegyrica, VI", in A.-C. Jacobsen (ed.), *Origeniana Undecima: Origen and Origenism in the History of Western Thought*, 681–689. Leuven: Peeters Publishers.

Brittain, C. (2001), *Philo of Larissa: The Last of the Academic Sceptics.* Oxford University Press.

Dillon, J. (2003), *The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy (347–274 BC).* Oxford University Press.

Dorandi, T. (1991), *Filodemo. Storia dei filosofi: Platone e l'Academia* (*PHerc.* 1021 e 164). Napoli: Bibliopolis.

Glucker, J. (1978), *Antiochus and the Late Academy.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Hafner, M. (2018), "Protreptic and Satire: Lucian", in O. Alieva, S. Van der Meeren, A. Kotzé (eds.), *When Wisdom Calls: Philosophical Protreptic in Antiquity*, 319–334. Turnhout: Brepols.

Hoepfner, W. (2002), "Platons Akademie: Eine neue Interpretation der Ruinen", in W. Hoepfner (ed.), *Antike Bibliotheken*, 56–62. Mainz am Rhein: Verlag Philipp von Zabern.

Lynch, J.P. (1972), *Aristotle's School: A Study of a Greek Educational Institution.* University of California Press.

Nails, D. (2002), *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics.* Hackett Publishing Company, Inc.

Sedley, D. (1981), "The End of the Academy", *Phronesis* 26: 67–75.

Краткие сведения об авторах / The Authors

Алиева Ольга Валерьевна (Москва) — кандидат филологических наук, доцент Школы философии Факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Научные интересы: Платон, сократическая литература, платонизм, философский протрептик и его рецепция у христианских авторов.

Alieva, Olga (Moscow) — Candidate of Sciences in Philology, Associate Professor at the School of Philosophy of the Faculty of Humanities at the National Research University "Higher School of Economics". Research interests: Plato, Socratic literature, Platonism, philosophical protreptic and its reception by Christian authors.

Афонасин Евгений Васильевич (Новосибирск) — доктор философских наук, профессор Новосибирского государственного университета, главный научный сотрудник Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук. Научные интересы: философия в поздней античности, история античной науки.

Afonasin Eugene (Novosibirsk) — professor at Novosibirsk State University, chief research fellow at the Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences. Research interests: philosophy in Late Antiquity, history of ancient science.

Варламова Мария Николаевна (Санкт-Петербург) — кандидат философских наук, ассоциированный научный сотрудник Института философии РАН, научный сотрудник Государственного университета аэрокосмического приборостроения. Научные интересы: античная физика, античная биология, учение о душе, метафизика.

Varlamova, Maria (Saint Petersburg) — Candidate of Sciences in Philosophy, Associated Researcher at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Research Fellow at the State University of Aerospace Instrumentation. Research interests: ancient physics, ancient biology, theory of soul, metaphysics.

Волкова Надежда Павловна (Москва) — кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии Российской академии наук. Научные интересы: античная философия, Платон, Аристотель, Плотин, теория познания, проблема чувственного восприятия, проблема индивидуальных качеств.

Volkova, Nadezhda (Moscow) — Candidate of Sciences in Philosophy, Research Fellow at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. Research interests: Ancient philosophy, Plato, Aristotle, Plotinus, theory of knowledge, the problem of perception, the problem of individuality.

Галанин Рустам Баевич (Санкт-Петербург) — кандидат философских наук, научный сотрудник Русской христианской гуманитарной академии. Научные интересы: античная и современная риторика, древнегреческая софистика, философия 20 века.

Galanin, Rustam (Saint Petersburg) — Candidate of Sciences in Philosophy, Research Fellow at the Russian Christian Academy for the Humanities. Research interests: ancient and contemporary rhetoric, Greek Sophistics, 20-century philosophy.

Гараджа Алексей Викторович (Москва) — переводчик, научный сотрудник Платоновского исследовательского научного центра (ПИНЦ) Российского государственного гуманитарного университета. Научные интересы: античность, архаические традиции, грамматология.

Garadja, Alexei (Moscow) — translator, research fellow at the Platonic Investigations Center (PInC) of the Russian State University for the Humanities. Research interests: antiquity, archaic traditions, grammatology.

Золотухина Анастасия Игоревна (Москва) — кандидат философских наук, научный сотрудник ИГИТИ им. А.В. Полетаева Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Научные интересы: платонизм и его рецепция, античная и европейская риторика, история танца.

Zolotukhina, Anastasia (Moscow) — Candidate of Sciences in Philosophy, Research Fellow at the Poletayev Institute for Theoretical and Historical Studies in the Humanities, National Research University "Higher School of Economics". Research interests: Platonism and its reception, ancient and early modern rhetoric, history of dance.

Кузютин Денис Вячеславович (Санкт-Петербург) — кандидат физико-математических наук, доцент Санкт-Петербургского государственного университета, доцент Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» в Санкт-Петербурге. Научные интересы: теория игр, динамические игры, кооперация.

Kuzyutin, Denis (Saint Petersburg) — Candidate of Sciences in Physics and Mathematics, Associate Professor at Saint Peterburg State University, Associate Professor at the National Research University "Higher School of Economics". Research interests: games theory, dynamic games, cooperation.

Курдыбайло Дмитрий Сергеевич (Санкт-Петербург) — кандидат философских наук, научный сотрудник Русской христианской гуманитарной академии, старший научный сотрудник Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. Научные интересы: платонизм, неоплатонизм, история философии, философия языка.

Kurdybaylo, Dmitry (Saint Petersburg) — Candidate of Sciences in Philosophy, Research Fellow at the Russian Christian Academy for the Humanities, Senior Research Fellow at the Herzen State Pedagogical University of Russia. Research interests: Platonism, Neoplatonism, history of philosophy, philosophy of language.

Напреенко Глеб Владиславович (Москва) — магистр психологии, независимый исследователь, практикующий психоаналитик. Научные интересы: психоанализ лакановской ориентации, теория искусства.

Napreenko, Gleb (Moscow) — Master of Arts in Psychology, independent researcher, practising analyst. Research interests: Lacanian psychoanalysis, theory of art.

Ноговицин Олег Николаевич (Санкт-Петербург) — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Социологического института РАН Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук. Научные интересы: античная философия, неоплатоническая комментаторская традиция, патрология.

Nogovitsin, Oleg (Saint Petersburg) — Candidate of Sciences in Philosophy, Senior Researcher at the Sociological Institute of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences. Research interests: Ancient philosophy, Neoplatonic commentary tradition, patrology.

Протопопов Иван Алексеевич (Санкт-Петербург) — кандидат философских наук, доцент кафедры истории и философии Санкт-Петербургского государственного университета аэрокосмического приборостроения. Научные интересы: немецкий идеализм, древнегреческая философия.

Protopopov, Ivan (Saint Petersburg) — Candidate of Sciences in Philosophy, Associate Professor at the Saint Petersburg State University of Aerospace Instrumentation, Department of History and Philosophy. Research interests: German idealism, Ancient Greek philosophy.

Протопопова Ирина Александровна (Москва) — кандидат культурологии, руководитель Платоновского исследовательского научного центра (ПИНЦ) Российского государственного гуманитарного университета. Научные интересы: Платон, платонизм и его рецепция, нарратология, когнитивные науки.

Protopopova, Irina (Moscow) — Candidate of Sciences in Culturology, research fellow and director at the Platonic Investigations Center (PInC) of the Russian State University for the Humanities. Research interests: Plato, Platonism and its reception, narratology, cognitive sciences.

Пчелов Евгений Владимирович (Москва) — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института истории естествознания и техники им. С.И. Вавилова Российской академии наук. Научные интересы: история России, история науки.

Pchelov, Evgeny (Moscow) — Candidate of Sciences in History, Senior Research Fellow at S.I. Vavilov's Institute for the History of Science and Technology of the Russian Academy of Sciences. Research interests: Russian history, history of science.

Светлов Роман Викторович (Санкт-Петербург) — доктор философских наук, профессор, директор Института философии Российского государственного пе-

дагогического университета имени А.И. Герцена. Научные интересы: античная философия, платонизм, неоплатонизм, история образования.

Svetlov, Roman (Saint Petersburg) — Doctor of Science in Philosophy, professor and director at the Institute of Philosophy of the Herzen State Pedagogical University of Russia. Research interests: ancient philosophy, Platonism, Neoplatonism, history of education.

Серёгин Андрей Владимирович (Москва) — кандидат филогических наук, старший научный сотрудник Института философии Российской академии наук. Научные интересы: античная философия, история этики.

Seregin, Andrei (Moscow) — Candidate of Sciences in Philology, senior research fellow at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. Research interests: ancient philosophy, history of ethics.

Соколов Павел Валерьевич (Москва) — кандидат философских наук, доцент Школы философии и культурологии Факультета гуманитарных наук и ведущий науч. сотр. ИГИТИ им. А.В. Полетаева Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Научные интересы: латинская схоластика, библейская экзегеза и политическая мысль раннего Нового времени.

Sokolov, Pavel (Moscow) — Candidate of Sciences in Philosophy, Leading Research Fellow at the Poletayev Institute for Theoretical and Historical Studies in the Humanities, National Research University "Higher School of Economics". Research interests: Latin scholasticism, Biblical exegesis and early modern political thought.

Хахалова Анна Алексеевна (Санкт-Петербург) — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии и права Сибирского отделения РАН. Научные интересы: феноменология телесности, психоаналитическая герменевтика, философия самости.

Khakhalova, Anna (Saint Petersburg) — Candidate of Sciences in Philosophy (specializing in Ontology and Cognitive Theory), Senior Research Fellow at the Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences. Research interests: phenomenology of corporeity, psychoanalytic hermeneutics, philosophy of the self.

Шевцов Константин Павлович (Санкт-Петербург) — доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета гражданской авиации. Научные интересы: история философии, теория познания, философия памяти, медиафилософия.

Shevtsov, Konstantin (Saint Petersburg) — Doctor of Sciences in Philosophy, Professor at Saint Petersburg University of Civil Aviation. Research interests: history of philosophy, theory of knowledge, philosophy of memory, media philosophy.

Аннотации / Abstracts

Роман Светлов, Ирина Протопопова
Исследование Платоновского наследия в России:
история, современность, перспективы.

В статье предлагается обзор изучения наследия Платона в отечественной культуре и науке. Анализируется известная концепция о платоно-византийских корнях русской интеллектуальной и духовной культуры; подчеркивается значение «открытия Платона» в России в XVIII–XIX столетиях. Рассматриваются судьбы исследований платоновского наследия и оценок философии Платона в советское время. Основное внимание в статье уделяется современному состоянию изучения «платоновского вопроса». Проанализированы основные подходы и тенденции, начавшие формирование еще в 1980-х, а также новые веяния, особенно характерные для 2010-х. Описана история институализации этих исследований в нашей стране в научно-академическом, образовательном, издательском и общественном контекстах. Показано, как в отечественной науке оцениваются и используются традиционный анализ учения Платона («эволюционный подход»), какую роль сыграли тюбингенская оценка «неписаной философии» и аналитический подход к платоновским текстам. Особое внимание уделено формированию в отечественной науке «институционального подхода», а также расширению влияния «драматического» прочтения платоновских текстов, в частности — в контексте не только метафизики, но и философии политики, философии математики.

Ключевые слова: платоноведение в России, методология исследований в гуманитарных науках, аналитический подход, институциональный подход, драматический подход.

Roman Svetlov, Irina Protopopova
An Overview of Plato's Legacy in Russia: Past, Present, and Prospects.

The article offers an overview of the studies dedicated to Plato's legacy in Russian culture and humanities. The well-known concept of Platonico-Byzantine roots of Russian intellectual and spiritual culture is analyzed. Attention is paid to the 'discovery of Plato' in Russia in the XVIII–XIX centuries, and the history of translations of Platonic corpus into Russian. The authors also review the vicissitudes of studies of Plato's legacy and assessments of Plato's philosophy in the Soviet period. But primarily, the article focuses on the current state of the 'Platonic question'. The main approaches

and trends which started emerging in the 1980s, as well as new ones, especially characteristic of the 2010s, are analyzed. The article describes the history of institutionalization of these studies in Russia in academic, educational, publishing, and social contexts. It is shown how the traditional analysis of Plato's teaching (the so-called 'development approach') is evaluated and used in Russian humanities, and what role the Tübingen assessment of Plato's 'unwritten philosophy' has played. The authors mention the growing influence of the 'analytical approach' to Platonic texts and outline the specifics of the 'analytical history of philosophy' in Russia. Special attention is paid to the formation in Russian humanities of the 'institutional approach' and to the expanding influence of the 'dramatic' reading of Plato's texts — not only in the context of metaphysics but also in connection with the philosophy of politics, the philosophy of mathematics.

Keywords: Platonic studies in Russia, methodology of humanitarian research, analytical approach, institutional approach, dramatic approach.

Надежда Волкова

Аристотелевская интерпретация тезиса Протагора и «Теэтет» Платона.

Статья посвящена исследованию интерпретации тезиса Протагора (ТП) в «Метафизике» Г и ее связи с «Теэтетом» Платона. Аристотель никогда не цитирует ТП дословно, а предлагает различные его формулировки, одна из которых — «все мнения по необходимости совершенно истинны» (*Metaph.* 1009a11–12). Исследователи сходятся во мнении, что она восходит к «Теэтету» (152). Автор статьи стремится продемонстрировать, что влияние «Теэтета» на аристотелевскую трактовку ТП не ограничивается заимствованием одной из его формулировок. Платона в «Теэтете» и Аристотеля в «Метафизике» объединяет общая цель — ответить на вопрос о том, что такое знание и как оно возможно. В реализации этой цели не последнюю роль играет опровержение ТП. Во-первых, и в «Теэтете», и в «Метафизике» ТП помещен в самом начале исследования проблемы знания, потому что и Платон, и Аристотель видят в ТП преграду для построения своих теорий познания. Платон считал необходимым опровергнуть ТП потому, что он лежит в основании утверждения о том, что знание — это только чувственное восприятие, а Аристотель — потому, что ТП противоречит одному из его главных теоретических принципов — принципу противоречия (ПП). Во-вторых, оба философа рассматривают ТП не только в гносеологическом, но и в онтологическом ключе. Если Платон за ТП видит учение о всеобщем движении Гераклита, то Аристотель — учение Анаксагора о *гомеомериях*. Особое внимание в статье уделено спору о разнице двух формулировок ТП, который имеет место среди современных исследователей Аристотеля, потому что именно вторая формулировка позволяет Аристотелю интерпретировать ТП в контексте учения Анаксагора. И наконец, автор показывает, что для опровержения ТП

и Платон, и Аристотель используют не онтологические, а логические аргументы, то есть они не опровергают учение Гераклита или Анаксагора, а показывают внутреннюю противоречивость ТП.

Ключевые слова: Платон, Аристотель, тезис Протагора, «Метафизика», «Теэтет», релятивизм.

Nadezhda Volkova

Aristotelian Interpretation of the Thesis of Protagoras and Plato's *Theaetetus*.

The article deals with interpretations of the thesis of Protagoras (TP) in *Metaphysics* Γ in connection with Plato's *Theaetetus*. Aristotle, never quoting TP verbatim, offers various formulations, one of them being 'all opinions must be true' (*Metaph.* 1009a11–12). Scholars agree that it goes back to *Tht.* 152. But the influence of Plato's *Theaetetus* on the Aristotelian interpretation of TP is not limited to borrowing one of its formulations. Plato in the *Theaetetus* and Aristotle in the *Metaphysics* have a common goal, both of them answer the question of what knowledge is and how it is possible. How exactly are these two texts connected? First, in both cases TP is placed at the beginning of a broad study devoted to the problem of knowledge. Secondly, both Plato and Aristotle regarded TP as an obstacle to their theories of knowledge. Plato refuted TP because he thought it underlied the assertion that knowledge is a sensual perception, and Aristotle disproved it because TP contradicts one of his main theoretical principles — that of non-contradiction (PNC). Thirdly, both philosophers considered TP from both the epistemological and ontological perspectives. While Plato saw the Heraclitean ontology behind TP, Aristotle supposed the background ontology to be in line with the doctrine of Anaxagoras. Particular attention is paid by the author to the dispute about the difference between two formulations of TP among modern scholars of Aristotle, since the second formulation allows him to interpret TP in the context of Anaxagoras' teaching. Finally, both Plato and Aristotle use logical rather than ontological arguments to refute TP, i.e. they do not refute the teachings of Heraclitus or Anaxagoras, but show the self-refutation of TP.

Keywords: Plato, Aristotle, the thesis of Protagoras, the *Metaphysics*, the *Theaetetus*, relativism.

Константин Шевцов

Человек золотого века: Сократ в диалогах Платона.

В статье фигура Сократа в платоновских диалогах рассматривается как попытка осмысления Платоном сократовского отношения к смерти. В «Апологии» смерть понимается как решающее испытание, которое должно показать верность Сократа избранному им способу мышления и общения с собеседниками. Верность себе вплоть до смерти учреждает собственный смысл, который понимается как выражение божественного предназначения. В «Федоне» Платон дает

двойное истолкование этому предназначению: доказательства бессмертия души дают логическую его трактовку, но они составляют лишь введение к описанию молчания Сократа как трансцендентальной основы его уверенности в бессмертии. В диалогах «Пир», «Федр» и «Государство» Платон показывает, что Сократ не только отличается от своих собеседников, но и не вполне принадлежит миру людей. Его отношение к справедливому государству — это отношение учреждающего начала, поэтому к самому Сократу применима процедура диалектического вывода, ведущего от понятий частных наук к беспредпосылочному началу. Образ Сократа собирается из множества знаний и воспоминаний о нем, которые служат предпосылками для восхождения к единству, эйдетической фигуре, выступающей подлинным наставником платоновских диалогов. В «Политике» удвоение фигур старшего и младшего Сократа соотносится с мифом о развороте в движении космоса и о веке Кроноса, когда люди жили от старости к младенчеству. Платон показывает, что время мышления и беседы мыслящих начинает течь в обратную сторону, при этом Сократ предстает человеком золотого века, который после смерти становится демоном, удерживающим связь людей и богов, многообразной речи познания и превосходящей ее истины молчания.

Ключевые слова: Сократ, диалектика, золотой век, демон.

Konstantin Shevtsov

A Man of the Golden Age: Socrates in the Dialogues of Plato.

The article deals with the figure of Socrates' presentation in Plato's dialogues as Plato's attempt to comprehend Socrates' attitude to death. In the *Apology*, death is understood as a crucial test, which should show Socrates' commitment to his way of thinking. Staying true to oneself up till death establishes its own meaning, which is understood as an expression of divine destiny. In the *Phedo*, Plato gives a double interpretation of this destiny: the four proofs of soul's immortality provide its logical interpretation, but they are only an introduction to the depiction of Socrates' silence as the transcendental basis of his confidence in immortality. In the dialogs *Phaedrus* and *Republic*, Plato shows that Socrates is not only different from his interlocutors, but also does not quite belong to the world of men. His attitude to a just state is the attitude of a founding principle, therefore, the procedure of dialectical inference from Book 6 is applied to Socrates himself. The image of Socrates is assembled from the multitude of known facts and memories about him, which serve as prerequisites for the ascent to unity, an eidetic figure acting as the true mentor of Platonic dialogues. In the *Statesman*, the doubling of the figures of the older and younger Socrates correlates with the myth of the U-turn in the movement of universe and the age of Cronos, when men lived from old age to infancy. Plato shows that the time of thinking and the thinkers' conversation begins to flow in the opposite direction, while Socrates appears as a man of the Golden Age, who after his death becomes a demon, upholding the connection between men and gods.

Keywords: Socrates, dialectics, golden age, demon.

Рустам Галанин
Риторическое измерение диалога «Лисид».

В диалоге «Лисид» Сократ беседует с самыми юными героями всего корпуса платоновских сочинений — с Лисидом и Менексеном, которым примерно 11–12 лет. Беседа эта ведется для того, чтобы показать влюбленному в Лисида юноше Гиппоталу, как нужно разговаривать со своим возлюбленным, чтобы не навредить ни себе, ни ему, т.е. речь о том, как нужно пользоваться риторическим инструментарием. Как и в диалоге «Федр», в «Лисиде» в начало дискуссии, посвященной любви, дружбе и желанию, положено очищение риторики от сиюминутного и эгоистического блага, которое имеет в виду Гиппотал, когда, пользуясь различными риторическими практиками, хочет привлечь к себе внимание и благорасположение Лисида. Сократ показывает юноше, что разговаривать со своим возлюбленным нужно, памятуя не только об индивидуальном благе *hic et nunc*, но о благе как таковом, которое является благом для всех и всегда, а не только для меня и теперь, но в первую очередь — это благо для самого возлюбленного. Исходя из этого, мы можем сделать вывод, что этически выверенное использование риторики, учитывающее всеобщее благо, является необходимым условием самой возможности философствования, а следовательно, философия неотделима от правильно понятой риторики, т.е. риторики не как абстрактной технэ, которую можно использовать во зло или во благо, но как дискурсивного инструментария, всегда учитывающего этическую интенцию говорящего и объемлющего правильный логос, эрос и политический праксис.

Ключевые слова: риторика, философия, платонизм, этика, пайдейя.

Rustam Galanin
The Rhetorical Dimension of Plato's *Lysis*.

In the *Lysis*, Socrates holds a conversation with the youngest characters of the *Corpus Platonicum* who are just about 11 or 12 years old. The conversation is initiated by Socrates to show Hippothales, who is hopelessly in love with Lysis, that his treatment of the boy is extremely incorrect. Socrates shows Hippothales how to talk with the boy to avoid being seen as καταγέλαστον (ridiculous). To achieve this, it is necessary to use rhetoric correctly. As in the case of the *Phaedrus*, in the *Lysis* the discussion on love, friendship, and desire begins with the cleansing of rhetoric from the momentary and selfish good that Hippothales has in mind when, using various rhetorical practices, he wants to attract Lysis' attention and favor. Socrates shows him that it is necessary to talk with his beloved keeping in mind not only individual benefits *hic et nunc*, but the Good as such, which benefits everyone and always, and not just oneself right now. And if you are really in love, first of all you must take care of the good of your beloved. The conclusion is as follows: the ethically verified use of rhetoric, taking into account

the universal Good, is condition *sine qua non* of the very possibility of philosophizing, and coincides with rightly understood logos, eros and political praxis.

Keywords: rhetoric, philosophy, Platonism, *paideia*, ethics.

Дмитрий Курдыбайло, Денис Кузютин
Кто победил в состязании платоновского «Пира»?

В начале платоновского «Пира» Эриксимах предлагает совершить состязание на лучший энкомий Эроту, и всё дальнейшее повествование многократно возвращается к мотиву соперничества. В статье предлагается рассмотреть произнесение семи речей «Пира» как своеобразную игру, в которой есть свои правила, свои победители, а возможно и проигравшие. Поскольку в диалоге нет ни явного установления правил состязания, ни подведения его итогов, предложены следующие шаги. (1) Из ремарок участников состязания извлекаются критерии наилучшей речи, устанавливается, что́ представляет для них трудности, которые они готовы преодолеть ради победы. (2) Анализируется структура каждой речи, обнаруживается, что все они однотипны и состоят из краткого опровержения предшествующего оратора, описания исходной позиции рассуждения (экспозиция) и дальнейшего развертывания этой позиции в виде последовательного изложения тех или иных аргументов (экспликация). Аргументы могут быть даны как простые утверждения либо как опровержение положений предшествующих речей. (3) Обсуждается последовательность произнесения речей и трудности, связанные с переменой их порядка. (4) Предлагается список аргументов, приводимых в каждой из речей, при этом учитывается, что одни аргументы одинаково содержательны при сопоставлении между собой любой пары речей, а другие — только для определенных пар. В итоге дается обобщенная оценка каждого из энкомиев и выстраивается один из возможных вариантов списка победителей состязания. Полученные результаты согласуются с мелкими деталями диалога, которые могут нести метафорическое значение. Особое положение трех победивших энкомиев соответствует особому месту речей Сократа, Агафона и Аристофана, которое уделяется им во многих современных исследованиях «Пира».

Ключевые слова: Платон, «Пир», Аристофан, Эриксимах, состязание, энкомий, игровая стратегия.

Dmitry Kurdybaylo, Denis Kuzyutin
Who Won the Contest of Plato's *Symposium*?

At the beginning of Plato's *Symposium*, Eryximachus introduces a contest for the best encomium to Eros, making the rest of the dialogue a remarkable competition. We consider the seven speeches of the *Symposium* a kind of competitive game with

proper rules, winners, and possibly losers. However, the dialogue provides neither explicit rules of the game, nor criteria to estimate the performance of the competitors. Therefore, to determine them, the following steps are taken. Firstly, the contestants' speeches are analysed to reveal their views on the best kind of speech and to determine the difficulties they face, and which they are ready to overcome in order to win. Secondly, each encomium's structure is examined to discover that all of them have the same composition of an introductory refutation of the previous speaker, the ensuing exposition of the initial theses of the speech, and their explication within a set of proper arguments. Thirdly, the sequence of encomia is discussed bearing in mind the difficulties relating to changing their order. Fourthly, the arguments of all speeches are assembled in a joined list. Finally, each speech is rated according to all the relevant criteria, and a final rating of all seven encomia is given. This rating accords with minor details of the dialogue, which may possibly have a metaphorical sense. The position of the top three encomia corresponds to the special place occupied by Socrates', Agathon's, and Aristophanes' speeches mentioned in major current studies of the *Symposium*.
Keywords: Plato, the *Symposium*, Aristophanes, Eryximachus, contest, encomium, game strategy.

Андрей Серёгин

Максим Тирский о парадоксах несправедливости (*Diss.* 12.2–5), или как античные перфекционисты понимали социальную мораль.

В статье рассматривается отрывок из 12 речи Максима Тирского (*Diss.* 12.2–5), где он обосновывает тезис, согласно которому ни добродетельный, ни порочный человек не могут претерпеть несправедливость, но порочный человек все же может ее совершить. Центральный тезис статьи состоит в том, что этот текст хорошо иллюстрирует парадоксально «антиконсеквенциалистское» понимание социальной морали, ставшее довольно естественным для античных перфекционистов в силу характерного для них ригоризма в аксиологии, а также некоторых других дискурсивных стратегий: всякий раз, когда А неоправданно причиняет В неморальное зло или отнимает у него неморальное благо, надо утверждать, что на самом деле А не причиняет В никакого зла и не отнимает у него никакого блага и, стало быть, В со своей стороны также не терпит никакого зла или ущерба, но в то же время А совершает моральное зло и несправедливость. В первой части статьи я привожу примеры из ряда авторов (Платона, Сенеки, Плотина и др.), демонстрирующие типичность подобного парадокса для перфекционистской традиции, а во второй предлагаю логический и исторический анализ текста Максима, показывая, каким образом его аргументация сочетает приемы и ходы мысли, использовавшиеся в этой связи как стоиками, так и перипатетиками.

Ключевые слова: античная этика, Максим Тирский, несправедливость, перфекционизм, средний платонизм.

Andrei Seregin
Maximus of Tyre on the Paradoxes of Injustice (*Diss.* 12.2–5), or How Ancient Perfectionists Conceived of Social Morality.

The article examines a passage from the 12th speech by Maximus of Tyre (*Diss.* 12.2–5), where he argues that neither a virtuous nor a vicious person can suffer injustice, but a vicious person can still commit it. The central thesis of the article is that Maximus' text excellently illustrates the paradoxically 'anti-consequentialist' understanding of social morality that became rather natural for ancient ethical perfectionists, primarily as a result of rigorism in axiology, but also because of some other discursive strategies: whenever A unjustifiably causes B non-moral evil or deprives B of non-moral good, one has to assert that A does not actually cause B any evil or deprive B of any good, and, therefore, B also does not suffer any evil or harm, but at the same time A commits moral evil and injustice. In the first part of the paper, I cite examples from a number of authors (Plato, Seneca, Plotinus, etc.) demonstrating that such a paradox is quite typical for ancient perfectionism. In the second part, I propose a logical and historical analysis of Maximus' text, showing how his argumentation combines the techniques and ways of reasoning used in this connection by both Stoics and Peripatetics.

Keywords: ancient ethics, injustice, Maximus of Tyre, Middle Platonism, perfectionism.

Мария Варламова
Одушевление эмбриона в комментарии Иоанна Филопона на «О душе» Аристотеля.

Один из важных вопросов, который рассматривает Иоанн Филопон в комментарии на трактат Аристотеля «О душе», — это вопрос о душе как причине жизни, который связан с представлением о связи частей души с одушевленным телом. В этом контексте рассматриваются не только три части души: растительная, неразумная и разумная, и их связь с телом, но и возникновение и одушевление нового живого тела — эмбриона. В комментарии на «О душе» Филопон обсуждает, в каком случае тело может быть названо живым, предлагает ряд аргументов, касающихся жизни эмбриона в утробе, а также связывает поэтапное одушевление возникающего животного с собственным представлением о соотношении частной и общей природы и о порождающей способности природы. Именно природные логосы, которые содержатся в семени, становятся формальной причиной развития органического тела и отвечают также за формирование способностей растительной души в эмбрионе. Животную же душу плод получает после рождения извне, то есть из общей природы целого, иными словами из универсума. В статье проанализированы аргументы Филопона об одушевлении эмбриона в общем контексте его учения о душе и природе на материале комментариев на «О душе» и на «Физику» Аристотеля.

Ключевые слова: Филопон, душа, жизнь, организм, семя, эмбриогенез, природа.

Maria Varlamova

John Philoponus' Arguments on the Animation of the Embryo in His Commentary on Aristotle's *On the Soul*.

In his commentary on Aristotle's *On the Soul*, Philoponus considers important questions about soul as the cause of life and also about the soul and body relation. In that context he considers the three different kinds of soul: vegetative, irrational and rational, and proposes the arguments about the generation and animation of the embryo. Philoponus discusses the gradual animation of the embryo in connection with his conception of the generative capacity of nature and his view on the correlation of the universal and particular natures. He claims that the natural *logoi* which are contained in the seed are the formal causes of the generation of the instrumental body and the causes of formation of the vegetative soul's capacities in the embryo. Irrational soul enters into the offspring at birth from an external source, which is the universal nature. The paper analyses Philoponus' arguments about the animation of the embryo in the context of his theory of soul and nature expounded in his commentaries on Aristotle's *On the Soul* and *Physics*.

Keywords: Philoponus, soul, life, organic body, seed, embryogenesis, nature.

ОлегНоговицин

«Антропологическая парадигма» и парадигматический метод: частная и общая природы в трактате Леонтия Византийского *Contra Nestorianos et Eutychianos* и школьная неплатоническая философия (II).

В статье предложена развернутая интерпретация трактата Леонтия Византийского *Contra Nestorianos et Eutychianos* и показано, что почти весь текст трактата представляет собой демонстрацию антропологической парадигмы, т.е. доказательство на примере двусоставной природы каждого человека, включающей душу и тело, двусоставности ипостаси Христа, включающей в качестве своих частей божество и человечество, в контексте догматической полемики с монофизитами (последователями Севира Антиохийского) и несторианами. Интерпретация построена на основе применения парадигматического метода, характерного для школ неоплатонической комментаторской традиции, к тексту трактата. Для этого с опорой на релевантные тексты Аристотеля и сохранившиеся тексты неоплатонических комментариев (Аммония Александрийского, Иоанна Филопона, Давида) дан комплексный анализ логической структуры и риторического контекста функционирования доказательства посредством παράδειγμα (примера). Продемонстрировано, что Леонтий Византийский, вероятнее всего, непосредственно ориентировался на эту модель доказательства и строил свою критику оппонентов исходя из основных принципов его экспликации. В связи с этим показано, что Леонтий строго в соответствии с характером парадигматического метода, предполагающего частный характер всех логических элементов, составляющих малый крайний термин (πρωτότυπον Христа) и пример

(παράδειγμα человека) в доказательстве посредством παράδειγμα, рассматривает части в ипостаси каждого человека (душу и тело) и в ипостаси Христа (Слово и человека) в качестве частных, индивидуальных природ. Коль скоро в исследовательской литературе последних десятилетий, посвященной трактату *Contra Nestorianos et Eutychianos*, до сих пор не установился научный консенсус относительно того, понимать ли божество и человечество во Христе в данном тексте как общую или как частную природы, представленная в статье интерпретация предоставляет весомые аргументы в пользу второй позиции.

Ключевые слова: антропологическая парадигма, доказательство посредством παράδειγμα, Леонтий Византийский, христология.

Oleg Nogovitsin

'Antropological paradigm' and paradigmatic method: particular and common nature in the treatise of Leontius of Byzantium *Contra Nestorianos et Eutychianos* and the Neoplatonic commentary tradition (II).

The article provides an explicated interpretation of Leontius of Byzantium's treatise *Contra Nestorianos et Eutychianos*, positing that almost the entire text of the treatise is a demonstration of the 'anthropological paradigm', that is, the argument for the bipartition of the hypostasis of Christ, including deity and humanity as its parts, by means of the example of bipartite nature of every human, which includes body and soul, in the context of dogmatical polemic with Monophysites (successors of Severus of Antioch) and Nestorians. The interpretation is based on the application of the paradigmatic method, characteristic of the schools of Neoplatonic commentary tradition, to the text of the treatise. With this in mind, the article provides an integrated analysis of the logical structure and the rhetorical context of the argument via παράδειγμα (example), relying on the relevant texts of Aristotle and extant texts of Neoplatonic commentators (Ammonius of Alexandria, John Philoponus, David). Leontius of Byzantium had most likely directly relied on this model of the argument and constructed his criticism against the opponents proceeding from the basic principles of its explication. In connection with this, we point out that Leontius, holding strongly to the specificity of the paradigmatic method which presupposes the particular quality of all the logical elements which constitute the minor extreme (πρωτότυπον of Christ) and the example (παράδειγμα of a human) within the argument via παράδειγμα, considers the parts in the hypostasis of each human (soul and body) and in the hypostasis of Christ (Word and human) as particular, individual natures. Since there is still no scholarly consensus in the recent decades' studies of the treatise *Contra Nestorianos et Eutychianos* on whether the deity and the humanity in Christ, as considered in the given text, should be understood in the sense of either common or particular nature, the interpretation represented in this article provides significant reasons in favor of the second position.

Keywords: anthropological paradigm, argument via *paradeigma*, Leontius of Byzantium, christology.

Анастасия Золотухина

Платон во французских риториках XVII века: образец для подражания и вдохновитель обновления.

В статье предпринята попытка понять, как воспринимался Платон французскими риторами XVII в. Это время во Франции — время риторики, когда выходит множество риторических учебников и трактатов, что, однако, не исключает интереса к философу Платону. Прежде всего, в статье дается описание анализируемых источников, самых влиятельных французских «риторик» (от всеобъемлющего труда иезуита Н. Коссена 1619 г. до подчеркнуто светской риторики Р. Бари 1653 г.) и других важных риторических трактатов и «записок». Отдельно приводятся сведения о бытовании платоновских текстов во Франции XVII в. (используемые издания, существующие переводы). На основании упоминаний Платона в названных текстах составляется системное, разделенное на классические составляющие риторики описание того, в чем барочные риторы советуют подражать Платону. Самым важным свойством платоновского красноречия признается величие его стиля, соединенное с изящным слогом, в описании божественных, возвышенных предметов. Однако подражанию Платону находится место не только в части *elocutio*, но почти во всех разделах риторики. Во второй половине века Платон служит не только образцом для возвышенного риторического стиля, но и вдохновителем возрождения интереса к «повседневной» риторике беседы (франц. *conversation*), которая становится популярным жанром в аристократических кругах. В связи с этим привлекается внимание к небольшому сочинению Ф. де ла Мота ле Вайе, написанному по заказу канцлера Сегье и специально посвященному чтению Платона: де ла Мот объясняет возможные причины непонимания его современниками истинной ценности платоновских диалогов и призывает по-новому прочесть эти образцы подлинного соединения философии и риторики.

Ключевые слова: XVII век, Платон, риторика, возвышенный стиль.

Anastasia Zolotukhina

Plato in French Rhetoric Manuals of the XVII Century: A Model and an Inspiration for Renewal.

The paper examines the place of Plato in XVII-century rhetoric in France. This is the epoque of eloquence, marked by many important rhetorical treatises and manuals. However, the specific interest in rhetoric does not preclude interest in Plato. The attitude of the rhetoricians towards Plato is shown on the basis of the most influential rhetorical texts of the time (such as manuals from classical Jesuit rhetoric by N. Caussin of 1619 to R. Bary's *Rhétorique françoise*, written for the *précieuses*, as well as minor writings). A list of the editions and translations of Plato in use in the XVII century is also given. The recommendations of the authors on how to imitate Plato are examined

according to the classical system of rhetoric, including such parts of it as *inventio, elocutio, actio*. The main, but not the only, Platonic feature admirable in XVII century is his *maiestas cum suavitate*, the ability to treat the most elevated subjects with grace. In the second half of the century Plato becomes the inspiration for the renewal of the rhetoric of the dialogue, *conversation*, a popular genre among nobility. In this context, attention is drawn to a small treatise written by Fr. de la Mothe le Vayer at the request of the chancellor Seguier, where de la Mothe explains the possible reasons for the lack of esteem and understanding of Platonic dialogues by his contemporaries and urges to re-read these examples of true union of philosophy and rhetoric in a new light.

Keywords: XVII century, Plato, rhetoric, *style sublime*.

Иван Протопопов

Бессмертие души и возможность его теоретического доказательства: Кант и Платон.

В статье рассматривается проблема опровержения доказательств бессмертия души в философии Канта в соотнесении с основополагающими принципами этих доказательств, выдвинутых Платоном. Кант разделял основные аргументы по доказательству бессмертия души вплоть до написания «Критики чистого разума», что показывают его лекции по психологии середины 70-х годов XVIII века. Главным тезисом, который он выдвигает в своих лекциях, а затем опровергает в «Критике чистого разума», выступает положение о субстанциональности души, которая в виде мыслящего себя субъекта познает себя в своем самостоятельном бытии независимо от всякого опыта. Это положение обосновывается основными тезисами платоновских доказательств бессмертия души. Однако, как считает Кант в «Критике чистого разума», то, что самосознание может мыслиться как самостоятельный единый субъект всех возможных своих представлений, вовсе не означает, что оно существует в виде этого субъекта в действительности, независимо от опыта. Вопреки кантовской критической позиции, автор через обращение к кантовским лекциям и положениям философии Платона обосновывает, что субъект может представлять себя и всё остальное сущее в чувственном созерцании, только если изначально мыслит себя в том умопостигаемом бытии, в котором он действительно существует для себя самого не только в виде субъекта, но и в виде субстанции. Разрешение проблемы бессмертия души при этом связано с вопросом возможности познания идей, которые обладают вечным неизменным бытием; между тем, Кант в «Критике чистого разума» отвергает положение о том, что все чувственно воспринимаемые вещи должны постигаться на основании таких идей, которые существуют независимо от нашего рассудка, выступающего у него источником всех понятий.

Ключевые слова: доказательства бессмертия души, паралогизмы, идеи, Кант, Платон.

Ivan Protopopov

Immortality of Soul and the Possibility of its Theoretical Proof: Kant and Plato.

The article deals with the problem of refuting the proofs for the immortality of soul in Kant's philosophy in relation to the fundamental principles of these proofs as put forward by Plato. Right until he wrote the *Critique of Pure Reason*, Kant supported the main arguments for the immortality of the soul, as shown in his lectures on psychology from the mid-seventies of the 18th century. The main thesis, put forward in his lectures and then refuted in the *Critique of Pure Reason*, is the proposition of the substantiality of soul, which as a thinking subject gets to know itself in its individual existence independently of all experience. This position is justified by the main theses of Plato's proofs for the immortality of the soul. However, the fact that self-consciousness can be thought of as the independent unified subject of all its possible representations does not mean that it exists as this subject in reality, independently of experience, according the position of the *Critique of Pure Reason.* Contrary to Kant's critical position, the author, referencing Kant's lectures and the provisions of Plato's philosophy, argues that the subject can only represent himself as well as everything else as existing in sensible intuition if he initially conceives himself as existing in an intelligible being, in which he really exists for himself not only as a subject, but also as a substance. The solution to the problem of the soul's immortality is thus related to the question of the possibility of knowing ideas that have an eternal unchangeable existence. At the same time Kant in his *Critique of Pure Reason* rejects the proposition that all sensible things must be comprehended on the basis of such ideas that exist independently of our understanding, which is for Kant the source of all concepts.

Keywords: proofs of the immortality of soul, paralogism, ideas, Kant, Plato.

Евгений Пчелов

Платон и пантеон античной науки и философии на Луне.

Начало лунной ономастики относится к середине XVII в. Первая карта Луны с нанесёнными на ней наименованиями принадлежит М. ван Лангрену (1645 г.). Помимо названий крупных объектов, она включала также названия лунных кратеров в честь различных лиц, включая европейских монархов и представителей аристократии. Из числа малых кратеров целый ряд носит имена учёных, преимущественно математиков и астрономов, начиная с Античности. Всего на карте Лангрена было зафиксировано 21 античное имя: 14 в названиях кратеров и 7 в названиях других объектов (трёх бухт, трёх мысов и одного залива). Большинство названий в честь учёных было сосредоточено в северной части лунного диска, недалеко от *Mare Astronomicum*. Античные имена присутствуют и ещё на двух участках лунной поверхности. Кратер Гипатия находится неподалёку от *Mare Evgenianum* (названо в честь инфанты Евгении) и других кратеров, носящих женские имена. В юго-восточной части Луны, недалеко от *Mare Langrenianum*, также сгруппированы некоторые объекты, названные в честь античных

деятелей. Большая часть этих имён связана с историей календаря. Современная система лунных названий восходит к карте Луны, опубликованной Дж. Риччоли и Ф. Гримальди в «Новом Альмагесте» (1651). Всего на эту карту нанесены названия более 200 кратеров. Они даны исключительно в честь учёных, и в их расположении прослеживается чёткая система — хронологическая последовательность с севера на юг и группировка по национальному признаку. Античная часть названий включает 66 имён, в том числе 6 имён мифологических персонажей, 49 греческих и 11 римских. Античные названия в целом охватывают преимущественно северную часть лунной поверхности, при этом эллинистические сосредоточены в центре, римские — в центральной части восточной половины. Имя «Платон» принадлежит крупному тёмному кратеру в северной части Луны. Рядом с ним расположен кратер Тимей, названный в честь героя диалогов. Напротив кратера Платон на одном уровне с ним справа находится кратер Аристотель. Их взаимное расположение корреспондирует с расположением фигур этих философов на фреске Рафаэля «Афинская школа». Названия карты Луны «Нового Альмагеста» сохранились до сих пор.

Ключевые слова: карты Луны, астрономия, Античность.

Evgeny Pchelov

Plato and the Pantheon of Ancient Science and Philosophy on the Moon.

The beginning of the lunar onomastics dates back to the mid-17th century. The first map of the Moon with the names of objects was made by M. van Langren (1645). The lunar craters were named in honor of many different persons, including European monarchs and aristocrats, but also of scientists, mostly mathematicians and astronomers. There were 21 antique names on the map, 14 of craters and 7 of other objects (three harbours, three capes, and one bay). Most of the names given in honor of scientists are concentrated in the Northern part of the lunar disk, close to *Mare Astronomicum*. Antique names are present on two more parts of the lunar surface. The *Hypatia* crater is located near *Mare Evgenianum* (after Infanta Eugenia) and craters bearing other female names. In the South-Eastern part near *Mare Langrenianum* is another group of objects bearing antique names, most of them related to the history of calendar. The modern system of lunar names dates back to the map of the Moon compiled by J. Riccioli and F. Grimaldi and published in the *New Almagest* (1651). There are more than 200 names of craters. These include the names of scientists only. They are arranged chronologically from North to South and grouped on a national basis. Antique names include 6 mythological, 49 Greek, and 11 Roman ones (66 total). The name *Plato* was given to the large dark crater in the Northern part. Next to it is the crater *Timaeus*; opposite it and to the right, the crater *Aristoteles*. Their location on the map corresponds to the location of the figures of these philosophers in Raphael's fresco *The School of Athens*. All the names of the craters of the Riccioli map are still in use.

Keywords: maps of the Moon, astronomy, classical antiquity.

Глеб Напреенко

Чего в любви знать невозможно?

Жак Лакан в своем семинаре «Перенос», комментируя «Пир» Платона, обращает особое внимание на ответ, который в этом диалоге дает Алкивиаду на его любовную речь Сократ, интерпретирующий ее в терминах метонимии желания. Также Лакан выделяет речь Аристофана, которая затрагивает проблему связи любви и полового различия, столь значимую для психоаналитического опыта. В статье предлагается пересмотреть эти и некоторые другие пункты лакановского комментария к «Пиру» в терминах более позднего периода работы Лакана, в том числе семинаров «Изнанка психоанализа» и «Ещё», а именно в терминах различия и связи истины и Реального. Любовь выступает тогда как Реальное, интерпретируемое желанием, а продуктом этой интерпретации становится знание. При условии, что такая интерпретация осуществляется в бессознательном, для субъекта начинает работать эффект полу-высказанной истины. Однако ни знание, ни истина не могут полностью схватить Реальное любви: в этом, с точки зрения психоанализа, состоит неудача сократовской интерпретации, данной Алкивиаду (несмотря на ее истинность). Статья имеет клинический ракурс, исследуя вопрос психоаналитической интерпретации и ее эффектов в практике работы психоаналитика.

Ключевые слова: истина, Реальное, желание, любовь, знание, интерпретация, Сократ, Алкивиад, Лакан.

Gleb Napreenko

What is Impossible to Know in Love?

Jacques Lacan in his seminar on *Transference*, commenting on Plato's *Symposium*, pays special attention to the answer which Socrates gives to Alcibiades in response to the latter's love speech, interpreting it in terms of metonymy of desire. Lacan also highlights the importance of Aristophanes' speech that touches on the problem of the connection between love and sexual difference which is crucial for psychoanalytic experience. The article proposes to review these and some other moments in Lacan's commentary on the *Symposium* in terms of Lacan's later body of work: these are the terms of the the differences and connections between truth and the Real. Seminars entitled *The Reverse Side of Psychoanalysis* and *Encore* are especially important here. Love is, thus, the Real which is interpreted by desire and the product of this interpretation is knowledge. If such interpretation is produced in the unconscious, the effect of partly-voiced truth starts to operate for the subject. However, neither knowledge nor truth can grasp the Real of love as a whole: it is here that Socrates' interpretation given to Alcibiades is unsuccessful from the point of view of psychoanalysis, even though it is true. The article has a clinical bias, dealing with the question of psychoanalytical interpretation and its effects in psychoanalytic practice.

Keywords: truth, the Real, desire, love, interpretation, knowledge, Socrates, Alcibiades, Lacan.

Анна Хахалова

В поисках иного тела логоса: «Похвала Елене» Горгия.

Статья рассматривает похвалу логосу в тексте Горгия, в котором Елена Прекрасная и ее история оказываются прошивающей строчкой. Тело Елены становится символом материи слова — телом логоса, указывая на феминную функцию логоса, которая заключается в диалектике приятия и дара, что подкрепляется интерпретацией хоры как материнской фигуры. Через идею чистой инаковости, симуляции, которая характеризует софистический логос, получает свое концептуальное наполнение идея атопичности и асоматичности Сократа, который предстает в беседах-писаниях Платона как психоаналитик, чей голос нем. Тема интерсубъективности представлена через концепцию любви-видения и с помощью идеи познания через другого (иное). Выстраивается ряд аватаров иного — софист, письмо, хора, Елена, Тот, — через которые проводится тема сущности бессущностного. То, что характеризует речь в тексте Горгия, можно отнести и к письму, а сам логос можно понимать как запись знака в другом. Иное, как и хора, упреждает тождественное самому себе сущее, поскольку операция различения между элементами сущего, которая содержится в идее иного, поддерживает логичность (логосность) логоса. Письмо, как и живопись и скульптура, оказывается визуальным искусством, будучи тем, что по-казывает то, что сказывается в логосе. Визуальное восприятие в обсуждаемом тексте естественным образом связано с телесным опытом, поскольку увиденное оставляет след в душе, доставляет удовольствие глазу и является условием возникновения желания как приходящего извне.

Ключевые слова: хора, иное, феминная функция логоса, письмо.

Anna Khakhalova

In Search of Another Body of Logos: Gorgias' *Encomium of Helen*.

The paper addresses Gorgias' *Encomium of Helen* as a praise to Logos as such, with Helen and her story threading through it. The body of Helen as a symbol of the word's material (the body of logos) points out the feminine function of logos consisting in accepting and giving. The interpretation of *khora* as a maternal figure supports this argumentation. The idea of otherness and simulation, which characterizes sophistic logos, gives content to the concept of Socrates' atopicity and asomaticity. The article presents Socrates as a psychoanalyst in Plato's discourses-writings. The theme of intersubjectivity is developed through the concept of love-vision and the idea of self-knowledge through the other. Avatars of otherness, such as the Sophist, writing, *khora*, Thoth, Helen, represent the essence of the essenceless. The characteristics of speech in Gorgias' text can also be ascribed to writing, while logos itself can be interpreted as a record of a sign in the other. The other, like *khora*, precedes self-identical being since the operation of distinction between elements of being which is implied in the idea of the other supports the logicity of logos. Writing, along with painting

and sculpture turns out to be a visual art, since it shows what is said in logos. In the text under discussion visual perception is naturally related to bodily experience, since what is seen remains a trace in the soul, pleases the eye and constitutes the condition of an emerging desire as coming from without.

Keywords: *khora*, otherness, feminine function of logos, writing.

Евгений Афонасин

Дамаский в Афинах:
избранные фрагменты его «Философской истории».

В данной работе рассматривается эволюция неоплатонической школы, иллюстрируемая избранными фрагментами из «Философской истории» Дамаския. Первая группа фрагментов касается афинской интеллектуальной сцены 470-х гг. и обсуждает сложные отношения между Проклом, его студентами и учениками. Дамаский живо описывает характеры софиста Лахариса и его последователей Супериана и Митрофана, студентов Плутарха Николая и Одеанфа и прежде всего — противоречивую фигуру «киника» Салюстия, который пытался отвратить молодежь от философии, убеждая их в том, что философствование невозможно для человека. Вторая группа фрагментов посвящена сложным обстоятельствам, связанным со школьным преемством в начале 480-х гг., незадолго до смерти Прокла. В галерее философских портретов таинственный и аскетичный Исидор сменяет прагматичного Асклепиодота, распущенного Гегия и, наконец, строгого и старательного Марина, преемника Прокла, который, в отличие от своего учителя, в своем толковании «Парменида» полагал, что этот диалог посвящен идеям, а не богам. В качестве приложения публикуется русский перевод важнейших фрагментов.

Ключевые слова: философия в Афинах, образование, неоплатоническая школа, христианство и язычество.

Eugene Afonasin

Damascius in Athens: Selected Fragments of his *Philosophical History*.

In this paper, I trace the evolution of the Neoplatonic school in Athens on the basis of select fragments from Damascius' *Philosophical History*. The first group of fragments is concerned with the Athenian intellectual scene of the 470s, and treats the complicated relations between Proclus and his students and opponents. Damascius vividly presents such peculiar personalities as the sophist Lachares and his followers Superianus and Metrophanes, the students of Plutarch Nicolas and Odeananthus and, above all, the controversial figure of the 'Cynic' philosopher Salustius, who tried to lead the young away from philosophy by convincing them that "it is impossible for men to philosophize". The second group of the fragments treats the circumstances (and intrigues) surrounding the Platonic succession in the early 480s, shortly before Proclus' death.

Damascius present us with a whole gallery of philosophical portraits: mysterious and ascetic Isidore, pragmatic Asclepiadotus and Hegias and, finally, sober and diligent Marinus, the successor of Proclus, who, unlike his teacher, in his exegeses of the *Parmenides* thought that the dialogue deals with species rather than gods. As an appendix, a Russian translation of the relevant fragments is provided.

Keywords: philosophy in Athens, education, Neoplatonic school, Christianity and paganism.

Павел Соколов

«Трактат о сперме и семени» Аверроэса:
эпитома арабской перипатетической эмбриологии XII века

Вниманию читателя предлагается комментированный перевод эмбриологического «Трактата о сперме и семени» (*Maqāla fī l-buḍūr wa-l-zurūʿ*) великого андалусийского перипатетика XII столетия Ибн Рушда (Аверроэса), до сих пор остающийся, в общем и целом, на периферии исследовательского внимания. Специальный предмет исследования Аверроэса в этом тексте — субстанция и способ бытия действующей в семени «силы» (*quwwa*). Обсуждение этой апории у Аверроэса построено на двухуровневой герменевтике имеющих к ней отношение аристотелевских текстов: андалусиец разбирает как аргументы, эксплицитно изложенные Стагиритом, так и те, что, по его мнению, «потенциально» содержатся в них. Несмотря на совсем небольшой объем «Трактата», в нем затрагивается обширный спектр эмбриологических проблем, а именно: вопрос о первой движущей причине образования зародыша, дилемма эпигенеза/преформизма, вопрос о существовании приходящей извне и не нуждающейся для своего существования в телесных органах способности души. Несмотря на почти чисто перипатетический характер комментария, в нем встречаются и «галенизмы» (*quwwa muṣawwira*), и своего рода «гапаксы» аристотелевского словаря. Одной из наиболее интересных особенностей текста является сопряжение эмбриологической проблематики и проблематики ноэтической, а именно, вопроса о том, существует ли среди способностей души такая, которая приходит извне и не нуждается в телесных органах для своего функционирования, и если да, то каким образом эта способность существует в теле.

Ключевые слова: Аверроэс, перипатетическая эмбриология, движущая причина, эпигенез, преформизм.

Pavel Sokolov

Averroes' *Treatise on Speeds and Sperm*:
An Epitome of the 12-Century Arabic Peripatetic Embryology.

This paper contains a commented translation of the embryological *Treatise on Speeds and Sperm* (*Maqāla fī l-buḍūr wa-l-zurūʿ*) by the great 12-century Andalusian peripatetic Ibn Rushd (Averroes), which still remains, in general, on the periphery of research attention. The special subject of Averroes' research in this text is the substance

and mode of being of the 'force' (*quwwa*), acting in the seed. Averroes' discussion of this aporia is based on a two-level hermeneutics of the Aristotelian texts: the Andalusian examines both the arguments explicitly stated by the Stagirite and those that, in his opinion, are 'potentially' contained in them. Despite the very small volume of the treatise, it touches on a wide range of embryological problems, namely: the question of the first efficient cause of the formation of the embryo, the epigenesis / preformism dilemma, the question of the existence of a faculty of soul that comes from outside and does not need bodily organs for its action. Despite the almost purely peripatetic character of the commentary, it contains both 'Galenisms' (*quwwa muṣawwira*) and some 'hapaxes' of the Aristotelian vocabulary. One of the most interesting features of the text is the intersection of embryological problems and noetic ones, namely, the question of whether among the faculties of the soul there is one that comes from outside and does not need bodily organs for its functioning, and if so, how this faculty exists in the body.

Keywords: Averroes, peripatetic embryology, causa efficiens, epigenesis, preformism.

Алексей Гараджа

Максим Тирский о сократической любви (*Or.* 18–19).

Максим Тирский — автор 2-й пол. II в., о котором древние источники сообщают крайне скупо и путано. Лучшим свидетельством о нем является сборник его «Речей» или «Рассуждений» (всего 41 текст) на самые разные темы, в том числе и о «сократической любви» (*Or.* 18–21), то есть о платоновской теории эроса, изложенной в первую очередь в диалогах «Пир» и «Федр». Максим Тирский — платоник, но не в схоластическом смысле (как, например, его современник и сосед по рукописям Альбин), а как автор, стремившийся выдерживать собственные сочинения в духе и стиле платоновских. Ближе всего к нему, пожалуй, Фаворин Арелатский (ок. 80 – ок. 160). Максим хорошо и широко образован и выказывает отличное знание как Платона, так и других древних авторов, многие фрагменты которых (например, Сапфо и Анакреонта) дошли до нас только благодаря его цитатам. По-русски Максим мало известен: немногочисленные переводы прошлого века выполнены по устаревшему изданию. В качестве приложения публикуется перевод речей 18–19 по новым, серьезно исправленным изданиям.

Ключевые слова: Максим Тирский, Сократ, Платон, любовь.

Alexei Garadja

Maximus Tyrius on Socratic Love (*Or.* 18–19).

Maximus of Tyre (*fl.* late 2nd century AD) is most poorly and confusedly attested by ancient sources. The best testimony to be found is his extant collection of 41 *Orationes*, or *Dissertationes*, addressing a wide range of topics, including the issue of 'Socratic love' (*Or.* 18–21), i.e. of Plato's theory of eros dealt with by the latter, imprimis, in

his dialogues *Symposium* and *Phaedrus*. Maximus of Tyre may be dubbed a 'Platonist', though not in a scholastic vein (as, e.g., his contemporary and sometime neighbour in the manuscripts Albinus), but rather as an author who strived to mould his own writings in the spirit and style of Plato's works. The author closest to Maximus may have been Favorinus of Arelate (*ca.* 80 – *ca.* 160). As a widely educated person, Maximus shows a good knowledge of Plato as well as of other ancient authors, whose many fragments (e.g., of Sappho and Anacreon) are extant solely thanks to his quotations. Maximus is scarcely known in the Russian language: a few translations of the last century are based on an obsolescent edition. As an appendix, a new Russian translation of *Or.* 18–19 based on seriously corrected editions of Maximus' text is provided.

Keywords: Maximus of Tyre, Socrates, Plato, love.

Ольга Алиева
Дом восходящей философии.

Рецензент отмечает, что книга вносит заметный вклад в изучение интеллектуальной истории Греции в классический и римско-эллинистический периоды, позволяя по-новому взглянуть на первую европейскую школу. Во-первых, уточняется физическое устройство Академии на основании новейших археологических данных. Во-вторых, затрагивается вопрос о публичной репрезентации философии как социальной практики. Далее, подробно рассматриваются внутреннее устройство и функционирование Академии как научной и образовательной институции. Два взаимосвязанных тезиса в этой связи заслуживают, на наш взгляд, особого внимания: Мауро Бонацци показывает, что Академия прекратила свое существование, когда Филон из Лариссы покинул Афины. Антиох из Аскалона, как показал в свое время еще Джон Глукер, никогда не был избранным главой Академии. Но именно к Антиоху восходит идея о том, что с Аркесилаем начался новый период в жизни Академии. Эта схема служила целям Антиоха, так что ей не следует слепо доверяться, как утверждает Гарольд Таррант. В приложении к книге опубликован греческий текст и первый перевод на английский язык «Истории Академии» Филодема, а Мирто Хатцимикали рассматривает этот текст в контексте эллинистической историографии философии.

Ключевые слова: Платон, Академия, платонизм, Полемон, Аркесилай, Антиох, Карнеад, Филодем.

Olga Alieva
House of the Rising Philosophy.

The reviewer notes that this volume is a substantial contribution to our understanding of Greek intellectual history, in several respects. First, the latest archeological evidence sheds new light on the physical organization of the first European school. Second, the book contains valuable insights concerning public representation of philosophy as

a social practice. Third, the Academy's inner organization and "programme of studies" are discussed at length. Two points in particular deserve special attention. Mauro Bonazzi concludes that the Academy ceased its activities when Philo left Rome. Antiochus was never elected the head of the Academy after Philo (as John Glucker earlier demonstrated). It was Antiochus who created the image of Arcesilaus as a "dissident Academic", but the very distinction into an Old Academy and a New Academy served Antiochus' aims and, as Harold Tarrant shows in his respective chapter, shouldn't be accepted uncritically. In a useful Appendix to the volume, one finds Philodemus' Index Academicorum (Greek text and the first English translation), and Myrto Hatzimichali offers an illuminating analysis of this text within the context of Hellenistic historiography.

Keywords: Plato, Academy, Platonism, Polemo, Arcesilaus, Antiochus, Carneades, Philodemus.

П37 **Платоновские исследования. Вып. XIII (2020/2)** / Под ред. И.А. Протопоповой, А.В. Гараджи (отв. ред.) и др. М.–СПб.: ПФО; РГГУ; РХГА, 2020. — 390 с.
p-ISSN 2410-3047 / e-ISSN 2619-0745

В первый раздел 13-го выпуска «Платоновских исследований» входят обзор современного российского платоноведения (Р. Светлов, И. Протопопова); статья Н. Волковой о тезисе Протагора у Платона и Аристотеля; К. Шевцова об образах платоновского Сократа; Р. Галанина о специфике философской риторики в сократической пайдейе; Д. Курдыбайло и Д. Кузютин представляют «Пир» Платона как состязание. Раздел «Рецепции платонизма» содержит статьи А. Серёгина о парадоксах несправедливости у Максима Тирского; М. Варламовой об «эмбриологических» контекстах комментариев Иоанна Филопона на Аристотеля; О. Ноговицына об «антропологической парадигме» у Леонтия Византийского; А. Золотухиной о платоновских контекстах французских риторик XVII в.; И. Протопопова о доказательствах бессмертия души у Платона с точки зрения Канта; Е. Пчелова об античной ономастике карт Луны. Г. Напреенко и А. Хахалова рассматривают платонизм в психоаналитическом контексте. В разделе «Переводы» представлены «Философская история» Дамаския (Е. Афонасин), речи Максима Тирского (А. Гараджа); «Трактат о сперме и семени» Аверроэса (П. Соколов). Выпуск завершает рецензия О. Алиевой на сборник *Plato's Academy: Its Workings and Its History* (2020). Журнал индексируется в Scopus и РИНЦ. Электронная версия доступна на собственной странице журнала pinvestigations.ru.

УДК 1
ББК 87.3(0)

Научное издание

Платоновские исследования. Вып. XIII (2020 / 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 12.12.2020.
Бумага офсетная. Формат 60 x $90^{1}/_{16}$.
Усл. печ. л. 20.24

Платоновское философское общество.
191023 Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15.
Тел.: (812) 310-79-29, +7 (981) 699-6595
E-mail: 9450922@gmail.com

Отпечатано в типографии «Поликона».
190020 Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 199.