

ПЛАТОНОВСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО



Πλατωνικά ζητήματα

PLATONIC INVESTIGATIONS

XX

(2024 / 1)

Plato Philosophical Society
Russian Christian Academy for the Humanities
Moscow · Saint Petersburg
2024

Πλατωνικά ζητήματα

ПЛАТОНОВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

XX

(2024 / 1)

Πλατωνικό φιλοσοφικό общество
Русская христианская гуманитарная академия
Москва · Санкт-Петербург
2024

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», 2024

© Платоновский исследовательский научный центр РГГУ, 2024

© Издательство РХГА, 2024

Содержание

От редакции 9

1. Платон и платоноведение

- О. Алиева.* Новая количественная модель Платоновского корпуса 1:
Pseudoplatonica: проблемы происхождения и датировки 11
- И. Протопопова.* «Протагор» и «Пир» Платона: литературные
переклички и философские пересечения (часть 1) 40
- С. Глушко, Н. Тарабанов.* Дилемма Евтифрона
и критика антиреализма 79
- А. Карсеев.* Τὰ ὑαθόν в «Государстве» Платона
и проблема его запредельности 101
- Р. Галанин, Н. Волкова.* Кинед и (транс)гендерная субъективность:
к интерпретации диалога «Горгий», 494e 129
- И. Мочалова.* Субъект воспитания в Афинах
IV века до н.э.: идеалы и практика 161

2. Рецепции платонизма

- Т. Литвин.* Исторический нарратив и символизм чисел
в поздней античности 180
- Д. Курдыбайло, Д. Шмонин.* О возможном источнике
«неподобных подобий» у Псевдо-Дионисия 200
- О. Ноговицин.* Одновременность соотнесенных: Аристотель,
неоплатонические комментаторы и Георгий Гемист Плифон ... 219

| | |
|---|-----|
| <i>М. Семиколенных.</i> «Превосходно рассуждал о божественной Троице»: вопрос о триедином божестве в <i>In Calumniatorem Platonis</i> Виссариона Никейского | 248 |
| <i>И. Гурьянов.</i> Хирургия и эпидемии: осмысление инвазивных методов в «Совете, как противостоять чуме» Марсилио Фичино | 270 |

3. Платонизм: интерпретации и рецепции в XX веке

| | |
|--|-----|
| <i>В. Косякова.</i> Пролетарская «неоикона»: метафизический свет электричества на картине «Восстание» Климента Редько | 301 |
| <i>А. Гравин.</i> Типология мифов А.Ф. Лосева: реконструкция схемы и основных принципов | 312 |
| <i>В. Исмиева.</i> Отражение философских концептов и метафор Платона в романе-эпопее Дж. Р. Р. Толкина «Властелин Колец» | 334 |

4. Переводы и публикации

| | |
|--|-----|
| <i>А. Гараджа.</i> «Тимофей, или О демонах» Михаила Пселла (перевод и комментарии) | 356 |
| <i>Краткие сведения об авторах</i> | 390 |
| <i>Аннотации</i> | 394 |

Contents

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

1. *Plato and Platonic Studies*

| | |
|--|-----|
| <i>O. Alieva. A New Quantitative Model of the Platonic Corpus 1: Pseudoplatonica: Questions of Provenance and Dating</i> | 11 |
| <i>I. Protopopova. Plato's Protagoras and Symposium Literary Interaction and Philosophical Interplay (Part 1)</i> | 40 |
| <i>S. Glushko, N. Tarabanov. Euthyphro's Dilemma and the Critique of Anti-Realism</i> | 79 |
| <i>A. Karseev. Τόγαθόν in Plato's Republic and the Problem of its Transcendence</i> | 101 |
| <i>R. Galanin, N. Volkova. The (Trans)Gender Subjectivity of the Kinaidos: Towards Interpretation of Plato's Gorgias, 494e</i> | 129 |
| <i>I. Mochalova. A Subject of Education in Athens of IV Century BC: Ideals and Practice</i> | 161 |

2. *Receptions of Platonism*

| | |
|--|-----|
| <i>T. Litvin. Historical Narrative and the Symbolism of Numbers in Late Antiquity</i> | 180 |
| <i>D. Kurdybaylo, D. Shmonin. On Possible Origins of 'dissimilar similarities' in Pseudo-Dionysius</i> | 200 |
| <i>O. Nogovitsin. The Simultaneity of the Relatives: Aristotle, Neo-Platonic Commentators and George Gemistos Pletho</i> | 219 |

| | |
|---|-----|
| <i>M. Semikolennnykh. “He beautifully spoke of the Holy Trinity”: The Problem of Triune God in Basilios Bessarion’s In Calumniatorem Platonis</i> | 248 |
| <i>I. Guryanov. Surgery and Epidemics: On Invasive Techniques in Marsilio Ficino’s Consilio contra la pestilentia</i> | 270 |

3. *Platonism: Receptions and Interpretations in the xx Century*

| | |
|--|-----|
| <i>V. Kosyakova. Proletarian “neoicon”: Metaphysical Light of Electricity in Kliment Redko’s Painting <i>Revolt</i></i> | 301 |
| <i>A. Gravin. A.F. Losev’s Typology of Myths: A Reconstruction of the Scheme and Basic Principles</i> | 312 |
| <i>V. Ismieva. Reflections of Plato’s Philosophical Concepts and Metaphors in J. R. R. Tolkien’s Epic Novel <i>The Lord of the Rings</i></i> | 334 |

4. *Translations and Publications*

| | |
|--|-----|
| <i>A. Garadja. Michael Psellus’ <i>Timotheus, or On demons</i> (A Translation and Notes)</i> | 356 |
| <i>The Authors</i> | 390 |
| <i>Abstracts</i> | 394 |

От редакции

Двадцатый выпуск «Платоновских исследований» открывается разделом «Платон и платоноведение», содержащим семь работ: О.В. Алиева дает обзор исследовательских позиций по платоновским диалогам из числа *dubia* и *spuria*; И.А. Протопопова сопоставляет диалоги «Протагор» и «Пир» в связи с мистериально-культовыми, симпотическими и комедийными мотивами, несущими важную философскую нагрузку; С.П. Глушко и Н.А. Тарабанов разбирают интерпретации дилеммы, представленной в «Евтифроне»; А.А. Карсеев намечает новую интерпретацию платоновского понятия блага в его отношении к бытию и познанию; Р.Б. Галанин и Н.П. Волкова исследуют фигуру кинеда в античности; И.Н. Мочалова раскрывает формирование афинской пайдеи в ее различных вариантах. Раздел «Рецепции платонизма» открывается работой Т.В. Литвин, посвященной анализу языка философии, возникшего в поздней античности на пересечении язычества, раннего христианства и платонизма; Д.С. Курдыбайло и Д.В. Шмонин рассматривают понятие о «неподобных подобиях» в ареопагитическом трактате «О небесной иерархии»; О.Н. Ноговицин разбирает трактат «О том, чем различаются Платон и Аристотель» Плифона; М.В. Семиколенных представляет сочинение «Против клеветника на Платона» Виссариона Никейского; И.Г. Гурьянов исследует трактат «Совет, как противостоять чуме» Марсилио Фичино. В разделе «Платонизм: интерпретации и рецепции в XX веке» три работы: В.А. Косякова анализирует картину Климента Редько «Восстание» периода раннего советского модернизма с точки зрения перекодировки в ней православной иконографии; А.А. Гравин предпринимает попытку осуществить реконструкцию типологии мифов А.Ф. Лосева; В.М. Исмиева рассматривает отражение философских концептов и метафор Платона в романе-эпосе Дж. Р. Р. Толкина «Властелин Колец». Завершает номер раздел «Переводы и публикации», где А.В. Гараджа представляет комментированный русский перевод диалога «Тимофей, или О демонах», входящего в «Пселловский корпус».

Editorial

The twentieth volume of the *Platonic Investigations* opens with the section on *Plato and Platonic Studies* containing three articles: O. Alieva offers an overview of research positions regarding Platonic *dubia* and *spuria*; I. Protopopova juxtaposes Plato's *Protagoras* and *Symposium*, focusing on mysterious, sympotic and comedy motifs with underlying important philosophical undertone; S. Glushko and N. Tarabanov explore various interpretations of the dilemma presented in Plato's *Euthyphro*; A. Karseev probes a new interpretation of the Good in Plato in its relation to being and knowledge; R. Galanin and N. Volkova deal with the figure of *kinaidos* in antiquity; I. Mochalova examines the formation of the Athenian *paideia*, and its varieties, as a special kind of culture. The second section, on various *Receptions of Platonism*, opens with T. Litvin's article analyzes the language of philosophy which had emerged in Late Antiquity at the intersection of paganism, early Christianity, and Platonism; D. Kurdybaylo and D. Shmonin explore the concept of 'dissimilar similarities' in the Areopagitic treatise on the *Celestial Hierarchy*; O. Nogovitsin deals with George Gemistos Pletho's work *De differentiis Platonis et Aristotelis*; M. Semikolennykh explores Basilios Bessarion's treatise *In Calumniatorem Platonis*; I. Guryanov examines the discourse of invasive medical techniques in Marsilio Ficino's epidemiological treatise *Consilio contra la pestilentia*. The section *Platonism: Receptions and Interpretations in the XX Century* contains three papers: V. Kosyakova analyzes Kliment Redko's painting *Revolt* from the early Soviet modernism, focusing on the question of recoding the traditional Orthodox iconography; A. Gravin attempts to reconstruct A.F. Losev's typology of myths and reveal its basic principles; V. Ismieva explores the reflections of Plato's philosophical concepts and metaphors in J. R. R. Tolkien's epic novel *The Lord of the Rings*. The volume closes with *Translations and Publications* section containing A. Garadja's commented Russian translation translation of the dialogue *Timotheus, or On demons* belonging to the 'Psellian corpus'.

Платон и платоноведение

Ольга Алиева

Новая количественная модель Платоновского корпуса 1: *Pseudoplatonica*: проблемы происхождения и датировки *

OLGA ALIEVA

A NEW QUANTITATIVE MODEL OF THE PLATONIC CORPUS 1:
PSEUDOPLATONICA: QUESTIONS OF PROVENANCE AND DATING

ABSTRACT. The paper represents the first step towards the construction of a new quantitative model of the Platonic corpus. It offers an overview of research positions regarding the origin and chronology of individual *dubia* and *spuria*. As an organising scheme for this review, we adopt the geological metaphor of accretion proposed by H. Theslef. According to Tesleff, layers of varying authenticity accreted around a truly Platonic core. The phenomenon of “school accumulation” is inadequately described in terms of binary logic which divides all dialogues into “authentic” and “non-authentic”; the metaphor of accretion presupposes a more flexible concept of authorship. This, in turn, requires revisiting traditional quantitative approaches to corpus study and finding new ways to visualise “layers”, which will be done in the second part of the paper.

KEYWORDS: Plato, *pseudoplatonica*, Academy, Platonic corpus.

Под влиянием филологической критики XIX в. диалоги из числа *dubia* и *spuria* долгое время не привлекали большого внимания платоноведов, и лишь в 70-х гг. прошлого века, после исследований А. Карлини и К. Мюллера, ситуация начинает меняться. Эти и другие работы показали, что — вопреки распространенному мнению — все диалоги корпуса имеют академическое происхождение. По этой причине они служат важными свидетельствами о тех периодах в истории Академии, которые очень пло-

© О.В. Алиева (Москва). oalieva@hse.ru. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».

Платоновские исследования / Platonic Investigations 20.1 (2024)

DOI: 10.25985/PI.20.1.01

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-28-00222, <https://rscf.ru/project/24-28-00222/>.

хо задокументированы в наших источниках, и позволяют лучше понять особенности межшкольной и внутришкольной полемики, образовательной практики и, конечно, самой философской жизни и философской мысли, как они понимались наследниками Платона¹. Признание того, что не только *dubia*, но и *spuria* могут содержать раннеакадемический материал, в том числе созданный с участием Платона, потребовал новых, более гибких подходов к вопросу об авторстве, не требующих решительно атетировать всё, что нам представляется «недостойным» великого философа. В качестве альтернативы Хольгер Теслеф² предложил такую схему классификации, в рамках которой между подлинными и подложными (*pseudo*-) диалогами есть еще две промежуточные группы: тяготеющая к «периферии» группа *dub*- и примыкающая к «ядру» группа *semi*-. Хотя и точное число «слоев», и отнесение к ним конкретных текстов, как мы увидим ниже, не бесспорны, сама метафора геологической аккреции представляется удачной, поскольку она позволяет обратиться от зачастую безнадежных вопросов об авторстве к внутренним — жанровым и тематическим — связям между диалогами корпуса.

Эти связи и будут исследованы в нашей работе. В первой части предлагается обзор исследовательских позиций относительно происхождения и датировки отдельных диалогов из числа *dubia* и *spuria*. Во второй части, которая будет опубликована отдельно, проводится количественная апробация теоретической схемы Теслефа и предлагаются способы визуализации предполагаемого «ядра» и «периферии».

1. Группа *pseudo*- («подложные»)

Согласно Теслефу, дальше всех от «ядра» находится «**Алкиона**»³. Постклассический характер диалога, посвященного теме превращений (в рукописях с подзаголовком *περὶ μεταμορφώσεως*),

¹ Подробнее об истории вопроса см. Алиева 2024 (в печати).

² Thesleff 2023.

³ Теслеф оставляет за скобками «Определения», и в этой работе мы их тоже не касаемся.

устанавливается на основании языковых особенностей⁴, а связь с проблематикой, волновавшей Карнеада и его учеников, позволяет датировать текст второй половиной II в. до н.э.⁵ Принадлежность автора к Новой Академии также подтверждается традицией, приписывающей диалог некоему академику Леонту (D.L. 3.62, Athen. 11, 506c). Хотя о нем ничего не известно, в период позднего эллинизма и ранней Империи Ἀκαδημαϊκός означало именно академических скептиков, в то время как догматиков стали называть Πλατωνικοί⁶. Диалог «Алкиона» сохранился также в рукописной традиции Лукиана, и авторитетное решение Анри Этьена не включать его в корпус привело к тому, что оно не попало и в собрание Бернета⁷. Однако «Алкиона» — единственный диалог, представленный во всех рукописях, содержащих *Appendix Platonica*, а Vat. gr. 1383 содержит только этот диалог из числа *spuria*⁸. Кроме того, папирусный фрагмент II в. приписывает текст Платону (P. Oxy. 3683 = CPF 1.1.2: Leo Academicus), и Мюллер приводит ряд убедительных доводов в пользу того, что атрибуция Лукиану является вторичной⁹.

За «Алкионой» — но всё еще на периферии — следуют «Аксиох», «Эриксий» и «Демодок»¹⁰. Климент Александрийский цитирует диалог «Аксиох» как платоновский (*Str.* 6.2.17), а у Стобея это самый цитируемый текст из числа *spuria* — всего 7 эксцерптов¹¹. Марсилио Фичино, который перевел этот текст для умирающего Козимо Медичи, считал автором «святого мужа» Ксено-

⁴ Brinkmann 1891: 7–14.

⁵ Müller 1975: 286–290, 301–315.

⁶ См. Müller 1975: 304 и Müller 2005: 165.

⁷ Burnet 1907. Из издателей Платона текст публикует лишь Hermann 1853.

⁸ Müller 1975: 272–274.

⁹ Brisson 2014: 14 один из немногих, кто поддерживает авторство Лукиана.

¹⁰ Также по мнению Мюллера (Müller 1975: 22), «Алкиона», «Аксиох» и «Демодок 2–4» относятся к самым поздним в составе корпуса, в то время как «Клитофонт», «Минос» и «Послезаконие» могли быть созданы еще при жизни учителя. Krämer 1983: 125 считает, что все *spuria*, кроме «Демодока 2–4», «Алкионы» и «Аксиоха», имеют раннеакадемическое происхождение, но это слишком щедрое допущение.

¹¹ Piccione 2005.

крата¹². В XVIII в. диалог часто приписывался Эسخину из Сфетта, в списке сочинений которого есть такое название (D.L. 2.61), и Жан Леклерк даже издал три диалога из числа *spuria* — «О добродетели», «Эриксий» и «Аксиох» — под общим названием *Aeschinisi socratici dialogi tres*¹³. Однако уже Фишер сомневался в этой атрибуции, потому что цитаты из диалога Эсхина у Афинейя и Поллукса не соответствуют псевдоплатоновскому тексту¹⁴, а Кристоф Мейнерс заметил в «Аксиохе» следы эпикурейской доктрины¹⁵. Даже после этого Карл Буреш пытался защищать авторство Эсхина, указывая на возможные лакуны в диалоге¹⁶. Но в пользу поздней даты говорит не только язык диалога, едко высмеянный Мейнерсом (*putida et barbara oratio*), но и некоторые анахронизмы, связанные, в частности, с системой воспитания эфебов¹⁷.

Современные исследователи согласны, что диалог имеет академическое происхождение, а его автор не только умело пользуется «Апологией» и «Федоном» для создания образа мудреца-врачевателя¹⁸, но и заимствует аргументы из «Евдема» Аристотеля и «О горе» Крантора¹⁹. Что касается датировки, то, по мнению Иммиша, догадка Фичино недалека от истины, и диалог создан преемником Ксенократа, Полемоном²⁰. Однако на основа-

¹² Скорее всего, это догадка самого Фичино, основанная на списке сочинений Ксенократа, приведенном у Диогена Лаэртция (4.12); хотя в *Vindob. phil. gr.* 109 (XIV в.) диалог подписан *Ξενοκράτης περὶ θανάτου*, эта надпись сделана более поздней рукой и, вероятно, под влиянием самого Фичино; см. *Immisch 1896: 2* и *Carlini 2005: 32*. О гуманистической рецепции диалога см. *Calvo 2020*.

¹³ *Clericus 1711*. Об изданиях Эсхина см. *Алымова 2017: 98*.

¹⁴ *Fischerus 1758: praef.*

¹⁵ *Meiners 1782: 50*.

¹⁶ *Buresch 1886: 9–20*.

¹⁷ См. *Immisch 1896: 13–15*; о гимнасиархии в «Аксиохе» см. *Schrohl 1901: 43*, *Beghini 2017* и *Beghini 2020: 275*. Ср. ниже прим. 28.

¹⁸ *Joyal 2005*. Финальный аргумент Сократа — о посмертном блаженстве для благочестивых душ — напоминает финальный миф «Горгия»; по свидетельству Цицерона (*De orat.* 1.1.47), этому диалогу был посвящен курс академика Хармада (*Beghini 2021*). Интересно, что именно этот аргумент окончательно избавляет святотатца Аксиоха (*Nails 2002: 63–64*) от страха смерти.

¹⁹ *Tulli 2005: 268*.

²⁰ *Immisch 1896: 70*.

нии лексических и жанровых особенностей исследователи предлагали и гораздо более позднюю дату, II–I вв. до н.э.²¹ Так, Хершбел полагал, что «Аксиох» написан после расцвета четырех основных школ эллинистического периода и несет следы «синкретизма», характерного для среды, в которой зародилось христианство²². Обычно под «синкретизмом» критики понимают неумелое и неуместное сочетание различных философских мотивов, и в этом отношении показательно мнение Виламовица, который обвинил автора в том, что он не умеет «ни писать, ни думать»²³. Однако в последние годы оценка философских достоинств диалога изменилась. В частности, М. Эрлер обратил внимание на то, что как образ философа-врача, так и характер аргументации соответствует философской программе академика Филона из Ларисы (Stob. 2.7.2), у которого учился Цицерон. В свою очередь, «Тускуланские беседы» Цицерона обнаруживают с «Аксиохом» много общего²⁴. Недавние исследования сходятся на том, что наш автор — не такой уж *ineptus scriptor*, каким его считал Мейнерс в конце XVIII в.²⁵, а композиционные сбои могут объясняться тем, что текст не был завершен²⁶.

²¹ Так Chevalier 1915: 65–66, Meister 1915: 45, Souilhé 1930b: 135, Erler 2007: 334. Thesleff 1982: 233 считает, что «Аксиох» — последний академический диалог, включенный в корпус. Так же Wilamowitz-Moellendorff 1895: 984. Но влияние христианства можно с уверенностью исключить (Müller 1975: 296, п. 6), вопреки мнению Эразма в *Adagia* 3974 (*Vita hominis peregrinatio*): «Videtur esse potius hominis Christiani qui Platonem voluerit imitari».

²² Hershbell 1981: 20–21.

²³ Wilamowitz-Moellendorff 1895: 977.

²⁴ Erler 2005: 87–88; эту мысль развивает Beghini 2020: 67–81, который приходит к выводу, что Цицерон мог взять в качестве образца для первой книги «Тускуланских бесед» сочинение своего *maestro accademico*, т.е. Филона (р. 79).

²⁵ Так, O’Keefe 2006 связывает использование противоречивых доводов со спецификой жанра, а Luz 2017 — с заимствованием метода, намеченного Платоном в «Апологии». Venitez 2019 видит в диалоге пародию на «терапевтические» аргументы, в то время как Joosse 2022 рассматривает этот текст как своего рода *innovatio in immitando*.

²⁶ В Parisinus gr. 2110 (бумага, XIV в.) византийский переписчик оставляет на полях диалога (напротив 370de) замечание: δοκεῖ τι λείπειν, πῶς γὰρ οὕτως

Диалог «**Эриксий**» в Parisinus graecus 1807 (IX в.) снабжен вторым заголовком περὶ πλούτου, но Диоген Лаэртский упоминает его под названием «Эриксий, или Эрасистрат». Византийский лексикон Суда приводит в числе диалогов Эсхина (s.v. Αἰσχίνης, αἰ 346) названия Ἐρυξίας, Περί ἀρετῆς, Ἐρασίστρατοι, Σκυθικοί. Вероятнее всего, Суда, в целом не очень надежный источник, и здесь допускает путаницу, приписывая Эсхину диалог псевдо-Платона (и искажая название); также папирусный фрагмент Р. Оху 2087 (ок. II в. н.э.) дает цитату из диалога (Eryx. 399a) с пометкой Αἰσχίνης ἐπὶ Προδίκου, то есть «Эсхин о Продике». С другой стороны, фрагмент диалога сохранился на пергамене середины IV в. (P. Vindob. G 39846), написанном прекрасным библейским маюскулом; на обороте едва читается «Демодок», и скорее всего это часть издания всего корпуса. Стобей приводит пять эксцерптов из «Эриксия» под именем Платона²⁷. Но диалог не может быть написан ни Эсхином, ни Платоном: эпизод, в котором γυμνασίαρχος просит Продика удалиться из гимнасия (399a), позволяет установить *terminus post quem*: в классический период гимнасиархия — одна из литургий наряду с хорегией, а гимнасиарх отвечал за подготовку бега с факелами во время праздников²⁸. Автор «Эриксия» наделяет гимнасиарха полномочиями надзирать за порядком в гимнасии; таким образом, он имеет в виду должностное лицо (магистрата), впервые упомянутое в надписи из Фессалии 334/3 г., а в надписи из Афин — в 318/17 г. до н.э. Поскольку еще в 30-е гг. гимнасиархия упоминается в качестве литургии, можно установить, что переход произошел между 330 и 317 гг., причем наш автор дол-

ἐμπέδως δόξαν κρατούσαν εἰς ἐκίνησε λόγος; В исследовательской литературе мысль о том, что текст не был завершен, впервые высказал Immisch 1896: 43. К похожему объяснению прибегает Beghini 2020: 51, который подозревает в одном месте транслокацию. Это явление нередко в античных источниках, см. Alieva 2023: 107, nn. 22–23. Корпус Цицерона (примерно того же периода) содержит многочисленные указания на то, что текст мог распространяться в незавершенном виде, см. Gurd 2007.

²⁷ Donato 2023b: 135–136.

²⁸ Это важнейшее основание для датировки дает Schrohl 1901: 42: «gymnasiarchiam... initio liturgiam non magistratum fuisse». Ср. выше прим. 17.

жен был сам учиться в гимнасии под присмотром гимнасиарха, что сдвигает дату написания еще дальше вправо²⁹.

«Эриксий» — пересказанный диалог, самый длинный из числа *vóthoi* (ок. 5300 слов) и не лишенный *ornatu dramatico*. Сократ и Эриксий из Стирии³⁰ прогуливаются в портике Зевса Освободителя, когда к ним подходят Критий IV (будущий тиран и лидер олигархии Тридцати, участник диалогов «Хармид» и «Протагор») и Эрасистрат III (еще один из тридцати тиранов, племянник Феака, сына Эрасистрата I)³¹. Эрасистрат только что вернулся из посольства на Сицилию, и диалог начинается с обсуждения богатых и похожих на ос сиракузян: всё говорит о том, что действие происходит непосредственно накануне Сицилийской кампании, возможно чуть раньше, в 422–415 гг.³² Разговор ведется о богатстве, а выводы, к которым приходят собеседники, указывают скорее на период схолархата Полемона (314/13–270/69), чем на Новую Академию³³. Язык диалога в целом ровный, хотя в литературе отмечалась необычность сочетания сократической формы и признаков «позднего» стиля Платона; встречаются, впрочем, отдельные постклассические обороты и маньеризмы³⁴.

Под названием «Демодок» сохранились четыре разных сочинения. Из них первое («Демодок 1») представляет собой монолог неназванного лица, в котором естественно видеть Сократа³⁵. Демодок, к которому он обращается, обычно отождествляется с отцом Феага из одноименного диалога и с упомянутым у Фукидида (4.75.1) полководцем³⁶. В ответ на просьбу Демодока дать ему со-

²⁹ Donato 2023b: 17–21.

³⁰ О нем известно только то, что он родственник Крития (396d).

³¹ О Критии и Эрасистрате см. Nails 2002: 108, 141.

³² Donato 2023b: 40.

³³ Так Donato 2020: 88 и Donato 2023b: 118, которого не убеждают доводы в пользу Новой Академии (Müller 1975: 255–256, п. 1). На схолархат Полемона указывал еще ранее Eichholz 1935. До него автором считался сочувствующий стоицизму автор, почему-то решивший подражать Платону; так Schrohl 1901 и Souilhé 1930b: 86.

³⁴ Donato 2023b: 123.

³⁵ Vaticanus graecus 1 (IX–X в.), 176v приводит на полях имя Сократа, но это явно догадка переписчика.

³⁶ Nails 2002: 123.

вет (συμβουλευεῖν) Сократ разворачивает серию аргументов, в которых ставит под сомнение саму возможность совещания. Тематически, но не в жанровом отношении, «Демодок 1» близок «Сизифу», хотя едва ли является произведением того же автора, как иногда предполагали³⁷. Мюллер отмечает некоторую догматичность Сократа и датирует текст периодом 350–260 гг., в том числе на основе небольших языковых особенностей³⁸. *Terminus post quem* определяется датой написания «Феага» (369–345?), очевидно известного автору³⁹.

«Демодок 2–4» — три коротких диалога на темы практической этики, никак не связанные с «Демодок 1» (и с самим Демодок 1) и написанные, по всей видимости, позже. Предположительно эти безымянные тексты тоже могут быть из числа ἀκέραιοι⁴⁰. В каждом из диалогов анонимный рассказчик сообщает о том, что стал свидетелем разговора, в котором кто-нибудь защищал парадоксальный тезис: (1) не надо выслушивать обе стороны в споре; (2) заслуживает порицания не тот, кто отказался дать взаймы, а тот, кто не сумел выпросить кредит; (3) верить близким людям ничуть не естественнее, чем первым встречным. Эти небольшие зарисовки похожи на школьные упражнения; вероятно, ученик должен был выступить с ответом на вопросы, которые мы находим в конце двух из этих миниатюр: «А ты как думаешь?». Язык выдает постклассическое происхождение (не раньше второй половины III в., но скорее II в.), а метод рассуждений указывает на Новую Академию⁴¹.

К группе *pseudo*-приближается, по мнению Теслефа, и «**Послезаконие**» (девятая тетралогия). В случае с «Послезаконием» Л. Таран считает авторство Филиппа Опунтского вероятным⁴², но

³⁷ Ссылки у Aronadio 2008: 64, п. 183.

³⁸ Müller 1975: 127–128. Так же Aronadio 2008: 65 (схолархат Ксенократа или Полемона).

³⁹ Heidel 1896: 22, п. 1.

⁴⁰ Müller 1975: 40.

⁴¹ Müller 1975: 270, Erler 2007: 326–327, Aronadio 2008: 83, Dillon 2012: 52.

⁴² Tarán 1975: 138.

Бриссон настроен более скептически⁴³. В любом случае академическое происхождение диалога не оспаривается. Филипп Опунтский, по свидетельству того же Диогена (3.37), также был редактором (μετέγραψεν) платоновских «Законов»⁴⁴.

Чуть сложнее случай «Клитофонта» (восьмая тетралогия). Подлинность «Клитофонта» отстаивал в том числе С.Р. Слингс⁴⁵. Но у противоположного взгляда тоже есть сторонники, включая К. Роу, который считает объектом атаки самого Платона, а не утраченные сократические протретики, как думал Слингс⁴⁶. Относительно даты тоже нет согласия. Диалог рассматривался как написанное самим Платоном вступление к «Государству», отвергнутое им в пользу первой книги⁴⁷ или как созданный внутри Академии ответ на первую книгу «Государства»⁴⁸. С другой стороны, Слингс помещает диалог ближе к «поздней» группе⁴⁹; в пользу этого данные стилометрического анализа⁵⁰, к чему мы еще вернемся во второй части статьи. В любом случае маловероятно, что источник критики находился вне Академии, как полагал некогда Геффкен, приписывая авторство ученику Исократу Теодекту из Фазелиза⁵¹.

2. Группа *dub*- («сомнительные»)

Следующую группу диалогов, промежуточную между *pseude*-Платоном и «полуаутентичными» (*semi-authentic*) диалогами, Х. Теслеф предлагает снабдить префиксом *dub*⁵². Эти тексты мог-

⁴³ Brisson 2005.

⁴⁴ Степень его вмешательства в текст обсуждают Morrow 1960: 515–518 и Nails, Thesleff 2003.

⁴⁵ Slings 1999: 227–234. Аналогично Bailly 2003: 126–127 и Bowe 2007.

⁴⁶ Rowe 2000: 306 и Rowe 2005. Так же Alieva, Shichalin 2018.

⁴⁷ Так, например, Grote 1865b: 25 и Irwin 2008: 75.

⁴⁸ Thesleff 1982: 207.

⁴⁹ Slings 1999: 226.

⁵⁰ Brandwood 1992: 112.

⁵¹ Geffcken 1933. Подробнее см. Souilhé 1930a: 169–180 и Erler 2007: 304–307 с дальнейшей литературой.

⁵² Thesleff 2023: 5–6.

ли быть написаны младшими коллегами Платона по Академии в качестве упражнения или изложения академического учения. Таков, например, «**Феаг**» (пятая тетралогия), сыгравший важную роль в развитии учения о божестве Сократа⁵³. На основании литературных и философских параллелей с Ксенократом и Гераклидом Понтийским М. Джоял датирует «Феаг» серединой IV в.⁵⁴; менее убедительны попытки поместить диалог в контекст Академии Аркесилая⁵⁵. Среди немногих защитников подлинности стоит упомянуть П. Фридлендера⁵⁶. Джоял, однако, считает подозрительным сочетание «раннего» стиля с ориентацией автора на «Теэтет», дата написания которого принимается в качестве *terminus post quem* для «Феага».

«**Алкивиад 2**» (четвертая тетралогия) — небольшой диалог о молитве. В античности были сомнения, что диалог платоновский: Афиней приписывает его Ксенофону (9, 506c). Алкивиад идет в храм помолиться и принести жертву, но по пути встречает Сократа, который приводит множество примеров того, как молитвы либо навлекали на людей беду (Эдип) либо оставались без ответа несмотря на жертвы (троянцы). Алкивиад решает не ходить в храм, а жертвенный венок отдает Сократу. На то, что текст создан в период эллинизма, указывают не только отдельные лексические особенности⁵⁷, но и исторические реалии⁵⁸. В качестве возможного контекста предлагалась Академия Аркесилая⁵⁹. Однако не исключено, что текст был написан до 265 г., когда Аркесилай возглавил школу, но после 312 г., когда в Афинах была основана школа Зенона⁶⁰. Признаки «сократического возрождения» замет-

⁵³ Беликов 2020: 68–70.

⁵⁴ Joyal 2000: 121–154.

⁵⁵ Carlini 1962.

⁵⁶ Friedländer 1964: 154.

⁵⁷ Neuhausen 2010: 243.

⁵⁸ Tarrant 2023: 102.

⁵⁹ Так Bickel 1904 и Carlini 1962.

⁶⁰ Так Tarrant 2023: 162 и Neuhausen 2010: 242. Точная дата начала школы Аркесилая неизвестна, см. Müller 1975: 251, n. 2.

ны в Академии уже при Поломоне, когда Аркесилай и Крантор появляются в Академии⁶¹. Именно Крантора Таррант считает возможным кандидатом на роль автора⁶².

Диалог «**Сизиф**» назван так по имени влиятельного фессалийского политика⁶³. Его собеседник ни разу не назван по имени, но обладает узнаваемыми сократическими чертами⁶⁴. Разговор идет «о совете как таковом» (387d: περὶ αὐτοῦ τοῦ βουλευέσθαι); насколько можно судить по параллелям у Аристотеля, эта тема занимала важное место в академических дискуссиях⁶⁵. Место действия вызывает сомнения: сказано, что накануне Сизиф участвовал в совещании архонтов, но добраться из Фарсала до Афин за один день невыносимо. Впрочем, для автора это может быть не так важно: гораздо важнее установить литературную параллель с «Меноном», поскольку сам Менон тоже из Фессалии. Есть некоторые указания на то, что действие происходит в сер. IV в., когда Сократ был уже мертв. Так, кифарист Стратоник Афинский, упомянутый в самом начале, был активен в первой половине IV в., а бегство Каллистрата (если в 388с речь идет о Каллистрате из Афидны) относится к 362 г.⁶⁶ Содержательно «Сизиф» развивает «парадокс Менона» о невозможности поиска, но аргумент строится иначе: любой совет касается будущего, которого еще нет, а преуспеть в том, что

⁶¹ Tarrant 2020.

⁶² Если допустить, что «Алкивиад 2» создан в этот период, то некоторые особенности этого текста получают возможное объяснение. Во-первых, за образом Алкивиада более отчетливо проступает фигура Александра III Великого (356–323): он, как рассказывает Арриан, совершил паломничество к оракулу Аммона в Ливийской пустыне (*Ал.* 3.3.1–3.4.5), и человек, который написал эпизод о «посольстве к Аммону» в «Алкивиаде 2», мог об этом знать (Tarrant 2023: 185–187). Во-вторых, выпад против пустого «многознайства», не подкрепленного изучением этики, может быть направлен против перипатетиков, в этот период активно развивавших естественные науки (Tarrant 2023: 187–189). Подобные соображения высказывались и в отношении спорных «Соперников», тоже критикующих пустое «многознайство» (см. с. 13).

⁶³ Nails 2002: 262.

⁶⁴ Donato 2023a: 28, п. 55.

⁶⁵ Müller 1975: 86–94.

⁶⁶ Fine 2013: 116.

не существует, невозможно. Беседа, как и в «Меноне», заканчивается апорией, с призывом продолжить исследование. На основании языка нельзя решить, принадлежит ли диалог IV или III в., но философская проблематика — и возможная полемика с кругом Исократов — позволяют отнести диалог к середине IV в.⁶⁷ Диалог использован Дионом Хрисостомом (ок. 40–120 н.э.) в речи 26 περὶ τοῦ βουλευέσθαι.

«Гиппарх» (четвертая тетралогия) — диалог в прямой драматической форме между Сократом и безымянным другом о корыстолюбии, содержащий небольшое отступление о тиране Гиппархе. В отступлении превозносятся (возможно, с иронией) заслуги тирана перед афинянами. Фридлендер считал, что скептицизм Шлейермахера в отношении «Гиппарха» не оправдан, и признавал диалог ранним (ок. 400 г.) сочинением Платона⁶⁸. По мнению Ж. Суйе, это сочинение какого-то сократика, созданное в первой половине IV в. до н.э., хотя и не обязательно кожевника Симона, как думал А. Бёк⁶⁹. Один из доводов основан на том, что старшим сыном Писистрата автор диалога называет Гиппарха, а Фукидид (1.20.2, 6.54.2–55) — Гиппия. Но это не обязательно означает, что автор не знаком с трудом Фукидида, изданным посмертно в 390-е гг. Если автор исторического экскурса пародирует Фукидида⁷⁰,

⁶⁷ Müller 1975: 95–104. Выводы Мюллера принимают Thesleff 1982: 230, Aronadio 2008: 59, Erler 2007: 329 и др., но Heidel 1896: 27 и Dillon 2012: 52 относят диалог ко времени Новой Академии. Некоторые сомнения высказывает Donato 2023a: 29, п. 59. В диалоге упоминается как нерешенная проблема удвоения куба (388e), что, *pace* Heidel 1896: 24, совместимо с контекстом Древней Академии (Müller 1975: 105–106), если вообще стоит понимать ζητεῖται τοῖς γεωμέτραις как указание на нерешенность.

⁶⁸ Friedländer 1964: 127–128.

⁶⁹ Souilhé 1930a: 51–58. В XIX – начале XX в. было в порядке вещей искать авторов за пределами Академии. Август Бёк (Böckh 1806) приписал четыре спорных диалога — «Минос», «Гиппарх», «О добродетели» и «О справедливости» — сократика Симону, кожевнику. На его доводы возражает Stallbaum 1841, но любопытно, что саму возможность попадания в корпус «внешних» текстов он нигде не ставит под сомнение. На легендарность этого «сократика» указывает уже Souilhé 1930b: 9.

⁷⁰ Schorn 2005: 232–234.

то диалог вполне может принадлежать к 380-м гг. до н.э.⁷¹ Теслеф отвергает авторство Платона на основании некоторых лингвистических «странностей»; по его мнению, история о Гиппархе может быть как-то связана с убийством Диона Сиракузского в 354 г.⁷² Достаточно необычно, что диалог назван не по имени персонажа; единственная параллель в Платоновском корпусе — «Минос», тоже названный в честь тирана, о котором идет речь в тексте⁷³.

Авторство диалога «Соперники» (четвертая тетралогия) ставилось под вопрос уже в античности (D.L. 9.37)⁷⁴, и сегодня в основном подлинность отрицается; впрочем, есть и значимые исключения из этого правила⁷⁵. Диалог носит пересказанный характер, и композиционно напоминает платоновские «Евтидем», «Хармид» или «Лисид»⁷⁶. Сократ беседует в гимнасии с двумя поклонниками, один из которых увлекается борьбой, а другой — философией, которую он понимает, однако, как многознание (133c: πολυμαθία). Собеседники остаются неназванными — несмотря на явное неудобство, которое доставляют нарратору формулировки вроде «тот, кто прикидывается умным» (132d: ὁ σοφώτερος προσποιούμενος), «любитель атлетики» (134a: φιλογυμναστής) и т.п.⁷⁷ «Интеллектуал» видит в Сократе своего естественного союзника, но Сократ неожиданно находит поддержку у «спортсмена» в том, что умеренная ученость, как и умеренные телесные упражнения, полезнее для человека (134d). Человек, стремящийся преуспеть во всех науках, похож на многоборца, который всегда занимает вто-

⁷¹ Так Aronadio 2008: 53, п. 142. Pavlu 1910 видит в диалоге стоические влияния и считает, что автор уже знаком с «Афинской политией» Аристотеля (*Ath.* 18). Он также полагает, что «Гиппарх» написан вскоре после «Миноса», причем тем же автором. Оба текста он датирует примерно 320 г.; критика у Souilhé 1930a: 55.

⁷² Thesleff 1982: 229.

⁷³ О параллелях между «Миносом» и «Гиппархом» в контексте раннеакадемической рецепции Платона см. Scrofanì 2021.

⁷⁴ Но Grote 1865a: 452–453, защищая подлинность «Соперников», понимает это место иначе; Peterson 2017: 412 согласна, что фразу εἴτερ οἱ Ἀντερασταὶ Πλάτωνός εἰσι не обязательно понимать как сомнение.

⁷⁵ См., например, Guthrie 1978: 391–392 и Annas 1985.

⁷⁶ Драматические аспекты диалога анализирует Centrone 2005.

⁷⁷ Jażdżewska 2022: 142–143.

рые места в любом виде состязаний (135e)⁷⁸. Философ не должен изучать все науки; ему следует заниматься искусством государственного правления и самопознанием (138a–c). Вывод носит догматический характер и даже заслуживает похвалы слушателей (139a: καὶ οἱ ἄλλοι ἐπήνεσαν τὰ εἰρημμένα), поэтому едва ли стоит относить диалог к схолаху Аркесилая, как предлагал А. Карлини⁷⁹. Интерес к практической этике скорее указывает на Полемона⁸⁰, известного полемическими выпадами против перипатетиков. В этом отношении диалог приближается к «Алкивиаду 2»⁸¹.

Диоген Лаэртций не упоминает диалог «**О добродетели**»; возможно, он входит в число упомянутых у него Ἀκέραιοι, хотя переписчик Vaticanus graecus 1, судя по списку действующих лиц на полях, отождествляет диалог с упомянутым у Диогена «Гипотрофом»⁸². Как замечает К. Мюллер, почти половина диалога «О добродетели» представляет собой дословные цитаты из «Менона»⁸³. Один из выводов Сократа (его имя встречается в 376b) заключается в том, что добродетель не присуща людям ни от приро-

⁷⁸ Hirzel 1895: 407 считал, что упоминание многоборцев — это намек на Эратосфена Киренского (ок. 276 – 194 г. до н.э.), ученого и главу Александрийской библиотеки. Если так, то датировать «Соперников» периодом Полемона было бы невозможно, но это очень ненадежное основание. Во-первых, прозвище «многоборец» (которое, по свидетельству Суды, носил Эратосфен), могло быть спровоцировано диалогом; во-вторых, сравнение не обязательно имеет в виду кого-то конкретного. См. Suda, s.v. Ἐρατοσθένης, ε 2898.

⁷⁹ Carlini 1962. Heidel 1896: 50 полагал, что диалог создан после «Алкивиада 2», которого он датирует периодом древней Академии (р. 14). Это позволяет ему рассматривать «Соперников» как ответ на диалог «О философии» Аристотеля. Сегодня такая датировка «Алкивиада 2» выглядит неправдоподобной (см. с. 10).

⁸⁰ Так Souilhé 1930a: 112 и Aronadio 2008: 68. О первой трети III в. говорит Männlein-Robert 2005: 125, указывая на Стратона Лампсакского или кого-то подобного (naturphilosophische Präferenzen... eines Straton) в качестве объекта полемической атаки. Стратон был схолахом Ликия ок. 288/7–270/69 г. до н.э. Thesleff 1982: 219 относит диалог ко времени жизни Платона, но отрицает подлинность; в более поздних работах он допускает авторство Платона: «Perhaps the sketch was made by Plato to be developed into a lively dialogue for training in argumentation in the Academy» (Thesleff 2017: 212).

⁸¹ Tarrant 2023: 189.

⁸² См. Müller 1975: 192–193 и Donato 2023a: 20, n. 24.

⁸³ Müller 2005: 157. Bertocchini 2021 ссылается на мнения Райла (Ryle 1993: 88–

ды, ни от науки, и весьма вероятно, что подобный «центон» мог родиться в Новой Академии⁸⁴, хотя допускалась и более ранняя дата⁸⁵. Фрагмент диалога сохранился на папирусе п в. (P. Hawara 26 = CPF 1.1.3: Plato 9).

«О справедливости» тоже относят к Ἀκέρφαλοι. Автора иногда отождествляли с автором «О добродетели»⁸⁶, но Аронадио считает, что для этого нет оснований, и датирует «О справедливости» периодом от Ксенократа до Полемона⁸⁷. На основании параллелей с «Воспоминаниями» Ксенофонта (*Mem.* 4.2, 4.6) и «Миносом» Мюллер реконструирует в качестве возможного общего источника сочинение некоего сократика, предположительно Антисфена⁸⁸. Это сочинение, как он полагает, стало поводом для полемической атаки со стороны Поликрата и для ответа Лисия, и с тем же текстом полемизирует Платон в первой книге «Государства». Однако параллели можно истолковать более экономным способом, допустив, что автор «О справедливости» уже знаком с «Миносом» и другими платоновскими и псевдоплатоновскими диалогами⁸⁹. Маловероятно, что диалог создан уже в период Новой Академии⁹⁰. Древнейшее свидетельство — папирус III в. н.э. (P. Ant. 79 = CPF 1.1.3: Plato 7). Теслеф рассматривает «О спра-

89) и Гомперца (Gomperz 1941: 31), согласно которым «О добродетели» представляет собой набросок к «Менону». Две последние работы мне пока недоступны.

⁸⁴ Müller 1975: 249–260 и Aronadio 2008: 83–86. Языковые особенности говорят о дате не сильно позже 260 г.; Мюллер также отмечает, что у «О добродетели» и «О справедливости» разные авторы.

⁸⁵ Thesleff 1982: 231 помещает диалог в середину IV в. до н.э.; Donato 2021 сомневается в выводах Мюллера и предлагает в качестве возможной даты создания период подготовки «академического издания» диалогов между кон. IV в. и серединой III в. до н.э.

⁸⁶ Pavlu 1913: 32. В отличие от Бёка (см. прим. 69 выше), Pavlu 1913: 33–34 не верит, что этим автором может быть Симон кожевник, поскольку в «О добродетели» видны следы знакомства с диалогом «Алкивиад 1», а в «О справедливости» — с «Миносом». «Алкивиада» и «Миноса» он датирует, соответственно, ок. 340 г. и ок. 320 г. до н.э.

⁸⁷ Aronadio 2008: 60–62. К этому склоняется и Erler 2007: 322.

⁸⁸ Müller 1975: 129–191.

⁸⁹ Aronadio 2008: 62.

⁹⁰ Так Schmeken-Bonn 1950.

ведливости» в паре с диалогом «О добродетели» и датирует серединой 350-х гг.⁹¹

Диалог «**Минос**» (девятая тетралогия), по мнению Г. Морроу, мог быть написан как введение к одной из редакций «Законов»⁹². О том, что «Законы» на каком-то этапе создания были сократическим диалогом, косвенно свидетельствует Аристотель в *Pol.* 1265a11 (οἱ τοῦ Σωκράτους λόγοι)⁹³. Но авторство Платона часто ставят под сомнение; подозрительным представляется, в частности, сочетание «ранней» формы с «поздним» содержанием⁹⁴. В любом случае, диалог создан в Древней Академии; как отмечает Г. Морроу, с ним скорее всего уже был знаком историк Эфор, младший современник Платона (*Strab.* 10.4.8 и 19)⁹⁵.

3. Группа semi- («полуаутентичные»)

К третьей группе «полуаутентичных» Х. Теслеф относит такие тексты, в основе которых могут лежать размышления или даже заметки самого Платона, дополненные или отредактированные кем-то еще. Подобного вмешательства недостаточно, чтобы объявить текст подложным, как делала критика XIX в. В эту группу попадают «**Законы**», отредактированные Филиппом Опунтским, а также стилистически и содержательно близкие к ним диалоги, где протагонистом является не Сократ («**Парменид**», «**Софист**», «**Политик**», «**Тимей**», «**Критий**»⁹⁶). В этом случае

⁹¹ Thesleff 1982: 231.

⁹² Morrow 1960: 35–39. Эту точку зрения разделяют также Irwin 2008: 75 и Brisson 2012: 836

⁹³ Подлинность «Миноса» признают, среди прочих, Cobb 1988 и Mulroy 2007.

⁹⁴ См., например, Müller 1975, 181 и Manuwald 2005.

⁹⁵ Morrow 1960: 38. Диалог «Минос» часто рассматривают как «близнеца» диалога «Гиппарх» (Pavlu 1910), однако нельзя с уверенностью говорить, что у них один автор (Thesleff 1982: 229). См. далее Erler 2007: 307–308.

⁹⁶ Thesleff 1982: 96 и Thesleff 2023: 12. Гораздо более резко о поздней группе высказывается Randall 1970: 220–222, утверждая, что эти диалоги мог написать «кто угодно», включая молодого Аристотеля. Его мнение, однако, основано лишь на особом понимании художественного метода Платона и едва ли нуждается в ответе.

префикс *semi-* означает лишь то, что в создании или финальной редакции текста принял участие кто-то помимо Платона; это не ставит под сомнение их философское содержание.

Оживленная дискуссия продолжается вокруг «**Алкивиада 1**» (четвертая тетралогия). До Шлейермахера⁹⁷ это была влиятельная часть платоновской традиции: А. Карлини приводит имена примерно пятидесяти древних авторов, ссылающихся на этот диалог или цитирующих его⁹⁸. Новейшая критика пошатнула авторитет этого диалога, хотя в последние годы состоятельность этой критики часто ставилась под сомнение⁹⁹. Как представляется, это один из тех случаев, где отказ от бинарной логики наиболее оправдан. Маловероятно, что диалог в прямой драматической форме был опубликован до того, как Платон объявил о переходе к такой форме в «Теэтете»¹⁰⁰, однако ничто не мешает предположить, что какая-то версия была создана раньше и затем подвергнута ревизии¹⁰¹. Ответить с уверенностью на вопрос о том, кто и когда именно привел диалог к его нынешней форме, невозможно. По мнению Теслефа, текст был отредактирован еще при жизни Платона¹⁰², но Рено и Таррант считают, что подобная работа могла быть проделана скорее при Полевоне, чей схолярхат приходится на 314–276 гг. до н.э.¹⁰³

В статье 1976 г. Теслеф — вместе со многими другими исследователями — ставил подлинность «**Гиппия Большого**» (седьмая тетралогия) под сомнение и указывал, что диалог был создан кем-то из учеников Платона в Академии¹⁰⁴. «Гиппий Большой» не может быть ранним сократическим диалогом, как считал, например,

⁹⁷ Schleiermacher 1836: 328–336.

⁹⁸ Carlini 1964: 401–403.

⁹⁹ В пользу подлинности высказываются Annas 1985 и Denyer 2001: 14–25. Последний датирует текст примерно 350 г. Подложным текст считает Smith 2004; его аргументы критически оценивает Benitez 2012. «Генеалогия сомнений» хорошо излагает Jirsa 2009.

¹⁰⁰ Tarrant 2016.

¹⁰¹ На возможность ревизии диалога указывала, например, Clark 1955.

¹⁰² См. Thesleff 1982: 215 и Thesleff 2017: 211–212.

¹⁰³ Renaud, Tarrant 2015: 266.

¹⁰⁴ Thesleff 1976. Диалог также в числе *dubia* у Erler 2007: 301; обзор литературы с выводом против атетезы см. у Petrucci 2016.

Гатри¹⁰⁵, так как изобилует развитой технической терминологией, связанной с теорией идей. Теслеф также усматривал аллюзию на Евдокса Книдского в редком наречии εὐδόξως (287ε), что связывает *terminus post quem* со вторым появлением Евдокса в Академии (D.L. 8.87), а именно около или вскоре после 360 гг.¹⁰⁶ Это не очень надежное основание для датировки¹⁰⁷, хотя разработка темы удовольствия в «Гиппии Большем» действительно перекликается с «Филебом», а этот последний диалог признается поздним и наверняка содержит отсылки к теории Евдокса¹⁰⁸. Отдельные языковые аномалии объясняются «балаганным» характером представления, которое устраивает Сократ¹⁰⁹.

В более поздних работах Теслеф признает, что этот «живой» диалог мог быть основан на «наброске» самого Платона и в принципе не содержит ничего принципиально неплатоновского, хотя ему сложно представить, что подобная шутка создана Платоном почти в одно время, например, с «Софистом»¹¹⁰. С другой стороны, если верить Мюллеру, примерно в середине IV в. создан «Сизиф» (см. выше прим. 119), так что перед нами своего рода начало «сократического ренессанса» в Академии. Скорее всего, диалог был уже известен Аристотелю, который в «Топике» 146a21–24 критикует тех, кто определяет прекрасное как приятное для зрения или для слуха¹¹¹. Однако в другом месте он цитирует «Гиппия Меньшего» просто как «Гиппия» (см. ниже с. 00), не упоминая, что у Платона есть другой диалог с таким же названием. Кроме того, в 286b Гиппий приглашает Сократа послушать его публичное выступление, организованное в школе Фидострата Евдиком; именно с этого начинается действие «Гиппия Меньшего».

¹⁰⁵ Guthrie 1975: 175.

¹⁰⁶ Эта мысль повторяется в нескольких работах: Thesleff 1976: 112, Thesleff 1982: 226–227, Thesleff 2023: 10. Хронология Евдокса не лишена загадок, см. Schneider 2000: 295–296.

¹⁰⁷ Woodruff 1982: 99.

¹⁰⁸ Литература на этот счет обширна; см., например, Gosling, Taylor 1982: 131.

¹⁰⁹ Протопопова, Гараджа 2017.

¹¹⁰ Thesleff 2017: 212, Thesleff 2023: 10.

¹¹¹ Petrucci 2016: 124.

По мнению Джона Купера, «слишком гладкая» стыковка может указывать на подражание, но и он не видит ничего неплатоновского в философском содержании диалога¹¹².

В монографии 1982 г. Теслеф рассматривал как «полуаутентичные» и небольшие диалоги в прямой драматической форме, которые обычно рассматриваются как «ранние»¹¹³: «Ион» из седьмой тетралогии, «Евтифрон» из первой, «Гиппий Меньший» из седьмой, «Критон» из первой, «Лахет» из пятой¹¹⁴. Уже тогда Теслеф отмечал, что диалоги в прямой драматической форме не могли быть адресованы широкой аудитории хотя бы в силу того, что во времена Платона еще не использовались sigla ($\Sigma\Omega$ и т.п.)¹¹⁵. Однако в более поздних своих публикациях он склоняется к тому, чтобы выделить их в отдельную группу *гипомнематических*, то есть не предназначенных изначально для распространения, диалогов, но не отрицает авторство Платона¹¹⁶.

¹¹² Cooper 1997: 898–899.

¹¹³ Все они в числе ранних у Guthrie 1975, Rijksbaron 2007: 8 сближает «Ион» со «средней» группой, а у Kahn 1997 в «переходной» группе оказывается «Евтифрон». В сводном виде несколько «философских» хронологий у Nails 1995: 60. Thesleff 1982: 223 отмечает, что отнесение этих диалогов к «ранней» группе основано преимущественно на выделении «сократического» этапа в творчестве Платона, что спорно.

¹¹⁴ Thesleff 1982: 210, 212, 221–222, 224. Позиция Теслефа нашла поддержку у Ю.А. Шичалина и его учеников. Против авторства Платона в связи с «Ионом» см. Шичалин 2020, в связи с «Евтифроном» — Соловьёв 2019, в связи с «Критоном» — Золотухина 2013.

¹¹⁵ Thesleff 1982: 64. Nails 2023: 78, опираясь на исследование К. Яжджевской (Jązdżewska 2018), показывает, что это возражение недействительно: в древнейших (III в. до н.э.) папирусах, содержащих фрагменты «Лахета» (P. Petrie 2.50 = CPF 1.1.3: Plato 23) и «Федона» (P. Petrie 1.5–8 = CPF 1.1.3: Plato 40), используется горизонтальная черта для обозначения смены собеседника, что несколько упрощает восприятие текста. Нейлз также апеллирует к тому, что школа Платона привлекала учеников со всей Греции (Lynch 1972: 57–58), что вряд ли было бы возможно, если бы большинство диалогов были адресованы узкому кругу лиц (Nails 2023: 72); ср. Thesleff 2002. Это не значит, впрочем, что часть диалогов не могла предназначаться для более закрытой аудитории, способной оценить тонкости аргументации и драматургии.

¹¹⁶ Thesleff 2023: 12. Ср. Thesleff 2017: 184, п. 14: «My own reasons for doubting the authenticity of *Crito*... are not valid».

В частности, говоря о «Лакхете», он признает, что текст предназначен для философски неискушенной аудитории, например, родителей, обеспокоенных воспитанием сыновей; по этой причине Платон избегает «неудобных» тем вроде отношений Сократа с тиранами и придерживается конструктивной диалектики¹¹⁷. Прямая драматическая форма предполагает устную (но не публичную) презентацию диалога — возможно, в застольном контексте¹¹⁸. При этом в «Лакхете» (201a) — как и в «Гиппии Меньшем» (363a: αὐτοῖ)¹¹⁹ — есть указание на то, что это диалог для «своих»¹²⁰.

К той же группе гипомнематических текстов Теслеф добавляет диалог «**Менексен**» из седьмой тетралогии, поскольку его «саркастическое содержание» не могло предназначаться для всех¹²¹. В авторстве «Менексена» Теслеф, впрочем, не сомневался и раньше, хотя и допускал, что рамка была добавлена уже после создания речи — либо Платоном, либо кем-то из его учеников¹²².

Итак, модель, предлагаемая Теслефом, предполагает, что у нас есть тексты *более* и *менее* подлинные, и в большинстве случаев «убывание подлинности» соотносится с предполагаемой хронологической удаленностью диалогов от времени Платона. Из этого правила есть два исключения: «Клитофонт» и «Послезаконие» зачислены в группу *pseudo-*, хотя оба диалога очевидно имеют раннеакадемическое происхождение и не вызывают подозрений с точки зрения стиля.

Группа *semi-* в основном включает тексты, относительно авторства которых сегодня не так много сомнений; несмотря на

¹¹⁷ Thesleff 2012.

¹¹⁸ Tarrant 2017.

¹¹⁹ «Гиппий Меньший» известен Аристотелю и в целом вне подозрений, см. *Metaph.* 4.1025a6–7: διὸ ὁ ἐν τῷ Ἰππία λόγος παρακρούεται ὡς ὁ αὐτὸς ψευδῆς καὶ ἀληθῆς.

¹²⁰ Thesleff 2012: 147.

¹²¹ Thesleff 2023: 12.

¹²² Thesleff 1982: 182. Nails 2002: 319 считает позднейшей вставкой 244b–246a.

некоторые стилистические и композиционные особенности, они в основном признаются сегодня подлинными, полностью или частично. Сюда попадают «Гиппий Большой» и «Алкивиад 1», что отражает определенное смягчение позиции Теслефа по сравнению с монографией 1982 г.: с точки зрения авторства оба диалога теперь оказываются в одном ряду с «Законами». Тем самым они исключаются из числа *dubia* и *spuria* (в традиционном понимании), но остаются всё же в некотором промежуточном «буфере». Малые диалоги в прямой драматической форме («Ион», «Евтифрон», «Гиппий Меньший», «Критон», «Лахет») полностью выводятся из-под сомнения.

В группу *dub-* у Теслефа попадают не только традиционные *dubia* (спорные диалоги из числа тетралогий: «Феаг», «Соперники», «Гиппарх», «Алкивиад 2», «Минос»), но и три диалога из числа *spuria* («О добродетели», «О справедливости», «Сизиф»). В основном эта группа включает тексты, относимые ко времени Древней Академии, от Платона до Крантора, но исключение составляют «Алкивиад 2» и «О добродетели» — в датировке этих диалогов современные исследователи, как правило, расходятся с финским ученым. Возможно, они бы лучше смотрелись в числе *pseudo-* вместе с «Алкионой» и «Аксиохом».

Группа *pseudo-*, в свою очередь, тоже включает в себя как *dubia* из тетралогий («Послезаконие», «Клитофонт»), так и *spuria* («Алкиона», «Эриксий», «Аксиох», «Демодок»). Из обзора выше следует, что «Демодок 1» и «Эриксий» могут быть скорее ближе к «Сизифу».

Дополнительный свет на структуру корпуса могли бы пролить количественные исследования, о чем пойдет речь во второй части этой статьи.

Литература

- CPF 1.1.2 = *Corpus dei papiri filosofici greci e latini (CPF). Testi e lessico nei papiri di cultura greca e latina. Parte 1.1: Autori noti. Filosofi. Tomo 2: Demetrius Phalereus – Musonius Rufus*. Firenze: L.S. Olschki, 1992.
- CPF 1.1.3 = *Corpus dei papiri filosofici greci e latini (CPF). Testi e lessico nei papiri di cultura greca e latina. Parte 1.1: Autori noti. Filosofi. Tomo 3.1: Nicolaus Damascenus – Platonis fragmenta*. Firenze: L.S. Olschki, 1999.
- Алиева, О.В. (2024), “Pseudoplatonica: блеск и нищета стилометрии”, *Философия. Журнал Высшей школы экономики* (в печати).
- Алымова, Е.В. (2017), “Эсхин из Сфетта и традиция сократического диалога”, *Платоновские Исследования* 7: 97–116.
- Беликов, Г.С. (2020), *Речи Максима Тирского, посвященные божеству Сократа, в литературном и философском контексте I–II вв. н.э.* Дисс. МГУ им. Ломоносова.
- Золотухина, А. (2013), “Место Критона в Платоновском корпусе: некоторые замечания”, в И.А. Протопопова, О.В. Алиева, А.В. Гараджа, А.А. Глухов, А.В. Михайловский, Р.В. Светлов (ред.), *Платоновский сборник 1*, 141–159. М.: РГГУ; СПб.: РХГА.
- Протопопова, И.А.; Гараджа, А.В. (2017), “«Гиппий Большой»: комедия и двойники Сократа”, *Платоновские исследования* 7: 11–32.
- Соловьёв, Р.С. (2019), “Об относительной хронологии диалогов «Евтифрон» и «Протагор»”, *Богословский вестник* 2: 152–164.
- Шичалин, Ю.А. (2020), “Институциональный подход к античным философским текстам (на примере диалога «Ион»)", *Логос* 30: 23–40.
- Alieva, O.; Shichalin, Y. (2018), “Protreptic and Epideixis: Corpus Platonicum”, in O. Alieva, S. Van Der Meeren, A. Kotzé (eds.), *When Wisdom Calls: Philosophical Protreptic in Antiquity*, 89–110. Turnhout: Brepols.
- Alieva, O. (2023), “Theory of Revision Revisited, With a Note on the *Philebus*”, in O. Alieva, D. Nails, H. Tarrant (eds.), *The Making of the Platonic Corpus*, 104–125. Paderborn: Brill Schöningh.
- Annas, J. (1985), “Self-Knowledge in Early Plato”, in D.J. O’Meara (ed.), *Platonic Investigations*, 111–138. Washington: Catholic University of America Press.
- Aronadio, F. (2008), *Dialoghi spuri di Platone*. Torino: Unione tipografico-editrice torinese.
- Bailly, J. (2003), *Plato’s Euthyphro and Clitophon: Commentary with Introduction, Glossary and Vocabulary* Newburyport: Focus Publishing.
- Beghini, A. (2017), “Two Textual Notes on the *Axiochus* ([Plat.] Ax. 364b5 and 367a1)”, *Rheinisches Museum für Philologie* 160: 262–275.

- Beghini, A. (2020), *Platone, Assioco: Saggio introduttivo, edizione critica, traduzione e commento*, Baden-Baden: Academia Verlag.
- Beghini, A. (2021), “Notes sur l’*Axiochos* et l’exégèse des dialogues platoniciens dans l’Académie hellénistique”, *Études platoniciennes* 16. URL: <https://doi.org/10.4000/etudesplatoniciennes.2079>
- Benitez, E. (2012), “Authenticity, Experiment or Development: The *Alcibiades I* on Virtue and Courage”, in M. Johnson, H. Tarrant (eds.), *Alcibiades and the Socratic Lover-Educator*, 119–133. London: Bristol Classical Press.
- Benitez, E. (2019), “The Puzzle of the Pseudo-Platonic *Axiochus*”, *Modern Greek Studies (Australia and New Zealand). Special Issue*: 16–35.
- Bertocchini, P. (2021), “Osservazioni sull’analisi dei paralleli nei dialoghi pseudoplatonici”, *Études platoniciennes* 16. URL: <https://doi.org/10.4000/etudesplatoniciennes.1994>
- Bickel, E. (1904), “Ein Dialog aus der Akademie des Arkesilao”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 17: 460–479.
- Böckh, A. (1806), *In Platonis Minoem ejusdemque libros priores de legibus*. Halis Saxonum: Ex libraria Hemmerdeana.
- Bowe, G.S. (2007), “In Defense of Clitophon”, *Classical Philology* 102: 245–264.
- Brandwood, L. (1992). “Stylometry and Chronology”, in R. Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, 90–120. Cambridge University Press.
- Brinkmann, A. (1891), *Quaestionum de dialogis Platoni falso addictis specimen*. Bonnae: Typis Caroli Georgi.
- Brisson, L. (2005), “Epinomis: Authenticity and Authorship”, in K. Döring, M. Erler, S. Schorn (eds.), *Pseudoplatonica. Akten des Kongresses zu den Pseudoplatonica vom 6.–9. Juli 2003 im Bamberg*, 9–24. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Brisson, L. (2012), “Platon: Dialogues douteux et apocryphes”, in R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques*. T. Va: *De Paccius à Plotin*, 833–841. Paris: CNRS.
- Brisson, L. (2014), *Écrits attribués à Platon*. Paris: Flammarion.
- Buresch, K. (1886). *Consolationum a Graecis Romanisque scriptarum historia critica*. Lipsiae: J.B. Hirschfeld.
- Burnet, J. (1907), *Platonis Opera*. Vol. 5. Oxford: Clarendon Press.
- Calvo, J.M.Z. (2020), “Pseudo-Platonic Immortality: *Axiochus* and Its Posterity in Humanism”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 14: 38–56.
- Carlini, A. (1962), “Alcuni dialoghi pseudoplatonici e l’Accademia di Arcesilao”, *Annali della Scuola normale superiore di Pisa. Lettere, Storia e Filosofia* 31: 33–63.
- Carlini, A. (1964), *Platone. Alcibiade, Alcibiade Secondo, Ipparco, Rivali: Testo critico e traduzione*. Torino: Boringhieri.

- Carlini, A. (2005), “Alcune considerazioni sulla tradizione testuale degli scritti pseudoplatonici”, in K. Döring, M. Erler, S. Schorn (eds.), *Pseudoplatonica. Akten des Kongresses zu den Pseudoplatonica vom 6.–9. Juli 2003 im Bamberg*, 25–36. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Centrone, B. (2005), “Die *Anterastai* und Platons erotische dialoge”, in K. Döring, M. Erler, S. Schorn (eds.), *Pseudoplatonica. Akten des Kongresses zu den Pseudoplatonica vom 6.–9. Juli 2003 im Bamberg*, 37–50. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Chevalier, J. (1915), *Étude critique du dialogue pseudo-platonicien l’Axiochos*. Paris: F. Alcan.
- Clark, P. (1955), “The Greater Alcibiades”, *The Classical Quarterly* 5: 231–240.
- Clericus, J. (1711), *Æschinis Socratici Dialogi tres Græce et Latine, ad quos accessit quarti Latinum fragmentum*. Amstelodami: apud Petrum de Coup bibliopolam.
- Cobb, W.S. (1988), “Plato’s *Minos*”, *Ancient Philosophy* 8: 187–207.
- Cooper, J.M. (1997), *Plato: Complete Works*. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Denyer, N. (2001), *Plato: Alcibiades*. Cambridge University Press.
- Dillon, J. (2012), “Dubia and Spuria”, in G.A. Press (ed.), *The Continuum Companion to Plato*, 49–52. London: Continuum International Publishing Group.
- Donato, M. (2020), “Socrate arbitro dei discorsi nell’*Erissia*”, in M. Bianconi, M. Capano (eds.), *In amicitia tua memores et grati. Contributi di retorica, metrica e stilistica per Daniele Mastai*, 87–110. Pisa University Press.
- Donato, M. (2021), “Citations et pratiques de composition dans les dialogues «pseudoplatoniciens»”, *Études platoniciennes* 16. URL: <https://doi.org/10.4000/etudesplatoniciennes.1968>
- Donato, M. (2023a), “Dialoguing with Plato: Allusions, Borrowings and Exegesis in Platonic Spuria”, in O. Alieva, D. Nails, H. Tarrant (eds.), *The Making of the Platonic Corpus*, 15–36. Paderborn: Brill Schöningh.
- Donato, M. (2023b), *Platone Erissia: edizione critica, con introduzione, traduzione, commento*. Baden-Baden: Academia Verlag.
- Eichholz, D.E. (1935), “The Pseudo-Platonic Dialogue *Eryxias*”, *The Classical Quarterly* 29: 129–149.
- Erler, M. (2005), “‘Argumente, die die Seele erreichen’. Der *Axiochos* und ein antiker Streit über den Zweck philosophischer Argumente”, in K. Döring, M. Erler, S. Schorn (eds.), *Pseudoplatonica. Akten des Kongresses zu den Pseudoplatonica vom 6.–9. Juli 2003 im Bamberg*, 81–95. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

- Erlar, M. (2007), *Platon*, in H. Flashar (ed.), *Philosophie der Antike*. Bd. 2.2. Basel: Schwabe.
- Fine, G. (2013), "Meno's Paradox and the Sisyphus", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 28: 113–146.
- Fischerus, I.F. (1758), *Axiochus Graece, recensuit notis illustravit indicemq. verborum locupletis cum Hier. Volfii versione Latina notisq. uberioribus...* Lipsiae: Ex officina Langenhemia.
- Friedländer, P. (1964), *Plato: The Dialogues. First Period*. Translated from the German by Hans Meyerhoff. New York: Bollingen Foundation.
- Geffcken, J. (1933), "Das Rätsel des Kleitophon", *Hermes* 68: 429–439.
- Gomperz, H. (1941), "Plato on Personality", *The Personalist* 22: 28–32.
- Gosling, J.C.B; Taylor, C.C.W. (1982), *The Greeks on Pleasure*. Oxford University Press.
- Grote, G. (1865a), *Plato and Other Companions of Socrates*. Vol. 1. London: John Murray.
- Grote, G. (1865b), *Plato and Other Companions of Socrates*. Vol. 3. London: John Murray.
- Gurd, S. (2007), "Cicero and Editorial Revision", *Classical Antiquity* 26: 49–80.
- Guthrie, W.K.C. (1975), *A History of Greek Philosophy*. Vol. 4: *Plato, The Man and His Dialogues, Earlier Period*. Cambridge University Press.
- Guthrie, W.K.C. (1978), *A History of Greek Philosophy*. Vol. 5: *The Later Plato and the Academy*. Cambridge University Press.
- Heidel, W.A. (1896), *Pseudo-Platonica*. Baltimore: Friedenwald Company.
- Hermann, K.F. (1853), *Platonis dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi*. Vol. 6: *Epistolae. Definitiones. Septem dialogi spurii*. Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri.
- Hershbell, J.P. (1981), *Pseudo-Plato, Axiochus*. Chico, CA: Scholars Press.
- Hirzel, R. (1895), *Der Dialog: Ein Literarhistorischer Versuch*. Theil 1. Leipzig: Verlag von S. Hirzel.
- Immisch, O. (1896), *Philologische Studien zu Plato: Axiochus*. 1. Heft. Leipzig: Teubner.
- Irwin, T.H. (2008), "The Platonic Corpus", in G. Fine (ed.), *The Oxford Handbook of Plato*, 63–87. Oxford University Press.
- Jazdżewska, K. (2018), "Indications of Speakers in Ancient Dialogue: A Reappraisal", *Journal of Hellenic Studies* 138: 249–260.
- Jazdżewska, K. (2022), *Greek Dialogue in Antiquity: Post-Platonic Transformations*. Oxford University Press.
- Jirsa, J. (2009), "Authenticity of the *Alcibiades I*: Some Reflections", *Listy Filologické* 132: 225–244.

- Joosse, A. (2022), “Anchoring Innovation in the Platonic Axiochus”, *Ancient Philosophy* 42: 147–169.
- Joyal, M. (2000), *The Platonic Theages: An Introduction, Commentary and Critical Edition*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Joyal, M. (2005), “Socrates as σοφὸς ἀνὴρ in the *Axiochus*”, in K. Döring, M. Erler, S. Schorn (eds.), *Pseudoplatonica. Akten des Kongresses zu den Pseudoplatonica vom 6.–9. Juli 2003 im Bamberg*, 97–118. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Kahn, C.H. (1997), *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge University Press.
- Krämer, H.J. (1983), “Die Ältere Akademie”, in H. Flashar (ed.), *Die Philosophie Der Antike*. Bd. 3: *Ältere Akademie – Aristoteles – Peripatos*, 1–174. Basel: Schwabe.
- Luz, M. (2017), “The Platonic origins of the *Axiochus* and the contribution of its author to the Socratic theme”, in C. D’Amico, J.F. Finamore, N. Strok (eds.), *Platonic Inquiries: Selected Papers from the Thirteenth Annual Conference of the International Society for Neoplatonic Studies*, 1–12. Westbury: Prometheus Trust.
- Lynch, J.P. (1972), *Aristotle’s School: A Study of a Greek Educational Institution*. University of California Press.
- Männlein-Robert, I. (2005), “Zur Literarischen Inszenierung eines Philosophiekonzeptes in den Pseudoplatonischen *Anterastai*”, in K. Döring, M. Erler, S. Schorn (eds.), *Pseudoplatonica. Akten des Kongresses zu den Pseudoplatonica vom 6.–9. Juli 2003 im Bamberg*, 119–134. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Manuwald, B. (2005), “Zum pseudoplatonischen Charakter des *Minos*. Beobachtungen zur Dialog- und Argumentationsstruktur”, in K. Döring, M. Erler, S. Schorn (eds.), *Pseudoplatonica. Akten des Kongresses zu den Pseudoplatonica vom 6.–9. Juli 2003 im Bamberg*, 135–154. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Meiners, Ch. (1782), “Iudicium de quibusdam Socraticorum reliquiis, inprimis de Aeschinis dialogis, de Platonis eiusque condiscipulorum epistolis, nec non de Cebetis tabula”, *Commentationes Societatis Regiae Scientiarum Göttingensis. Historicae et Philologicae Classis* 5: 45–58.
- Meister, M. (1915), *De Axiocho dialogo*. Vratislaviae: apud Wilh. Gottl. Korn.
- Morrow, G.R. (1960), *Plato’s Cretan City: A Historical Interpretation of the Laws*. Princeton University Press.
- Müller, C.W. (1975), *Die Kurzdialoge der Appendix Platonica: Philologische Beiträge zur nachplatonischen Sokratik*. Munich: Fink.

- Müller, C.W. (2005), "Appendix Platonica und Neue Akademie. Die Pseudoplatonischen Dialoge *Über die Tugend und Alkyon*", in K. Döring, M. Erler, S. Schorn (eds.), *Pseudoplatonica. Akten des Kongresses zu den Pseudoplatonica vom 6.–9. Juli 2003 im Bamberg*, 155–174. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Mulroy, D. (2007), "The Subtle Artistry of the *Minos* and the *Hipparchus*", *Transactions of the American Philological Association* 137: 115–131.
- Nails, D. (1995), *Agora, Academy, and the Conduct of Philosophy*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Nails, D. (2002), *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Nails, D. (2023), "Materials and Method", in O. Alieva, D. Nails, H. Tarrant (eds.), *The Making of the Platonic Corpus*, 63–89. Paderborn: Brill Schöningh.
- Nails, D.; Thesleff, H. (2003), "Early Academic Editing: Plato's *Laws*", in L. Brisson, S. Scolnicov (eds.), *Plato's Laws: From Theory into Practice. Proceedings of the VI Symposium Platonicum: Selected Papers*, 14–29. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Neuhausen, H. (2010), *Der »Zweite Alkibiades«: Untersuchungen zu einem pseudoplatonischen Dialog*. Berlin: Walter de Gruyter.
- O'Keefe, T. (2006), "Socrates' Therapeutic Use of Inconsistency in the *Axiochus*", *Phronesis* 51: 388–407.
- Pavlu, J. (1910), "Die pseudoplatonischen Zwillingdialoge *Minos* und *Hipparch*", *Jahresbericht des K.K. Staatsgymnasiums im III. Bezirk in Wien*: 1–39.
- Pavlu, J. (1913), "Die pseudoplatonischen Gespräche über Gerechtigkeit und Tugend", *Jahresbericht des K.K. Staatsgymnasiums im III. Bezirk in Wien*: 1–35.
- Peterson, S. (2017), "Notes on *Lovers*", in A. Stavru, Ch. Moore (eds.), *Socrates and the Socratic Dialogue*, 412–431. Leiden: Brill.
- Petrucci, F. (2016), "L'autenticità dell'*Ippia Maggiore*", in M. Tulli (ed.), *Testo e forme del testo: Ricerche di filologia filosofica*, 105–143. Pisa: Fabrizio Serra.
- Piccione, R.M. (2005), "Gli pseudoplatonica nella tradizione dei florilegi", in K. Döring, M. Erler, S. Schorn (eds.), *Pseudoplatonica. Akten des Kongresses zu den Pseudoplatonica vom 6.–9. Juli 2003 im Bamberg*, 185–212. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Protopopova, O.; Garadja, A. (2017), "The *Hippias Major*: Comedy and Socrates' Doubles", *Platonic Investigations* 7: 11–32. (In Russian.)

- Randall, J.H. (1970), *Plato: Dramatist of the Life of Reason*. New York: Columbia University Press.
- Renaud, F.; Tarrant, H. (2015), *The Platonic Alcibiades I: The Dialogue and Its Ancient Reception*. Cambridge University Press.
- Rijksbaron, A. (2007), *Plato: Ion, or On the Iliad*. Leiden: Brill.
- Rowe, C. (2000), "Cleitophon and Minos", in C. Rowe, M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, 303–309. Cambridge University Press.
- Rowe, C. (2005), "What Might We Learn from the Clitophon about the Nature of the Academy?", in K. Döring, M. Erler, S. Schorn (eds.), *Pseudoplatonica. Akten des Kongresses zu den Pseudoplatonica vom 6.–9. Juli 2003 im Bamberg*, 213–224. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Ryle, G. (1993), *Aspects of Mind*. Edited by R. Meyer. Wiley-Blackwell.
- Schleiermacher, F. (1836), *Introductions to the Dialogues of Plato*. Tr. by W. Dobson. Cambridge: J. & J.J. Deighton.
- Schmeken-Bonn, H. (1950), "Eine Schülerarbeit aus der mittleren Akademie", *Philosophische Jahrbuch* 60: 20–30.
- Schneider, J.-P. (2000), "Eudoxe de Cnide", in R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, 3.293–302. Paris: CNRS.
- Schorn, S. (2005), "Die historische Mittelteil des pseudoplatonischen *Hipparchos*", in K. Döring, M. Erler, S. Schorn (eds.), *Pseudoplatonica. Akten des Kongresses zu den Pseudoplatonica vom 6.–9. Juli 2003 im Bamberg*, 225–254. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Schrohl, O. (1901), *De Eryxia qui fertur Platonis*. Gottingae: typis L. Hoferi.
- Scrofani, F. (2021), "Les dialogues apocryphes comme exégèses des dialogues authentiques?", *Études platoniciennes* 16. URL: <https://doi.org/10.4000/etu-desplatoniciennes.2125>
- Slings, S.R. (1999), *Plato, Clitophon*. Cambridge University Press.
- Smith, N.D. (2004), "Did Plato Write the *Alcibiades I*?", *Apeiron* 37: 335–350.
- Souilhé, J., ed. (1930a). *Platon: Oeuvres complète*. T. 8.2: *Dialogues suspects. Second Alcibiade, Hipparque, Minos, Les Rivaux, Théagès, Clitophon*. Paris: Les Belles Lettres.
- Souilhé, J., ed. (1930b). *Platon: Oeuvres complète*. T. 13.3: *Dialogues apocryphes. Du Juste, De la Vertu, Démodocos, Sisyphe, Eryxias, Axiochus, Définitions*. Paris: Les Belles Lettres.
- Stallbaum, G. (1841), *De dialogis nuper Simoni Socratico adscriptis commentatio*. Lipsiae: Officina Staritzii.
- Tarán, L. (1975), *Academica. Plato, Philip of Opus, and the Pseudo-Platonic Epinomis*. Philadelphia: American Philosophical Society.

- Tarrant, H. (2016), “Removing the Inserenda”, *Arctos. Acta Philologica Fennica* 50: 177–186.
- Tarrant, H. (2017), “The Socratic Dubia”, in A. Stavru, Ch. Moore (eds.), *Socrates and the Socratic Dialogue*, 386–411. Leiden: Brill.
- Tarrant, H. (2020), “One Academy? The Transition from Polemo and Crates to Arcesilaus”, in P. Kalligas, Ch. Balla, E. Baziotopoulou-Valavani, V. Karasmanis (eds.), *Plato’s Academy: Its Working and Its History*, 200–219. Cambridge University Press.
- Tarrant, H. (2023), *The Second Alcibiades: A Platonist Dialogue on Prayer and on Ignorance*. Las Vegas: Parmenides Publishing.
- Thesleff, H. (1976). “The Date of the Pseudo-Platonic *Hippias Major*”, *Arctos. Acta Philologica Fennica* 10: 105–117.
- Thesleff, H. (1982), *Studies in Platonic Chronology*. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica.
- Thesleff, H. (2002), “Plato and His Public”, in B. Amden, P. Flensted-Jensen, Th.H. Nielsen, A. Schwartz, Chr.G. Tortzen (eds.), *Noctes Atticae: 34 Articles on Graeco-Roman Antiquity and Its Nachleben: Studies Presented to Jørgen Mejer on His Sixtieth Birthday March 18, 2002*, 289–301. Copenhagen: Museum Tusulanum Press.
- Thesleff, H. (2012), “The Laches and ‘Joint Search Dialectic’”, in J.L. Fink (ed.), *The Development of Dialectic from Plato to Aristotle*, 138–157. Cambridge University Press.
- Thesleff, H. (2017), “Pivotal Play and Irony in Platonic Dialogues”, *Arctos. Acta Philologica Fennica* 51: 177–220.
- Thesleff, H. (2023), “Afterthoughts on ‘School Accumulation’ in Plato’s Academy”, in O. Alieva, D. Nails, H. Tarrant (eds.), *The Making of the Platonic Corpus*, 1–14. Paderborn: Brill Schöningh.
- Tulli, M. (2005), “Der *Axiochos* und die Tradition der *consolatio* in der Akademie”, in K. Döring, M. Erler, S. Schorn (eds.), *Pseudoplatonica. Akten des Kongresses zu den Pseudoplatonica vom 6.–9. Juli 2003 im Bamberg*, 255–271. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. von (1895), “[Rezension] Immisch 1896”, *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 1: 977–888.
- Woodruff, P. (1982), *Plato: Hippias Major*. Indianapolis: Hackett Publishing.

Ирина Протопопова

«Протагор» и «Пир» Платона: литературные переключки
и философские пересечения (часть 1)*

IRINA PROTOPOPOVA
PLATO'S *PROTAGORAS* AND *SYMPOSIUM*:
LITERARY INTERACTION AND PHILOSOPHICAL INTERPLAY (PART 1)

ABSTRACT. The paper examines the interrelationships of Plato's dialogues *Symposium* and *Protagoras*, the latter being exposed as a kind of anti-*Symposium*. Besides the fact that the same participants are present in the two dialogues, there are other points of similarity, including the "pedimental" composition, the motif of reception in the house of a rich man, *agon* of speeches, the choice and description of the personages. The author believes that all kinds of "literary-dramatic" interactions between the two dialogues are dictated by the most important philosophical undertone: the so-called "virtue", *aretē*, is not conditioned by rational knowledge and does not emerge as a result of "learning", which Protagoras insists on at the beginning of the *Protagoras* and to which Socrates allegedly inclines in its finale. On the contrary, *aretē* is a dynamic "erotic structure" described in the *Symposium*. Erotic since Plato's *eros* is a mystical metaphor for the transcendence beyond illusory spheres of existence. This exit means the "death" of the mimetic subject and the "birth" of the authentic one, connected with the true *aretē*, not with the "ghostly" one. The interplay of the two dialogues is needed for the juxtaposition of the "rational" subjectivity with the mystical, that is the "transcendent", one. Therefore, the *Symposium* can be considered as a philosophical mystery play, and the *Protagoras*, as a kind of "anti-mystery" and "anti-symposium". The "erotic" interpretation closest to the author's is found in a work by F. Gonzalez; this interpretation is supported and further developed in the current study. The first part of it examines the mutual allusions in the two dialogues associated with the theme of festivity, mystery, symptica and comedy; the second will show how this is connected in the *Protagoras* and *Symposium* with the theme of "virtue" and "knowledge".

KEYWORDS: the *Protagoras*, the *Symposium*, virtue, knowledge, mystery, comedy.

© И.А. Протопопова (Москва). plotinus70@gmail.com. Платоновский исследовательский научный центр, Российский государственный гуманитарный ун-т.
Платоновские исследования / Platonic Investigations 20.1 (2024) DOI: 10.25985/PI.20.1.02

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

В своем исследовании я рассматриваю взаимосвязи диалогов «Пир» и «Протагор», который, на мой взгляд, представляет собой своего рода анти-«Пир»; именно это я и постараюсь обосновать. О связи этих диалогов говорили разные исследователи, отмечая, например, что в них присутствуют одни и те же участники: помимо Сократа, это Федр, Павсаний, Агафон, Эриксимах, Алкивиад — больше таких совпадений нет ни в каких других диалогах. Спрашивается: зачем и почему это понадобилось Платону?¹ Х. Теслеф подчеркивает различные аспекты сходства «Протагора» и «Пира», включая фронтонную композицию, мотив приема в доме богатого человека, агон речей, выбор и описание персонажей².

Я считаю, что все разного рода «литературно-драматические» переключки «Протагора» и «Пира», свойственные именно этим двум диалогам, продиктованы важнейшим философским смыслом: так называемая «добродетель», *аретэ*, не обусловлена рациональным знанием и не появляется в результате «научения», на чем настаивает в начале диалога Протагор и к чему в финале якобы склоняется Сократ. Наоборот, *аретэ* представляет собой динамическую «эротическую структуру», описанную в «Пире». Эротическую — поскольку эрос у Платона представляет собой мистериальную метафору трансцендирования, выхода за пределы иллюзорных сфер сущего. Этот выход означает «смерть» *миметического* и «рождение» *подлинного* субъекта, связанного с истинной *аретэ*, а не с «призрачной». На мой взгляд, переключки этих диалогов нужны для сопоставления «рациональной» субъектности и мистериальной, то есть «трансцендирующей». Поэтому «Пир» можно рассматривать как философскую мистерию, а «Протагор» — как своего рода анти-мистерию и анти-«Пир».

О празднично-мистериальных и симпотических контекстах «Пира» и «Протагора» есть несколько довольно известных работ³.

¹ Strauss 2022: 130–131. Фридлендер говорит, что окружение софистов в «Протагоре» известно главным образом по «Пиру», и задается вопросом: «непонятно, есть ли в этом какой-то глубокий смысл?» (Friedländer 1964: 9).

² Thesleff 2009: 268, 285.

³ См. важный сборник по симпотике Murray 1990.

Что касается связи этих контекстов с внутренним философским противопоставлением «знания» и «добродетели» в «Протагоре» и «Пире», наиболее близкую мне «эротическую» интерпретацию я нашла только в статье Ф. Гонсалеса⁴; эту интерпретацию я поддерживаю и развиваю.

Моя работа представлена в двух частях: в первой рассматриваются конкретные переключки и аллюзии двух диалогов в связи с темой праздников, мистерий, пира и комедии; во второй будет показано, как это связано в «Протагоре» и «Пире» с темой «добродетели» и «знания».

Хронология написания и «драматическая» хронология

Вопрос о времени написания «Протагора» не так прост, взгляды по этому поводу сильно различаются⁵. Разнобой в определении хронологии обусловлен неоднозначностью диалога и его явной двусмысленностью. Очевидная парадоксальность и широкие возможности интерпретации «Протагора» заставили О. Жигона заявить о его возможной сомнительности⁶. Те, кто придерживается ранней хронологии, считают важным знаком почти полное отсутствие отсылок к так называемой теории идей⁷. Теслеф замечает, что представленная в игровом виде, но сущностно важная оппозиция «быть – становиться» в интерпретации строк Симо-

⁴ Gonzalez 2014.

⁵ Thesleff 2009: 276 говорит, что «Протагора» часто датируют как ранний диалог в основном потому, что не находят там никаких следов зрелой платоновской философии. Вилановиц, например, видит в диалоге неглубокую сатиру и принимает очень раннюю датировку, до 399 г., то есть еще до смерти Сократа (Wilamowitz-Moellendorff 1920: 1.127, 151 f.; 2.431), ему следует Й.Л. Фишер (Fischer 1969). Другие считают, что «Протагор» — «поздний» среди так называемых сократических диалогов. Однако некоторые исследователи не согласны с ранней датировкой: А. Тэйлор, например, считает диалог «продвинутым» образцом платоновской мысли и искусности как в отношении содержания, так и по литературной форме (Thesleff 2009: 277).

⁶ См. Gigon 1946.

⁷ Тем не менее, о некоторых отсылках к ней (например, 330с–е, 349b) говорит П. Шори (Shorey 1903: 29, n. 185, 31, n. 195).

нида — возможно, главная отсылка к зрелой платоновской метафизике⁸. При этом хронология «Пира» достаточно ясна и доказывается некоторыми простыми положениями⁹. В целом Теслеф гипотетически выстраивает такую хронологическую линию, в которую вписаны наши два диалога: «Горгий» (ранняя версия) — «Менексен» (речь) — «Протагор» — «Пир» — 1-я книга «Государства» (новая версия)¹⁰. По мнению Теслефа, интерес Платона к теме обучения добродетелям позволяет датировать диалог временем, когда Платон уже основал Академию и был занят проблемами обучения, то есть после 385 г., когда интересы Платона смещаются от политики к образованию.

Некоторые исследователи указывают на логические ошибки, допускаемые Сократом в беседе с Протагором¹¹. По словам Теслефа, те, кто это делает, обычно пренебрегают специфическим игровым характером диалога¹². Но здесь важна, на мой взгляд, не просто игра Сократа софистическими приемами, но демонстрация некоторой философской бесперспективности признания добродетелей знанием.

На мой взгляд, хронология написания не так уж важна — тем более, если принять теорию вторичного редактирования, отстаиваемую Теслефом. Платон вполне мог сознательно конструировать «драматическую хронологию» диалогов: уже утвердившись в своих представлениях о разных типах знания, он мог с помощью редактирования специально подчеркивать их соотношенность через персонажей, детали, сцены и т.д. и с помощью такой переключки показывать, что это антиподы с точки зрения идей. Такая соотношенность «Протагора» и «Пира» помогает сопо-

⁸ Thesleff 2009: 277 ссылается здесь на работу Г. Гундурта (Gundert 1952: 82 ff., 90 ff.) как наиболее важную в этом отношении.

⁹ Thesleff 2009: 266.

¹⁰ Thesleff 2009: 267.

¹¹ Например, Vlastos 1973: 221 ff.

¹² Об игровом характере диалога пишет, например, Gagarin 1969: 147 f., 154. Теслеф говорит: создается впечатление, особенно за счет явной инверсии позиций Протагора и Сократа (cf. 361a–c), что Платон решил сразиться с софистами на их собственном поле (Thesleff 2009: 277).

ставить два противоположных подхода к знанию и добродетели: один как внешнее подражание, второй — как порождение «трансцендирующего субъекта». Примеры того, как Платон с помощью «драматической хронологии» выстраивал свой философский космос, хорошо известны: «Теэтет» – «Софист» – «Политик»; «Государство» – «Тимей». В этих диалогах подчеркивается хронологическая близость бесед, в наших же двух за счет одинаковых персонажей, наоборот, подчеркивается их разнесенность во времени — тем самым отчетливее становится разница между трактовкой основных проблем.

Действие «Протагора» происходит за год до начала Пелопоннесской войны, в 432 г. до н.э., то есть Сократу около 36-37 лет; Алкивиаду, по-видимому, 17-18, Протагору около 67¹³. Основное событие «Пира» отнесено к 416 г.; Алкивиаду, соответственно, уже около 35, Сократу 54-55.

Подходы к интерпретации «Протагора» и проблема добродетели

Дж. Лавери в своем обзоре описывает исследовательские подходы к диалогу «Протагор» в разные периоды 20-го века. Он утверждает, что в промежутке 1956–1982 превалировал так называемый демокритовский подход, когда исследователи обращались к отдельным эпизодам, аргументам и пассажам; в то же время, разные части «Протагора» рассматривались учеными с точки зрения «аппроприации» в фокусе их собственных исследований. Философы концентрировались на теме единства добродетелей, а филологи-классики — на интерпретации строк Симонида. В середине 1980-х диалог стал наконец рассматриваться не как сумма дискретных эпизодов, а как целостность. Особенно важными для такого поворота, говорит Лавери, были работы Л. Голдберга, М. Стоукса, П. Коби; после них комментаторы уже перестали рассматривать эпизоды без учета их роли в общей архитектонике диалога¹⁴. Эти три автора считают, что «Протагор» необходимо

¹³ Thesleff 2009: 236.

¹⁴ Lavery 2007: 236–237. См. Goldberg 1983, Stokes 1986, Coby 1987.

рассматривать как целостную конструкцию и стараться понять, каковы функции разных эпизодов в устройстве целого¹⁵.

В чем же состоит эта конструкция? Вот из каких блоков, перечисляя схематично, строится текст.

— Сократ и анонимный друг говорят об Алкивиаде и Протагоре (309a–310a).

— Сократ с Гиппократом беседуют о софистическом образовании (310a8–314c), затем приходят в дом Каллия.

— Описание обстановки и участников (314c–316a).

— Протагор говорит о софистике (316b–317c).

— Сократ говорит о невозможности научить добродетели, Протагор наоборот, при этом рассказывая мифы и рассуждая о пайдее в Афинах (318a–328d).

— Беседа Сократа и Протагора о структуре и природе добродетели; Протагор выделяет из всех мужество как непохожее на другие добродетели (328d–334c).

— Интермедия о способах ведения беседы (334c–338e).

— Интерпретация строк поэмы Симонида (338e–348c).

— Возвращение к вопросу о природе добродетели и рассуждение о мужестве (349a–351b).

— «Гедонистическая калькуляция», искусство измерения блага и зла, добродетель как знание (351b–357e).

— Возвращение к вопросу о мужестве на основе «гедонистической калькуляции» и вывод, что оно есть знание (358a–360e).

— Заключительная апория: полная инверсия первоначальных взглядов Сократа и Протагора по вопросу о научении добродетели (360e–362a).

Обсуждение строк Симонида (338e–348a) занимает центральную часть диалога, обеспечивая его общую *фронтонную композицию*; до этого и после разговор идет о добродетели и возможности ей научить. Исследователи задаются вопросом: как связана трактовка строк Симонида в центральной части диалога с темой обучения добродетели? С первого взгляда эту связь можно и не обнаружить.

¹⁵ Lavery 2007: 220.

Полагаю, эта связь абсолютно внутренне оправданна и определяется убеждением Платона в том, что добродетель не является рациональным знанием и научить ей нельзя. Именно такому взгляду, выраженному в «Протагоре» прежде всего в рассуждениях о «гедонистической калькуляции», противопоставлена, как я считаю, «эротическая природа добродетели» в «Пире».

Считал ли платоновский Сократ добродетель знанием? Это один из вопросов, постоянно дискутируемых в платоноведении, но так и не получивших консенсуса. Тем не менее в учебниках мы найдем устойчивое мнение о том, что Сократ считает добродетель знанием, и это школьное мнение часто подкрепляется ссылками именно на диалог «Протагор»¹⁶. Уже Исократ, имея в виду, по всей вероятности, платоновского «Протагора», приписывал автору приравнивание добродетели к знанию¹⁷. Но в каком контексте происходит в диалоге такое «приравнивание»?

В финале диалога Сократ и Протагор диаметрально меняют свои изначальные позиции: в начале Протагор утверждал, что добродетели можно научить, Сократ же сомневался в этом, однако к концу беседы как будто бы происходит полная инверсия. Здесь и высказываются слова о добродетелях и знании, к которым, по-видимому, отсылает Исократ:

И мне кажется, что недавний вывод наших рассуждений, словно живой человек, обвиняет и высмеивает нас, и, если бы он владел речью, он бы сказал: «Чудаки вы, Сократ и Протагор! Ты, утверждавший прежде, что добродетели нельзя научиться, теперь вопреки себе усердствуешь, пытаясь доказать, что *всё есть знание: и справедливость, и рассудительность, и мужество*. Но таким путем легче всего обнаружится, что добродетели можно научиться. Ведь если бы добродетель была не знанием, а чем-нибудь иным, как пытался утверждать Протагор, тогда она, ясно, не поддавалась бы изучению; теперь же, если обнаружится, что вся она —

¹⁶ См., например, учебник по античной философии А.С. Богомолова, который позицию Платона относительно добродетели в «Протагоре» называет «рационалистическим эвдемонизмом» (Богомолов 2006: 207).

¹⁷ οἱ δὲ διεξιόντες ὡς ἀνδρία καὶ σοφία καὶ δικαιοσύνη ταῦτόν ἐστιν καὶ φύσει μὲν οὐδὲν αὐτῶν ἔχομεν, μία δ' ἐπιστήμη καθ' ἅπαντων ἐστίν (Or. 10.1).

знание (на чем ты так настаиваешь, Сократ), странным было бы, если бы ей нельзя было обучиться. С другой стороны, Протагор, тогда полагавший, что ей можно обучиться, теперь, видимо, настаивает на противоположном: она, по его мнению, оказывается чем угодно, только не знанием, а следовательно, менее всего поддается изучению» (361a–c)¹⁸.

Обратим внимание, что эти слова платоновский Сократ вкладывает в уста персонифицированного «вывода», который смеется над обоими собеседниками: тем самым подчеркивается, что это некая сторонняя, «объективная» фиксация полной инверсии позиций, но «от себя» Сократ вовсе не заявляет, будто он теперь сторонник того, что добродетель есть знание и ей можно научить. Более того, Сократ подчеркивает, что он снова ни в чем не уверен:

И вот теперь я, Протагор, глядя на то, как всё тут перевернуто вверх дном и страшно перепутано, рвусь вперед сделать это всё предельно ясным, и хочется мне, чтобы мы теперь, после всего, что пройдено, добрались бы до добродетели и разобрали, посмотрев назад, возможно или нет ей научиться, — только бы нас с этой задней оглядкой не обманул, сбивая то и дело с толку, тот Эпиметей, который, как ты говоришь, нас при раздаче дарований обошел. Конечно, Прометей в твоём рассказе понравился мне больше, чем Эпиметей: с его подачи я и сам всю жизнь свою стремлюсь вперед продумывать и предусматривать все эти вещи и, если пожелаешь, я с удовольствием с тобою вместе рассмотрю их, как и обещал вначале (361cd)¹⁹.

Здесь не случайна отсылка к Прометею и Эпиметею, то есть к мифу, который в начале диалога рассказывает Протагор: Эпиметей («крепкий задним умом»), распределяя разные способности между родами животных, не предусмотрел ресурсы и ничего не оставил для людей; тогда Прометей украл огонь и искусства (τέχνη) из мастерской Гефеста и Афины и отдал их людям (320c–322a). Из слов Сократа видно, что он соотносит себя с Прометеем,

¹⁸ Здесь и далее, кроме особо указанных случаев, пер. Вл. С. Соловьева; курсив мой — И.П.

¹⁹ Пер. А.В. Гараджи.

и это намек на то, что ему наперед был известен исход беседы, тогда как Протагор выглядит, наоборот, Эпиметеем, который только по последствиям своих поступков осознает, насколько неправильно он действовал в начале. Одним словом, Протагор в финале диалога находится в апории — здесь Сократ демонстрирует свой излюбленный прием, загоня собеседника (и якобы себя самого) в интеллектуальный тупик.

Итак, в финале «Протагора» всё переворачивается с «ног на голову». Такое переворачивание, намеренно спровоцированное и «организованное» Сократом, перекликается со словами Алкивиада из «Пира», где тот говорит, что Сократу верить нельзя, поскольку всё у него обстоит ровно наоборот: «друзья, неужели вы верите тому, что сейчас сказал Сократ? Разве не знаете, что всё, только что им сказанное, обстоит ровно наоборот? Или не знаете, что вообще всё, что он говорит, надо понимать противоположным образом? (καὶ ἄμα, ὦ μακάριε, πείθει τί σε Σωκράτης ὦν ἄρτι εἶπεν; ἢ οἴσθα ὅτι τοῦναντίον ἐστὶ σε Σωκράτης ὦν ἄρτι εἶπεν; ἢ οἴσθα ὅτι τοῦναντίον ἐστὶ πᾶν ἢ ὃ ἔλεγε;») (Smp. 214d).

Такая полная инверсия начала и финала присутствует только в «Протагоре». Можно вообразить, что Алкивиад, дающий Сократу характеристику человека, выворачивающего всё наизнанку (Сократ в «Пире» вообще настойчиво характеризуется как *гибрист*), мог в этом опираться на свои собственные воспоминания о беседе, описанной в «Протагоре», ведь Алкивиад — один из участников этого диалога. Полагаю, что переключка «Протагора» и «Пира» в отношении Сократа как ироника и провокатора может пролить некоторый свет на платоновскую тему добродетели и знания. Связь «Протагора» и «Пира» видится мне гораздо более тесной, чем предполагают известные мне исследователи. Более того, эти диалоги стоит читать, на мой взгляд, именно как пару, при этом «Протагор» — как своего рода анти-«Пир».

Алкивиад, Протагор и Сократ: красота и мудрость

Начинается «Протагор» с того, что безымянный собеседник обращается к Сократу с вопросом, откуда тот идет, и сам ирони-

чески отвечает, что это «и так ясно: с охоты за красотой Алкивиада!» Тут же он поддевает Сократа, замечая, что Алкивиад не так уж юн, ведь у него уже борода пробивается (309a). Сократ же отвечает, что даже у Гомера самая приятная пора юности — это когда показывается первый пушок над губой (309b).

Итак, в зачине «Протагора» сразу же появляется фигура Алкивиада, и в связи с этим тут же возникает тема красоты и мудрости. В «Пире» Алкивиад — один из ключевых персонажей, а названные темы без натяжек можно отнести к самым главным. Присмотримся, как это сочетание подается в обоих диалогах.

В «Протагоре» Сократ внезапно говорит собеседнику, что идет как раз от Алкивиада, но сегодня не обращал на того внимания, а то и забывал про него (309b). Собеседник удивляется: неужели Сократ нашел кого-то красивее? В ответ Сократ упоминает чужеземца из Абдеры, то есть Протагора, и вопрошает: «А почему бы, дорогой друг, тому, кто мудрее, не казаться и более прекрасным?» (309c)²⁰.

В «Пире» Алкивиад рассказывает историю своей попытки «соблазнения» Сократа: считая его самым достойным поклонником, он решил отдать ему свою цветущую красоту в обмен на мудрость. Сократ же отвечает с иронией:

ты, видно, и в самом деле не глуп, <...> если усмотрел во мне какую-то удивительную красоту, совершенно отличную от твоей миловидности. Так вот, если, увидев ее, ты стараешься вступить со мною в общение и обменять красоту на красоту, значит, ты хочешь получить куда большую, чем я, выгоду, приобрести настоящую красоту ценой кажущейся (ἀλλ' ἄντι δόξης ἀλήθειαν κἀλῶν κτᾶσθαι) и задумал поистине выменять медь на золото (Smp. 218e–219a)²¹.

²⁰ «Друг. Какая же это такая огромная преграда могла стать между вами? Неужто ты нашел в нашем городе кого-нибудь красивее, чем он? Сократ. И намного красивее. Друг. Что ты говоришь? Зदेशнего или чужого? Сократ. Чужого. Друг. Откуда он? Сократ. Абдерит. Друг. И до того красив, по-твоему, этот чужеземец, что он тебе показался даже прекраснее сына Клиния? Сократ. А почему бы, дорогой друг, тому, кто мудрее, не казаться и более прекрасным?».

²¹ Здесь и далее пер. С.К. Апта; ἀμήχανόν τοι κάλλος ὀρέψης ἂν ἐν ἐμοί καί τῆς

Тут важнее всего тема «кажущейся» и «истинной» красоты: в «Пире» красота Сократа не внешняя, но подлинная («золото»), у Алкивиада же, хоть он и прекрасен внешне, это кажимость («медь»). В «Протагоре» Сократ говорит, что тот, кто мудрее, может *казаться* и более прекрасным: «Πῶς δ' οὐ μέλλει, ὃ μακάριε, τὸ σοφώτατον κάλλιον φαίνεσθαι;» (309c); тема «казаться прекрасным» сопряжена здесь с темой «казаться мудрым» — Сократ называет Протагора «мудрейшим», но тут же «невинно» добавляет: «если тебе *кажется* (σοὶ δοκεῖ), что Протагор мудрейший»²².

Таким образом, тема противопоставления красоты и мудрости оборачивается оппозицией «кажущейся» и «истинной» красоты и мудрости, то есть противопоставлением *доксы* и *алетейи*. В «Протагоре» слова Сократа о превосходстве мудрости Протагора над красотой Алкивиада — ирония, поскольку мудрость Протагора в итоге оказывается мнимой. В «Пире» же в сцене соблазнения Сократа Алкивиадом показано, как внешняя красота юности уступает подлинной красоте мудрости. То есть, если сопоставлять в этом плане «Пир» и «Протагор», мнимая мудрость Протагора противопоставлена истинной мудрости Сократа, а фоном идет противопоставление внешней красоты Алкивиада и «странной» красоты Сократа. Одновременно, коль скоро мудрость Протагора кажущаяся, то и его «красота», якобы превосходящая красоту Алкивиада, тоже оказывается мнимой.

Это имеет отношение к смыслу «знания» и «мудрости» в обоих диалогах: в «Протагоре» знание оказывается прагматическим искусством измерения, правильного расчета удовольствий и страданий, блага и зла — это так называемая «гедонистическая калькуляция», софистическая *технэ*, приносящая «учителям» материальный доход. Такое «знание» приравнено к знанию арифметики как конкретного измерения, которое всегда дает, при уме-

παρὰ σοὶ εὐμορφίας πάμπλου διαφέρων. εἰ δὴ καθορῶν αὐτὸ κοινώσασθαί τέ μοι ἐπιχειρεῖς καὶ ἀλλάξασθαι κάλλος ἀντὶ κάλλους, οὐκ ὀλίγω μου πλεονεκτεῖν διανοῆ, ἀλλ' ἀντὶ δόξης ἀλήθειαν καλῶν κτᾶσθαι ἐπιχειρεῖς καὶ τῷ ὄντι “χρῦσεα χαλκεῶν” διαμεῖβεσθαι νοεῖς.

²² εἰ σοὶ δοκεῖ σοφώτατος εἶναι Πρωταγόρας (309d); курсив мой — И.П..

нии и навыке, правильный результат. Главное — выучить у софиста за деньги определенные правила расчета.

У Сократа же мудрость «плохонькая», похожая на сон (*Smr.* 175e) по сравнению с железобетонной мудростью софистов. Она может возникнуть не в результате измерения и *технэ*, но только через прикосновение к подлинному благу — «прекрасному самому по себе», превосходящему любое знание и учение, что позволяет рождать подлинную добродетель благодаря слиянию не с призраком, а с истиной²³.

Сбежавший раб: Кронии и Ленеи

В начале «Протагора» есть совсем небольшой эпизод — точнее, просто реплика Гиппократы, пришедшего к Сократу, о сбежавшем рабе. Гиппократ говорит, что узнал о приезде Протагора только вчера, поскольку от него сбежал раб Сатир, которого он преследовал и поэтому поздно вернулся из Энои: «Да, только вчера, очень поздно, когда я пришел из Энои. Ведь слуга мой, Сатир, сбежал от меня. Я было хотел сказать тебе, что собираюсь в погоню за ним, да почему-то забыл (Ἐσπέρας δῆτα, μάλα γε ὀψὲ ἀφικόμενος ἐξ Οἰνόης. Ὁ γάρ τοι παῖς με ὁ Σάτιρος ἀπέδρα· καὶ δῆτα μέλλων σοι φράζειν ὅτι διωξοίμην αὐτόν, ὑπὸ τινος ἄλλου ἐπελαθόμεν)» (*Prt.* 310c1–5).

Казалось бы, не стоящая внимания мелкая деталь для «оживления» обстановки — но мы знаем, что Платон, как правило, прячет за такими мелочами важные намеки. Раба Гиппократы зовут Сатир, как спутника Диониса, а город, куда Гиппократ последовал за ним, называется Эноя, от слова οἶνος ‘вино’. Д. Ручник говорит, что указанные детали (Сатир и Эноя) могут намекать на то, что Гиппократ не пришел к Сократу раньше, поскольку напился²⁴. По мнению Ф. Гонсалеса, это «сверх-интерпретация» (*over-interpreting*)²⁵. Н. Деньер в комментарии к своему изданию «Про-

²³ Раскрытию софистической и сократической, то есть мистериальной, пайдеи, возможной только под началом Эрота, будет посвящена 2-я часть статьи.

²⁴ Roachnk 1996: 229–230.

²⁵ Gonzalez 2014: 36.

тагора» отмечает, что было два дема с таким названием, оба примерно в 30 км от Афин. Тот, кто собирался сбежать из Афин, скорее всего направился бы к одной из гор неподалеку от границы с Беотией. По-видимому, жители *этой* Энои дали повод к возникновению пословицы «Οἰναίοι τὴν χαράδραν», где имеются в виду те, кто сам на себя навлекает зло: энойцы направили горный поток для орошения своих земель, и он смыл большинство их владений (Demo *FGrH* 327 fr. 8). Так же, по мнению Деньера, поступает Гиппократ в своем невежественном преследовании Протагора²⁶.

Попробую дополнить эти интерпретации несколькими штрихами. Об Эное близ Беотии как о городе, граничащем с Элевтерами («Свободными») пишут Геродот (5.74), Фукидид (2.18), Страбон (8.375), Павсаний (1.38.8). То есть раб бежит на «свободу», а зовут его при этом Сатир. Из тех же авторов мы знаем, что в тех краях справляли игры Элевтерии, и именно из Элевтер был занесен в Афины культ Диониса Элевтерия, в честь которого праздновались Великие Дионисии. Там же, по преданию, Антиопа, родив двоих детей, положила их в пещеру, а пастух, найдя их, *освободил* от пеленок: отсюда название места (Paus. 1.38.9). Эноя расположена на «Пифийском пути», который вел из Афин в Дельфы (Str. 9.422); эта дорога, очевидно, ответвлялась от «Священного пути» в Элевсин. Недалеко от Энои был храм Аполлона Пифийского, откуда название Энои «священная».

Мы получаем такой контекст: раб по имени Сатир убегает на свободу, и это связано с дионисийским культом и Элевсинскими мистериями, а также с Аполлоном Пифийским. Весь этот мистериально-культурный контекст может намекать, на наш взгляд, на праздник Кроний с точки зрения историко-культурной и на тему «освобождения» с точки зрения философской.

Что такое Кронии? Они праздновались в первый месяц аттического календаря (примерно середина лета), называемого Гекатомбеон, в честь Аполлона, которому обычно приносили в жертву гекатомбу (*EM* 321.3–8). Кронии происходили от Кроноса и знаменовали собой конец жатвы; символом празднества был серп. Стоит

²⁶ Denyer 2008: 69.

вспомнить «Теогонию» Гесиода, где Кронос по наущению матери Геи отсекает серпом у своего отца Урана детородный орган, после чего получает верховную власть. Таким образом, Кронии связаны и с темой жатвы, которая амбивалентно связана с плодородием, и с новым годом, который приходит на смену старому, и с темой перемены власти²⁷. Во времена классических Афин от древнего праздника сохранялась одна важная черта: это был праздник для рабов, которые в этот день могли пировать с хозяевами или даже символически меняться с теми местами²⁸.

Кронии во многих проявлениях близки Дионисиям, «сельским» (где-то в декабре) и «городским» (Великие Дионисии в месяце Элафеболион, наш март). Великие Дионисии, как было сказано выше, были принесены в Афины из Элевтер близ Энои — куда сбежал раб Сатир из нашего фрагмента. Еще одним важнейшим праздником, посвященным Дионисию, были Ленеи в месяце Гамелион (январь). Именно во время Леней происходит действие «Пира» с его откровенным дионисийством. Близость празднования Кроний и дионисийских празднеств подчеркивает, например, анонимный автор, приводимый у Плутарха:

Вот как когда пируют слуги, Кронии справляя, или на сельских Дионисиях гуляют: ты даже выдержать не в силах их улюлюканья и гама, их некрасивого веселья, когда творят и говорят такое:

Так выпьем? Что сидишь? Еды хватает.
Себе, убогий, не отказывай себе ни в чем!
И заорали все тут, и вино смешали,

²⁷ Macr. Sat. 1.8.6–12. Имя Saturnus толкуется здесь как Sathunnus, от греческого σάθη 'мужской член', а sathunni (во множественном числе) приравниваются к сатирам.

²⁸ В Древнем Риме аналог этого праздника — Сатурналии (Saturnalia), в честь Крона-Сатурна, с именем которого римляне связывали введение земледелия. Праздник приходился на последнюю половину декабря — время, когда завершались земледельческие работы. Во время Сатурналий общественные дела приостанавливались, а рабы получали в эти дни особые льготы: освобождались от обыденных трудов, имели право носить pilaeus (символ освобождения), получали позволение сидеть за общим столом в одежде господ и даже принимали от тех услуги. См. Parke 1977: 29–30.

И кто-то на себя венки напялил,
И Фебу гимн под взмахи веток лавра
Запели гнусно невпопад. А кто-то рвется
На двор уже, и на кукуан подругу кличет²⁹.

Основные мотивы в описании празднования: «шум – веселье – еда – вино – венки – танцы – афродисия». Эта картинка вполне может служить иллюстрацией к дионисийской процессии *комо-са*, которая в «Пире» очевидным образом связана с появлением у дома Агафона пьяного Алкивиада, украшенного венками, в сопровождении флейтистки и других спутников; Алкивиад тут выступает как бы паредром самого Диониса (*Smr.* 212c–e). А теперь вернемся к мотиву сбежавшего раба в «Протагоре»: раб Сатир сбегает на «свободу» в Эною («вино»), в места, связанные с Дионисом, Элевсинскими мистериями и Аполлоном Дельфийским. Хозяин пытается его преследовать, но у него ничего не получается: можно сказать, что предполагаемые Кронии в «Протагоре» не состоялись, раб сбежал, а хозяин вместо праздника плодородия направляется напрямиком в Аид.

Двери, евнух и Аид

Следующий важный для сопоставления «Протагора» с «Пиром» момент – сцена перед дверью дома Каллия, где собрались софисты и куда подошли Сократ с Гиппократом.

В обоих диалогах собеседники разговаривают по дороге и останавливаются у дверей. Но в «Протагоре» они останавливаются и беседуют вдвоем, а в «Пире» в сенях соседнего дома останавливается только Сократ и находится там вплоть до начала симпо-

²⁹ Ср. CAF Adesp. 1203 Kock и TGA Adesp. 418 Nauck. Plu. M. 1098bc: καὶ γὰρ οἱ θεράποντες ὅταν Κρόνια δευπῶσιν ἢ Διονύσια κατ' ἄγρον ἄγωσι περιούντες, οὐκ ἂν αὐτῶν τὸν ὀλολυγμὸν ὑπομείναις καὶ τὸν θόρυβον, ὑπὸ χαρμονῆς καὶ ἀπειροκαλίας τοιαῦτα ποιοῦντων καὶ φθεγγομένων: τί κάθη; πίωμεν· οὐ καὶ σιτία / πάρεστιν; ὦ δύστηνε, μὴ σαυτῶ φθόνει. / οἱ δ' εὐθὺς ἠλάλαξαν, ἐν δ' ἐκίρνατο / οἶνος· φέρων δὲ στέφανον ἀμφέθηκέ τις· ὑμνεῖτο δ' αἰσχροῶς κλῶνα πρὸς καλὸν δάφνης / ὁ Φοῖβος οὐ προσφθά· τὴν τ' ἐναύλιον / ὠθῶν τις ἐξέκλαγξε σύγκοιτον φίλην (текст по В. Einarson и Р.Н. De Lacy, пер. А.В. Гараджи.).

сия, Аристодема же, незваного спутника Сократа, радушно принимает сам хозяин дома Агафон, то есть как бы само «Благо», причем подчеркнута, что двери были *открыты*, а обстановка в доме очень дружеская и гостеприимная (*Смп.* 174e–175c). В «Протагоре» же всё наоборот — двери *закрываются*, отворять их не хотят, причем не впускает их *евнух*:

Порешив так, мы отправились; когда же мы очутились у дверей, то приостановились, беседуя о том, что пришло нам в голову дорогою. Чтобы не бросать этот разговор и покончить с ним, прежде чем войти, мы так и беседовали, стоя у дверей, пока не согласились друг с другом. И видимо, привратник — какой-то евнух (εὐνοῦχος τις) — подслушивал нас, а ему, должно быть, из-за множества софистов опротивели посетители этого дома. Когда мы постучали в дверь, он, отворивши и увидев нас, воскликнул: — Опять софисты какие-то! Ему некогда! — И сейчас же, обеими руками схватившись за дверь, в сердцах захлопнул ее изо всей силы. Мы опять постучали, а он в ответ из-за запертой двери крикнул: — Эй, вы (ᾧ ἄνθρωποι)! Не слышали, что ли: ему некогда. — Но, любезный, — говорю я, — не к Каллию мы пришли, да и не софисты мы. Успокойся: мы пришли потому, что хотим видеть Протагора. Доложи о нас! Человек насилу отворил нам дверь (*Prt.* 314c3–e2).

Дж. Ариети и Р. Баррус замечают, что привратник в комедии обычно сварлив, и здешний не исключение. По их мнению, Платон хочет, чтобы читатели по этой сцене поняли, что он пишет нечто близкое комедии и готовит читателей к восприятию соответствующего жанра³⁰. Н. Деньер, комментируя это место, обращает внимание на обращение «ᾧ ἄνθρωποι»: обращаясь так к гостям, евнух демонстрирует крайнюю грубость и бесцеремонность, которую демократия насаждала в рабах (*R.* 563b, *X. Ath.* 1.10, *D.* 9.3). Тут же он добавляет, что так боги адресовались к людям (*Clit.* 407b, *Смп.* 192d, *Ap.* 23b) и законодатели к подчиненным (*Cra.* 408b)³¹, то есть раб-евнух ведет себя как высшее существо по сравнению с пришедшими.

³⁰ Arieti, Barrus 2010: 20.

³¹ Denyer 2008: 78–79.

Для нас важно, что здесь действительно раб как бы играет роль властного хозяина, но это происходит совсем не так, как Агафон предлагает рабам в «Пире» (175b); здесь совсем другая игра, связанная не с праздником «освобождения», но всё же с инверсией.

Сцены перед дверью и борьба со «стражем порога» — ритуал, свойственный самым разным традициям в разных контекстах³². О.М. Фрейденберг, говоря об античных мистериях, упоминает огромную роль «дверей»:

Во многих таинствах вся суть заключалась в том, чтоб эти двери «открылись» и «показали» свет; перед ними стояли, в них стучались, молили об их открытии, препирались и даже боролись (в более древние времена) со «стражем», обменивались с ним репликами³³.

Прошедший все двери, то есть все границы, получал высший чин мистериального посвящения — именно так структурно описывает Диотима в речи Сократа прохождение по эротической лестнице красоты разных уровней сущего до восхождения к «прекрасному самому по себе», созерцание которого описано как метафора мистериальной эпоптеи (*Smp.* 210a–212a).

Однако в «Протагоре», в отличие от «Пира», Сократ и Гиппократ попадают отнюдь не в царство мистериального света: инверсия «раб-хозяин» связана с попаданием в Аид, а евнух говорит как бы от богов подземного мира. На то, что сборище софистов сравнивается с царством Аида, совершенно недвусмысленно намекают две цитаты из 11-й песни гомеровской «Одиссеи», где рассказывается о спуске Одиссея в Аид и о том, кого он там видел.

После описания прохаживающегося по портику в окружении свиты Протагора Сократ продолжает:

Потом «оного мужа узрел я», как говорит Гомер³⁴, — Гиппия Элидского, сидевшего в противоположном портике на кресле. Вкруг него сидели на скамейках Эриксимах, сын Акумена, Федр

³² Ср. сцены с привратниками в комедиях Аристофана: *Ran.* 460–478; *Nu.* 132 sqq., 1254; *Ach.* 864–867.

³³ Фрейденберг 1998: 294–295.

³⁴ *Hom. Od.* 11.601

мирринусиец, Андрон, сын Андротиона, еще несколько чужеземцев, его сограждан, и другие. По-видимому, они расспрашивали Гиппия о природе и разных астрономических, небесных явлениях, а он, сидя в кресле, с каждым из них разбирал и обсуждал их вопросы. «Также и Тантала, да, и его я тоже увидел»³⁵, ведь и Продик Кеосский прибыл сюда (315cd).

Как видим, знаменитые софисты Гиппий и Продик описаны как обитатели Аида — и становится ясно, что Сократ воспринимает окружающее как царство теней. То, что в этом месте «Протагора» дается красноречивая отсылка к подземному миру, было замечено уже античными комментаторами — например, Элий Аристид увидел в сравнении софистов с тенями в Аиде обличение, призванное навлечь на них великий позор³⁶. Современные комментаторы тоже часто обсуждают эту аллюзию. Лео Штраус в своем семинаре по «Протагору» говорит, что обстановка, где собрались софисты — это Аид³⁷. Ф. Гонсалес тоже отмечает намеки на Аид через цитаты из Гомера³⁸, а привратника-евнуха сравнивает с Кербером, ссылаясь на предположение Р. Вейнгартнера³⁹: действительно, нетрудно увидеть в раздражительном привратнике отсылку к Керберу, чудовищному псу, охраняющему вход в Аид.

Гонсалес считает, что эта сцена с аллюзией на гомеровское противопоставление живого Одиссея теням мертвых четко указывает на разницу между живым Сократом и софистами-тенями: «разница между Сократом и софистами подобна разнице между Одиссеем и мертвецами в Аиде: разница между кем-то понастоящему живым и призрачными тенями»⁴⁰. Гонсалес развивает это сравнение в соответствии со своей «эротической» интерпретацией. Описание привратника как евнуха и сравнение Продика с Танталом, то есть воплощением невыполнимого желания,

³⁵ Hom. *Od.* 11.582.

³⁶ Or. 46.236–237 Dindorf (291–292 Jebb).

³⁷ Strauss 2022: 130–133.

³⁸ Gonzalez 2014: 40–41.

³⁹ Weingartner 1973: 52.

⁴⁰ Гонсалес ссылается здесь на Friedländer 1964: 8.

предполагает, что софистов делает призрачными тенями именно отсутствие эроса, который засох в них и который целиком одухотворяет Сократа. Второй момент — у них нет диалога друг с другом, все они сидят изолированно. Помимо этого, как Одиссей должен дать теням крови, чтобы они заговорили, так и софистам нужны деньги, чтобы они повели свои речи⁴¹.

Я полностью согласна с такой интерпретацией, но добавлю к ней то, о чем говорилось раньше. Сцена со сбежавшим рабом Сатиром — намек на «несостоявшиеся Кронии» и, соответственно, несостоявшееся дионисийство — коррелирует с рабом-евнухом и Аидом, то есть с бесплодностью и смертью. Раб евнух — противопоставление сбежавшему Сатиру: там плодородие Кроний, здесь бесплодность Аида за закрытыми дверями. Евнух, отсылающий к «бесплодию», — своего рода символ анти-«Пира», в котором главная тема — Эрот, беременность и рождение (и телесное, и духовное). В «Протагоре», напротив, — не рождение (в результате беседы ничего не родилось, диалог заканчивается апорией), но смерть, поскольку софисты оказываются тенями, которые в метафорической системе Платона приравниваются к закованным узникам «пещеры» — низшего уровня миметического сущего.

В «Пире», наоборот, всё указывает на дионисийство, связанное с праздником Леней, поскольку действие «Пира» происходит как раз в это время: именно на Ленейских празднествах во время состязаний трагических поэтов Агафон получил первый приз⁴².

Древнейший праздник в месяце Гамелион (позднее Ленеи) — *ιέρως ὑμός*, священный брак Зевса и Геры и традиционное время свадеб; отсюда совершенно не удивительно решение участников пира у Агафона восхвалить Эрота. Кроме того, Ленеи связаны с Дионисом и с Элевсинскими мистериями⁴³ — именно эти мотивы, философски переосмысленные, главенствуют в «Пире».

⁴¹ Gonzalez 2014: 41.

⁴² Приблизительно в 416 г., так как, по Афиней (5, 217а), победа Агафона была в архонтство Евфема на Ленеях в 4-й год 90-й олимпиады.

⁴³ Micalson 1975: 109–110, Parke 1977: 104–106.

Вспомним еще раз эпизод у дверей — в «Протагоре» гостей не пускает злобный евнух-Кербер, а в «Пире» двери распахнуты и незваного Аристодема радушно приветствует как званого гостя хозяин Агафон. Намек на праздничный перевертыш и на «освобождение» ясно читается в сцене, где Агафон призывает рабов практически быть хозяевами:

А нас всех остальных, вы, слуги, пожалуйста, угощайте! Подавайте нам всё, что пожелаете, ведь никаких надсмотрщиков я никогда над вами не ставил. Считайте, что и я, и все остальные приглашены вами на обед, и ублажайте нас так, чтобы мы не могли на вас нахвалиться (*Smp.* 175b5–c2)⁴⁴.

О.М. Фрейденберг в своей интерпретации «Пира» постоянно подчеркивает дионисийскую атмосферу в диалоге:

нельзя проходить мимо того, что начало пира проходит в намеках на сатурналии: хозяин, Агафон, предлагает рабам самостоятельно вести стол, без всяких распоряжений хозяина, словно хозяевами были бы сами рабы, а господа находились бы у них в гостях. Уподобление Сократа сатирам и силенам, без сомнения, продолжает этот образ. Приход пьяных комастов и общая картина беспорядка, шума, врывания в зал толпы уличных гуляк дополняют в конце то, о чем стерто говорило начало⁴⁵.

В «Протагоре» вместо праздничного дионисийства нам намекают на тени в софистическом Аиде — и в этом его противоположность «Пиру». Здесь Агафон-«Благо» предлагает рабам стать свободными распорядителями пира, подавать, что захотят, и говорит, что никогда никого над ними не ставил, — то есть «рабы освобождаются благом», и это намек как на праздник типа Кроний-Дионисий, так и на освобождающее действие философской мистерии: участники диалога, свободно предлагая свои речи, оказываются в роли таких «освобожденных рабов».

⁴⁴ ἀλλ' ἡμᾶς, ὧ παῖδες, τοὺς ἄλλους ἐστῖάτε. πάντως παρατίθετε ὅτι ἂν βούλησθε, ἐπειδάν τις ὑμῖν μὴ ἐφεστήκη — ὃ ἐγὼ οὐδεπώποτε ἐποίησα — νῦν οὖν, νομίζοντες καὶ ἐμὲ ὑφ' ὑμῶν κεκληῆσθαι ἐπὶ δεῖπνον καὶ τοῦσδε τοὺς ἄλλους, θεραπεύετε, ἵν' ὑμᾶς ἐπαινώμεν.

⁴⁵ Фрейденберг 1998: 301.

Состав участников и «профанация» мистерий

Выше уже говорилось, что многие исследователи с недоумением спрашивают: почему именно в «Пире» и «Протагоре» присутствуют Эриксимах, Федр, Павсаний, Агафон и Алкивиад — с учетом Сократа это почти все ораторы «Пира» (за исключением Аристофана, который присутствует здесь в другой «форме», о которой ниже), и таких совпадений в других диалогах больше нет⁴⁶. Но если в «Протагоре» все они молчат, кроме Алкивиада, то в «Пире» все произносят речи. Можно сказать, что в «Протагоре» они, безгласные, находятся в Аиде, а в «Пире» — участвуют в мистерии. Об этом практически открыто говорит Алкивиад:

передо мной сейчас такие люди, как Федр, Агафон, Эриксимах, Павсаний, Аристодем, Аристофан и другие, не говоря уже о самом Сократе: все вы одержимы философским неистовством, а потому и слушайте все! Ведь вы простите мне то, что я тогда сделал и о чем сейчас расскажу. Что же касается слуг и всех прочих непосвященных невежд, то пусть они свои уши замкнут большими вратами (*Smp.* 218ab)⁴⁷.

Откровенная мистериальная лексика и прямая мистериальная формула говорят о том, что здесь остается круг избранных, посвященных, достойных узнать нечто о великих таинствах.

Лео Штраус считает, что в «Пире» обыгрываются события 415 г. в связи с так называемым делом о профанации мистерий. По его мнению, «драматическая» дата рассказа Аполлодора о пире (около 405–403 гг.) именно такова, поскольку Алкивиад возвращается в Афины в 407 г. и предводительствует в процессии Деметры

⁴⁶ П. фон Бланкенхаген утверждает, что пир у Агафона — это встреча многих участников, которые собрались вместе в дружеской атмосфере примерно через пятнадцать лет после описанного в «Протагоре» (Blackenhagen 1992: 58).

⁴⁷ καὶ ὄρων αὐτὸν Φαίδρου, Ἀγάθωνα, Ἐρυξιμάχου, Πανσανίας, Ἀριστοδήμου τε καὶ Ἀριστοφάνου· Σωκράτη δὲ αὐτὸν τί δεῖ λέγειν, καὶ ὅσοι ἄλλοι; πάντες γὰρ κεκοινωνήκατε τῆς φιλοσόφου μανίας τε καὶ βακχείας — διὸ πάντες ἀκούσεσθε· συγγνώσεσθε γὰρ τοῖς τε τότε πρᾶχθεῖσι καὶ τοῖς νῦν λεγομένοις. οἱ δὲ οἰκέται, καὶ εἴ τις ἄλλος ἐστὶν βέβηλός τε καὶ ἄγροικος, πύλας πάνυ μεγάλας τοῖς ὤσιν ἐπίθεσθε.

и Коры, то есть в мистериях, которые он сам когда-то профанировал. В целом он видит в «Пире» игровую связь с профанацией мистерий⁴⁸.

Я совершенно согласна с этой точкой зрения: без сомнения, в «Пире» присутствует аллюзия на некоторые реальные события, связанные с участниками диалога. В начале 415 г. Алкивиад убедил народное собрание открыть второй фронт против Спарты и напасть на Сиракузы; экспедиция оказалась провальной. Во время подготовки к ней произошли две истории, связанные с осквернением святынь. Первая известна как «разрушение герм»:

в Афинах в одну ночь были повреждены лица большинства каменных герм (гермы — это четырехгранные столбы, стоявшие по стародавнему обычаю во множестве у входов в частные дома и в святилищах). <...> Афиняне приняли повреждение герм весьма близко к сердцу, считая это происшествие зловещим предзнаменованием для исхода экспедиции, и приписывали его заговорщикам, замышлявшим переворот и свержение демократии. <...> Доносчики рассказали также, что в некоторых частных домах, справляя мистерии, кощунственно издевались над ними (τὰ μυστήρια ἄμα ὡς ποιεῖται ἐν οἰκίαις ἐφ' ὕβρει). В этих кощунствах они обвиняли, среди прочих, также Алкивиада. Враги Алкивиада, ухватившись за эти обвинения, сильно раздули их. <...> они кричали, что и повреждение герм, и кощунственное подражание обрядам мистерий (ἐπὶ δῆμου καταλύσει τὰ τε μυστικὰ) — всё это лишь часть заговора для свержения демократии, а виновник всего этого — Алкивиад. В подтверждение они ссылались при этом на его образ жизни и поступки, противоречащие духу демократии (Thuc. 6.27–28)⁴⁹.

Последовало разбирательство, в ходе которого были обвинены, в частности, участники платоновского пира Эриксимах, Федр и Алкивиад, который только что отплыл в Сицилийскую экспедицию как один из военачальников. Он был отозван для следствия, но предпочел изгнание возвращению и суду и перешел на сторону Спарты.

⁴⁸ Strauss 2022: 15–16.

⁴⁹ Пер. Г.А. Стратановского.

Один из участников этих событий, Андокид, после изгнания вернувшийся в Афины в 403 г., в 399 г. вновь был обвинен в связи с участием в мистериях (после дела о профанации мистерий 415 г. он как святотатец был лишен права входить в храмы). На процессе он произнес речь, в которой рассказал о старом деле, в частности — о свидетельстве одного раба:

он рассказал, что мистерии происходят в доме Пулитиона; Алкивиад, Никиад и Мелет являются как раз теми, кто совершает их, а присутствуют вместе с ними и наблюдают за происходящим также и другие; присутствуют и рабы: он сам, его брат, Гикесий-флейтист и раб Мелета (*De myst.* 12)⁵⁰.

Лисий в «Речи против Андокида» приписывает пародирование мистерий самому Андокиду:

Он, надев жреческую одежду, подражал священным обрядам, показывал их непосвященным и произнес вслух таинственные слова (μυσχοῦμενος τὰ ἱερά ἐπεδείκνυ τοῖς ἀμύητοῖς καὶ εἶπε τῇ φωνῇ τὰ ἀλόρητα); а изображения богов, в которых мы верим, которым служим и, соблюдая чистоту, приносим жертвы и молимся, — их изображения он изуродовал (*Or.* 6.51)⁵¹.

О. Мюррей, перечисляя свидетельства о профанации мистерий, подчеркивает, что во многих упоминается именно пир. Вот что пишет об этом Плутарх:

В это время Андрокл, один из вожаков толпы, привел нескольких рабов и метэков, которые заявили, что Алкивиад и его друзья уродовали другие статуи богов, а кроме того, подражали на своих попойках тайным священнодействиям (ἄλλων τ' ἀγαλμάτων περικοπὰς καὶ μυστηρίων παρ' οἶνον ἀπομιμήσεις). Доносчики утверждали, будто какой-то Феодор разыгрывал роль глашатая (τοῦ κήρυκος), Политион — факелносца (τοῦ δαδούχου), сам Алкивиад — верховного жреца (τοῦ ἱεροφάντου), а остальные приятели при этом присутствовали и называли друг друга мистами (μύστας) (*Alc.* 19.1)⁵².

⁵⁰ Пер. Э.Д. Фролова.

⁵¹ Пер. С.И. Соболевского с изменениями.

⁵² Пер. С.П. Маркиша. Глашатай (керик), факелносец (дадух) и верховный жрец (иерофант) — главные лица при посвящении новообращенных в Элевсинские мистерии.

Мюррей обсуждает, что именно подразумевалось под профанациями, полемизируя с К. Довером, считающим, что мистерии просто пародировались на частных пирушках для развлечения и веселья⁵³. По мнению Мюррея, нет свидетельств, что мистерии пародировались: все свидетельства говорят о том, что они исполнялись в четком следовании ритуалу: «исполнения были нелегальными, кощунственными и аморальными, но вполне реальными»⁵⁴. Мюррей, в частности, ссылается на то, что Фукидид употребляет выражение ἐφ' ὕβρει, что, по его мнению, в данном случае имеет значение «надругательства и глумления», а вовсе не легковесной пародии⁵⁵. В чем же заключалось святотатство?

Мюррей формулирует два основных положения: во-первых, ритуал исполнялся не в том месте и не теми людьми: это не соответствовало законам и обычаям, установленным Евмолпидами, Кериками и жрецами Элевсина. Второе, и более серьезное, как он считает, — это разглашение мистерий непосвященным⁵⁶. Мюррей подчеркивает, что исходя из известных нам источников «гибрис» не был чем-то обычным для традиционных пиров. Поэтому профанация мистерий на пирах воспринималась афинянами как нечто совершенно возмутительное и характеризовало прежде всего стиль поведения, свойственный аристократии⁵⁷.

Вернемся к платоновскому «Пиру» — теперь некоторые из упомянутых эпизодов могут предстать в новом свете. В первую очередь, вспомним открытые двери у Агафона, радушную встречу незваного Аристодема и призыв к рабам быть хозяевами. Я говорила, что здесь присутствуют дионисийские коннотации — возможно, связанные с Крониями, теперь же хочу подчеркнуть, что вижу в этом несомненную аллюзию на «разглашение» мистерий непосвященным: выше приведен отрывок из Андокида, где сви-

⁵³ Dover 1970: 283.

⁵⁴ Murray 1990: 155.

⁵⁵ Murray 1990: 156.

⁵⁶ Murray 1990: 156.

⁵⁷ Murray 1990: 157.

детель говорит, что во время исполнения мистерий присутствовали и рабы.

Главным «святотатцем» в «Пире» предстает, конечно, Алкивиад — именно он фигурирует в большинстве свидетельств в деле о профанации мистерий, причем в нескольких упоминается как «главный»; по Плутарху, он якобы исполнял роль иерофанта, то есть верховного жреца. Мы уже цитировали слова Алкивиада, в которых он обращается к собеседникам как к посвященным, используя мистериальную лексику (218ab). В частности, он произносит слова: «что я тогда сделал и о чем сейчас расскажу» (τοῖς τε τότε πρᾶχθεῖσι καὶ τοῖς νῦν λεγόμενοις) — это парафраз мистериальных δρώμενα – λεγόμενα («сделанное» – «сказанное»). Это звучит перед рассказом Алкивиада о его попытке «соблазнения» Сократа (*Str.* 217b–219a), который, в свою очередь, оказывается парафразом речи Диотимы о мистериальном восхождении по эротической лестнице красоты к «прекрасному самому по себе» (210a–212a). Рассказ Алкивиада тоже включает четырехступенчатое восхождение — но не к мистериальной эпопее, а на ложе с Сократом. При этом Сократ оказывается аналогом «прекрасного самого по себе», описанного как «ничто», когда говорит о себе: «я ничто» (οὐδὲν ὄν)⁵⁸.

Это та же схема, что мистерия у Диотимы, но на физическом уровне, связанном с темой обмена секса на мудрость, — и в этом смысле мы можем сказать, что Алкивиад именно *пародирует* мистирию, описанную Диотимой. Мистерия в качестве действий (δρώμενα) — то, что произошло здесь с Алкивиадом и Сократом, в качестве «сказанного» (λεγόμενα) — то, что открывает в качестве высшего посвящения Алкивиад избранным участникам пира; по сути, он сам намекает здесь о разглашении «запретного», «невыразимого» (ἀλόρητα).

Кроме того, он говорит об изваяниях богов (ἀγάλματα θεῶν) внутри Сократа (215b3, 216e6, 222a4) — у меня практически нет сомнений, что Платон подспудно имеет в виду гермы и разрушен-

⁵⁸ См. Протопопова 2015a и 2015b.

ные изваяния других богов, которые фигурировали в делах о святотатстве. Алкивиад говорит буквально о «раскрытии» Сократа, внешне похожего на силена, а внутри таящего драгоценные изваяния: возможно, это намек на «раскрытие» мистерий.

Но такое пародирование — не просто шутка и не просто «гибрис»: это необходимое отражение «небесного» на чувственном уровне, то есть, пусть искаженное, но отражение мистерии в этом мире. Для Платона всегда важно соотношение двух планов сущего, «видимого» и «невидимого», или, как прямо обыгрывается в «Пире», «комического» и «трагического».

А что же сам Сократ? Обратим внимание, что обвинение Сократа происходит в 399 г., тогда же, когда и обвинение Андокида по поводу мистерий; основные пункты обвинения — развращение юношей и введение новых богов. Судя по сохранившимся источникам, главной подоплекой этого процесса было недоверие к Сократу как к воспитателю Алкивиада и Крития и вообще близость к аристократии.

М. Ринелла, обсуждая обвинение Сократа, говорит, что имеет достаточно свидетельств, отражающих мнение большинства афинян о Сократе: с их точки зрения, его политические и религиозные взгляды были сходны со взглядами аристократов, профанирующих мистерии, и он сам вполне мог совершать такие же нечестивые поступки. Намеком на такую возможность может служить предложение Сократа после того, как его признали виновным, присудить ему пожизненные бесплатные обеды в пританее, о чем пишет Платон в «Апологии» (36de). Между тем, подчеркивает Ринелла, одним из немногих людей, которые могли бы воспользоваться этим правом, был жрец Элевсина⁵⁹.

И действительно: Сократ пересказывает речь Диотимы, которая посвящает его в мистирию Эрота, и этот рассказ совершенно недвусмысленно представляет собой мистериальную схему ступенчатого посвящения с соответствующей мистериальной лексикой. То есть Сократ, как и Алкивиад, по сути, произносит *анор*

⁵⁹ Rinella 2010: 118–119.

рэта, как бы разглашая и тем самым профанируя мистерии — не случайно именно в «Пире» Сократ семь раз назван *гибристом*. Правда, он делает это не прямо и «чужим» голосом: впрочем, это и есть главная стратегия Платона, которого как раз и можно назвать главным «гибристом», переплавляющим ритуал мистерий в философский опыт трансцендирования.

Итак, в «Пире» мы видим переключку исторического контекста и вымышленного пира, где происходит нечто возмутительное и святотатственное с точки зрения общепринятой морали и религиозности. Что же в этом смысле происходит в «Протагоре»?

Тот же Ринелла отмечает, что в начале «Протагора», содержащего явные симпотические коннотации, среди участников упоминаются те, кого позже обвинят в осквернении Элевсинских мистерий — напомним еще раз, что среди них Федр, Эриксимах и Алкивиад, которые участвуют и в «Пире». Ринелла обращает внимание на то, что Сократ, представляя Протагору Гиппократа, предлагает ему решить, стоит ли говорить с юношей наедине или при других. Протагор отвечает:

Ты правильно делаешь, Сократ, что соблюдаешь осторожность, говоря со мной об этом. <...> Чужеземцу, который, приезжая в большие города, убеждает там лучших из юношей, чтобы они, забросив всех — и родных и чужих, и старших и младших, — проводили время с ним, чтобы благодаря этому стать лучше, нужно быть осторожным в таком деле, потому что из-за этого возникает немало зависти, неприязни и всяких наветов (*Prt.* 316cd).

Ринелла совершенно справедливо видит в этом намек на обвинение самого Сократа в развращении юношества⁶⁰. Но Протагор, как видим, в отличие от Сократа осторожен и ни в какой профанации мистерий не замечен. В «Протагоре» двери закрыты, их сторожит евнух, с юношами говорят с осторожностью, боясь навлечь на себя обвинения, — нет никакого дионисийства и никакого намека на мистерии. Здесь молчат те, которые в «Пире» будут гово-

⁶⁰ Rinella 2010: 112.

рять как «посвященные». Атмосфера «Протагора» — это бесплодный Аид. Бесплодные софистические споры как внешняя, «миметическая» философия противопоставлены философии «Пира» как мистериальному эротическому неистовству, которое обыватель воспринимает как «святотатство».

«Протагор» как анти-«Пир»

Итак, в «Протагоре» мы видим некую «анти-мистерию» — но это еще и своего рода «анти-пир». Выше отмечено, что М. Ринелла видит в «Протагоре» явные симпотические ноты; М. Текушан проводит специальный разбор «симпотических программ» в «Протагоре» и «Пире»⁶¹.

Первая отсылка к теме симпозиа в «Протагоре» относится к моменту в начале диалога, когда Каллий предлагает устроить общее обсуждение и объединить Протагора, Продика и Гиппия с кружками их слушателей в одном пространстве: «Это всем показалось дельным, и мы, радуясь, что послушаем мудрых людей, сами взяли за скамьи и кровати и расставили их около Гиппия, так как там уже и прежде стояли скамьи» (*Prt.* 317d).

Текушан говорит по этому поводу, что сцена сдвигания скамей и кроватей и изображение тех, кто сидит на скамьях впере­мешку с возлежащими на кроватях (τῶν βάρθρων καὶ τῶν κλινῶν), может указывать на то, что вся обстановка в «Протагоре» — нечто среднее между дружеским собранием («синусия»), где принято было разговаривать свободно, и более утонченным *симпосием* со специальной очередностью речей (позднее это обсуждает Сократ в 347c–348a)⁶².

Следующая отсылка к симпотике — попытка выбрать распорядителя собрания в интермедии о способе ведения речей (*Prt.* 338ab). Заметим, что распорядитель пира, *архонт* — необходимая фигура симпозиа, что подробно обосновывается в «Законах». Афинянин объясняет собеседникам, что главное на правильном

⁶¹ См. Teuşan 1990.

⁶² Teuşan 1990: 242.

пире — выбрать надлежащего начальника (*Lg.* 640ab): это, в отличие от полководца, должен быть начальник «дружелюбия и мирных взаимоотношений, наступающих между друзьями» (640b). Однако общение на пиру, особенно если ему сопутствует опьянение, не происходит без шума. Поэтому нужно выбирать человека, не склонного к шуму и к тому же разумного, «ведь ему надо не только быть на страже присущей им дружбы, а еще и заботиться об ее укреплении через это общение» (640cd). В беседе выясняется, что пиры способствуют распознаванию природы и свойств душ (*γινῶναι τὰς φύσεις τε καὶ ἕξεις τῶν ψυχῶν*, 650b), и в целом по поводу пиров Клиний делает вывод, что «совместный досуг за чашей вина имеет большое значение в воспитании, если все совершается правильно (*ἐν τοῖς οἴνοις κοινὴν διατριβὴν ὡς εἰς παιδείας μεγάλην μοῖραν τείνουσαν λέγειν, ἂν ὀρθῶς γίγνηται*)» (*Lg.* 641cd)⁶³.

В «Протагоре» же происходит следующее: Сократ не хочет слушать длинные речи Протагора и предлагает беседовать, задавая вопросы и отвечая на них, поскольку сам он неспособен к длинным речам; в противном случае он уйдет (*Prt.* 334c–335d). Присутствующие обсуждают сложившуюся ситуацию и в конце концов Гиппий предлагает выбрать «судью, распорядителя и председателя, который наблюдал бы за соразмерностью ваших речей (*ῥαβδοῦχον καὶ ἐπιστάτην καὶ πρύτανιν ἐλέσθαι ὃς ὑμῖν φυλάξει τὸ μέτριον μῆκος τῶν λόγων ἐκατέρου*)» (*Prt.* 338ab).

Всем понравилось это предложение, однако ему воспротивился Сократ: он сказал, что невозможно выбрать кого-нибудь мудрее Протагора, и тому будет обидно, если для него выберут наставника (338c). В итоге Сократ настаивает на том, чтобы беседа (*τὴν συνουσίαν*) шла через вопросы-ответы, а «ради этого вовсе не требуется один руководитель — вы будете руководить сообща (*οὐδὲν δεῖ τούτου ἕνεκα ἓνα ἐπιστάτην γενέσθαι, ἀλλὰ πάντες κοινῇ ἐπιστατήσετε*)» (*Prt.* 338de).

Как видим, Сократ говорит именно о «синусии» с некоторым общим, «демократическим», руководством. Совершенно другая

⁶³ Пер. А.Н. Егунова.

ситуация в «Пире», где в качестве руководителя выступает Эриксимах и все происходит именно так, как полагается на пирах: каждый по очереди говорит свою речь, и Сократ совсем не противится этому порядку. Можно сказать, что в «Протагоре» мы видим попытку устроить пир, которая проваливается в силу софистического контекста происходящего: «демократическое» устройство ситуации в доме Каллия противопоставлено «аристократическому» порядку в «Пире» (до прихода Алкивиада).

Следующий эпизод в «Протагоре», связанный с пирами — монолог Сократа после интерпретации строк Симонида (347c–348a). Рассмотрим этот фрагмент подробнее. Сократ, завершив свой разбор Симонида, возвращается к предложению говорить с помощью вопросов-ответов:

мне кажется, разговоры о поэзии всего более похожи на пирушки невзыскательных людей с улицы. Они ведь не способны по своей необразованности общаться за вином друг с другом своими силами, с помощью собственного голоса и своей собственной речи (ἐαυτῶν συνεῖναι ἐν τῷ λότῳ μὴδὲ διὰ τῆς ἐαυτῶν φωνῆς καὶ τῶν λόγων τῶν ἐαυτῶν ὑπὸ ἀλκιδευσίας), и потому ценят флейтосток, дорого оплачивая заемный голос флейт, и общаются друг с другом с помощью их голосов (*Prt.* 347cd).

На что здесь стоит обратить внимание? Поэзия, аккомпанируемая музыкой, была определяющей чертой «классического» симпозия⁶⁴. Симонид был одним из наиболее популярных поэтов для исполнения на пирах, наряду с Алкеем, Стесихором и Анакреонтом⁶⁵. Тогда получается, что Протагор как раз хочет внести элемент симпозия путем разбора Симонида⁶⁶. Однако Сократ, как видим, здесь против разговоров о поэзии, то есть разбора «чужих

⁶⁴ Murray 1995: 225–226.

⁶⁵ Rinella 2010: 51.

⁶⁶ Н. Деньер в своем комментарии на «Протагора» (Denyer 2008: 169) отмечает, что Протагор настаивает на пайдевтическом значении разбора поэзии (338c–339a), в то время как Сократ называет это «чужими голосами», и ссылается на Исократ: «трое или четверо низкопробных софистов, претендующих на то, что им всё известно, и обладающих способностью оказываться повсюду, усевшись в Ликее, беседовали и о других поэтах, и, в частности, о поэзии Гомера и Гесио-

голосов», — при этом в «Протагоре» нет ни пирушки, ни вина, ни флейтисток. И при этом его слова о том, что разговор о «чужих словах» свойствен людям необразованным (ὄπλο ἀλαιδευσίας), показывает, кем он на самом деле считает софистов, которые не хотят вести беседу «от себя». Получается, что в «Протагоре» нет дионисийства, свойственного симпозию, но нет и настоящей философской беседы, которая может происходить и на пиру даже с вином, как в «Пире»:

Но где за вином сойдутся люди достойные и образованные, там не увидишь ни флейтисток, ни танцовщиц, ни арфисток, — там общаются, довольствуясь самими собой, без этих пустяков и ребячеств, беседуя собственным голосом, по очереди говоря и слушая, и всё это благопристойно, даже если и очень много пили они вина (*Prt.* 348de).

Это описание очень похоже на то, что происходит в «Пире», где отпускают флейтистку и по очереди произносят речи «от себя», в которых, однако, много «поэтического»; при этом присутствует вино⁶⁷.

Дальше Сократ тонко издевается на Протагором и другими софистами:

И собрания, подобные нашему, когда сходятся такие люди, какими признает себя большинство из нас, ничуть не нуждаются в чужом голосе, ни даже в поэтах, которых к тому же невозможно спросить, что́ они, собственно, разумеют. Люди из толпы ссылаются на них в своих речах, но одни утверждают, что поэт хотел сказать одно, а другие — совсем другое. Так они рассуждают о предмете, который не в состоянии разъяснить. Люди же образованные отказываются от таких бесед и общаются друг с другом

да. Не говоря ничего оригинального, они твердили заученные на память стихи, припоминая наиболее мудрые мысли, высказанные уже раньше другими» (*Isoc.* 12.18, пер. И.А. Шишовой). Там же Деньер указывает на предложения по улучшению регулирования симпозиев у разных авторов: самого Платона (*Lg.* 637a–642a, 645c–652a, 666ab, 671a–674b), Ксенофана (*DK* 21 B 1), Феогнида (467–496), Крития (*fr.* 6 West).

⁶⁷ М. Текушан считает, что в «Протагоре» и «Пире» противопоставлены две разные «симпотические программы» (Текушан 1990: 258).

собственными силами, своими, а не чужими словами испытывают друг друга и подвергаются испытанию. Подобным людям, кажется мне, должны больше подражать и мы с тобою и, отложивши поэтов в сторону, сами собственными нашими силами вести беседу друг с другом, проверяя истину, да и себя самих (*Prt.* 347e–348a).

Здесь звучит ирония Сократа по отношению к Протагору и другим собравшимся софистам, мнящим себя людьми умными и образованными («какими признает себя большинство из нас»), но на самом деле, поскольку они не умеют говорить «своими голосами», он их такими не считает. Сократ апеллирует к собравшимся, манипулируя их самомнением: Протагор, признавая себя мудрецом, не может отказаться от беседы «собственными силами» и предлагаемого испытания и в итоге оказывается в апории.

Таким образом, симпотические мотивы в «Протагоре» позволяют понять отношение Сократа к философской стороне происходящего. С одной стороны, здесь нет пира как такового, нет ни вина, ни флейтисток, но есть разговор о поэзии и даже *эленхос*. Но и *эленхос*, и беседа о поэзии со стороны Протагора провалены — получается, что даже отсутствие вина и серьезность по отношению к самим себе не гарантируют подлинных плодов беседы, «рождения» настоящих логосов (ср. *Smr.* 210bd). С другой стороны, в «Пире» тоже отпускают флейтистку, но ораторы говорят весьма поэтически и от себя, а *эленхос* является не главным, а вспомогательным инструментом Сократа — однако этот *эленхос* так или иначе приводит к «прекрасному самому по себе», то есть кульминации в речи Диотимы, важнейшему «плоду» бесед. Тем не менее, серьезностью «Пир» не ограничивается, последняя его часть демонстрирует безудержное дионисийство: вновь появляются флейтистки, и пьяный Алкивиад как паредр самого Диониса говорит свою речь о Сократе, а вино в финале льется рекой (223b). «Пир» показывает, что ни музыка, ни вино, ни вакхическое исступление не противоречат подлинной философии, которая сопоставима с мистерией Эроса.

Таким образом, связанные с пиром коннотации показывают, что происходящее в «Протагоре» — лишь подражание философии, иллюзия, «тень» в бесплодном Аиде, тогда как происходящее в «Пире» — подлинный философский пир как мистерия.

«Протагор» и «Пир» как «комедии»

Нам остается сопоставить диалоги «Протагор» и «Пир» еще в одном аспекте — с точки зрения их отношения к комедии.

В «Протагоре» достаточно легко заметить многочисленные комедийные черты⁶⁸, причем они присутствуют не только в описании ситуаций и обрисовке персонажей, но и в некоторых структурных особенностях текста. О «комедийности» «Протагора» убедительно пишут Дж. Ариети и Р. Баррус во введении к своему изданию комментированного перевода диалога, и я кратко перескажу их обзор.

В начале диалога авторы отмечают сцену с привратником как обычную для комедии; затем следует описание обстановки дома Каллия, которая за счет цитат из Гомера комически сопоставляется с Аидом. По их мнению, сравнение с Аидом может быть намеком Платона на «Птиц» Аристофана, где «немый Сократ» призывает души умерших (Ав. 1153–1155)⁶⁹. Далее авторы делают важное замечание: структурной особенностью античной комедии является *парод*, вступление хора; иногда лирическую песню, строфу, поет половина хора, а чуть позже другая половина исполняет антистрофу. В «Протагоре» Сократ описывает присутствующих в доме Каллия как некий хор, который, можно сказать, разделен на два полухория, одно из которых следует за Протагором в своего рода комическом танце, другое сидит перед Гиппием. Чтобы никто не пропустил парод, Платон заставляет Сократа дважды недвусмысленно называть этих людей «хором».

Когда мы вошли, то застали Протагора прохаживающимся в портике, а с ним прохаживались по одну сторону Каллий, сын Гиппоника, его единоутробный брат Парал, сын Перикла, и Хармид,

⁶⁸ Thesleff 2009: 277.

⁶⁹ Arieti, Barrus 2010: 10.

сын Главкона, а по другую сторону — второй сын Перикла, Ксантип, далее Филлипид, сын Филомела, и Антимер мендеец, самый знаменитый из учеников Протагора, обучавшийся, чтобы стать софистом по ремеслу. Те же, что за ними следовали позади, прислушиваясь к разговору, большею частью были, видимо, чужеземцы — из тех, кого Протагор увлекает за собою из каждого города, где бы он ни бывал, завораживая их своим голосом, подобно Орфею, а они идут на его голос, замороженные; были и некоторые из местных жителей в этом хоре (ἐν τῷ χορῷ). Глядя на этот хор (τὸν χορὸν), я особенно восхищался, как они остерегались, чтобы ни в коем случае не оказаться впереди Протагора: всякий раз, когда тот со своими собеседниками поворачивал, эти слушатели стройно и чинно расступались и, смыкая круг, великолепным рядом выстраивались позади него (*Prt.* 314e–315b).

Добавлю, что в конце диалога это описание «хора» развивается в описании сцен «всеобщего согласия», когда в ходе беседы после очередных реплик восемь раз подряд ритмично повторяется «все согласились», так что окружающие Протагора софисты выглядят именно как комический хор (358a–359a). Это усиливает ощущение несамостоятельности софистов и показывает, что они полностью подвержены чужой доксе, тем самым сливаясь с «большинством», о котором Протагор до этого отзывался презрительно (353a).

Дальше Ариети и Баррус отмечают такую особенность комедии, как *агон*. Они подчеркивают, что в определенном смысле во всех диалогах Платона присутствует этот структурный элемент комедии, а в «Протагоре» выделяют в этом плане «битву» по поводу строк Симонида, занимающую примерно седьмую часть диалога⁷⁰.

Также авторы указывают на такую примечательную черту древней комедии, как *парабаса*, когда главные действующие лица уходят за кулисы, а хор или корифей выходят вперед, чтобы обратиться к зрителям. Подобная версия, по их мнению, есть и в «Протагоре». Эта ситуация возникает в тот момент, когда Сократ угрожает уйти, утверждая, что он не в состоянии выслушивать длин-

⁷⁰ Arieti, Barrus 2010: 10–11.

ные речи. Здесь сначала Каллий отстаивает право Протагора говорить так, как он считает нужным, затем высказывается Алкивиад, который затевает дискуссию с участием Крития, Продика и Гиппия о правилах ведения беседы (335d–338a). Ариети и Баррус считают, что вся эта дискуссия — платоновский вариант комедийной парабасы, и добавляют, что если Платон действительно имел ее в виду, то комедийная форма прекрасно иллюстрирует ситуацию, в которой «рассуждения», речи и беседа используются не для достижения истины и понимания, а для победы в состязании умников, результатом чего являются путаница и беспорядок⁷¹.

Наблюдения Ариети и Барруса видятся мне вполне релевантными — более того, я считаю, что в этой комедийной форме незримо присутствует Аристофан, единственный из ораторов «Пира», кто не отмечен среди гостей в доме Каллия в «Протагоре». Можно сказать, что в «Протагоре» Аристофан представлен как бы самой формой диалога. Думается, что в целом «Протагор» можно рассматривать как некую «пародию на комедию», так же как и пародию на пир — в обоих случаях здесь нет необходимого для пира и комедии дионисийства: элементы комедийной структуры нужны прежде всего для иронического разоблачения псевдомудрости софистов.

В то же время комедийность «Пира» сразу бросается в глаза именно благодаря атмосфере пира и дионисийства. Здесь один из главных персонажей — Аристофан, с великолепной мифологией «шаров-гибристов». Заключительная часть диалога прямо начинается с *комоса* во главе с пьяным Алкивиадом, представленным как Дионис — с флейтистками и венками. Дионисийская тема звучит в речи Алкивиада о Сократе — тот выглядит у него как силен, спутник Диониса. Завершается «Пир» прямой отсылкой к комедии: «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» (*Smp.* 223d).

⁷¹ Arieti, Barrus 2010: 11–12.

Я совершенно убеждена, что здесь Платон имеет в виду самого себя как автора «Пира», первая часть которого — возвышенная и мистериальная (хотя в этом намеренно присутствует отзвук «профанации мистерий»), а вторая — дионисийская, сниженная, комическая. Однако, думаю, в «Пире» важны не столько формальные или содержательные проявления комедии, сколько то, что в нем проступает глубинная и неразрывная связь комедии и философии. Об этой связи, на мой взгляд, лучше всех из исследователей «комического» у Платона пишет О.М. Фрейденберг, показывая, как у Платона переплетаются древний мим, комедия и мотивы мистерии, порождая новый жанр философского диалога:

Две эпохи сказываются и на Сократе. Он — двойной силен и двойной Эрос, и в нем сочетаются две природы — мистериальная и гибристическая. Комизм (в античном смысле) этой фигуры заключается в том, что она взята из сатировой драмы, что это гибрист-силен. Но этот мифологический силен, этот мифологический Эрос стал понятийным, метафорическим лицом. Его философская сторона заключена в том, что у Сократа безобразна лишь наружность («этос»), внутри же у него находится небесный Эрос, что он уже стал двойным философским олицетворением обманчивого «вида» (реальности) и «скрытой» сути (идеального мира). Оппозиция мнимого и подлинного, призрачного и зримого, внешнего безобразия и внутренней красоты составляла душу и мистерии (философии), и мима. <...> Трагедия представлена здесь Агафоном, трагиком, комедия — комедийным автором Аристофаном. Начало «Пира» — победа трагика Агафона, конец — приход комастов, то есть тот пьяный комос, который считался главным элементом комедии. В данном случае этот необузданный, стихийный, «низовой» вакхизм ворвавшихся комастов противопоставлен в своей «комической» версии строгому, по чину, вкушению вина, сопровождаемому хвалами в честь Эроса, возвышенными симпозиастами. Также «комичны» интермедии, вставленные Платоном в промежутки между речами: насколько возвышенны речи, настолько снижены эти интермедийные сценки. <...> Внешне одетый в «комическое», весь «Пир», по существу, мистериален. Он в своем целом восходит, как симпосий, к диони-

сийству, к мистериям Вакха-Эроса: мы знаем, что именно в мистериях увенчанные мисты ведут подобные же симпозиы»⁷².

Если говорить о философии, то комедия связана с ней хотя бы тем, что все внешние, чувственные проявления жизни оказываются — если исходить из Платона — «тенью», иллюзией, то есть тем, над чем можно только посмеяться. Главным насмешником, конечно, оказывается Сократ:

Снаружи Сократ безобразен и «сокрыт»; он «прикидывается», соответствуя природе балаганного диссимулятора, эйрона. Но в «открытом» виде у него внутри находится сияющее божество. <...> Как шут он попал на «Облака». Как мудрец он очутился в философских диалогах⁷³.

Фрейденберг говорит о вопросо-ответной форме разговоров платоновского Сократа как о продолжении драматической, балаганной линии словесных агоний, загадок-разгадок и разновидностей грифа (γρίφος):

Сократ еще близок к фокуснику; его вопросы вполне напоминают загадку, потому что он заранее знает свой умысел и тщательно маскирует его, заставляя разгадчика идти за собой, плутать и обманываться. В конце концов разгадчик неизменно оказывается в дураках, признавая то, что отрицал, и принимая то, чего не хотел⁷⁴.

Итак, если исходить из исследований Фрейденберг, мы видим, что знаменитая сократическая «апория» у Платона связана с комедией и мимом — и я не вижу, что можно на это возразить.

Главное, что мне нужно здесь сказать, — разница между «Протагором» и «Пиром», великолепно оттененная аллюзиями на «праздники», «мистерии», «пир», «комедию», подспудно подчеркивает радикальную разницу между представлениями об *аретэ* у софистов и Платона. Все эти детали и литературные аллюзии нужны для главного: «гедонистическую калькуляцию» в «Протагоре», на основании которой Сократу и Платону приписывают

⁷² Фрейденберг 1998: 298.

⁷³ Фрейденберг 1998: 297, 302.

⁷⁴ Фрейденберг 1998: 340.

«рационалистическую этику», можно понимать исключительно как жесткую иронию Платона. На самом деле добродетель для него — это то, что может появиться только благодаря «эротической пайдеей».

Литература

- Богомолов, А.С. (2006), *Античная философия*. М.: «Высшая школа».
- Протопопова, И.А. (2015а), “Υβρις как инверсия «объекта» и «метода» в «Пире» Платона”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 9.2: 373–379.
- Протопопова, И.А. (2015б), “Платоновский «Пир» как силен и андрогин”, *Вестник Русской христианской гуманитарной академии* 4: 419–425.
- Фрейденберг, О.М. (1998), *Миф и литература древности*. М.: «Восточная литература».
- Arieti, J.A.; Barrus, R.M., eds. (2010), *Plato's Protagoras. Translation, Commentary, and Appendices*. Lanham, etc.: Rowman & Littlefield Publishers.
- Blackenhagen, P.H. von (1992), “Stage and Actors in Plato's *Symposium*”, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 33.1: 51–68.
- Coby, P. (1987), *Socrates and the Sophistic Enlightenment: A Commentary on Plato's Protagoras*. Lewisburg, PA: Bucknell University Press.
- Denyer, N., ed. (2008), *Plato. Protagoras*. Cambridge University Press.
- Dover, K.J. (1970), “Excursus: The Herms and the Mysteries”, in A.W. Gomme, A. Andrewes, K.J. Dover (eds.), *A Historical Commentary on Thucydides*, 4.264–288. Oxford: Clarendon Press.
- Friedländer, P. (1964), *Plato 2: The Dialogues. First Period*. Trans. by Hans Meyerhoff. Princeton University Press.
- Fischer, J.L. (1969), *The Case of Socrates* (tr. by I. Lewitová). Praha: Academia, nakladatelství Československé akademie věd.
- Gagarin, M. (1969), “The Purpose of Plato's *Protagoras*”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 100: 133–164.
- Gigon, O. (1946), “Studien zu Platons *Protagoras*”, in Id. (ed.), *Phyllobolia für Peter von der Mühl*, 91–152. Basel: B. Schwabe.
- Goldberg, L. (1983), *A Commentary on Plato's "Protagoras"*. New York: Peter Lang.
- Gonzalez, F.J. (2014), “The Virtue of Dialogue, Dialogue as Virtue in Plato's *Protagoras*”, *Philosophical Papers* 43.1: 33–66.

- Gundert, H. (1952), "Die Simonides-Interpretation in Platons Protagoras", in *Hermeneia. Festschrift Otto Regenbogen*, 71–93. Heidelberg: Winter.
- Lavery, J. (2007), "Plato's Protagoras and the Frontier of Genre Research: A Reconnaissance Report from the Field", *Poetics Today* 28.2: 191–246.
- Mikalson, J.D. (1975), *The Sacred and Civil Kalendar of the Athenian Year*. Princeton University Press.
- Murray, O., ed. (1990), *Symptica: A Symposium on the Symposium*. Oxford: Clarendon Press.
- Murray, O. (1990), "The Affair of the Mysteries: Democracy and the Drinking Group", in Id. (ed.), *Symptica: A Symposium on the Symposium*, 149–161. Oxford: Clarendon Press.
- Murray, O. (1995), "Forms of Sociality", in J.-P. Vernant (ed.), *The Greeks*. The University of Chicago Press.
- Murray, O. (1983), *Early Greece*. Stanford University Press.
- Parke, H.W. (1977), *Festivals of the Athenians*. London: Thames and Hudson.
- Protopopova, I. (2015a), "Hybris as Inversion of 'Object' and 'Method' in Plato's Symposium", *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 9.2: 373–379. (In Russian.)
- Protopopova, I. (2015b), "Plato's Symposium as Silenus and Androgyne", *Review of the Russian Christian Academy for the Humanities* 4: 419–425. (In Russian.)
- Rinella, M.A. (2010), *Pharmakon. Plato, Drug Culture, and Identity in Ancient Athens*. Plymouth: Lexington Books.
- Roochnik, D. (1996), *Of Art and Wisdom: Plato's Understanding of Techne*. The Pennsylvania State University.
- Shorey, P. (1903), *The Unity of Plato's Thought*. The University of Chicago Press.
- Stokes, M. (1986), *Plato's Socratic Conversations: Drama and Dialectic in Three Dialogues*. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press.
- Strauss, L. (2022), *Leo Strauss on Plato's Protagoras*. Edited by Robert C. Bartlett. The University of Chicago Press.
- Taylor, A.E. (1911), *Varia Socratica. First Series*. Oxford: Parker.
- Tecușan, M. (1990), "Logos Symptikos: Patterns of the Irrational in Philosophical Drinking: Plato Outside the Symposium", in O. Murray (ed.), *Symptica: A Symposium on the Symposium*, 238–260. Oxford: Clarendon Press.
- Thesleff, H. (2009), *Platonic Patterns. A Collection of Studies by Holger Thesleff*. Las Vegas, etc.: Parmenides Publishing.
- Vlastos, G. (1973), *Platonic Studies*. Princeton University Press.
- Weingartner, R.H. (1973), *The Unity of the Platonic Dialogue*. Indianapolis; New York: Bobbs-Merrill.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. von. (1920), *Platon*. Bd. 1–2. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

Сергей Глушко, Николай Тарабанов

Дилемма Евтифрона и критика антиреализма

SERGEI GLUSHKO, NIKOLAI TARABANOV
EUTHYPHRO'S DILEMMA AND THE CRITIQUE OF ANTI-REALISM

ABSTRACT. The article explores various interpretations of the dilemma presented in Plato's *Euthyphro*. The dilemma is formulated in a modified form: is something pious because a pious subject deems it so, or does the subject deem something pious because it is inherently pious? Based on this formulation and its possible interpretations, moral subjectivism (ethical anti-realism) is criticized, and a conclusion is drawn about the inconsistency of this metaethical position due to the inability to formulate a universally meaningful or real definition of the pious (good or sacred), which partly leads to the rehabilitation of moral objectivism (ethical realism) — a metaethical position that acknowledges the objective existence of moral truths, norms, and values. Furthermore, the original formulation of Euthyphro's dilemma is used to critique the theory of divine command, which appears as a variety of moral subjectivism. Overall, Euthyphro's dilemma finds its application in the context of the critique of anti-realism as a metaphilosophical position, inconsistent due to its inability to acknowledge anything as existing without relying on an external world independent of the subject. The question of whether realism (including ethical realism) can accomplish this remains open. As a result, the boundaries of the application of Euthyphro's dilemma are outlined; in particular, it is shown that the dilemma serves as a unique metaphilosophical tool that can be used to test the internal consistency and external validity of positions that explain the nature of good, truth, and other universal categories differently.

KEYWORDS: Plato, the *Euthyphro*, antirealism, metaethics.

Философия с античных времен обращается к проблемам, так или иначе связанным с концептом реальности: что именно существует и как оно проявляет себя; почему сущее является таким, каким оно является; наконец, что мы вообще понимаем под су-

© С.П. Глушко (Томск). angrybivis@yahoo.com. Томский государственный университет.

© Н.А. Тарабанов (Томск). nikotar@mail.tsu.ru. Томский государственный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 20.1 (2024)

DOI: 10.25985/PI.20.1.03

щим и является ли наше понимание адекватным. Можно допустить, как это делал Платон и некоторые другие философы, что данные вопросы осмыслены и глубоки; можно даже предположить, как это делал Витгенштейн и его последователи, что подобное вопрошание является своеобразной языковой игрой, в которой невозможно найти какой-либо подлинной сути, однако само это предположение имплицитно основывается на концепте реальности. В любом случае какое-то отношение к этим вопросам и ответам на них мы вынуждены формулировать. На данном этапе будем исходить из того, что онтологический вопрос есть основной вопрос философии. Но что есть философия? Почему получается так, что человек, даже незнакомый с академической философией, живо включается в бытовые разговоры о добре, смысле жизни, справедливости и т.п.? Семен Франк пишет:

Все люди, помимо своего сознания и часто против своей воли, суть философы, т.е. так или иначе должны отвечать и отвечают на основные вопросы человеческого бытия, именуемые «философскими»¹.

К основным вопросам человеческого бытия относятся проблемы, возникающие в том числе в сфере моральной философии, этики и нравственности. Каждый человек — и профессиональный философ, и обыватель — рассуждает над этическими проблемами². Так или иначе, каждый человек имеет некоторую этическую позицию, которая раскрывается в процессе жизнедеятельности. Эта позиция может казаться явной или неявной, достаточно или недостаточно обоснованной, последовательной или противоречивой и т.п. В любом случае некоторое отношение к нравствен-

¹ Франк 2005: 173.

² Вполне оправданно проводить различие между философией обывателя и философией профессионала. Основная преимущественно на здравом смысле, *философия обывателя* имеет отношение скорее к проблемам, составляющим предмет исследования одного из многих направлений прикладной этики (корпоративной, медицинской, профессиональной и пр.), тогда как академическая (например, нормативная этика) и главным образом критически настроенная (в частности, Кант) *философия профессионала* касается преимущественно теоретических вопросов.

ным категориям имеется, судя по всему, у всех людей, поэтому об-суждаемая в настоящей статье тема является актуальной как для обывателя, так и для профессионального философа.

Двумя основными этическими подходами к решению про-блем, возникающих в области философии морали, являются под-ходы антиреализма и реализма. Наиболее известная и, види-мо, наиболее сильная разновидность антиреализма — субъекти-визм, основа которого имплицитно содержится в тезисе, припи-сываемом Протагору: «Человек есть мера всем вещам — суще-ствованию существующих и несуществованию несуществующих (πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν, D.L. 9.51)»³. Этическая составляющая тезиса заключается в том, что нет никаких моральных норм и цен-ностей, которые бы являлись абсолютной мерой. Именно человек есть мера нормам и ценностям, он их продуцирует или поддержи-вает, принимает или отвергает. Выражаясь иначе, у ценностных суждений нет истинностных значений, которые не зависели бы от субъекта; истинностные значения таких суждений возникают в результате того, что по этому поводу думает человек или об-щество. Таким образом, мораль как бы изобретается человеком (индивидуальный субъективизм) или обществом (коллективный субъективизм). Основой этических суждений в случае субъекти-визма является личное отношение субъекта к предмету, о кото-ром идет речь. Это личное отношение заключается в наличии некоторых ментальных состояний, которые связаны с одобрени-ем или неодобрением содержания этического суждения, о кото-ром идет речь. Это одобрение или неодобрение основывается на эмоциях, чувствах человека и реже — на рациональном рассужде-нии. Примером философии субъективизма в этике является фи-лософия многих софистов, философия постмодернизма и др.⁴

Субъективизму противопоставляется объективизм (реализм), а фундаментальным положением реализма в этике является идея того, что истинностное значение ценностных высказываний (по

³ Пер. М.Л. Гаспарова.

⁴ См. Максимов 2004.

крайней мере, некоторых) не зависит от человека. Так, например, ценностное суждение «Помощь нищим — хороший поступок» является истинным или ложным независимо от того, что по этому поводу думает человек или общество. Совершая поступки, человек реализует нейтральные, плохие или хорошие положения дел; ценностная же характеристика поступков является неотъемлемой частью их самих. В результате мораль открывается человеком или обществом, а способ познания морали в целом схож с познанием иных объективных свойств мира. Примером этического реализма является философия Платона, равно как и подход современного аналитического философа Грэма Одди⁵. Также к реализму можно отнести христианскую и вообще теистическую этику (Николай Лосский, Владимир Соловьев и другие)⁶. Таким образом, в общем случае этический реализм (моральный объективизм) допустимо определить как позицию, которая противостоит идее, что исключительно человек или общество определяют истинность моральных суждений.

Помимо прочего, попытаемся показать, каким образом этическую аргументацию можно перенести в сферу онтологии. Такую аргументацию мы извлекаем из диалога Платона «Евтифрон», в котором прослеживается связь этики и онтологии. Как известно, в диалоге обсуждаются различные определения *благочестиво-го* (доброго или священного). Евтифрон приводит несколько опре-

⁵ См. Oddie 2019.

⁶ Однако отнесение к реализму теистической этики может породить трудности в связи с теорией божественного повеления (теологический волюнтаризм), о которой речь пойдет ниже. Поэтому нужно сказать, что к отнесению христианской этики к реализму как таковому имеются вопросы. Дело в том, что если конкретный христианский философ полагает, что мораль предписывается Богом, то есть что Бог создает мораль и решает, что хорошо, а что — плохо, то этот философ может быть (и должен быть) вписан в субъективистский лагерь философов морали. Но это теоретическое разграничение на практике немного выхолащивается, так как обычно субъективизм, как уже было сказано, связан с представлением о том, что мораль создают сообщество или люди. Поэтому на данном этапе мы отнесем христианское этическое мировоззрение к реализму. Далее при обсуждении теории божественного повеления мы вернемся к этой проблематике.

делений *благочестивого* и *нечестивого*, но ни одно из них не удовлетворяет Сократа. Первое определение формулируется устами Евтифрона следующим образом:

«благочестиво преследовать по суду преступника, совершившего убийство, либо ограбившего храм, либо учинившего еще какое-нибудь подобное нарушение, будь этим преступником отец, мать, или кто бы то ни было другой; не преследовать же по суду в таких случаях — нечестиво» (*Euthphr.* 5de)⁷.

Такое определение, как справедливо указывает Сократ, вряд ли является подлинным определением *благочестивого*, так как не раскрывается реальная природа этого понятия; Евтифрон лишь приводит отдельные примеры благочестивых и нечестивых поступков, но не раскрывает существенных признаков данного понятия, выражающего образцовую идею *благочестия*, что сродни отсутствию критериев отнесения многочисленных поступков к благочестивым и нечестивым⁸. Вот что по этому поводу говорит Сократ:

«Так разъясни же мне относительно этой идеи, что именно она собой представляет, дабы, взирая на нее и пользуясь ею как образцом, я называл бы что-либо одно, совершаемое тобою либо кем-то другим и подобное этому образцу, благочестивым, другое же, не подобное ему, таковым бы не назвал» (*Euthphr.* 6e).

В ходе дальнейшей беседы Евтифрон приводит второе определение благочестивого и нечестивого: «благочестиво то, что угодно богам, нечестиво же то, что им не угодно» (*Euthphr.* 7a). Здесь вместо «бог(и)» вполне допустимо подставить «субъект(ы)», так что получится:

Благочестиво то, что угодно субъекту (субъектам), нечестиво же то, что ему (им) не угодно.

Таким образом, поступок X является благочестивым тогда, когда X угоден субъекту или субъектам, и X является нечестивым,

⁷ Здесь и далее пер. С.Я. Шейнман-Топштейн с изменениями.

⁸ Вопрос о корректности такого подхода будет рассмотрен далее в разделе «Сократическая ошибка и реальное определение».

когда X неугоден субъекту или субъектам. Проблема такого определения заключается в том, что у субъектов могут быть разные взгляды на X, так что вполне может получиться так, что в глазах одного субъекта поступок X представляется благочестивым, в то время как в глазах другого субъекта X может представляться нечестивым. В таком случае размывается идентичность X, поэтому он становится благочестивым и нечестивым одновременно, то есть X начинает обладать противоречивыми свойствами. Конечно, можно поправить это определение, что Евтифрон в итоге и делает. Он заявляет: «Но и я бы назвал благочестивым то, что любят все боги, и, наоборот, нечестивым то, что все они ненавидят» (*Euthphr.* 9e).

В таком случае мы избегаем описанной выше проблемы. И тут начинается самое интересное. Сократ спрашивает Евтифрона:

«Скоро, добрейший мой, мы это лучше узнаем. Но подумай вот о чем: благочестивое любимо богами потому, что оно благочестиво, или оно благочестиво потому, что его любят боги?» (*Euthphr.* 10a)

Переформулируем этот вопрос иначе:

Благочестивое является таковым потому, что его полагает благочестивым субъект, или субъект полагает благочестивое таковым потому, что оно благочестиво?

Форма такого рассуждения называется «дилеммой Евтифрона». Однако на деле это рассуждение не имеет в строгом смысле формы дилеммы, так как здесь нет никакой импликации в явном виде, она лишь подразумевается; поэтому можно было бы назвать такое рассуждение, например, «проблемой Евтифрона» или «ходом Евтифрона». Но традиция уже устоялась, так что называть этот ход мысли мы будем дилеммой. Также укажем, что понятие «благочестивое» в этом контексте можно заменить на другие этические понятия — например, на понятие «добро» или «благо». От этого смысл рассуждения существенно не изменится.

У каждой дилеммы есть два «рога». В нашем случае первый рог дилеммы указывает на то, что благочестивое является таковым из-за мнения субъекта. Второй рог дилеммы указывает на

то, что субъект имеет некое мнение о благочестивом потому, что оно действительно таково. Одновременно верными два рога быть не могут — приходится выбрать что-то одно. Понятное дело, что второй рог дилеммы субъективист признать не может, так как это полностью противоречит его точке зрения.

Ключевая особенность данной дилеммы заключается в том, что ход мысли, который выражается в этой дилемме, можно использовать для критики субъективизма как главной разновидности этического антиреализма. Попытаемся показать, как именно это можно делать.

Дилемма Евтифрона и критика этического субъективизма

Допустим, что верен первый рог дилеммы. В таком случае получается, что благочестивое является благочестивым потому, что его таковым полагает субъект. Кажется, что в этом нет ничего страшного, и мы вполне можем так думать. Собственно говоря, так думают все субъективисты — и не испытывают никаких затруднений. Однако мы можем спросить: на каких основаниях субъект полагает нечто благочестивым или добрым? Эти основания, по всей видимости, не могут быть исключительно внутренними: нельзя сказать, что субъект считает поступок X благочестивым или добрым, потому что X нравится субъекту, так как мы всё равно можем спросить, почему X нравится субъекту, то есть каковы основания такой симпатии? Возможно, X является благочестивым (хорошим), потому что он, например, полезен. Но каковы основания его полезности? Почему X полезен, а $\sim X$ — нет? Разве эти основания не являются внешними? Субъективизм в его «волюнтаристской» трактовке принципиально не может ответить на такие вопросы, так как единственным возможным ответом здесь был бы ответ, который подразумевал бы опору на некоторые внешние, объективные свойства объекта, из-за которых X , например, нравится субъекту, или из-за которых X полезен для общества. Судя по всему, единственным выходом для волюнтаристского субъективизма стало бы отрицание осмысленности подобных

вопросов. Но является ли такая стратегия аргументации адекватной? Действительно ли подобные вопросы не имеют смысла?

Кажется, что понятия благочестивого, блага, добра и т.п. должны мыслиться нами в некотором смысле инвариантно. Так, например, если помощь нищим есть хороший поступок (например, через благотворительные организации), то он будет таковым во всяком возможном мире — нет такого мира, в котором этот поступок был бы чем-то плохим. Ведь если считать, что благо является вариативным (то есть один и тот же поступок в разных возможных мирах является то плохим, то хорошим), тогда сама суть понятия «благо» исчезает, так как лишается своего онтологического обоснования. В случае же с волюнтаристским субъективизмом получается, что поступок X может быть хорош в одном мире, а в другом мире плох, причем основание этой разницы заключается исключительно во мнении (волюнтаристском) субъекта об этом X. В таком случае понятия благочестия, блага, добра и т.п., как было уже сказано, как бы размываются, потому что из этих этических понятий изымается их постоянство и обоснованность. Короче говоря, понятие «добра» и другие этические категории, если уж они присутствуют в некоторой этической системе, не могут быть изменчивы: если нечто является добрым (даже в силу мнения субъекта), то это нечто является добрым постоянно. Поэтому если субъект полагает X добрым, тогда этот X должен быть таковым в любом возможном мире, то есть если помощь нищим признается субъектом как нечто хорошее, то субъект не может думать, что в некотором возможном мире помощь нищим может быть чем-то плохим. Получается, что субъективизм должен сохранять последовательность в своей системе. Но разве эта последовательность не заключается в признании некоторых внешних факторов, в силу которых этические суждения имеют такие-то истинностные значения?

Можно было бы попытаться возразить, сказав, что вполне допустимо представить мир, в котором помощь нищим была бы чем-то вредным или плохим. Так, например, если благотвори-

тельные организации тратят полученные средства на покупку наркотиков и алкоголя, а потом дают эти вредные препараты нищим (чтобы они забылись на какое-то время), то помощь нищим в таком случае будет делом несколько не благочестивым и не добрым. И это действительно так. Но дело в том, что в таком возможном мире меняются свойства поступка из-за конкретных факторов, которые определяют этические свойства поступка; иными словами, меняются внешние условия, отчего меняются и этические свойства поступка. В нашем актуальном мире помощь нищим тоже будет делом недобрым, если благотворительные организации будут тратить деньги описанным выше образом.

Субъективист может сказать, что этические свойства поступка в каком-либо возможном мире не меняются сами по себе и полностью зависят от выбора (мнения) человека. Но тогда мы снова можем задать вопрос, который проистекает из дилеммы Евтифрона: почему субъект полагает нечто хорошим или плохим? На каких основаниях он полагает, что поступок X в возможном мире будет хорошим или плохим? Если субъективист скажет, что субъект делает это на внутренних, ни от чего не зависящих основаниях, то получается, что благо лишается своего сущностного свойства — обоснованности; говоря иначе, оно теряет свой важнейший атрибут, благодаря которому благо и является благом. Ибо мы, размышляя о благе, мыслим его как нечто такое, что должно иметь хоть какое-то стабильное основание. Даже субъективист вынужден признавать в благе некоторую фундаментальность, ибо если он этого не делает, то он и не признает благо вообще, превращаясь из субъективиста в аморалиста.

Таким образом, наша аргументация заключается в том, что если благо зависит от мнения субъекта, а мнение субъекта не зависит ни от чего, то основание блага становится волюнтаристским. Но благо не может быть основано на чем-либо волюнтаристском решении. Благо обычно мыслится нами как нечто такое, что должно иметь объективные основания, в силу которых оно и является благом. Поэтому волюнтаристская трактовка субъективизма вряд ли является адекватной.

Субъективист мог бы попытаться избежать краха своей системы, сказав, что при определении чего-либо как доброго субъект полагается на некоторые внешние свойства, которые сами по себе этическими не являются. Например, субъект полагает, что помощь нищим является добрым поступком, и основание этого мнения заключается в том, что помощь нищим приносит пользу обществу. Допустим, что «польза» здесь не является этическим свойством (хотя это и сомнительно). Логика рассуждения субъективизма в этом случае может быть такова, что суждение «помощь нищим — хорошо» приобретает истинностное значение исключительно в том случае, когда субъект признает это суждение истинным (или ложным). То есть само по себе суждение «помощь нищим — хорошо» не имеет истинностного значения, но когда это суждение осознается субъектом как истинное (или ложное), это суждение приобретает истинностное значение. В таком случае получается, что помощь нищим приносит пользу обществу, и субъект не может признать истинным суждение «помощь нищим — плохо», так как, скорее всего, субъективист признает истинность того, что причинение обществу пользы есть дело хорошее (ведь субъекту очевидна эта польза). Тогда выходит, что субъективизм сводится лишь к тому, что истинностное значение этических суждений «возникает» лишь тогда, когда субъект «осознает» эти суждения. При этом мнение субъекта об этических суждениях перестает быть волюнтаристским — оно начинает основываться на некоторых внешних фактах. В таком случае субъективизм будто бы становится более сильной позицией; и это происходит потому, что субъективизм немного приближается к реализму, начиная признавать факт того, что объективные свойства мира склоняют субъекта к принятию истинности таких-то этических суждений и отрицанию истинности других этических суждений.

Однако такая точка зрения всё равно содержит проблемы. Разберем это на конкретном примере. Допустим, что суждение «помощь нищим сокращает количество преступлений» является истинным — причем истинным объективно и независимо от субъ-

екта. Это суждение, очевидно, не является этическим суждением. Но оно напрямую связано с соответствующими ему этическими суждениями «преступление является плохим поступком», «сокращение количества преступлений — хорошо» и «помощь нищим является хорошим действием». При этом, пока субъект не признает эти суждения истинными, они не будут иметь истинностного значения. И при этом субъективист считает, что истинное суждение «помощь нищим сокращает количество преступлений» подталкивает субъекта к признанию истинности описанных выше этических суждений. Но как возможно это «подталкивание»? Как неэтическое суждение и неэтическое свойство вообще могут продуцировать этические суждения и этические свойства? Как из суждений о фактах могут быть выведены суждения о ценностях и о должном? Для того чтобы постулировать возможность описанного выше «подталкивания», субъективизму нужно показать, как из чисто неэтических суждений могут проистекать этические суждения и как из неценностных фактов могут возникать ценностные факты. Однако вряд ли это вообще возможно показать.

В приведенном выше примере субъективист, по сути, должен уже признавать ценностные суждения «преступление — это плохо», «сокращение количества преступлений — хорошо», чтобы, используя суждение о факте того, что помощь нищим сокращает количество преступлений, перейти к суждению «помощь нищим — хорошо». Для того чтобы получить этическое суждение, уже используются этические суждения. Конечно, мы добавляем сюда и неэтическое суждение о фактах и с его помощью получаем новое этическое суждение. Но исключительно из суждений о фактах получить ценностные суждения, по всей видимости, невозможно.

Однако в таком случае выходит, что субъективист уже заранее признает истинными ценностные суждения «преступление — это плохо», «сокращение количества преступлений — хорошо». И делает он это, основываясь лишь на своем мнении, которое не зависит ни от чего. Таким образом, мы возвращаемся к волюнта-

ристской версии субъективизма, ведь версия субъективизма, согласно которой мнение субъекта об этике зависит от каких-то неэтических фактов, опирается на идею о том, что неэтические суждения о фактах способны порождать этические суждения. Но эта идея, по-видимому, просто ошибочна, поэтому субъективизм может существовать только в своей волюнтаристской версии.

Таким образом, можно заключить, что волюнтаристский субъективизм не является адекватной метаэтической теорией. Волюнтаристский субъективизм ни на чем не основывается, а этические категории в соответствии с такой позицией теряют свои сущностные свойства. Ценности и этические суждения о ценностях принимаются субъективизмом «просто так», а другие ценности и этические суждения так же безосновательно отвергаются. Мораль становится случайной и, как нам кажется, перестает быть собственно моралью. Конечно, внутренних противоречий в субъективизме нет. Однако приведенные критические соображения, хотя и не доказывают ложности субъективизма, вполне правдоподобно обосновывают, что такая точка зрения не является адекватной. Субъективист, отрицая объективные ценности, делает это, по сути, лишь на том основании, что объективные ценности кажутся ему чем-то странным и непонятным. Тем не менее, как мы постарались показать, странной и непонятной является именно позиция субъективизма.

Дилемма Евтифрона и теория божественного повеления

Следует отметить, что изначальная формулировка дилеммы Евтифрона нередко используется в качестве аргументативного базиса для критики теории божественного повеления. Имеет смысл более подробно остановиться на вопросе о том, что представляет собой данная теория, а также каким образом она может быть подвергнута критике с позиции упомянутой дилеммы. Теория божественного повеления основана на убеждении о том, что истинность этических суждений напрямую зависит от воли Бога, который своими повелениями наделяет суждения истинностью

и ложностью, отчего они и приобретают этический статус. Без воли Бога ни одна этическая норма, ни одна ценность не имеют никакой подлинной силы и реального онтологического статуса.

Теория божественного повеления тесно связана с теологическим волюнтаризмом, поскольку в соответствии с ней именно Бог, исходя только из своей собственной воли, формирует мораль. Можно предположить, что если бы Бог пожелал, то Он мог бы сделать моральным или аморальным что угодно, поскольку теория божественного повеления не допускает иного источника морали, кроме Бога. Теория божественного повеления представляет собой традиционную точку зрения касательно сущности и природы морали; ее придерживались такие философы, как Дунс Скот, Рене Декарт, Серен Кьеркегор и многие другие⁹. В христианстве Бог понимается как абсолютное существо, совершенное и ни от чего не зависящее. Нельзя сказать, что мораль предшествует Богу в каком бы то ни было смысле, поскольку возникающие в этом случае обязанности начинают ограничивать Его возможную волю. Получается, что единственно рациональным допущением в ходе рассуждения о природе морали в рамках традиционного христианства¹⁰ является предположение о том, что именно Бог формирует мораль, исходя только из собственной воли.

Такая точка зрения является, по всей видимости, разновидностью этического субъективизма, так как в соответствии с ней субъект (в данном случае — Бог) сам, независимо ни от чего, выбирает, что является хорошим, а что — плохим. И к такой точке зрения применима та же самая критика, что была применена выше для субъективизма в целом. Непонятно, на каких основаниях Бог определяет что-либо как хорошее или плохое. Для того чтобы нечто было хорошим или плохим, недостаточно одной воли субъекта, даже такого, как Бог. Требуются какие-то внешние основания, ибо благо не может быть чем-то произвольным. Именно с такой критикой и связана сформулированная Платоном дилем-

⁹ См. Степанова 2020.

¹⁰ Здесь мы говорим исключительно о христианстве, но это рассуждение распространяется и на теизм в целом (в частности, на иудаизм и ислам).

ма Евтифрона. В рамках теистического подхода к вопросу о природе морали возникают серьезные трудности, так что теория божественного повеления вряд ли может считаться верной. Тем не менее, вполне возможно, что рассуждение о субъективизме в отношении Бога ошибочно. Например, против него можно было бы выдвинуть следующее возражение. Благо и Бог не могут быть разделены. Бог есть благо. Некорректно даже говорить о том, что благо может предшествовать Богу или что Бог может предшествовать благу. Воля Бога абсолютно благая потому, что Он не разделен с благом, они тождественны.

Однако проблема такого возражения заключается в том, что Бог и благо — это всё же разные понятия. Бог в христианской традиции мыслится как существо, которое действует тем или иным образом. Благо же не может быть названо существом. Благо лишено субъектности, поэтому оно никак не действует. Скорее, благо является некоторым абстрактным принципом, некоторой имплицитной совокупностью ценностей. Допущение о полном тождестве Бога и блага вряд ли может быть рациональным.

Исходя из этого имеются два варианта: либо благо присуще природе Бога как таковое, либо благо предшествует Богу и определяет Его волю. Второй вариант для христианства плох тем, что в таком случае Бог становится ограниченным существом, так что не все христиане готовы принять такой ход мысли, поэтому можно попробовать проанализировать первый вариант. Если благо присуще Богу по природе, но всё равно отличается от Бога в онтологическом смысле, то Бог, определяя мораль, руководствуется благом как частью себя. В этом случае получается, что говорить о том, что Бог определяет мораль, излишне, так как мораль, по сути, уже определена той совокупностью ценностей, которые содержит в себе благо, при этом благо является сущностной частью Божества, частью неизменной божественной природы. В таком случае Бог может лишь «активировать» моральные законы своей волей, но само содержание этих законов не зависит от воли Бога в прямом смысле — Бог не может определить что-либо как

моральное или аморальное вне зависимости от содержания блага, которое является частью Его природы.

Если приведенное рассуждение верно, то теория божественного повеления становится как бы излишней: моральные законы в своем содержании не зависят в прямом смысле от воли Бога. Они зависят от природы Бога, от того блага, что Бог в себе содержит. И Его воля не может быть иной — Бог ограничен своей благой природой, и потому действительные моральные законы определены Богом инвариантно. Кроме того, в таком случае снимается проблема подрыва суверенности Бога — ведь в предложенном решении благо является частью Бога, и Бог, руководствуясь своей благой природой, не ограничен в своей свободе, Его совершенство не подрывается чем-то внешним. Ведь действовать в согласии со своей природой — это проявления свободы, а не наоборот.

Расширение поля применения дилеммы Евтифрона

До сих пор рассмотрение дилеммы Евтифрона было ограничено преимущественно рамками этики (в том числе в теистической версии). Теперь же сосредоточимся на том, как эта дилемма может быть применена для критики антиреализма как метафилософской позиции. Для ясности обозначим тезис антиреализма следующим образом:

Не существует объективных свойств мира, независимых от субъекта. Реальность конструируется субъектом, и без субъекта нет никакого внешнего мира.

Данный тезис может быть подвергнут аналогичной критике, что и тезис морального субъективизма. Сформулируем дилемму Евтифрона в контексте критики антиреализма:

Существующее является таковым потому, что его полагает существующим субъект, или субъект полагает существующее таковым потому, что оно действительно существует?

Если мы выбираем первый рог дилеммы, возникают всё те же вопросы: на каких основаниях субъект полагает X существующим, а, например, Y — нет? Допустим, что нам удобно считать,

что X существует, в то время как введение в онтологию Y нам неудобно. Но по какой причине существующий X удобен, а существующий Y — нет? По всей видимости, имеются некоторые внешние основания, по которым онтология выстраивается именно так, а не иначе. Выходит, что придется выбрать второй рог дилеммы — если, конечно, мы будем считать, что онтологические вопросы вообще имеют смысл. Получается, что дилемму Евтифрона можно использовать для критики не только морального субъективизма, но и антиреализма как метафилософской позиции. Подобный ход аргументации, с одной стороны, прост, а с другой — крайне эффективен для опровержения позиции антиреализма и подкрепления позиции реализма в этике и онтологии.

Однако такая интерпретация дилеммы Евтифрона не является единственной. Так, например, Э.А. Тайсина обращается к этой дилемме в контексте эпистемологического спора между сторонниками корреспондентной и когерентной теорий истины¹¹. Вполне допустимо сформулировать дилемму для критики тех теорий, которые отрицают существование объективных оснований истинности суждений, например, следующим образом:

Истинное суждение является истинным потому, что его полагает истинным субъект, или субъект полагает истинное таковым потому, что оно истинно?

И снова первый рог дилеммы сталкивается со схожими проблемами. Если субъект полагает нечто истинным, то на каких основаниях он это делает? Если это, например, удобно, то это должно быть удобно из-за некоторых объективных положений дел. Если это, например, согласуется с тем, что мы уже знаем, то эта согласованность должна иметь какие-то объективные основания. В частности, когерентная теория истины сталкивается с проблемой оснований для выбора такого-то суждения истинным, а такого-то — ложным. Следовательно, для того чтобы нечто было истинным, требуются некоторые внешние факторы, которые не зависят в полной мере от субъекта. В целом приводится критика, которая приводилась и против морального субъективиз-

¹¹ См. Тайсина 2014.

ма (этического антиреализма), но уже в контексте эпистемологии. Этим дилемма Евтифрона и примечательна — она проста и отлично подходит для критики антиреалистских представлений не только в этике, но также в онтологии и эпистемологии.

Кроме того, по мнению Марка Тэйлора, дилемма Евтифрона подходит и для критики утилитаризма. Утилитаризм может считаться разновидностью морального субъективизма — хотя и не обязательно. Рассмотрим, как Тэйлор критикует утилитаризм. Прежде всего, он формулирует так называемый *принцип пользы* (ПП): «Агент достигает моральной правоты в любом частном случае тогда и только тогда, когда он (она) способствует достижению максимально счастливого исхода событий, которых этот агент мог бы достичь»¹². Далее дилемма Евтифрона выражается применительно к ПП. Тэйлор формулирует следующий вопрос: «мораль всего лишь следует из ПП или ПП просто определяет для нас мораль?»¹³. Иными словами:

Мораль в целом подчинена ПП, или ПП лишь показывает нам, что морально, а что нет?

Вместе с тем, исходя из такой формулировки, затруднительно понять, в чем именно заключена критика утилитаризма. Ведь утилитарист может сказать и то, что мораль в целом подчинена ПП, и что ПП показывает нам, что морально, а что нет, причем сделать это утилитарист может одновременно. Попробуем сформулировать дилемму Евтифрона против утилитаризма несколько иначе:

Является ли поступок X полезным потому, что таковым его полагает субъект, или поступок X является полезным потому, что он объективно полезен?

В таком случае утилитаризм также может остаться адекватной и непротиворечивой концепцией. Утилитарист вполне может сказать, что поступок X является объективно полезным. При этом ПП будет признаваться за истинный, а утилитаризм в целом может продолжить свое существование. Но здесь важно вот

¹² Taylor 2017: 48.

¹³ Ibid.

что: дилемма Евтифрона всё равно остается рабочей, но работает она против субъективистского утилитаризма, то есть против такого рода утилитаристских теорий, которые можно отнести к антиреалистскому лагерю. Если утилитарист полагает, что польза поступка полностью фундируется субъектом и никак не зависит от внешней реальности, то дилемма Евтифрона разбивает его позицию. Но утилитарист вполне может сказать, что польза объективно задана миром, и поступок X несет пользу из-за внешних факторов, а субъект просто реализует ценное (полезное) положение дел.

Таким образом, сущность утилитаризма относится исключительно к этике, а не к метаэтике. Дилемма же Евтифрона является метаэтическим инструментом, с помощью которого можно осуществлять критику разного рода субъективистских подходов. Стоит также отметить, что с помощью этой дилеммы нельзя узнать, что существует или каково это сущее: с ее помощью лишь можно узнать, что сущее не зависит от субъекта.

Сократическая ошибка и реальное определение

Питер Гич именует способ рассуждения, представленный во многих диалогах Платона («Евтифрон», «Теэтет» и др.), «сократической ошибкой» (*Socratic fallacy*)¹⁴, состоящей в ложном допущении того, что примеры частного использования определяемых терминов (таких как благочестивый, добрый, священный и т.п.) не являются реальным (объективным) определением того, что требуется определить. Иными словами, *definiens* и *definiendum* в логическом отношении не являются равнообъемными понятиями. Эта ошибка связана с двумя допущениями, которые якобы неявно принимает Сократ:

(А) Если человек считает, что корректно определяет термин «Т», то он должен знать, что значит «быть Т», то есть он должен быть способен дать общие критерии для вещи, чтобы она могла быть отнесенной к Т.

¹⁴ Geach 1966: 371.

(В) Бесплезно пытаться достичь понимания того, что значит «Т», приводя примеры, которые являются Т¹⁵.

Именно поэтому Сократ отвергает примеры, которые приводит Евтифрон в качестве определения благочестивого, и именно поэтому Сократ требует от Евтифрона привести формальные или общие критерии благочестивого. С точки зрения Гича, Сократ не вполне оправданно отвергает примеры, ведь формальное определение — это всего лишь один из способов понять, что есть Т. Более того, примеры помогают нам понять, чем является Т, поэтому Евтифрон вряд ли сильно ошибается, когда приводит примеры благочестивых поступков. Правда, в таком случае возникает некоторая проблема. Дело в том, что если оба собеседника не уверены, правильно ли они понимают Т, то неясно, как могут быть приведены примеры для того, чтобы Т было понято в полной мере. Например, Евтифрон и Сократ сомневаются, правильно ли они понимают, что такое благочестие. И Евтифрон приводит примеры благочестивых поступков, чтобы лучше понять, что такое благочестие. В таком случае непонятно, почему эти примеры должны быть приняты: ведь для того, чтобы принять примеры, нужно иметь несомненное знание о том, что такое благочестие. Именно поэтому Сократ концентрирует внимание именно на общих (формальных) определениях. Следовательно, вряд ли Гич в полной мере здесь прав, хотя и следует признать, что примеры иногда помогают нам лучше понять то, о чем идет речь.

Но даже если критика Гича верна, то дилемма Евтифрона всё равно продолжает работать. Если на вопрос о том, что есть благочестие, верным ответом будет «преследовать отца по суду», мы можем спросить: преследование отца по суду благочестиво потому, что мы так полагаем, или мы так полагаем, потому что это действительно благочестиво? Альберт Андерсон, в отличие от Гича, утверждает, что Сократ не отказывается от использования примеров для выяснения того, что такое *благочестие* и *добродетель*, а, скорее, считает, что нельзя начинать концептуальное ис-

¹⁵ Ibid.

следование с использованием одних лишь примеров¹⁶. В таком случае крайне сомнительной может показаться и точка зрения позднего Витгенштейна, в соответствии с которой мы знаем значение слова только тогда, когда нам достаточно известны *правильные* примеры употребления этого слова — данной позиции придерживается и Гич. Дело в том, что дилемма Евтифрона вполне подходит и для критики такой позиции. Мы можем сформулировать эта дилемму, спросив:

Понимаем ли мы значение слова исходя лишь из понимания правильного употребления этого слова, или мы понимаем правильные примеры употребления слова исходя только из нашего понимания его значения?

Первый рог дилеммы является проблематичным потому, что для того чтобы понять, правилен приведенный пример или нет, нужно заранее обладать пониманием того, каково значение слова. Второй рог дилеммы избегает такой проблемы — получается, что верна, скорее, та точка зрения, в соответствии с которой правильные примеры употребления слова следуют за нашим пониманием самого значения слова.

Таким образом, на сегодняшний день выделяются две полярных точки зрения на вопрос об эвристическом потенциале того способа рассуждения, который реализует Сократ в попытке добраться до общезначимого (реального) определения таких фундаментальных философских категорий и понятий, как добро, знание, истина и т.п. С одной стороны, бытует мнение, что сократовские рассуждения лишены эвристического потенциала и построены в основном на скрытых ошибках; в таком случае дилемма Евтифрона не имеет той ценности, которую мы в ней постарались обнаружить. С другой стороны, существует мнение, что рассуждения Сократа, хотя иногда и бывают ошибочными, по большей части верны — и если в них есть ошибки, то эти ошибки не приводят к краху всего рассуждения как такового. С нашей же точки зрения, дилемма Евтифрона является достаточно эффективным

¹⁶ Anderson 1969: 463.

метафилософским инструментом, который вполне может быть использован для критики разнообразных антиреалистских представлений.

Противостояние описанных выше этических концепций включается в более общее противоборство философских позиций, столкновение реализма и антиреализма. Так, например, субъективизм в онтологии представляет собой антиреалистскую позицию, в то время как объективизм, как нетрудно догадаться, — реалистскую. Таким образом, решение онтологических проблем является первичным, а всякое обсуждение этических проблем, как правило, предполагает определенную онтологическую позицию. Реализм постулирует, что сущее объективно и в том или ином виде является нам. Мы можем его познавать, взаимодействовать с ним и т.п., но мы не конструируем это сущее в полном смысле, мы лишь работаем с тем, что уже нам дано. Антиреализм постулирует обратный тезис: сущее не задано объективно, но конструируется субъектом или сообществом субъектов; нет никакого «мира вне нас». В результате, обнаруживается тесная связь между этическими и онтологическими проблемами.

Мы постарались продемонстрировать широту применения дилеммы Евтифрона, которая подходит и для критики антиреализма в (теистической) этике, и для критики антиреализма в онтологии. Кроме того, с помощью дилеммы Евтифрона можно критиковать когерентную теорию истины — и в целом дилемма Евтифрона вполне может использоваться в качестве эффективного способа для критики антиреализма в эпистемологии и даже в философии языка. Таким образом, дилемма Евтифрона является значимым метафилософским инструментом, который может быть использован для проверки на внутреннюю согласованность и внешнюю валидность позиций, по-разному объясняющих природу блага, добра, истины и иных общезначимых категорий.

Литература

- Максимов, Л.В. (2004), “О субъективистских течениях в современной философии морали”, *Этическая мысль* 5: 3–15.
- Степанова, Е.А. (2020), “Теория божественного повеления: логическое опровержение и теологическое оправдание”, *Вестник ПСТГУ* 87: 70–86.
- Тайсина, Э.А. (2014), “Сократ, «Евтифрон» и аналитическая философия”, *Вестник бурятского государственного университета* 6.2: 9–12.
- Франк, С.Л. (2005), “Философские предпосылки деспотизма”, *Россия и современный мир* 2 (2005): 172–191.
- Anderson, A. (1969), “Socratic Reasoning in the *Euthyphro*”, *The Review of Metaphysics* 22.3: 461–481.
- Geach, P. (1966), “Plato’s *Euthyphro*: An Analysis and Commentary”, *The Monist* 50.3: 369–382.
- Oddie, G. (2019), *Value, Reality, and Desire*. Oxford: Clarendon Press.
- Taylor, M. (2017), “The Euthyphro Dilemma and Utilitarianism”, *Acta Cogitata* 3: 43–51.

Alexander Karseev

Τάγαθόν in Plato's *Republic* and the Problem of its Transcendence

ALEXANDER KARSEEV

Τάγαθόν in PLATO'S *REPUBLIC* AND THE PROBLEM OF ITS TRANSCENDENCE

ABSTRACT. The article clarifies the notion of the Good (τάγαθόν) in Plato's *Republic* and the problem of its transcendence, while also introducing a new systematics of its multiple interpretations. There are two seemingly contradictory sets of passages concerning the relation of τάγαθόν to being and knowledge: the first set is representing τάγαθόν as part of being and the intelligible realm, while the second set is depicting it as something transcending being and the realm of the intelligible. The analogy of the sun and the reconstruction of omitted counterparts of the analogy are presented as crucial to the problem of the transcendence of τάγαθόν, especially so is the ἐπέκεινα passage at 509b. Tracing the logic and history of interpreting 509b from the Early Academy to contemporary scholarship helps to take a comprehensive look at the problem from different angles. Two possible meanings of οὐσία at 509b and three possible meanings of the article preceding οὐσία gives us six special classes of interpretations; apart from these six, there are several general classes to be considered. However, the author's conclusion is that the most convenient way to integrate the scattered fragments of what is said about τάγαθόν in Plato's *Republic* into a holistic picture is to use hints from the ἄγραφα δόγματα. Identifying Plato's τάγαθόν with τὸ ἔν reconciles the transcendence and immanence of τάγαθόν.

KEYWORDS: Plato, the *Republic*, the good, *epekeina*, *ousia*, transcendence.

§ 1. Quest for the Good (τάγαθόν) and seemingly contradictory sets of passages about it

The phrase “I understand this no more than τάγαθόν of Plato” became proverbial for expressing an astounding incomprehensibility¹. Indeed, the account of τάγαθόν in the *Republic* comprises one of the greatest enigmas in the writings of Plato. We shall start with one key aspect

© A.A. Karseev (Москва). aleksandr1989@gmail.com. Самостоятельный исследователь.

Πλατωνώσκιε ισσελοωα / Platonic Investigations 20.1 (2024)

DOI: 10.25985/PL20.1.04

¹ Cf. Adam 1963: 2.50, making a note *ad R.* 505a: “τὸ Πλάτωνος ἀγαθόν was in

of this enigma: the relation of τᾶγαθόν to being and knowledge. There are two sets of passages regarding this relation: set I is characterizing τᾶγαθόν as part of being and the intelligible realm, i.e. “immanent” to it, while set II is characterizing τᾶγαθόν as “transcending”, going beyond both being and the realm of the intelligible.

Apart from the passages which seem to straightforwardly describe τᾶγαθόν as part of the intelligible realm, there is yet another group of passages characterizing τᾶγαθόν as knowable (after all, the whole discussion of τᾶγαθόν is presented in the context of the education of the Guardians). Given the principle formulated by the argument at *R.* 476e–479e that only “what is” (ὄν) is knowable and what is not (μὴ ὄν) cannot be known at all, the assertion of knowability of τᾶγαθόν is equivalent to the assertion that τᾶγαθόν is ὄν (cf. *Sph.* 262e). The passages making such assertions I shall mark as I*, considering them as a special subset of set I. Now we turn to systematic overview and evaluation of what is said of τᾶγαθόν in book IV of the *Republic* (the classification of passages under certain groups will be provided in parentheses).

The way Socrates defined virtues in book IV (by means of the tripartite division of soul) was considered “less than exact” (*R.* 504b). A Guardian cannot be satisfied with this imperfect measure of investigation, so a “longer road” (504c) is required, in the course of which he “will have reached the end of the greatest and the most appropriate subject” (τοῦ μεγίστου τε καὶ μάλιστα προσήκοντος μαθήματος ἐπὶ τέλος, 509d, subset I*), i.e. the idea of τᾶγαθόν (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα, 505a), which will also enable him for the most perfect treatment of virtues (504d) — as opposed to a mere sketch given in book IV. Although Adeimantus wonders, there is actually no wonder that the idea of τᾶγαθόν is “yet more important than justice and the other virtues we discussed”, for it is by virtue of the idea of τᾶγαθόν that “just things and the others become useful and beneficial [i.e. good]” (ἢ δὲ καὶ δίκαια

antiquity a proverb for any dark or obscure saying: see *Amphis* ap. D.L. 3.27 ἦτρον οἶδα τοῦτ’ ἐγώ, | ὦ δέσποτ’, ἢ τὸ Πλάτωνος ἀγαθόν. (Another allusion occurs in *Alexis* ap. Athen. 8, 354d). Aristoxenus’ famous account of Plato’s lecture on τᾶγαθόν in his *Elementa Harmonica* (2.30–31) is characteristic as well: listeners were outraged by the incomprehensibility of Plato’s account of τᾶγαθόν.

καὶ τᾶλλα προσχρησάμενα χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γίγνεται, 505a, note *dativus instrumentalis*, perhaps of participation or κοινωνία²). The very expression ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα and Form-like description of its function suggests that the idea of τάγαθόν is a Form³, perhaps the highest Form. Note also that at 507b Socrates introduces the idea of τάγαθόν in line with other ideas: for a plurality of things called by the same name (for example, good or beautiful), we postulate a single Form (ιδέαν μίαν), say τάγαθόν itself or the beautiful itself (αὐτὸ δὲ καλὸν καὶ αὐτὸ ἀγαθόν). Hence, from this passage, it seems obvious that τάγαθόν itself is a Form; in this case, indeed, it is a being and an οὐσία. This appears to be in direct contradiction with the claim at 509b that τάγαθόν itself is not οὐσία. However, there are interpretative paths to avoid the contradiction. One might hypothesize that here, at 507b, Plato offers only provisional account, departing from what is already known, i.e. the theory of Forms, to what is not yet known, i.e. a theory of the idea of τάγαθόν. So he first shows that what is not yet known (the idea of τάγαθόν) is similar to what is already known (the theory of Forms). And what is similar is a one-over-many principle: both Forms and τάγαθόν itself are one-over-many, and in this respect they are juxtaposed. Yet a juxtaposition in this one respect does not mean that they belong to the same class of entities. This might mean only their similarity in terms of being “one-over-many”, while this “many” differs: an ordinary Form is one over many sensibles, while the idea of τάγαθόν is one over many (in fact all) Forms, the Form of Forms (“Formness” itself). In this case, of course, the idea of τάγαθόν would be transcendent to Forms in the same way as an ordinary Form is transcendent to sensibles. Yet they are similar in being “one-over-many”, and thus are called by the same name of ἰδέα and provisionally juxtaposed at 507b. However, there is yet another interpretative path to avoid contradiction: to accept that the idea of τάγαθόν belongs to the same class of entities as ordinary Forms, and take the claim that it is οὐκ οὐσία to mean that it is not “the

² See Adam 1963: 2.51, *ad loc.*

³ Cf. passages where Plato refers to τάγαθόν as a Form, as enumerated in Yount 2014: 147, n. 2: *Cra.* 439cd; *Hp.Ma.* 287b–d; *Phd.* 65d, 75d, 76d–77a, 100b; *R.* 5, 476a; 6, 505ab, 506d–507c; 7, 517b–518a, 532a–534c; *Prm.* 130b, 134c, 135cd; *Tht.* 186a; *Phlb.* 15a.

οὐσία” (i.e. the Being), while it well might be “*an* οὐσία” (i.e. a being) — to which interpretation we shall return later.

Multiple expressions of the knowability of the idea of τὰγαθόν (subset I*) also suggest that it is a being, ὄν. If we do not know the idea of τὰγαθόν, “even the fullest possible knowledge of other things is of no benefit to us” (εἰ δὲ μὴ ἴσμεν, ἄνευ δὲ ταύτης εἰ ὅτι μάλιστα τᾶλλα ἐπισταίμεθα, οἴσθ’ ὅτι οὐδὲν ἡμῖν ὄφελος, 505a). No one will have adequate knowledge of just and fine things unless one knows the idea of τὰγαθόν, in virtue of which they are good (δίκαιά τε καὶ καλὰ ... ὅπη ποτὲ ἀγαθὰ ἐστίν, 506a); and, indeed, one cannot be a proper Guardian without this knowledge (ibid.). Only in the case when the constitution of the State is overseen by the Guardian who knows these things it would be perfectly ordered (506b). This group of passages gives us a significant weight to put on the scale of set I.

§ II. *The analogy of the sun*

Here our reading comes to the famous analogy of the sun, which has weights to put on both scales. However, the passages of set II are to be found almost exclusively here. As we shall see, set II is tiny compared to set I in terms of quantity in the whole account of the *Republic*. Yet, paradoxically enough, it is immensely more influential. In fact, the tiny set II has almost completely overshadowed the enormous set I for roughly two thousand years.

The analogy of the sun goes as follows: “what the latter [i.e. τὰγαθόν] is in the intelligible realm in relation to intellection and intelligibles, the former [i.e. the sun] is in the visible realm in relation to vision and visibles” (ὅτιπερ αὐτὸ ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ πρὸς τε νοῦν καὶ τὰ νοούμενα, τοῦτο τοῦτον ἐν τῷ ὁρατῷ πρὸς τε ὄψιν καὶ τὰ ὀρώμενα, 508bc). The analogy is based on the similarity of functions of τὰγαθόν and the sun. Plato does not always explicitly utter what is the case on both sides of the analogy. Sometimes he only says what is the case with the sun and vision, leaving for us to guess what is the parallel on the other side. I shall fill in such gaps in [square parentheses]. However, this might cause a number of issues, since we do not know exactly

how Plato conceived of relations between sun and its light, eye and its vision, object and its colors⁴. Yet, I hope, there is a way to find out.

The first base of the analogy is a similarity in the epistemological functions of the sun and *τάγαθόν*.

1. For vision it is not sufficient there to be an eye and an object before it: there is a need for a third thing, light (*γένος τρίτον*, 507e), a yoke (*ζυγόν*) or medium, which unites the power of sight to see and the power of the object to be seen (*τοῦ ὁρᾶν αἴσθησις καὶ ἡ τοῦ ὁρᾶσθαι δύναμις*, 507e–508a) in actual seeing. [By analogy, for intellection it is not sufficient there to be an intellect and an intelligible object: there is a need for a third thing, some intellectual medium, a yoke, which unites the power of intellect to know and the power of the intelligible to be known in actual knowledge. If Plato really means for us to fill the gap this way, then we should think of an intellectual analogue of light, a medium derivative from *τάγαθόν* but not identical to it⁵.]

2. The source of this third thing, i.e. light, is the divinity (*θεός*) – the sun (*ἥλιος*, 508a). [By analogy, the source of the intellectual medium is *θεός* as well.] The sun is not identical with the eye or sight (*οὐκ ἔστιν ἥλιος ἢ ὄψις οὔτε αὐτὴ οὔτ' ἐν ᾧ ἐγγίγνεται, ὃ δὴ καλοῦμεν ὄμμα*, 508ab), yet the eye is the most sunlike (*ἡλιοειδέστατόν*), receiving its power from the sun as an influx (*τὴν δύναμιν ἣν ἔχει ἐκ τούτου ταμειουμένην ὥσπερ ἐπίρρυτον κέκτηται*, 508b). [By analogy, *τάγαθόν* is not identical with mind or intellection, yet mind is the most goodlike, and receiving its power from *τάγαθόν* as an influx (the influx being a metaphor of participation).]

3. Socrates further elaborates the analogy, and here comes a difficult passage starting from 508c. The eye sees well when it is turned on objects “whose colors are illuminated by the light of day” (*ὧν ἂν τὰς χροῶς τὸ ἡμερινὸν φῶς ἐπέχη*, 508c), and “on which the sun shines” (*ὧν ὃ ἥλιος καταλάμπει*, 508d). By analogy, when the soul or mind

⁴ Although the *Timaeus* gives us a hint on Plato's theory of vision, cf. *Ti.* 45b.

⁵ It would be conceivable to think that Plato identifies the sun with its light and *τάγαθόν* with this intellectual medium, but he himself denies this identity at 509a: *φῶς τε καὶ ὄψιν ἡλιοειδῆ ... ἥλιον δ' οὐκ*. So, if the analogy is strict in each detail mentioned by Plato, we imagine some derivative from the *τάγαθόν* medium, an intellectual analogue of light.

“focuses on something that is *illuminated both by truth and what is* (οὗ καταλάμπει ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν), it understands, knows, and manifestly possesses understanding”.

Matthias Baltes claims that all statements in 508d1–6 “are completely parallel, especially the two relative clauses ὧν ὁ ἥλιος καταλάμπει and οὗ καταλάμπει ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν. This means that, since the sun is the analogue of the idea of the Good, the idea of the Good is ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν (‘truth and being’)”⁶. If Baltes is right and Plato refers to the idea of τὰγαθόν as τὸ ὄν, being or “what is”, this would be one of the strongest passages of group I. However, as we have seen, in 508c the relative clause was about illumination by the light of day (τὸ ἡμερινὸν φῶς), i.e. by some medium derivative from the sun, which is light. Plato sometimes refers to the illumination by the sun, naturally presupposing the illumination by a medium derivative from the sun, which is light. So the expression ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν stands in parallel to τὸ ἡμερινὸν φῶς, signifying an intellectual medium⁷ derivative from τὰγαθόν, an intellectual analogue of the light (which is not τὰγαθόν, as sunlight is not the sun). So far Baltes’s claim seems to be unwarranted.

4. The idea of τὰγαθόν, Socrates further elaborates, “gives truth to the things known and the power to know to the knower” (τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γινωσκομένοις καὶ τῷ γινώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδόν, 508e). Being the cause of knowledge and truth (αἰτίαν δ’ ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας), it is yet “other than these and superior in beauty” (ἄλλο καὶ κάλλιον ἔτι τούτων). Here τὰγαθόν is the cause of truth and superior to it, not the truth, as Baltes suggests⁸.

I want to emphasize the identification of sight (“the most sunlike”) with influx (ἐπίρρυτον, 508b) from the sun [by analogy, intellection must be an influx of τὰγαθόν and the most goodlike]. At 509a, intellection and truth are called goodlike and caused by τὰγαθόν [being an influx from it, by analogy].

⁶ Baltes 1999: 356.

⁷ Cf. Seel 2007: 170.

⁸ Baltes 1999: 357–358. However, Baltes defends his position further by introducing two different senses in which Socrates speaks of ἀλήθεια here: first is the ἀλήθεια *per se*, second is an ἀλήθεια provided to things by the ἀλήθεια *per se*.

The issue here is no less than the eternal philosophical question of the relation between subject (eye and intellect in the analogy) and object (visibles and intelligibles things in the analogy). And Plato suggests the actual unity of their powers (507e–508a, see above). What is obvious, is that insofar as we are thinking and perceiving at a given moment, this actual unity is already a fact. Any piece of reality is such a unity, insofar as reality is always something thinkable, perceivable, imaginable. It is only in artificial rough scheme that we can separate a subject from an object and talk of some third yoke which unites them. For reality is always an actual unity of subject and object. This explains why Plato does not keep the terms of his analogy (light-vision-color on the side of the sun, truth-understanding-intelligibility on the side of *τάγαθόν*) strictly separate. Light, vision and color are just one actually united influx from the sun; if light is referred to as *ζυγόν* (yoke), it is *ζυγόν* in the sense of a connected pair (two bulls under one yoke taken as a whole), not just the yoke itself. Truth, understanding and intelligibility are just one actually united influx from *τάγαθόν*, which we call reality. And this is exactly what Plato explicitly says next: *τάγαθόν* is the ontological source of reality (*τὸ ὄν*).

Here we come to the second base of the analogy: the similarity in the ontological functions between the sun and *τάγαθόν*. The sun “not only gives visible things the power to be seen but also provides for their coming-to-be, growth, and nourishment — although it is not the coming-to-be itself” (*τὸν ἥλιον τοῖς ὀρωμένοις οὐ μόνον οἶμαι τὴν τοῦ ὀράσθαι δύναμιν παρέχειν φήσεις, ἀλλὰ καὶ τὴν γένεσιν καὶ αὐξὴν καὶ τροφήν, οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα*, 509b). By analogy, *τάγαθόν* provides the existence and essence (*τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν*) to the intelligibles, although *τάγαθόν* is not *οὐσία*, but something yet beyond *οὐσία*, superior to it in rank and power (I shall refer to it as the “*ἐπέκεινα* clause”: *ἀλλ’ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος*, 509b).

Here we have the most problematic passage, seemingly an assertion of the transcendence of *τάγαθόν*, the absolute, over being. As Jens Halfwassen puts it, “thereby the transcendence of the absolute beyond

being is expressed decisively for the first time in the history of philosophy⁹. But this is apparently in contradiction with the passages of group I. Thus, we have several interpretative options: to explain away or qualify or ignore I and embrace II, in which case we have a meta-ontological interpretation (μοι: τὰγαθόν is other than being), or to explain away or qualify II and embrace I, in which case our interpretation is ontological (οι: τὰγαθόν is being), or else to find a way to reconcile sets I and II without weakening or ignoring either of them. At this point we encounter one of the most difficult issues in Platonic studies, and we shall tackle it substantially and meticulously. It is hardly possible to find the right way in such a vast sea of interpretative possibilities without having a map. For this reason, a systematic overview of both logically possible and historically testified interpretative decisions concerning this issue shall precede any further conjectures.

§ III. Logic and history of interpreting R. 509b

First and foremost, what is the meaning of οὐσία¹⁰? The phrase τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν can give us a clue. There are several types of interpretations of the phrase, dependent on the answers to the following two questions. First, whether οὐσία and τὸ εἶναι are two words for the same thing (a hendiadys¹¹, an exegetic καί¹²), “existence-and-being”, or οὐσία and τὸ εἶναι are two distinct terms, in which case τὰγαθόν provides “both existence and essence” to the intelligibles. Generally, “τὰγαθόν is not οὐσία but superior to it” in the first case would mean that τὰγαθόν is not being and existence, but beyond it (μοι¹³), in the

⁹ Halfwassen 1992: 221.

¹⁰ Plato’s usage of this word is polysemic. The philosophical usage includes a designation of the intelligible realm, in contrast to the world of becoming, γένεσις. As Hitchcock 1985: 86, n. 28 puts it, οὐσία may designate either the realm of the intelligible as a whole (485b2, 486a9, 523a3, 524e1, 525b5, 525c6, 526c6, 526e6–7, 534a3–4) or the being which the intelligibles enjoy (509b8–9, 585b12, c7, 12, and perhaps *Hp. Ma.* 301e4). Οὐσία can also designate either being in general of a particular thing or its essence, as opposed to its pathos or attribute, see *ibid.*, n. 29.

¹¹ Hitchcock 1985: 69; Gerson 2003: 174, n. 40.

¹² Fine 2003: 96, n. 19

¹³ There are exceptions, e.g., Hitchcock 1985, for whom τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν is

second case *τάγαθόν* is merely not an essence and beyond it, but not necessarily beyond being and existence (OI). The second question concerns the function of the article¹⁴ preceding *οὐσία*, whether it is:

- α. the universal quantifier: *τάγαθόν* is not an *οὐσία* at all;
- β. the limiting quantifier: *τάγαθόν* is not the *οὐσία* in a particular sense¹⁵, but in some (e.g., higher) sense it is an *οὐσία*.
- γ. the unique quantifier (the utmost case of the limiting quantifier), in which case *οὐσία* means the being (or essence) *per se*: *τάγαθόν* is not the *οὐσία* in a sense of merely non-identity with the being itself (the Form of being), in which case it still can be a being (let's call this type of interpretation a "non-identity" interpretation).

It is convenient to represent the possible types of interpretations engendered by the two decisions in the form of a chart, assigning a number for each type of interpretation for future reference:

| | οὐσία = being | οὐσία = essence |
|----|--|--|
| α. | S1: <i>τάγαθόν</i> is not a being at all, but beyond being (MOI). | S4: <i>τάγαθόν</i> is not an essence at all but beyond essence (OI, as represented in G. Seel). |
| β. | S2: <i>τάγαθόν</i> is not a being in some (ordinary) sense, but is a being in another (say, the highest) sense. Attested in J.Adam, G. Reale, etc. (This interpretation is in a sense MOI, in a sense OI, which might be confusing.) | S5: <i>τάγαθόν</i> is not an essence in some (ordinary) sense, but is an essence in another (say, the highest) sense. (OI by means of limitation of the account of <i>οὐσία</i> in <i>R.</i> 509b, as in M. Baltes.) |
| γ. | S3: <i>τάγαθόν</i> is not the being <i>per se</i> , but beyond the being <i>per se</i> and superior to it. (This might be interpreted either in MOI or in OI way, in the latter case incorrectly.) | S6: <i>τάγαθόν</i> is not the essence <i>per se</i> , but beyond the essence <i>per se</i> and superior to it. The essence <i>per se</i> might mean the world of Forms as a whole, as in W. Beierwaltes. |

Chart 1: Logical possibilities of interpreting *R.* 509b.

a hendiadys designating the ontological status of Forms (which is being), yet *τάγαθόν* is superior to it in a qualified sense — it is not transcendent to being. "Plato does not mean that the good is beyond being in the sense that it is a principle which transcends the realm of what exists, but only that it is a Form more dignified and more powerful than being, which he presumably thinks of here as a Form (as he does at 478e1–2)" (Hitchcock 1985: 90, n. 56).

¹⁴ Cf. Shields 2011: 290.

¹⁵ As in Adam 1963: 2.62, *ad* 509b: "the Good is not *οὐσία* in the sense in which the Ideas are *οὐσία*; but in a higher sense it is the only true *οὐσία*"; cf. Baltes 1999. More on this below.

These are what I call special strategies of interpreting the ἐπέκεινα clause, reflective of and dependent upon the semantics of the term οὐσία and its quantification. Besides, there exist what I call general strategies, which do not depend on the analysis of the usage of οὐσία. Some of them depend on contextual considerations of the ἐπέκεινα clause, and some on the very broad assumptions concerning Plato's works. Since we are about to start our historical overview of the interpretative decisions of the ἐπέκεινα problem, our S₁–S₆ taxonomy needs to be broadened by two more categories: 1. interpretations which do not depend on textual exegesis (such as interpretations of Plato's close students, who might have relied on the oral teachings of Plato himself, or interpretations of later Platonists, whose choice usually depended on tradition or their own worldview, neglecting textual exegesis); 2. interpretations more or less unreflective of textual problematics, such as those which do not remark on the issue of an apparent conflict between groups I and II, simply overlooking it. The latter is characteristic of the XIX century scholarship. Therefore, our historical account proceeds from non-textual interpretations of the ancients to those of the XIX century scholars, remaining unreflective of the apparent contradictions, then to general strategies of the XX century, and finally to special strategies S₁–S₆ of contemporary scholarship.

*§ IV. The ἐπέκεινα problem from Antiquity to the XIX century:
predominance of meta-ontological interpretation (MOI)*

We shall start from the opinions and testimonies of those close to Plato, such as of his nephew Speusippus and Aristotle, for they had an immediate access to Plato's teachings. However, there is much that is controversial about this path, especially given the poor state of preservation of primary sources. Yet even Baltes, one of the most critical to MOI scholars, still is certain that “in the Old Academy there existed speculations about the One and the Good beyond being. However, it is completely uncertain whether there had been any references to Plato's *Republic* in this connection”¹⁶. That might be the case, but cannot be

¹⁶ Baltes 1999: 352.

proved, says Baltes. His position here is pretty weak, for if such a highly specific theme as beyond-beingness of the first principle was ever debated, the 509b of the *Republic* simply could not have been overlooked and not discussed by the students of Plato.

There are three testimonies to the point that Speusippus considered the first principle as transcendent to being, found in Aristotle (*Metaph.* 14.5, 1092a), Iamblichus (*Comm. math.* 4), and Proclus (*In Prm.* 1–5). But even if Speusippus had an idea of beyond-beingness, it's hard to suppose that it was Speusippus himself who first invented the idea and not Plato, given the *R.* 509b passage. Anyway, this fact shall have weight when it comes to interpreting Plato's own view.

However, when it comes to the Middle Platonism, the ontological interpretation is not unusual. We encounter it in Plutarch, in Iustinus' testimonies, Numenius, etc.¹⁷ Perhaps, OI was not that prevalent as Baltes would have it; at any rate, the views of people who lived centuries after Plato are not of a great relevance for the present discussion, so I shall not go into details. The same could have been said about the Neoplatonists, if it were not for the fact that under the influence of Plotinus MOI became an article of faith for nearly two thousand years. The Plotinian type of interpretation of 509b dominated at least until the second half of the xx century, and it still determines many new readers of Plato to prefer MOI , consciously or unconsciously.

Since, as we have said, the period from Plotinus up to the modern scholarship produced no major debates on *R.* 509b, on account of its adhering to MOI and ignoring group I passages, we shall immediately jump to the origins of modern scholarship in the xix century.

One of the grounding xix century works specially dedicated to the study of the idea of $\tau\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\nu$ in Plato was Karl Stumpf's dissertation *Das Verhaltnis des platonischen Gottes zur Idee des Guten*. It still sticks to MOI without problematizing it or noticing contradictory passages¹⁸.

A comment of Benjamin Jowett and Lewis Campbell to *R.* 509b in their 1894 edition belongs to the same class: "Referring to the history

¹⁷ More on this in Baltes 1999: 361ff.

¹⁸ Stumpf 1869: 63. Cf. Krohn 1876: 146.

of philosophy we may translate this [i.e. the ἐπέκεινα passage]: ‘The idea of good reaches a step beyond the Eleatic being’¹⁹.

Pretty much the same can be said about Paul Shorey’s works and translations, fundamental for Anglophone Plato studies. Shorey takes the meta-ontological interpretation for granted, without any discussion of the issue. So he reads Plato’s ἐπέκεινα passage meta-ontologically: τὰγαθόν “is not essence or existence, but something above or beyond existence, operating as its cause”²⁰; thus “the Neo-Platonists followed the master in assigning the Good a place beyond Being”²¹. Difficulties of such a reading remain unreflected. Shorey sides τὰγαθόν with other forms, unreflective of how a Form can be not a being or an essence. His rendering of Plato’s words in his 1895 paper goes in the same way: “the Idea of Good, though the wellspring of knowledge and Being, is not Being but something beyond and above it in dignity and power”²². All these flaws are characteristic of scholarly treatment of τὰγαθόν in the XIX century.

§ V. Contemporary meta-ontological interpretations

The meta-ontological interpretation becomes much more elaborate and reflective in the XX century scholarship²³. However, not so many scholars have attempted to defend it from the accusation of contradicting the passages of group I. We shall turn to those who have.

¹⁹ Jowett, Campbell 1894: 3.307.

²⁰ Shorey 1895: 225.

²¹ Ibid.: 188.

²² Ibid.: 197.

²³ Hartmann 1909: 264 f.; Whitby 1909: 121; Ferguson 1921: 134–136; 1963: 193; Jes-sop 1930: 47; Gadamer 1931: 61; 1986: 20, 27, 89; Festugière 1935: 202; Fuller 1912: 286; Bréhier 1958: 134; Schulz 1960: 274; Berger 1961: 111 f.; Rist 1964: 53–54; Sinaiko 1965: 142; Friedländer 1969: 62–63; de Vogel 1969: 229; 1970: 184, 187; 1986: 15; Strycker 1970: 455; Findlay 1978: 28; 1974: 184; Blumenthal 1993: 3; Sells 1994: 6; O’Meara 1993: 52; Reale 1997: 203; Voegelin 2000: 167; Bowe 2003: 16–19; Desjardins 2004: 119, 229; Reeve 2003: 43; Yount 2014: 15; Ferber 2015. Add to these the profound and exquisite works of the Tübingen school, such as those of H.J. Krämer, K. Gaiser, Th.A. Szlezák, J. Halfwassen, V. Höhle. See Nikulin 2012 for English translations of some of these works, and the bibliography section of his work for comprehensive lists.

Eric Perl, following C.J. de Vogel, suggests that “the brightest of being” (τοῦ ὄντος τὸ φανότατον) of *R.* 518c and “the happiest of being” (τὸ εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος) of 526e must be understood not as a superlative partitive expression, “a being happiest and brightest among other beings” (for being here is in the singular: τοῦ ὄντος), but as a comparative ablative one, “that which is brighter or happier than (any and every) being”²⁴. Perl continues:

Likewise, the third phrase [“the best in beings”, τοῦ ἀρίστου ἐν τοῖς οὐσί, *R.* 532c] need not mean ‘the best among beings’ but can mean rather ‘that which, in beings, is best’, i.e., that in virtue of which beings are good, just as, at *Philebus* 64c5–6, the good is referred to as what is “most precious” in a mixture as that which makes the whole mixture “dear”²⁵.

This kind of interpretation takes the οὐσία at 509b to be a being; τάγαθόν, consequently, is not a being in any sense whatever (including the sense that it is not the being *per se*, not the Form of being). This is the S₁ type interpretation according to our chart above. The problem with this type is that the transcendence of τάγαθόν is explicitly defended from only some of group I passages, but not from all, especially not from I*-passages. Whether the latter task can be performed persuasively or not is an open question, and the problematical character of S₁ type interpretation still pertains.

Another defense of μοι against group I passages would be “not in the same sense” defense, as it is found in Giovanni Reale’s *Toward a New Interpretation of Plato*:

This [the ἐπέκεινα passage] is simply a different way of designating the good as the source of Being. In the end, the claim that the Good (One) is above Being means that it is its supreme source or origin. Thus, to speak of the brightest of beings or of Being itself is to use the term “Being” in a prototypical sense, and hence in a sense different from its common use²⁶.

²⁴ Perl 2014: 60; cf. de Vogel 1970: 185, and Smyth’s *Greek Grammar* (Smyth 1956: 334, § 1434.

²⁵ Perl 2014: 60.

²⁶ Reale 1997: 2008.

In other words, when Plato says that *τάγαθόν* is *above* being he means being in the ordinary sense, a being, and when Plato says that *τάγαθόν* is being he means being in the prototypical sense, as “what causes being”. Even if the being is understood as the Form of being, it might be said to be beyond (any particular) being. Reale perhaps envisages being in the prototypical sense as even higher than the Form of being and any other Form, as their cause. What is important here is that οὐσία at 509b is taken to mean being (or Being) in some sense (ordinary), but not in the other (prototypical). This is clearly a S2 type interpretation according to our chart.

S3 type is trickier. It takes οὐσία as the being itself, the Form of being, and claims that *τάγαθόν* is not the being (non-identity claim) but superior to it. However, this can be interpreted both meta-ontologically (*τάγαθόν* is not the being, and is not a being either) or ontologically (*τάγαθόν* is not identical with the being, but it is a being). Let us call the former type S3-μοι, and the latter S3-οι. Now, S3-μοι is logically correct, but it does not occur in the history of interpretation for the simple reason that if a scholar can admit that *τάγαθόν* is not a being at all, there is no need for him to qualify or weaken Plato’s 509b claims by non-identity interpretation. He is well satisfied with S1 type interpretation. As for S3-οι, it does occur in the history of interpretation often, but it is logically incorrect. If *τάγαθόν* is a being, as S3-οι would have it, then it does participate in the Form of being and hence is dependent on it, not superior to it, contrary to Plato’s claim of superiority. This kind of fallacious ontological version of S3 will be analyzed in the section on ontological interpretations.

§ VI. Contemporary ontological interpretations: general strategies

Most common general strategy of ontological interpretation in the contemporary scholarship is teleological (structural) reduction of the transcendence of *τάγαθόν*. The prompter and initiator of such an approach in modern scholarship was F.M. Cornford:

But can it be proved that these words [that the good is beyond being] mean anything more than that, whereas you can always ask the reason

for a thing's existence and the answer will be that it exists for the sake of its goodness, you cannot ask for a reason for goodness; the good is an end in itself; there is no final cause beyond it? ... The 'reason' or 'cause' that explains all existence might be described as 'beyond' the existence it explains; and being the good or end of that existence, it will be superior to it in worth²⁷.

The point is picked up in two works, most significant for the xx century Plato studies, J.C.B. Gosling's *Plato*, where the author claims that the vision of *τάγαθόν* is "the vision of how everything fits"²⁸ and T. Irwin's *Plato's Moral Theory*:

The Good is the formal and final cause of the Forms' being what they are; they are rightly defined when they are shown to contribute to the Good which is superior to them. However, the Good is not some further being besides the Forms; when we have correctly defined them, connected in a teleological system, we have specified the Good, which just is the system²⁹.

Among contemporary scholars the view is notably represented by Gail Fine: "the good is not a distinct form, but the teleological structure of things"³⁰. Among other representatives of the teleological (or structural) reduction of the transcendence of *τάγαθόν* are H. Cherniss, R. Allen, M. Isnardi-Parente, L. Brisson³¹.

Another general strategy would be a rhetorical reduction of the transcendence of *τάγαθόν*, which emphasizes the importance of the qualifying phrase and/or takes the whole *ἐπέκεινα* passage as a rhetorical exaggeration³².

Now we turn to a paper which stands somewhere in between the general and special strategies, G. Santas's "The Form of the Good in Plato's *Republic*", first published in 1980. It has greatly influenced contemporary scholarship; however, as nothing there is said explicitly of

²⁷ Cornford 1939: 132.

²⁸ Gosling 1973: 118, cf. 57-71.

²⁹ Irwin 1977: 225.

³⁰ Fine 2003: 98.

³¹ Cherniss 1945: 98, n. 142; Allen 1983: 194; Isnardi-Parente 1986: 23; Brisson 1994.

³² Hitchcock 1985: 90, n. 56; Murphy 1951: 183; Penner 2003: 221; Brisson 1995: 127 argues: "The good is said to be beyond being in the *Republic*, not in an absolute sense, because if this were the case it would be both unthinkable and unspeakable, but in dignity and power".

the semantics or scope of οὐσία, I place it closer to the category of general interpretations. Santas's interpretation makes use of the distinction between the proper and ideal attributes of Forms, first introduced by Aristotle (*Top.* 137b3–13, cf. 113a24–32, 144a14–22, 154a18–20) and developed by G.E.L. Owen, D. Keyt, G. Vlastos and others; the very terminology of “ideal and proper” belongs to Keyt.

The ideal attributes are properties a Form has *qua* Form, in virtue of its status of being a Form in general, e.g., intelligibility, immutability, being one-over-many, being the ontological source for its sensible instances. These properties constitute “Formness”. The proper attributes are properties a Form of F has *qua* Form of F, in virtue of its status of being a particular Form of F.

Santas supposes that the Form of τὰγαθόν is a Form of Formness, i.e. the Meta-Form in virtue of participation in which Forms have their ideal attributes (we might call it a second-order Form). “The ideal attributes of all the Forms other than the Form of the Good are proper attributes of the Form of the Good”³³. It seems that Santas identifies τὰγαθόν with being, conflates them: “here we do have a conflation of superlative reality and superlative goodness of kind”³⁴. Later Santas has specifically clarified his position as ontological. And here we turn to our section on special strategies.

§ VII. Contemporary ontological interpretations: special strategies

Christopher Shields agrees with Santas in his interpretation of the Form of τὰγαθόν as a Form of Formness responsible for ideal attributes. He just specifies the ontological status of the Form of τὰγαθόν as he sees it and provides counterarguments to μοι — the points, which were so obviously lacking in Santas' paper. “We should regard the Form of the Good as one Form among many other Forms, and as performing a function which other Forms perform for both Forms and particulars”³⁵, Shields contends. “The Form of the Good is a Form alongside

³³ Santas 1980: 381.

³⁴ *Ibid.*: 384.

³⁵ Shields 2011: 289–290.

other Forms ... it has whatever ontology each and every other Form has”³⁶. How to defend this against compelling οὐκ οὐσίας phrase? Shields takes 509b as non-identity thesis with οὐσία understood as Being: “while necessarily co-extensive with Being, the Form of the Good is not therefore to be identified with it”. Shields supports his non-identity view of 509b by paralleling it with three more emphatic non-identity claims in Plato’s account: “In four places, in two sets of parallel passages in the Analogy of the Sun, Plato cautions against an impulse we might feel to identify qualities which, he insists, must be thought of as distinct”³⁷. Thus, Shields is a representative of S₃ type ontological interpretation. On this interpretation, the Form of τάγαθόν is not exalted at all. This does not fit with the dramatic context, the highest point in the *Republic*’s “ascent from the Cave”, amazed exclamations of Glaucon, modesty and awe with which Socrates approaches the subject, the role of τάγαθόν in the life of the State and individual, and with other attributes of τάγαθόν as described by Plato. Shields’s interpretation simply emasculates τάγαθόν.

Another representative of S₃ type interpretation is D. Hitchcock. He is more subtle and sensitive to the “divine superiority” of τάγαθόν, yet its function is as in Santas: τάγαθόν is a Form of Formness. Hitchcock clarifies the Formness as Uniformness (having one and the same form no matter what, and this uniformness is a criteria of full reality, existence and intelligibility). As a Form, τάγαθόν “is itself, however, uniform (by virtue of the principle of self-predication) and thus itself exists fully and is intelligible”³⁸.

All these S₃ type interpretations³⁹ face a dilemma which destroys them. Either the Form of τάγαθόν participates in the Form of being, i.e. is dependent on it and not superior to it, or the Form of τάγαθόν does not participate in being, in which case it is not a being at all. The latter makes the interpretation meta-ontological, which is quite the opposite of what the proponents of S₃ wanted to prove; the former is not ade-

³⁶ Ibid.: 283.

³⁷ Ibid.: 293.

³⁸ Hitchcock 1985: 74.

³⁹ Another representative is C. Rowe; see, e.g., Rowe 2007: 152.

quate to Plato's text, his exaltation of $\tau\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\nu$ as a highest principle. Therefore, the non-identity interpretation in its ontological version (S₃-textscoi) is untenable and contradicts the superiority of $\tau\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\nu$. The non-identity interpretation in its meta-ontological version (S₃-MOI) is logically correct, but has no proponents (for if one admits MOI, there is no need to strive to qualify and weaken Plato's meaning at 509b).

So far, we are done with the first column of our chart of interpretations (S₁–S₃), the column which renders οὐσία as being. Generally, as we have seen, this rendering gives us MOI, except for one untenable ontological interpretation of S₃. Now we turn to the second column (S₄–S₆), which renders οὐσία as essence. Logically, this will give us a set of ontological interpretations.

A prominent representative of S₄ type interpretation is Gerhard Seel, and I shall quote him extensively, because of the logical clarity his statements impose on the subject. In his own words, he goes at the same direction as Santas, but makes one step further:

According to Santas, the Form of the Good is a higher-order form, a kind of “metaform”. I think that this is an important step in the right direction. However, Santas doesn't go far enough. According to him, what the Form of the Good contains are — in modern terms — one-place second-order predicates. I want to argue, however, that it must contain two-and-more-place second-order predicates, i.e., relations, as well. For the answer to our question cannot simply be that at the end of the dialectical movement we see that all the elements of the system of forms are essences insofar as they have the ideal attributes of essences in common — this fact we knew right from the beginning. What we rather see are the logical relations among the essences that allow us to define them, and finally the organization and the perfect, thoroughgoing regularity⁴⁰.

Further, Seel identifies $\tau\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\nu$ as the form of order, which function is “assigning to each essence its due place in the system according to the relation of genus and species. ... The essences have their ‘truth’ and their ‘being’ in nothing else but in these relations”⁴¹. “In

⁴⁰ Seel 2007: 182.

⁴¹ Ibid.: 183. Cf. *Prm.* 133d.

this sense, then, the Form of the Good is the cause of the existence of the essences”⁴². “This would also explain why Plato says that the Form of the Good lies beyond essence. ... Goodness is the form of the system itself”⁴³.

So far, this seems similar to the teleological (structural) reduction of the transcendence of *τάγαθόν*. Seel, however, adds to it a thorough logical analysis of how exactly the Form of *τάγαθόν* is supposed to effectuate its function, clarifies the usage of *οὐσία* and contrast details of his views with views of other scholars⁴⁴. The important point which distinguishes Seel is that *τάγαθόν* in his interpretation “is not the teleological structure itself, i.e., the system individual forms are a part of, but the basic principle that underlies its construction and the properties thereof”. *Τάγαθόν* is not also the highest genus, pace Baltes, reached in the upward movement of dialectics: “the highest genus is much too abstract and too weak to establish the whole system of essences. In order to do this the dialectician needs the apparatus of the logical relations among essences and the *differentiae specificae*”⁴⁵.

Finally, Seel takes *οὐσία* to mean essence, with the universal quantifier, which renders 509b as “the Good is not an essence at all” (S4). His point is best seen and clarified by contrast with Baltes’ S5 reading.

Baltes also takes *οὐσία* to mean essence, but with the limiting, not universal, quantifier: *τάγαθόν* “is not *οὐσία* in the same sense as the *οὐσία* caused by it, just as the sun was not *γένεσις* in the same sense as the *γένεσις* caused by it”⁴⁶. The *ἐπέκεινα* passage, on Baltes’ reading, means simply that *τάγαθόν* is “beyond any particular essence”⁴⁷. Yet *τάγαθόν* is a highest essence, “being in its purest and simplest form — τὸ ὄν *per se*”⁴⁸. Baltes identifies *τάγαθόν* with the τοῦ ὄντος *ἰδέα* of Plato’s *Sph.* 254a, a highest genus reached by *σύνοψις*.

⁴² Ibid.: 185.

⁴³ Ibid.: 183.

⁴⁴ Ibid.: 185, n. 40.

⁴⁵ Ibid.: 185.

⁴⁶ Baltes 1999: 359.

⁴⁷ Ibid.: 360.

⁴⁸ Ibid.

Baltes, it seems, envisages this highest genus, τὸ ὄν *per se*, as including all Forms. This is why he sympathizes with D. Luban who comes to the conclusion “that the Good is the world of the Forms, seen as a unified whole”⁴⁹. However, while Luban identifies τὰγαθόν with the whole Line, Baltes identifies it with an apex of the Line.

Finally, we shall consider S6, which is quite opposed to S5. S5 tends to say that τὰγαθόν, as a highest genus, embraces and includes the whole world of Forms (as genus includes species) and in this sense might be said to be identical with the world of Forms as a whole (most explicitly in Luban). S6, on the contrary, interprets 509b as simply denying this identity. Beierwaltes writes:

This “beyond the Being” is not to be understood in a sense that the Good has no being. How would this be possible when the Good is the source of being for the rest of the Forms? Ἐπέκεινα means “beyond”, excluding all that is under it. Οὐσία means here the realm of Forms and not simply “being”⁵⁰.

§ VIII. Τὰγαθόν as unity

All these logical possibilities and varieties of interpretations being considered, one thing is certain: Plato does not give us a sufficient and unambiguous account of τὰγαθόν. And he does so consciously and intentionally, notifying us several times. Thus, at 506de Socrates says that “even to arrive at my current beliefs about it [i.e. τὰγαθόν] seems to be beyond the range of our present discussion”, and the cause is clear: “You won’t be able to follow me any further ... though there is no lack of eagerness on my part”. This suggests, as in many other passages, that Plato restricts his speech and especially his writings depending on the audience, and for this reason we have mostly hints, images, and metaphors concerning τὰγαθόν.

My approach here is to use evidences about Plato’s inner Academic teachings on τὰγαθόν⁵¹ and, above all, the point that Plato identified

⁴⁹ Baltes 1999: 360, n. 30.

⁵⁰ Beierwaltes 1957: 46.

⁵¹ A list of testimonies see, e.g., in Catan 1990: 203–218.

τάγαθόν with τὸ ἔν, as a probable hypothesis, which has to be verified on the material of the dialogues themselves. After all, these evidences are too strong to be simply ignored; if, verified by the dialogues, they fail — we leave them as useless for our interpretative purposes, but if they stand and, moreover, render the variegated puzzles of the dialogues into a coherent and revealing picture — they must be acknowledged as the key to an authentic interpretation.

Let us first take a glance at the passages in the dialogues which connect goodness with unity⁵². Some of these passages identify goodness with oneness more or less explicitly: *R.* 462b, 443de, 423a, 423d, etc. Other passages do it implicitly, in the form of hints, e.g., 509c, 508a⁵³. All these considered, the identification of τάγαθόν with τὸ ἔν can be grounded in the text of the *Republic* itself. The question is: what does identification of τάγαθόν with τὸ ἔν give us in terms of solving our interpretative difficulties? What advantages does it have over other interpretations, both general and specific? How does it solve the problem of the transcendence of τάγαθόν and the apparent conflict between group I and group II?

To answer this question, we need to start where Plato begins his account of τάγαθόν — from the theory of Forms (*R.* 507a–c). There is something in common among a plurality of things which we call by the same name, i.e. some common objective intelligible character or structure F. Thus, the plurality of triangular things has a common intelligible character — triangularity, for the sake of which they are called by their common name “triangles”. And there is a single superior principle or substantiation Φ of this character F, which is the ontological source of F. This principle Φ is called a Form or idea, and sometimes marked by the word “itself”: Φ is a character F itself. Thus, the Form of a triangle or triangularity itself is the ontological source of the triangularity as a property possessed by triangles, the ontological source of their possessing that property and of being triangles in general. Same reasoning

⁵² Such lists can be found in Reale 1997: 145–151, 193–209, 271–274; Schindler 2008: 116–117; Perl 2014: 55; Desjardins 2004: 87–88, 105–112.

⁵³ For analysis of these hints see especially Reale 1991: 204–207.

is applicable to any genera or quality of sensible things: their being is derivative from the corresponding ideas.

The Forms, although each being a unity-over-plurality-of-sensibles, by themselves also constitute a plurality of Forms, a genus of Forms, having some specific character in common. The essence of this character is being a unity-over-plurality. If a plurality of things, in this case Forms, have some common character, for the sake of which they are called by the very name Forms, there must be an ontological ground for this common character, the Form of Forms or the Formness itself. The Formness itself would be a perfect instantiation of the character Forms have in common, an absolute measure of it, while the Forms participating in this character possess this character only partially, in the limited sense. Since the character in question is being a unity-over-plurality, or, simply, Unity, which Forms possess only partially, each Form being a unity over some particular plurality of sensibles, there must be the unity itself, the unity in the absolute sense, the unity over everything, the superior ontological source of everything. Here we have reached an apex of Plato's metaphysics, a fulfillment of his intuition and search for unity.

However, we can distinguish different senses in which being always possesses the character of unity/oneness:

U1. Each being is a unity of its constituent parts.

U2. Each particular being is numerically one.

U3. Each intelligible being is a unity over its sensible instances.

U4. Each intelligible is uniform: "Form's invariability over time and its invariability over aspects"⁵⁴.

U5. Each being is a product of unity of subject and object (oneness of thinking and being, the intellect and the intelligible, as was explained in the discussion on epistemological aspect of the analogy of the sun).

Here we have a problem of univocity. If all these senses are different and not reducible to *one* sense, then it would be absurd to claim that there is one idea of unity which is responsible for all of U1–U5 (as it would be absurd to claim that there is one idea for a bank of the river

⁵⁴ Hitchcock 1985: 73.

and for a financial bank just because they share the same name). I shall, however, claim, that all these senses do boil down to one and that Plato is right in reducing all of these to one idea.

Each being is numerically one. What does it imply? First, that each being is distinguished from other beings; second, which is presupposed by the first, that each being is distinguished from other beings as a wholeness, as some unit, some integrity of its constituent parts. E.g., we cannot say that some unconditioned part of the water in the ocean is one, or unity, or piece, unless we have specified the limits of this part of the ocean, having distinguished it from other parts. This procedure always implies that now we consider this distinguished part as a system, as some wholeness and integrity of its constituent parts. Thus, U₁ and U₂ are different aspects of the same idea of oneness, not different senses of predication.

The case with U₃ is more complicated, for to prove that Plato's theory of Forms presupposes that sensible instances of a Form are indeed its constituent parts would take a space of another article. I shall not undertake this argument here. Let us consider the relation of a Form to its instances as a relation of a genus to its species. Species are, in a sense, the constituent parts of a genus. On this probable hypothesis, U₃ boils down to U₁. Then the claim U₄ simply boils down to the numerical unity of a Form through time, space and the whole universe. Finally, U₅ obviously presupposes a unity of constituent parts: we have seen in the analysis of the epistemological function of *τάγαθόν* that vision is a unity of the eye and the seen, thinking is a unity of the mind and the thinkable. Thus, all of U₁–U₅ claims fall under the idea of unity, for all of them have a single core: a unity of its constituent parts.

Now let us see how the interpretation of *τάγαθόν* as unity relates to the interpretations of scholars which we have analyzed above. On the one hand, the unity is a Form of Formness, which agrees with Santas and Hitchcock. However, the unity is at the same time “the basic principle that underlies its [the world of Forms'] construction and the properties thereof”, which agrees with Seel⁵⁵. Moreover, since we have considered the relation of participation as analogical to the relation of

⁵⁵ Seel 2007: 185.

logical inclusion, the unity is the highest genus (as in Baltes), which, as all-inclusive, is identical with the whole system of Forms and cosmos (Luban), while being also the final cause and teleological structure of the cosmos (as in Fine, Gosling, Irwin, etc.). In other words, the identification of τὰγαθόν with the unity affords us a dialectical synthesis of differing interpretations, placing conjunction where scholars tend to put disjunction. Finally, this identification solves the problem of the apparent conflict between passages of groups I and II.

Precisely in this relation of participation lies the key to the solution of the problem of the apparent sets I–II conflict. Plato explains the relation of participation by the analogy with reflection⁵⁶. The being of reflection is derivative from the being of the reflected object. In the language of Plato, reflection participates in the reflected object. The important point here is that the reflected object is, on the one hand, transcendent to reflection insofar as it is located outside of and exists independently of reflection, on the other hand, it is present to reflection insofar as the being of reflection is nothing else but manifestation and presence of the reflected object. Hence, here we have an amazing paradox: immanence and transcendence are not contradictory, but complimentary⁵⁷. Although the complementarity of immanence and transcendence in Plato's metaphysics was brilliantly accounted for in this article by Perl⁵⁷, he did not apply it to solving the paradox of supposedly contradictory characterizations of τὰγαθόν in the *Republic*, as I propose. Understanding τὰγαθόν as the unity allows us to apply the following words of Perl to the problem at hand: “immanence and transcendence are not opposed ... on the contrary, the former implies the latter. That is to say, precisely in that the forms are present in their instances, they are *ipso facto* also separate from them in all the senses which Plato claims”⁵⁹.

⁵⁶ As in Divided Line simile (509d–511e), in the beginning of book x, and in *Sph.* 240a. The very term εἶδωλον, by which Plato designates the instances of Forms, implies the analogy of reflection.

⁵⁷ Perl 1999: 340.

⁵⁷ Ibid.

⁵⁹ Ibid.

Each entity participates in the unity insofar as each entity is a unit, numerically one and composed of the united plurality of parts, i.e. insofar as it is a being. Its participation in the unity accounts for its being and its goodness. This implies that such a unity is not just some useless abstract notion, but is directly applicable to Plato's ethics, psychology, and politics, this is the unity "which every soul pursues, and for the sake of which it does everything" (ὁ δὴ διώκει μὲν ἅπαντα ψυχὴ καὶ τούτου ἕνεκα πάντα πράττει, R. 505de).

References

- Adam, J. (1963), *The Republic of Plato*. Cambridge University Press.
- Allen, R.E. (1983), *Plato's Parmenides. Translation and Analysis*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Baltes, M. (1999), "Is the Idea of the Good in Plato's *Republic* Beyond Being?", in Id., *Dianoemata. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*, 351–371. Stuttgart; Leipzig: Teubner.
- Beierwaltes, W. (1957), *Lux intelligibilis. Untersuchung zur Lichtmetaphysik der Griechen*. München: Uni-Druck.
- Berger, H.H. (1961), *Οὐσία in de dialogen van Plato: Een terminologisch onderzoek*. Leiden: Brill.
- Blumenthal, H.J. (1993), *Soul and Intellect: Studies in Plotinus and Later Neoplatonism*. Brookfield: Variorum.
- Bowe, G.S. (2003), *Plotinus and the Platonic Metaphysical Hierarchy*. New York: Global Scholarly Publications.
- Bréhier, É. (1958), *The Philosophy of Plotinus*. The University of Chicago Press.
- Brisson, L. (1994), *Le Même et l'Autre dans la Structure Ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Brisson, L. (1995), "Premises, Consequences, and Legacy of an Esotericist Interpretation of Plato", *Ancient Philosophy* 15: 117–134.
- Cairns, D.L.; Herrmann, F.-G.; Penner, T., eds. (2007), *Pursuing the Good. Ethics and Metaphysics in Plato's Republic*. Edinburgh University Press.
- Catan, J.R., ed. (1990), *Plato and the Foundations of Metaphysics: A Work on the Theory of the Principles and Unwritten Doctrines of Plato with a Collection of the Fundamental Documents*. State University of New York Press.

- Cherniss, H. (1945), *The Riddle of the Early Academy*. University of California Press.
- Cornford, F.M. (1939), *Plato and Parmenides*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Desjardins, R. (2004), *Plato and the Good: Illuminating the Darkling Vision*. Leiden: Brill.
- Dillon, J. (2000), "The Role of the Demiurge in the Platonic Theology", in A. Segonds and C. Steel (eds.) *Proclus et la théologie platonicienne. Actes du colloque international de Louvain en l'honneur de H.D. Saffrey et L.G. Westerink*, 339–349. Leuven University Press.
- Ferber, R. (1984), *Platos Idee des Guten*. Sankt Augustin: Richarz.
- Ferber, R.; Damschen, G. (2015), "Is the Idea of the Good Beyond Being? Plato's *epekeina tēs ousias* Revisited (*Republic* 6, 509b8–10)", in D. Nails, H. Tarrant et al. (eds.), *Second Sailing: Alternative Perspectives on Plato*, 197–204. Societas Scientiarum Fennica.
- Ferguson, A. (1921), "Plato's Simile of Light. Part I: The Similes of the Sun and the Line", *Classical Quarterly* 15: 131–152.
- Ferguson, J. (1963), "Sun, Line, and Cave Again", *Classical Quarterly* (n.s.) 13.2: 188–193.
- Festugière, A.J. (1935), *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Paris: Vrin.
- Findlay, J.N. (1974), *Plato: The Written and Unwritten Doctrines*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Findlay, J.N. (1978), *Plato and Platonism: An Introduction*. New York: Times Books.
- Fine, G. (2003), *Plato on Knowledge and Forms: Selected Essays*. Oxford: Clarendon Press.
- Friedländer, P. (1969), *Plato: An Introduction*. Princeton University Press.
- Fuller, B.A.G. (1912), *The Problem of Evil in Plotinus*. Cambridge University Press.
- Gadamer, H.G. (1931), *Platos dialektische Ethik*. Leipzig: Felix Meiner.
- Gadamer, H.G. (1986), *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*. New Haven: Yale University Press.
- Gerson, L. (2003), *Knowing Persons. A Study in Plato*. Oxford University Press.
- Gosling, J.C.B. (1973), *Plato*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Halfwassen, J. (1992), *Der Aufstieg zum Einen: Untersuchungen zu Platon und Plotin*. Stuttgart: Teubner.
- Hartmann, N. (1909), *Platos Logik des Seins*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Hitchcock, D. (1985), "The Good In Plato's *Republic*", *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science* 19.2: 65–92.

- Irwin, T. (1977), *Plato's Moral Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Isnardi-Parente, M. (1986), "L'Accademia antica: interpretazioni recenti e problemi di metodo", *Rivista di filologia e istruzione classica* 114: 350–378.
- Jessop, T.E. (1930), "The Metaphysics of Plato", *Journal of Philosophical Studies* 5.17: 36–50.
- Jowett, B.; Campbell, J., eds. (1894), *Plato's Republic*. Oxford University Press.
- Krohn, A. (1876), *Der platonische Staat*. Halle: Richard Mühlmann.
- Merlan, P. (1953), *From Platonism to Neoplatonism*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Nikulin, D. (2012), *The Other Plato. The Tübingen Interpretation of Plato's Inner-Academic Teachings*. State University of New York Press.
- O'Meara, D.J. (1993), *Plotinus: An Introduction to the Enneads*. Oxford: Clarendon Press.
- Penner, T. (2003), "The Forms, the Form of the Good, and the Desire for Good in Plato's *Republic*", *Modern Schoolman* 80.3: 191–233.
- Perl, E.D. (1999), "The Presence of the Paradigm", *Review of Metaphysics* 53.2: 339–362.
- Perl, E.D. (2014), *Thinking Being: Introduction to Metaphysics in the Classical Tradition*. Leiden: Brill.
- Reale, G. (1997), *Toward the New Interpretation of Plato*. Translated by J.R. Catan and R. Davies. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.
- Reeve, C.D.C. (2003), "Plato's Metaphysics of Morals", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 25.1: 39–58.
- Rist, J.M. (1964), *Eros and Psyche: Studies in Plato, Plotinus, and Origen*. Ann Arbor: UMI Out-of-Print Books on Demand.
- Rowe, C. (2007), "The form of the Good and the Good in Plato's *Republic*", in D.L. Cairns, F.-G. Herrmann, T. Penner (eds.), *Pursuing the Good. Ethics and Metaphysics in Plato's Republic*. Edinburgh University Press.
- Santas, G. (1980), "The Form of the Good in Plato's *Republic*", *Philosophical Inquiry* 2.1: 374–403.
- Schindler, D.C. (2008), *Plato's Critique of Impure Reason: On Goodness and Truth in the Republic*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.
- Schulz, W., ed. (1960), *Festschrift für H.-G. Gadamer*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Seel, R. (2007), "Is Plato's Conception of the form of the Good Contradictory?", in D.L. Cairns, F.-G. Herrmann, T. Penner, *Pursuing the Good. Ethics and Metaphysics in Plato's Republic*. Edinburgh University Press.

- Sells, M.A. (1994), *Mystical Languages of Unsayings*. The University of Chicago Press.
- Shields, C. (2011), "Surpassing in Dignity and Power: The Metaphysics of Goodness in Plato's *Republic*", G. Anagnostopoulos (ed.), *Socratic, Platonic and Aristotelian Studies: Essays in Honor of Gerasimos Santas*, 281–296. Dordrecht: Springer.
- Shorey, P. (1895), "The Idea of the Good in Plato's *Republic*", *Studies in Classical Philology* 1: 188–239.
- Sinaiko, H.L. (1965), *Love, Knowledge, and Discourse in Plato: Dialogue and Dialectic in Phaedrus, Republic, Parmenides*. The University of Chicago Press.
- Smyth, H.W. (1956), *Greek Grammar*. Revised by Gordon M. Messing. Harvard University Press.
- Strycker, É. (1970), "L'idée du Bien dans la *Republique* de Platon", *L'antiquité classique* 39: 45–67.
- Stumpf, K. (1869), *Das Verhältnis des Platonischen Gottes zur Idee des Guten*. Halle: Salzwasser-Verlag.
- Tarán, L. (1981), *Speusippus of Athens: A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary*. Leiden: Brill.
- Verdenius, W.J. (1954), "Platons Gottesbegriff", *Entretiens sur l'Antiquité classique* 1: 241–283.
- Voegelin, E. (2000), *The Collected Works of Eric Voegelin*. Vol. 3: *Plato and Aristotle*. Columbia: University of Missouri Press.
- Vogel, C.J. de (1969), "What was God for Plato?", in Id. (ed.), *Philosophia: Studies in Greek Philosophy*, 210–242. Assen: Van Gorcum.
- Vogel, C.J. de (1970), "The Monism of Plotinus", in Id. (ed.), *Philosophia: Studies in Greek Philosophy*, 399–416. Assen: Van Gorcum.
- Vogel, C.J. de (1986), *Rethinking Plato and Platonism*. Leiden: Brill.
- Whitby, C.J. (1909), *The Wisdom of Plotinus: A Metaphysical Study*. London: William Rider and Son.
- Yount, D.J. (2014), *Plotinus the Platonist. A Comparative Account of Plato and Plotinus' Metaphysics*. Bloomsbury.

Рустам Галанин, Надежда Волкова

Кинед и (транс)гендерная субъективность: к интерпретации диалога «Горгий», 494е*

RUSTAM GALANIN, NADEZHDA VOLKOVA
THE (TRANS)GENDER SUBJECTIVITY OF THE *KINAIDOS*:
TOWARDS INTERPRETATION OF PLATO'S *GORGIAS*, 494E

ABSTRACT. The figure of the *kinaidos* has become increasingly popular in recent decades within the field of humanities that can be labeled as ancient gender studies. The gender identity of the *kinaidos*, which mixes feminine and masculine features, strongly resembles the modern phenomenon of “transgenderism”. Such binarity, which was reflected in the corresponding texts belonging to various literary genres, was clearly understood by the ancient Greeks and Romans. At the same time, ancient people clearly attributed to the phenomenon of *kinaidia* a number of unpleasant features, among which the main role is played by irrepressible lust, or excessively high libido, to put it in modern terms. The article analyzes a number of the most important ancient testimonies about *kinaidia*, on the basis of which it is suggested that the *kinaidos* constitutes their subjectivity through performative practices (crossdressing, etc.), realizing a permanent mental (gender) *non-identity* with its biological sex, which directly relates the ancient *kinaidos* to the performative gender subject of modern bourgeois theory. The article also supports the thesis that it is the heightened and irrepressible libido, i.e., simply put, lust, rather than passive homosexuality, that is the main reason for the condemnation of *kinaidia* by popular morality, in particular, by the philosopher Plato.

KEYWORDS: subjectivity, gender studies, ancient ethics, philosophical anthropology, ancient literature.

© Р.Б. Галанин (Санкт-Петербург). mousse2006@mail.ru. Русская христианская гуманитарная академия им. Ф.М. Достоевского. Институт философии РАН.

© Н.П. Волкова (Москва). nagval_89@mail.ru. Российский государственный гуманитарный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 20.1 (2024)

DOI: 10.25985/PI.20.1.05

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

γελᾶις; κίναιδός εἰμι καὶ οὐκ ἄλταρνεῦμαι...

Герод. «Сутенер»¹

Фигура кинеда в последние десятилетия довольно сильно беспокоит гендерных теоретиков, исследующих Античность, и описывается он обычно в морально отрицательных категориях — как, в первую очередь, человек невоздержанный и исполненный похоти и, во вторую, как реализующий эту похоть преимущественно через пассивные гомосексуальные акты², что, как считается, греками априори презиралось. Тон в таком отношении к кинедии был задан Кеннетом Довером³ и Мишелем Фуко⁴, которые возвели в догму, что пассивная гомосексуальность для свободнорожденного греческого мужчины, каким бы он ни был, являлась неприемлемой⁵, тогда как в случае активной позиции муж-

¹ «Смеетесь? Я — кинед, и я не отрицаю» (Herod. 2.74 Cunningham).

² Мы стоим на той точке зрения, что слово «гомосексуальность», хоть оно и выдумано в XIX веке, вполне может применяться к Античности, ибо там, как и в любом другом обществе, существовали люди, испытывавшие влечение исключительно к лицам своего пола, и у этих людей существовала определенная, если так можно выразиться, эстетика существования, связанная с их сексуальной идентичностью, для чего достаточно прочитать речи Павсания и Аристофана в платоновском «Пире» или диалог Лукиана «Две любви», равно как и другие античные свидетельства. Поэтому наша точка зрения по этому вопросу является эссенциалистской, согласно которой *гендер* и *желание* суть не постструктуралистские «дискурсивные конструкции», но сущностно причастны человеческой природе, просто как-то так получается, что некоторым индивидам в разные времена и во всех культурах присуще влечение к лицам своего пола, то есть гомосексуальность, — и это, на наш взгляд, есть часть их природной *сущности*, а не эффект социального научения, воздействия «структур» или торжества порочности. Об эссенциалистском подходе в понимании гомосексуальности см., например, Thorp 1992, Halwani 1998, et al.

³ Dover 1978.

⁴ Фуко 2004.

⁵ Дэвидсон считает, что грек мог практиковать какой угодно секс и что категориальная схема активность-пассивность никогда не фигурировала в качестве фактора, структурирующего общество (Davidson 1997: 176). С этой позицией согласна и Джулия Сисса, которая считает, что такое понимание диспозитива активность-пассивность не имеет никакого отношения к исторической

чина вправе выбирать себе любой объект желания, за исключением свободнорожденных юношей⁶, с которыми допускался только так называемый интеркуральный секс в рамках институции пайдерастии, когда старший, эраст, ухаживает за младшим, эроменом, в педагогических целях.

Взгляды Довера и Фуко были развиты Уинклером⁷, который противопоставил маргинального кинеда всеми уважаемому добропорядочному мачо-гоплиту. Дэвид Хальперин, также верный наследник Довера и Фуко, говорит, что кинед — это ментально и морально больной человек, гендерная аномалия, чему свидетельство — его феминизированность и пассивная гомосексуальность; кинед — это «самая стигматизированная идентичность, которую мог приобрести свободный человек»⁸.

Джеймс Дэвидсон, автор во многом новаторский и проницательный, отмечает что пассивность вовсе не была основной нега-

реальности, но является достоянием греческой комедии, где два утрированно-гротескных стереотипических образа — грубый мужлан, мачо и актив, и изнеженный аристократ, пассив, — противопоставляются друг другу, создавая комическую коллизию комедийного сценического действия (Sissa 2023: 33 ff.). Также довольно сложно судить о степени популярности однополых отношений в Античности как таковых, по поводу чего высказывались совершенно противоположные взгляды. Одни авторы (Hubbard 1998, et al.) считали, что все эти утонченные однополые штучки были достоянием элиты, что прекрасно описано в комедии, и народ, стало быть, ко всему этому относился как к причудам богачей, над которыми в театре коллективно и громко посмеивался. Другие авторы (Shapiro 2015, Davidson 2007, et al.) полагают, что любовь к подобным отношениям была более или менее разделяема всем населением и что единственный повод для осуждения, как это можно проследить в текстах ораторов, имел место, когда переступали грань дозволенного и нарушали установленные гласные и негласные правила — например, когда свободный молодой человек, следуя зову неумной похоти и еще более — корысти, продавал себя за деньги направо и налево, как в случае Тимарха из речи Эсхина «Против Тимарха». Истинное же положение дел, наверное, как всегда где-то посередине.

⁶ Считается, что однополые отношения с рабами, в отличие от Рима, в Греции не приветствовались. Первый текст, насколько нам известно, где повествуется об интимных отношениях между хозяином и рабом, — это «Пир» Ксенофонта (4.54), где конферансье сицилийской труппы открыто признается любопытному Сократу, что спит со своим молодым артистом-рабом каждую ночь.

⁷ Winkler 1990: 45–70.

⁸ Halperin 2002: 72.

тивной характеристикой кинеда, но что таковой является отсутствие самоконтроля, и поэтому он тоже записывает кинеда в список сугубо порочных и маргинальных категорий античного общества. Кинед, отмечает Дэвидсон, — это не кто иной, как «мужебаба (man-woman), феминизированный совратитель мужчин»⁹.

Джулия Сисса полагает, что нам нецелесообразно выделять какие-то отдельные черты кинедии, но нужно рассматривать феномен во всей его комплексности и со всеми присущими ему атрибутами, а именно «андрогиностью, податливостью, беззащитным развратом и желанием анальной пенетрации»¹⁰. Тем не менее и она в своей недавней ревизии этой проблемы приходит к тем же выводам: «Что не так с жизнью кинеда?», — спрашивает Сисса и тут же отвечает: «Слишком много чувственности», настолько много, что чувственность превращается в «целую жизненную эстетику»¹¹.

То есть, как мы видим, ведущие гендерные теоретики не выходят за рамки суждений, порожденных моральной интерпретацией исторического феномена.

Откуда вообще изначально пошел этот моральный пафос осуждения по отношению к кинедам, который стал общим местом гендерных исследований Античности? Если мы скажем, что это влияние Платона, то окажемся недалеко от истины¹². Некоторые авторы считают, что именно платоновский диалог «Горгий» (494e) — первый античный текст, где мы находим не только емкую и исчерпывающую моральную характеристику кинеда, но и вообще само это слово¹³.

⁹ Davidson 2007: 71.

¹⁰ Sissa 2023: 26.

¹¹ Sissa 2023: 63–64.

¹² Serafim 2017: 2–3.

¹³ Sapsford 2017: 49. В этой работе мы во многом опираемся на докторскую диссертацию 2017 года Томаса Сепсфорда «Жизнь кинедов», которая целиком посвящена фигуре кинеда в греко-римской Античности. В 2022 году по мотивам этой диссертации в Оксфорде была издана монография под названием *Performing the Kinaidos: Unmanly Men in Ancient Mediterranean Cultures*. В 2023 году в издательстве Brill вышла коллективная монография *Searching for the Cinaedus*

Во время беседы между Калликлом и Сократом в диалоге «Горгий» речь заходит о двух образах жизни, связанных с наслаждением, разнузданным (ἀκόλαστος) и воздержанным (σώφρων), и о том, какой из них лучше. Разумеется, жизнь невоздержанного оказывается прискорбной, ибо он сравнивается с человеком, вынужденным наполнять дырявые сосуды — задача эта, достойная лишь Данаид, невыполнима, потому что нужно постоянно доливать и доливать. Также разнузданный сравнивается с человеком, страдающим вечной чесоткой: чесаться, конечно, приятно, ибо это приносит удовольствие, но кто согласился бы жить с таким «даром» вечно? Мораль в том, что желание невоздержанного неутолимо и всё время требует новых объектов для своего хотя бы кратковременного удовлетворения. Результат — вечная ненасытность (ἀπληστία), и если ей потакать, то нормальная жизнь превратится в жизнь кинеда (Grg. 494e): «жизнь кинедов (ὁ τῶν κιναιδῶν βίος), не чудовищна ли она, не постыдна ли, не жалка? Или ты отважишься утверждать, — говорит Сократ, — что и кинеды счастливы, раз у них в досталь того, что им нужно?»¹⁴ На что Калликл с возмущением отвечает: «Неужели тебе не стыдно, Сократ, сводить нашу беседу к таким низостям?»

Итак, жизнь человека, полностью подчинившего свою жизнь наслаждению, — это жизнь кинеда, поэтому представляется целесообразным разобраться в том, почему же такая жизнь — это худшее, что могут себе вообразить Сократ и Калликл (да и, судя по всему, остальные греки тоже), и так ли действительно страшен кинед, как это обычно представляется.

in Ancient Rome под редакцией Томазо Газзари и Джесси Уайенера (Gazzarri, Weiner 2023). Из известных нам на данный момент работ только эти две книги посвящены полностью феномену кинедии (за исключением, разумеется, статейного материала и глав в отдельных книгах, посвященных античной сексуальности). То, что начинают выходить монографии о кинедах, как нам кажется, должно быть как-то связано с весьма активным распространением в западном обществе феномена «трансгендерности» — антропологического типа, истоки которого, как кажется, можно возвести именно к феномену кинедии. Мы позволим себе смелость заявить, что кинед — это и есть современный «трансгендер», только на античный манер.

¹⁴ Пер. С.П. Маркиша с уточнением.

Этимология

Слово *κίναϊδος*, если верить народной этимологии (EM, Zonar. s.v.), происходит от словосочетания «шевелить срамом» (*κινεῖν τὰ αἰδοῖα*). Согласно другой версии, это слово связано с названием какой-то птицы, вероятно вертишейки (Hsch. s.v. *κίναϊδιον*, а в схолии к Феокриту (ad 2.17) *ἵυγξ* = *κίναϊδιον* = *σεισολυγίς*)¹⁵. Плиний Старший упоминает еще рыбу под названием *cinaedus*, которая единственная из всех рыб обладает желто-оранжевой окраской (*soli piscium lutei*) и в чьем мозгу находится одноименный камушек — кинедия, — который может предсказывать погоду на море (*Nat.* 37.153, 32.146)¹⁶. Камушек этот, уже согласно «Киранидам», может сделать мужчину импотентом и женоподобным¹⁷. Как вышеупомянутая птичка вертишейка (или трясогузка), так и рыба имели своей особенностью характерные движения своими частями тела, что могло напоминать движения кинедов при ходьбе (см. ниже) либо во время танцев, однако установить точно, кто от кого получил название — животные от кинеда или наоборот — не представляется возможным. Джеймс Дэвидсон предположил, что слово *κίναϊδος* происходит от имени лисы *κίναδος*, изначально обозначая хитрого человека¹⁸. Есть версия, согласно которой слово *κίναϊδος* попало в греческий лексикон из Междуречья через посредство одного из малоазиатских языков, в конечном счете восходя к аккадскому *quinnatu* ‘задний проход’, и что случилось

¹⁵ Ср. Pl. *Grg.* 494b, где Сократ сравнивает жизнь ненасытного в удовольствиях человека — а именно таков кинед — с птичкой-ржанкой (*χαρδρίος*), которая постоянно голодна, сколько бы она ни ела, и которая испражняется прямо во время приема пищи.

¹⁶ Также Плиний говорит о том, что был даже целый островок под названием Кинедополис, вариант библейского Содомы, который находился неподалеку от острова Кос в заливе Керамик (ныне — залив Гёкова) и получил свое название потому, что Александр Македонский отправил туда на поселение каких-то развратников (*probrosi*) (*Nat.* 5.134).

¹⁷ Суг. 1.10 Kaimakis. См. также Sapsford 2017: 8–9.

¹⁸ Обоснование этого, а также почему в процессе словоупотребления в слово внедрилась буква ипсилон, см. Davidson 2007: 58.

это примерно в 5 в. до н.э.¹⁹ При этом можно утверждать, что латинское слово «*cinaedus*, являясь заимствованным из греческого *κίναϊδος*, отражает то значение греческого слова, которое оно имело в III в. до н.э.». ²⁰ Поэтому-то римлянин Ноний Марцел и говорит, что кинедами древние называли танцоров, или пантомимов, и что название это пошло «от двигания телом»²¹, из чего можно сделать вывод, что в Античности кинед четко ассоциировался с определенной категорией танцоров — вероятно, восточного происхождения, чьи движения носили весьма вызывающий характер.

Первоисточники

Одно из первых упоминаний слова кинед мы находим у Архилоха (fr. 328 West)²², где говорится:

ἴσος κιναΐδου καὶ κακῆς πόρνῆς ὁ νοῦς·
χαίρουσιν ἄμφω λαμβάνοντες κέρματα.

Одно на уме у кинеда и грязной блудницы,
Оба отрадно ликуют, монеты взывая²³.

¹⁹ Azize, Craigie 2002; Sapsford 2017: 20–21. Не исключено, что слово *κίναϊδος* как-то связано с глаголом *κνᾶω/κναΐω* ‘зудеть, почесывать’, на что обратил внимание Покорный в своем *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch* (apud Azize, Craigie 2002: 56–57). Дериваты этого же глагола употребляет Платон в *Grg.* 494c, и тогда привести в качестве примера однокоренное и похожее по смыслу слово *κίναϊδος* — чья неумная похоть метафорически изображена через постоянную чесотку — кажется весьма уместным. Азиз и Креги, хоть и говорят о диалоге «Горгий», однако не рассматривают этот пример и полагают, что чесотка и сходные слова не приближают нас к пониманию значения слова (ibid.).

²⁰ Смотрич 1963: 227.

²¹ *Cinaedi dicti sunt apud veteres saltatores vel pantomimi ἀπὸ τοῦ κινεῖν σῶμα* (1.9.16–17 Lindsay).

²² Есть тенденция рассматривать это стихотворение как стилизацию, созданную в эпоху Ренессанса (Tarditi 1961; Sapsford 2017: 39). Если же оно подлинное, то Сепсфорд неправ, утверждая, что первая оказия слова кинед обнаруживается только у Платона в *Горгии*.

²³ Полный текст стихотворения носит совершенно обценный характер и не может здесь быть приведен целиком.

Если это стихотворение действительно принадлежит Архилочу (VII в. до н.э.), то здесь мы, вероятно, имеем первое упоминание в греческих текстах не только кинеда, но и проституции вообще²⁴.

У Анакреонта (fr. 82 Gentili) мы находим впервые описание внешности того, кого можно было бы назвать кинедом (само это слово не употребляется). В начале стихотворения говорится о некоем нуворише Артемоне, который поначалу вел презренную и полукриминальную жизнь (κίβδηλον βίον) среди проституток, ходил в рубище и пастушьей войлочной шапке, которого били бичами по спине и вырывали бороду, но вот всё изменилось, и теперь он «перемещается в носилках, носит в ушах золотые серьги и держит солнцезащитный зонтик из слоновой кости, как это делают женщины»²⁵. По отношению к проституткам, с которыми жил Артемон, употреблено прилагательное ἐθέλοτρονος (добровольная блудница), которое может употребляться как к по отношению мужчинам, так и женщинам, что говорит о том, что в это время (VI век до н.э.) существовала прослойка свободных людей обоих полов, сознательно избравших в качестве работы проституцию, чем бы при этом ни был мотивирован подобный

²⁴ Karparis 2017: 17. Нужно отметить, что важным отличием мужской проституции от женской было то, что первую практиковали относительно недолгое время — пока человек был молод и привлекателен, то есть пока у него не начала явственно расти борода и проявляться прочие брутальные признаки, в то время как женщина могла быть проституткой хоть до старости (Dighton 2010: 92) и бросить это дело не по воле природы, изрядно постарев, но по собственному желанию — например, скопив денег и открыв собственный бордель. Таким образом, стандартный возрастной диапазон для мужской проституции — это примерно с 15 до 20 лет. Конечно, чтобы продолжать занятия доходной проституцией, у мужчин было много способов оставаться в хорошей форме и молоджавыми — например, удалять лишнюю растительность на теле и пользоваться косметическими средствами для ухода за кожей, которые можно было приобрести в многочисленных цирюльнях афинского квартала Керамик, однако в таком случае существовал риск увлечься и со временем превратиться в кинеда. О депиляции, в частности генитальной, в Древней Греции и об эволюции эстетической репрезентации растительности на теле и ее связи с политическим контекстом см., например, Walker 2012.

²⁵ νῦν δ' ἐπιβαίνει σατινέων, χρύσεια φορέων καθέρματα / <...> καὶ σκιαδίσκην ἐλεφαντίνην φορέει / γυναιξὶν αὐτως.

выбор: похотью, нуждой, либо, как отмечает Константинос Каппарис, обещанием гламурной жизни со стороны лживых сводников и сутенеров²⁶. Также из стихотворения не очень понятно, занимался ли сам Артемон каким-либо из этих видов проституции, или же он просто вращался в обществе этих сомнительных граждан и гражданок²⁷.

Еще одну характеристику кинедии мы находим в речи Эсхина «Против Тимарха» (*Or.* 1.131), когда Эсхин пытается выставить на посмешище одного из своих обвинителей, а именно великого оратора древности Демосфена. Он говорит, что молва прозвала Демосфена «Баталом» (*Βάταλος*) за изнеженность (*ἀνανδρία*) и пристрастие к пассивной гомосексуальности (*κιναιδίας*)²⁸, а также за ту одежду, в которой он дома пишет свои речи: одежду почти что женскую, состоящую из всяких прозрачных накидочек (*χλανίσκια περιελόμενος*), мягких хитончиков (*μαλακοῦς χιτωνίσκους*) и проч. Само же по себе прозвище «Батал» обозначает, во-первых, заику (а Демосфен действительно страдал нарушением речи), во-вторых, развратника, синонимичного кинеду,

²⁶ Kapparis 2018: 21. В LSJ *ἐθελόπορος* прямо определяется как 'voluntary catamite'.

²⁷ Согласно одной версии, Артемон проходит здесь определенный путь «развития» в этой компании, начав с гетеросексуальной проституции и закончив гомосексуальной, которая, вероятно, и позволила ему разбогатеть (Sapsford 2017: 42). Стиль его жизни называется *ἀβροσύνη* — роскошь, которой греки, вероятно, научились у лидийцев, как говорит порицающий это явление Ксенофан Колофонский (fr. 3 DK). В VI веке именно аристократия была субъектом такой роскошной жизни, чтобы особо выделить себя в структуре социума, а само слово «роскошь» не несло явно негативных коннотаций — Сапфо прямо говорит: «Я люблю роскошь» (fr. 58.25 Lobel-Page), — после же Греко-Персидских войн, с расцветом полисной демократии, *ἀβροσύνη* становится словом ругательным, а подобный образ жизни — осуждаемым, ибо он ассоциируется с «феминизированным» Востоком, который, в свою очередь, связывается с ненавистной Персидской державой (Kurke 1992: 98, 102). Подробнее об анакреонтовском персонаже Артемоне см. Slater 1978; Davies 1981; Brown 1983.

²⁸ Ср. Aeschin. *Or.* 2.99: ἐν παιδὶ μὲν γὰρ ὦν ἐκλήθη δι' αἰσχρουργίαν τινὰ ἢ κιναιδίαν Βάταλος («ибо в детстве его прозвали Баталом за какие-то постыдные дела или кинедию»); Σ *Or.* 1.126 (275 Dilts): καταπύγωνα καὶ μαλακόν («заднеприводный и неженка»).

и, наконец, в третьих, просто «анус»²⁹. Таким образом, как отмечает Жозе Малейру Магальяйнш в своей докторской диссертации, посвященной сексуальным трансгрессиям Античности, Эсхину удалось нарисовать очень яркую картину перверсивной личности, Демосфена, чье имя/прозвище, то есть основной источник личной и общественной идентификации, связан с собственным задним проходом³⁰. И хотя мы, разумеется, не можем верить Эсхину на слово, что Демосфен действительно был таким человеком, поскольку все речи ораторов крайне ангажированы (в конце концов, Демосфен ведь обвинил его в госизмене, и Эсхин должен был защищаться), мы тем не менее можем быть уверены, что образ кинеда в общественном сознании был именно таким, как говорит Эсхин, и именно к такому образу призывает его риторика, чтобы вызвать в слушателях и судьях-присяжных определенный настрой.

Этот женственный образ Демосфена коррелирует с другим аналогичным знаменитым описанием, созданным за 66 лет до указанного судебного процесса комиком Аристофаном в «Женщинах на празднике Фесмофорий» (411 г. до н.э.). Там великий комик издевается над известным всем своей изнеженностью трагиком Агафоном (это не мешает Аристофану мило с ним беседовать и пить вино на пиру, устроенном Агафоном в честь своей победы в театральных состязаниях на Ленеях 416 г. до н.э. и мастерски описанном Платоном). Один из героев пьесы, трагик Еврипид, просит Агафона переодеться в женщину, проникнуть на сугубо женский религиозный праздник Фесмофории и сказать женщинам как бы от имени «женщины», что Еврипид никакой не женоненавистник и что поэтому — а женщины афинские решили погубить его за это — не нужно его губить. Агафон подходит по всем параметрам, но при этом он всё же не совсем женщина, его образ двойствен и совмещает в себе качества обоих полов, образуя как бы третий пол. Об этом свидетельствуют слова и реакция другого героя пьесы, брутального грубого хама и «рэднэка» Мне-

²⁹ Henderson 1991: 203.

³⁰ Magalhães 2020: 157.

силоха — тестя героя Еврипида, — когда тот впервые видит Агафона, который лежит на роскошно убранном ложе (стр. 97–98)³¹:

ἀλλ' ἢ τυφλὸς μὲν εἰμ'; ἐγὼ γὰρ οὐχ ὀρῶ
ἄνδρ' οὐδέν' ἐνθάδ' ὄντα, Κυρήνην δ' ὀρῶ.

Но не слепой ли я, ведь я не вижу здесь
Нигде мужчины, вижу лишь Кирену я.

Агафон здесь сравнивается с Киреной — афинской гетерой, о которой ничего неизвестно, кроме того, что за очень высокую плату она позволяла использовать свое тело для самых разнообразных сексуальных целей. В другой комедии Аристофана, «Лягушки» (1328), эта Кирена названа «сочиняющей на двенадцать ладов» (τὸ δωδεκαμήχανον Κυρήνης μελοποιῶν), а значит, подразумевается, что и Агафон как бы тоже со своим универсальным полуженским телом на самый различный манер способен удовлетворить капризы самых искушенных клиентов³². Именно такой ассоциативный ряд должен был возникнуть в сознании тысяч людей, смотревших на сцене эту пьесу. Затем Агафон в сопровождении Муз начинает очаровательно петь женским голосом, что весьма суггестивно и размягчающе действует на грубияна Мнесилоха, так что тот в удивлении произносит (стр. 130–133):

ὥς ἦδὺ τὸ μέλος ᾧ πότνια Γενετυλλίδες
καὶ θηλυδριῶδες καὶ κατεγλωτισμένον
καὶ μανδαλωτόν, ὥστ' ἐμοῦ γ' ἀκρωμένου
ὑπὸ τὴν ἔδραν αὐτὴν ὑπῆλθε γάργαλος.

Как сладка песнь, о госпожи Генетиллиды³³,
Сколь женственна и страстно зацелована —

³¹ На театральной сцене это ложе размещалось на специальной платформе на колесах, которая называлась энкиклемой. Это устройство использовалось для того, чтобы действие внутри помещения — дворца, храма, дома и т.д. — перенести на оркестру и сделать доступным взору публики. Таким образом, Агафон просто выкатывался на сцену, что, конечно же, должно было создавать невероятный комический эффект.

³² Cf. Ostin, Olson 2004: 84.

³³ Генетиллиды, или Родовые, — женские богини, покровительницы родов,

В засос, поэтому, как слушаешь,
Щекотка прямо к заду подбирается.

И вот, глядя на Агафона, окруженного великим множеством разнообразных предметов, Мнесилох говорит (стр. 134–144):

καί σ' ὦ νεανίσχ' ὅστις εἶ <...>
<...> ἐρέσθαι βούλομαι.
ποδαπὸς ὁ γύννις; τίς πάτρα; τίς ἡ στολή;
τίς ἡ τάραξις τοῦ βίου; τί βάρβιτος
λαλεῖ κροκωτῶ; τί δὲ λύρα κεκρυφάλῳ;
τί λήκυθος καὶ στρόφιον; ὡς οὐ ζύμφορον.
τίς δαὶ κατόπτρου καὶ ξίφους κοινωνία;
τίς δ' αὐτὸς ὦ παῖ; πότερον ὡς ἀνήρ τρέφει;
καὶ ποῦ πέος; ποῦ χλαῖνα; ποῦ Λακωνικάι;
ἄλλ' ὡς γυνὴ δῆτ'; εἶτα ποῦ τὰ τιτθία;
τί φῆς; τί σιγᾶς; <...>

Тебя, юнец, кто б ни был ты <...>
<...> спросить хочу.
Откуда ты, девица? Кто отец? Во что одета?
И что за полный здесь бардак по жизни?
Что скажет барбитон шафранному хитону?
Что лира возвестит косынке женской?
Зачем лекиф и женский пояс? Не подходят!
Чего же общего имеет меч с зеркалом?
Ты кто, малыш? Ужель не мужем вырос?
Где член? Где плащ? Спартанские сандалии?
Коль вправду баба ты, то где же грудки?
Что скажешь? Что ж молчишь ты? <...>³⁴

ассоциирующиеся также с женским распутством. Они были связаны с Афродитой, на священном участке которой неподалеку от гавани Фалер у них, предположительно, было святилище.

³⁴ Нужно отметить, что сразу после этого Агафон излагает (ст. 149–156) свою эстетическую теорию, основанную на мимесисе, и, как считают ученые, само это слово впервые в Античности появляется именно здесь (Sapsford 2017: 47). Агафон говорит, что нужно становиться похожим на того, кого ты изображаешь (например, стать женщиной), и нужно сказать, что такое понимание искусства является вполне современным. Так, Делез часто подчеркивал, что «письмо — это становление, письмо пересекают странные становления, являющиеся

При всем комизме ситуации, это довольно важное свидетельство, которое ухватывает сущностную характеристику кинедии — сочетание несочетаемого через бинарное гендерное противопоставление, ассоциируемое с конкретной предметностью. Предметы и вещи, как известно, интенсивнее всего выносят на себе и поддерживают гендерную маркировку. Поэтому первое, что, например, делает субъект, поставивший под сомнение свой гендер, — обращается к вещам, подвластным другому гендерному коду — тому, который он считает на данный момент для себя приемлемым. В известном смысле человек есть совокупность своих вещей — по крайней мере на первый взгляд и для внешнего наблюдателя. Человек, использующий вещи, не соответствующие его полу/гендеру, вносит в упорядоченную вялотекущую системную жизнь рядового гражданина элемент хаоса и чуждости, что, в свою очередь, индуцирует чувство *неуютности* — самое страшное наказание для добропорядочных людей. Добропорядочные граждане — они что сейчас, что в древних Афинах были более или менее одинаковые, то есть они были либо мужчинами, либо женщинами³⁵, хотя это вовсе не означает, что биологический пол для них всегда был тождествен гендеру, что бы под этим ни понималось³⁶. (Мы сейчас не говорим о разных видах травестики, связанной — помимо театра как такового, где все женские роли исполняли мужчины, — в основном с мифологией и религиозно-культовой практикой³⁷.) Таким образом, кинед через экспозицию

вовсе не становлениями писателем, а становлениями крысой, становлениями насекомым, становлениями волком и т.д.» (Делез, Гваттари 2010: 395). Но вместе с тем он, как и Агафон, говорит, что в сочинительстве важно «становление женщиной, становление ребенком» и т.д. (ibid. 410). Став тем, кого он намерен изобразить, художник затем или одновременно с этим становлением создает художественный образ, ибо, как говорит Агафон, «творим лишь то, на что похожи сами мы» (ὅμοια ἄρ' ἰοίειν ἀνάγκη τῇ φύσει) (ст. 167, пер. А. Пиатровского).

³⁵ Merrill 2017: 2.

³⁶ Gleason 1990: 390 ff.

³⁷ См. сравнительно недавнюю коллективную монографию, изданную издательством Routledge, с характерным названием «Трансантичность» (Campanile et al. 2017).

своей телесности нарушает «нормальное» течение жизни, что очень метко ухватил Аристофан в вышеприведенных словах. Агафон лежит на ложе, а вокруг него разбросаны предметы — мужские и женские: меч и зеркало, сосуд для масла (лекиф), которым натираются во время тренировок в палестрах мужчины, и специальный женский пояс, надевавшийся под хитон и поддерживавший грудь. Агафон, предположительно, в сцене аккомпанирует себе на лире или барбитоне (бас-кифара), он одет в женский тонкий халат и на голове у него повязка, как носили греческие женщины, — кусок длинной материи, обмотанный несколько раз вокруг головы. У него нет ни мужского плаща, ни мужских, лаконских, сандалий, и Мнесилох сомневается даже в том, есть ли у него детородный орган. Сам Агафон назван юношей и одновременно девицей — потому что у него нет бороды, хотя на момент постановки этой комедии ему уже 37 лет, то есть он взрослый муж, а все афинские мужчины носили бороды (таким же гладковыбритым он, кстати, предстает и у Платона в диалоге «Пир»). Таким образом, Агафон нарушает мужской поведенческий код и соответствующую телесную экспозицию (взять хотя бы его женский голос и пение), и хоть он нигде не назван в пьесе кинедом или неженкой (*μαλακός*)³⁸, зато к таким людям часто применяются такие эпитеты, как *καταλύγων* ‘заднеприводный’, *εὐρύπρωκτος* ‘широкозадый’, *λακκόπρωκτος* ‘цистернозадый’³⁹ и проч., кото-

³⁸ Это слово не столь безобидно, как может показаться на первый взгляд. Согласно Аристотелю (*Ath.* 18.2), именно этим словом Фессал, брат тиранов Гиппия и Гиппарха, обозвал Гармония, что и явилось формальным поводом к последующим убийствам и свержению тирании. Другими словами, обозвать человека *μαλακός* — это примерно то же самое, что сказать, что некто является кинедом, то есть пассивным гомосексуальным блудодеем, зачастую еще и продающим себя за деньги. (О понятии *μαλακός* и его синонимичности с кинедией ср. *Suda* α 2684: *Αντιμάχου καταλυγούσωνης ἀναλήσει* (Ar. *Nu.* 1022–1023): *ἀντί τοῦ ἢ μαλακία*. См. также Burke 2011; Cook 2019: 350).

³⁹ Именно эти слова чаще всего употребляются комедиографами для характеристики тех людей, которых в IV веке будут называть кинедами, из чего можно сделать вывод, что в самом деле слово кинед входит в повседневный литературный обиход сравнительно поздно — к началу IV века, если только вышеупомянутое стихотворение Архилоха действительно неподлинное (см. прим. 22).

рые практически всегда ассоциируются с кинедией. Мы видим в Агафоне несовпадение его биологического пола с тем, как он себя репрезентирует: он с виду если и не женщина, то элемент женственности всё же в нем превалирует. Как отмечает Джон Уинклер, такой кинед являл собой полную противоположность тому, каким в коллективном социальном воображаемом представлялся идеальный афинский мужчина, — то есть зажиточный мужественный гражданин, служивший тяжеловооруженным пехотинцем (гоплитом) и приобретающий на свои средства всю военную амуницию. Кинед, продолжает Уинклер, был социально девиантным человеком во всём своем существовании, своим внешним поведением грубо нарушающим господствующие социальные нормы мужественности, и в этом отношении кинед есть категория личности, а не поступков⁴⁰.

В подтверждение того, что наша интерпретация гендерной бинарности аристофановского Агафона верна, можно сослаться на свидетельство софиста Полемона (II в. н.э.) из его трактата по физиогномике. Вот что он пишет:

Ты можешь определить физиогномические признаки мужественности и женственности по взгляду субъекта, его движениям и голосу, а затем сравнить один с другим из числа этих признаков, пока надежно не определишь, какой из двух полов преобладает. Ибо и в мужском можно обнаружить нечто женское, и в женском — мужское, но сами названия «мужское» и «женское» присваиваются на основании того, какое из двух преобладает⁴¹.

Следует также отметить, что из 24 героев Аристофана, которых можно было бы назвать кинедами, древние комментаторы именуют непосредственно этим словом только семерых (Sapsford 2017: 42-43). Всего же в греческой комедии можно насчитать 42 персонажа, так или иначе связанные с кинедией (Henderson 1991: 213-215).

⁴⁰ Winkler 1990: 45-46. Если развивать этот тезис дальше, то укорененность кинедии как способа жить в личности знаменует собой конкретную идентичность и свойственный ей *modus vivendi*. Нужно сказать, что Уинклер сомневается в том, существовали ли реальные кинеды в повседневной жизни и не был ли концепт кинеда только «дискурсивной конструкцией» в рамках политической борьбы элиты для взаимной дискредитации (Winkler 1990: 46).

⁴¹ Цит. по: Gleason 1990: 390 (1.191-192 Foerster). Cp. Swain 2007: 392-393.

Основная идея этого пассажа свидетельствует о том, что есть два основных типа (или гендера, если угодно), которые не всегда совпадают с биологическим полом⁴². Это совершенно логичный вывод, ибо если бы пол всегда совпадал с гендером, то сама подобная физиогномическая операция по декодированию подлинной сущности человека была бы бессмысленной. Еще следует добавить, что в античном обществе, так же как и во многих современных так называемых примитивных, или туземных, обществах, «мужественности» еще нужно было достигнуть. Родившийся мальчик, несмотря на наличие детородного органа, еще не мужчина. Чтобы стать мужчиной, нужны религиозные инициации — обряды посвящения, отмечающие ключевые фазы становления мужским субъектом. Так, афинский юноша становился мужчиной только после того, как отслужил два года в эфебии и прошел соответствующие религиозные ритуалы, например во время праздника Апатурий⁴³.

И поскольку уж речь зашла о физиогномии, можно привести еще несколько свидетельств. Важным атрибутом мужского благородства является походка и вообще то, как человек держит себя на людях. Вот какое емкое описание подобающего поведения и манер для юноши, по словам Климента Александрийского, составил Зенон Стоик (fr. 246 SVF):

Лицо, — говорит он, — пусть будет чистое [то есть без макияжа — Р.Г.], брови не опущенные, взор не заносчивый, но и не робкий, голова не запрокинутая, движения тела ладные, в своих колебаниях исполненные равного напряжения; пусть будет внимателен к тому, что сам говорит, понятлив и восприимчив к тому верному, что слышит, а манеры и походка пусть не дают надежды людям распушенным. Всего более пусть будут заметны стыдливость и мужественность. Пусть не шатается праздно по лавкам благовоний, золотых дел, шерстяным и прочим мастерским, где многие, разукрашенные подобно распушным женщинам, проводят целые дни словно у себя дома⁴⁴.

⁴² Gleason 1990: 390 ff.

⁴³ См., например, Видаль-Накэ 2001: 135–155.

⁴⁴ Пер. А.А. Столярова.

Указанная Зеноном характеристика соответствует тому типу людей, которых греки называли благопристойными (κόσμιος).

Еще одно свидетельство благопристойности (во многом позаимствованное у вышеупомянутого Полемона) находим у позднеантичного врача Адамантия (V в. н.э.), который также составил сочинение по физиономике, где мы находим, как должен выглядеть благопристойный мужчина (2.49):

(Εἶδος κόσμιου.) Ὁ δὲ κόσμιος βαρὺ φθέγγεται, βραδὺ βαίνει, τὰ βλέφαρα κινεῖ μέσῳ, οὔτε συνεχῶς οὔτε διὰ χρόνου, χαροπὸς οὐ λαμπρόν, ὑγρὸν δὲ ὀρῶν, ἐρυθρήματος ὑλόπλεως ἐστίν.

(Внешность благопристойного): Благопристойный же голосом говорит низким, ступает неторопливо, ресницами моргает умеренно, то есть и не беспрестанно, и не редко, взглядом не сияющим, но томным взирает он, [и] преисполнен румянца»⁴⁵.

А вот для контраста описание кинеда, которое мы находим в трактате «Физиогномика» (808a12–16), написанном кем-то из круга учеников Аристотеля примерно в последней трети IV в. до н.э.:

Κιναίδου σημεῖα· ὄμμα κατακεκλασμένον, γονύκροτος· ἐγκλίσεις τῆς κεφαλῆς εἰς τὰ δεξιὰ· αἱ φοραὶ τῶν χειρῶν ὑπτιαὶ καὶ ἔκλυτοι, καὶ βαδίσεις διτταί, ἡ μὲν περινεύοντος, ἡ δὲ κρατοῦντος τὴν ὀσφύν· καὶ τῶν ὀμμάτων περιβλέψεις...

Знаком кинеда являются раскосые глаза и то, что он задевает колено о колено при ходьбе. Голова у него наклонена вправо. Ладони рук обращены вверх и расслаблены, и у него два вида походки: с одной стороны, он виляет [бедрами], с другой, может их сдерживать. И [ему свойственно] озирание глазами вокруг...⁴⁶

⁴⁵ Цит. по: Swain 2007: 542.

⁴⁶ Цит. по: Swain 2007: 646. Довольно просто представить такого феминизированного мужчину, который жестикулирует расслабленными ладонями, виляет бедрами и бесцеремонно оглядывает оценочным взглядом сверху вниз своих потенциальных объектов вожделения. То, как мог выглядеть такой человек, кратко описано у античного романиста Харитона (II в. н.э.) в «Повести о любви Херея и Каллирои» (1.4), где он назван параситом-нахлебником, которого наняли для соблазнения служанки (что, кстати, говорит о том, что кинеды могли

Томас Сэпсфорд считает, что этот пассаж можно рассматривать как свидетельство того, что в III в. до н.э. существовал перверсивный перформативный субъект, описанный Джудит Батлер⁴⁷, то есть такой, который артикулирует себя через определенный набор перформативных манифестаций, которые репрезентируют вовне и авторизуют его внутреннюю самость⁴⁸. Под перформативными манифестациями здесь нужно понимать набор телесно-поведенческих кодов, соединенных, разумеется, с определенным дресс-кодом, по которым окружающие «считывают» такого человека и классифицируют его как того, за кого он себя сознательно выдает, то есть как кинеда. Именно это нежелание или даже невозможность соблюдать общепринятый поведенческий код и использовать код, отличный от общепринятого, выделяет кинеда в особую категорию и присваивает ему особую *идентичность*, делая его субъектом своей собственной перформативности, то есть делая его *Другим*. Кинед как бы разыгрывает свою субъективность, словно на сцене, и в процессе этого исполнения он — тот, кто только что не имел сущности, — становится субъектом своей социально-визуальной игры, то есть он становится самим собой. Вне этого образа — этих телодвижений, голоса, необычной одежды, макияжа и проч. кинед не существует, и поэтому подобно тому как перформативное высказывание осуществляет свою истину во время самого акта произнесения, так и кинед приобретает свою субъективную истину, войдя в образ и представ взору сограждан на пыльных улицах квартала Керамик или на чистых улицах современных европейских городов.

и не быть гомосексуалистами): «Волосы у него были завиты в локоны и подведены глаза. Одет он был в тонкий гиматий, обут в изящную обувь, а на его руках сверкали тяжелые кольца» (пер. И.И. Толстого). Этот человек специально так выглядит, чтобы привлечь к себе как можно больше внимания и обозначить тем самым свою сексуальную невоздержанность (Jones 2007: 202). Также следует добавить, что это описание очень похоже на изложенное выше описание внешности Демосфена.

⁴⁷ См., например, Батлер 2022.

⁴⁸ Sapsford 2017: 31.

Кинед, таким образом, несет в себе некоторую черту не только травестики, что можно объяснить пристрастием к женской одежде и косметике, но и трансгендерности. И подтверждение этому мы находим в одной анонимной эпиграмме из «Палатинской антологии» (11.272), которая так и называется — «Посвящение кинеддам» (εἰς κιναιίδους):

Ἀνέρας ἠρνήσαντο, καὶ οὐκ ἐγένοντο γυναῖκες·
οὔτ' ἄνδρες γεγάασιν, ἐπεὶ πάθον ἔργα γυναικῶν·
οὔτε γυναῖκες ἔασιν, ἐπεὶ φύσιν ἔλλαχον ἀνδρῶν.
ἀνέρες εἰσὶ γυναῖξί, καὶ ἀνδράσιν εἰσὶ γυναῖκες.

Мужей они отвергли, женами не стали,
Но, женских дел вкусив, не стали и мужами,
Не женщины, коль мужнюю природу обрели,
Они — мужи для женщин, жены для мужей.

Здесь обыгрываются слова мужчина/супруг и женщина/жена, которые в греческом обозначались ἀνὴρ и γυνή соответственно. Таким образом, первая строка должна, конечно, быть понята не в том смысле, что кинеды отвергли мужей, которые к ним сватались, но потенциальных мужей в себе, то есть мужей, которыми они могли бы стать, но не стали. В третьей строфе под «природой», как не трудно догадаться, разумеются мужские репродуктивные органы, а не какая-то внутренняя ментальная сущность, с ними связанная, — последняя как раз вовсе не определяются у них мужской генитальной конституцией. Последняя строка говорит о том, что желание кинеда не обязательно реализуется через гомосексуальность, но может иметь своим объектом и женщину.

Всё только что сказанное должно нам помочь идентифицировать нормального и добропорядочного мужчину и отличить его от всего противоположного, в том числе и от кинеда. И всё было бы хорошо, если бы не одно *но*. Позднеантичный астролог Фирмик Матерн (IV в. н.э.) в своем сочинении «Учение» (7.25.7 sq.) рассказывает об одном виде кинедов, чьи девиантные признаки не явлены в их внешности и поведении. Он называет таких кинедов скрытыми, или латентными (*cinaedi latentes*), и по отношению к таким подозрительным субъектам должны, судя по всему,

применяться какие-то специальные герменевтические процедуры, о которых нам, как и о самих этих кинедях, толком ничего не говорится. Сказано только, что такие кинеды, подобно пятой колонне, могут быть везде. Вероятно, именно это скрытое присутствие и вездесущность тайных и, вероятно, очень опасных кинедов побудило авторов-физиогномистов, как профессионалов, так и любителей, разрабатывать подробные герменевтические процедуры⁴⁹, чтобы — ради охраны общественной нравственности и нерушимости духовных скреп — можно было вычислить и вывести этих кинедов на чистую воду.

И всё же бывает так, что сколько бы кинед ни маскировался и ни шифровался, порой его внутренняя сущность — совершенно против воли — вылезает-таки наружу на всеобщее обозрение, примерно как это случилось с одним человеком, приведенным к философу-стоику Клеанфу, который считался также и асом в физиогномии. Диоген Лаэртский сообщает (7.173), что однажды, желая испытать провидческий дар Клеанфа, к нему привели волосатого мужика, грубого на вид, с мозолистыми руками, всего обросшего, и спросили, как он его определит. Клеанф был в затруднении, но стоило «деревенщине» чихнуть, как философ воскликнул: «Понял! Это „голубой“!» (μαλακός ἐστίν). «Тайные» кинеды, таким образом, всячески пытаются скрыть свою кинедию путем тщательной мимикрии чисто телесных факторов, и о таких людях один анонимный латинский автор-физиогномист написал следующее: «Они усердствуют в сокрытии своего порока (celare vitium gestiunt), и именно благодаря этому тем проще их разоблачить опытному наблюдателю»⁵⁰.

Эллинистический Египет: эпитафка, эпистола

Есть другая группа свидетельств — эпитафка, эпистола и фискальные документы, — которая, в отличие от сильно ангажированных литературно-философских и менее ангажирован-

⁴⁹ Ср. Gleason 1990: 399.

⁵⁰ Цит. по: Gleason 1990: 408 (2.56–57 Foerster).

ных медицинских текстов⁵¹, описывает кинедию совершенно нейтрально — то есть без осуждения и без похвалы. Эта категория текстов является уникальной для Античности и происходит из эллинистического, преимущественно птолемеевского, Египта. В этих текстах мы находим свидетельства обычной жизни людей, сознательно называющих себя кинедами.

Так, на пилоне храма Исиды на острове Филэ в южном Египте два человека открыто признают, что они — кинеды. Возможно, это единственное, причем не только эпиграфическое, но вообще письменное, античное свидетельство подобного рода⁵². Там читаем следующее (*Philae* 2.154–155)⁵³:

Τρύφων δίδς⁵⁴, / [θ]εοῦ κίναιδος ἦκ[ω] / παρὰ τὴν Ἴσιν τὴν ἐν / Φ[ίλ]αις· / (ἔτους) λξ', Θὰὐθ ια'.

Трифон, сын Трифона, / кинед бога⁵⁵, я пришел / к Исиде, что в / Филэ. / (Год) 35⁵⁶, день 11 месяца Тота⁵⁷.

Στρούθειν ὁ κί/ναιδος ἦκω / μετ[ὰ] Νικολά/ου.
Струтион⁵⁸ ки/нед. Я пришел / с Никола/ем.

⁵¹ О медицинских свидетельствах см. ниже.

⁵² Ср. Sapsford 2015: 104. Исключение, пожалуй, составляет фраза, выбранная нами в качестве эпиграфа к этой статье, из мимиямба Герода под названием *Πορνοβοσκός*, где протоголист, содержатель притона, приходит в суд с жалобой и признается в присутствии смеющихся судей, что он — кинед.

⁵³ Bernard 1969: 117–122. Обе надписи сделаны одновременно и находятся рядом, стало быть, оба кинеда прибыли в храм одной компанией.

⁵⁴ Букв. «дважды Трифон»: числительное здесь заменяет пагроним.

⁵⁵ Вероятно, имеется в виду, что он участвует как религиозный артист в каких-то священных церемониях богослужебного или мистериального толка и связан с танцами и музыкальным исполнением.

⁵⁶ Царствование не уточнено, вряд ли императора Августа — может быть, Птолемея Авлета (80–51 гг. до н.э.) (Bernard 1969: 118).

⁵⁷ 9 сентября.

⁵⁸ Форма имени *Στρούθειον*. Имена собственные, оканчивающиеся на диминутивный суффикс *-ιον*, обычно являются женскими (см. подробнее Bernard 1969: 121, п. 2). Также нужно добавить, что это, скорее всего, прозвище и происходит от *στρουθός* ‘воробей’, а поскольку птичка сия активно шевелит нижними частями тела, то это значит, что указанный кинед, будучи, возможно, танцором, получил прозвище «воробушек» по аналогии (*ibid.*).

Еще одно упоминание кинеда находим на остраконе, который представляет собой счет об уплате налога на соль (*O. Camb.* 1)⁵⁹ в 250 г. до н.э.:

(ἔτους) λε΄ Φαμενώθ ὕ΄ / ἀλικῆς διὰ Δωρί/ωνος / Ψεναμοῦνις / κίναϊδος
(δραχμῆ) α΄.

(год) 35⁶⁰, день 3 месяца Фаменота⁶¹ / соли (взыскано) через До-ри/она. / Псенамон/-кинед, 1 драхма.

Здесь, на месте, где должен стоять либо патроним, либо профессия, написано «кинед», из чего можно сделать вывод, что профессиональным занятием Псенамона была кинедия⁶².

Есть еще одно свидетельство, где кинед рассматривается как профессия в сфере развлечений наряду с флейтистками и прочими служителями энтертеймента⁶³. Это счета об оплате артистов в каком-то деревенском клубе. Так, в одном случае кинеду выплачено 3 драхмы и 4 обола, что во много раз больше, чем другим артистам и работникам⁶⁴. Для сравнения, флейтистка получила в тот вечер лишь полтора обола. В итоге было сделано предположение, что в деревенском клубе, где собирались в складчину в основном поселяне и рабы, зарабатывавшие не более 5 драхм в месяц, проезд кинеда был большим событием⁶⁵ — что-то вроде визита Филиппа Киркорова в российскую глубинку.

⁵⁹ В птолемеевском Египте в указанный период (254–231 гг. до н.э.) соляной налог делился на мужской и женский, и люди платили одну либо полдрахмы соответственно (Willy, Thompson 1995: 223).

⁶⁰ Правление Птолемея Филадельфа (285–246).

⁶¹ Январь–февраль.

⁶² См. Sapsford 2015: 107. Подробнее о налогах, в том числе и на соль, в раннем Птолемеевом Египте см. Muhs 2005.

⁶³ В Римской империи кинед рассматривался в основном как феминизированный танцор, ассоциирующийся с Востоком и исполняющий номера с тимпаном или тамбурином в руке и виляющий бедрами (Williams 2010: 193). См. также Plin. *Epist.* 9.17; Liv. 33.28.2. О визуальной репрезентации кинедов за пределами элитных письменных нарративов, в частности на фресках в пригородных банях и тавернах для низшего класса, а также на предметах искусства, см. Clarke: 2005.

⁶⁴ *P.Col.* 4.94.

⁶⁵ Sapsford 2015: 111.

Следует также сказать, что кинеды-танцоры часто участвовали и в религиозных празднествах и церемониях, ибо особенностью Египта, как и ряда других древних культур, было то, что музыка и танец, по крайней мере первоначально, пока они не стали элементом профанной культуры, были составной частью религиозного действия некоторых божеств — например, веселой богини Хатхор; танец доставляет божеству удовольствие, а музыка зачаровывает и околдовывает его, отгоняя злых духов. Нужно также добавить, что языком египетских мистерий тоже во многом был танец, который как бы осуществлял перевод священных религиозных догм на телесный язык⁶⁶. И, конечно же, нельзя забывать, что исполнение танцев, связанных с мифологическими и религиозными сюжетами, часто несло в себе обильный эротический компонент, и танцоры-кинеды должны были всё это изобразить языком своего тела — и притом очень реалистично. Именно поэтому, скажем, киники и ранние христиане порицали таких танцоров за то, что они развращают публику⁶⁷. Кинеды могли, однако, не только танцевать, но и петь, и о таких кинедах упоминает Фирмик Матерн, когда говорит, что они осуществляют свое служение в храмах через пение (7.25.4)⁶⁸.

Обратимся к еще одному свидетельству о кинедах — переписке из архива Зенона из Кавна, который был управляющим имениями у Аполлония — диойкета Птолемаея II Филадельфа. И вот этому Зенону в 258/7 году до н.э. пишет некий Аминта, важное лицо в хозяйстве Аполлония, и жалуется (*PSI* 5.483)⁶⁹:

Ἀμύντας Ζήνωνι χαίρειν. Καλλιάνυ[α]ξ [ὁ] τέκτων ὁ κίναδος παροινή-
σ[α]ς -ca.-? / κλίνας αἴς κατεσκεύακεν Ἀπολλων[ίω].

⁶⁶ Perpillou-Thomas 1995: 225.

⁶⁷ Смотрич 1962: 147.

⁶⁸ Ср. Perpillou-Thomas 1995: 229. Вообще, тема танца — очень сложная. До нас дошли только два античных текста, за исключением спорадических упоминаний, посвященных этой проблеме: диалог Лукиана «О танце» и «Речь в защиту плясунов» Либания, и обе они направлены против несохранившейся речи Элия Аристида «Против танцовщиков» (см. Смотрич 1962).

⁶⁹ См. подробнее Sapsford 2017: 107 ff.

Аминта Зенону — радоваться. Каллианакс, плотник, напившись, ведет себя, как кинед, / да еще на ложе, которое он соорудил для Аполлония.

Далее лакуна в папирусе из двух строк, а строки 5 и 6 звучат так:

⟨...⟩ ἐὰν οὖν που παραβάληι, καλῶς ἔχει μὴ ἄγνοεῖν ὕ[μᾱς (?) -ca.-?] / Ἀπολλωνίωι ἐμφανίζειν μηθὲν αὐτῶ[ι] π[ι]στεύειν.

Если же он опять выкинет подобное, то хорошо будет, чтобы вы не были в неведении / и поведали Аполлонию, чтобы он ни в каком случае не доверял ему.

И еще одно свидетельство, жалоба 221 г. до н.э. от оскорбленного престарелого отца фараону Птолемею IV Филопатору. Дочь обещала заботиться о больном отце, но, будучи соблазнена кинедом Дионисием, нарушила все клятвы и забыла его, и вот отец пишет царю (*P.Enteux*. 26.11–14)⁷⁰:

Поэтому я умоляю тебя, о царь, не допустить, чтобы моя дочь и соблазнивший ее кинед Дионисий (Διονυσίου τοῦ φθε[ί]ραντος [αὐ]τὴν κινά[ι]δ[ου]) причинили мне зло, но приказать стратегу Диофану призвать их и выслушать нас, чтобы Диофан поступил с ее соблазнителем так, как ему кажется наилучшим.

Таким образом, здесь мы опять видим, что либидо кинеда может быть направлено не только на лиц своего пола, но и на женщин.

Как становятся кинедами:

физиологические и медицинские свидетельства⁷¹

Одним из первых кинедию попытался объяснить философ Парменид (В 18 DK), заложив основы так называемой эмбриологи-

⁷⁰ Английский перевод всей жалобы см. Bagnall, Derow 2004: 245–246.

⁷¹ Мы оставляем в стороне астрологические объяснения появления на свет кинедов, или женоподобных (μαλακοί, *molles*), и их психических и физиологических черт, которые можно найти у Веттия Валента (*Anth.* 2.37), Птолемея (*Tetr.* 3.15.10) и других. В любом случае, самой характерной чертой этих людей, как отмечает астролог Гефестион Фиванский (*Apotel.* 2.16, 1.153.10–11 Pingree), подытоживший мнения предыдущих астрологов, является то, что они женоподобны (μαλακοί) и «до наглости желают противоположного сношения, а также расположены исполнять женские функции» (θρασεῖς πρὸς τὰς παρὰ φύσιν συνουσίας καὶ γυναικῶν ἔργα διατιθέμενοι). См. подробнее Cook 2019: 348–351.

ческой интерпретации⁷², о чем сообщает врач Целий Аврелиан, который заботливо перевел в стихотворной форме греческие стихи Парменида на латинский язык:

Когда мужчина и женщина смешивают семена любви,
То сила (virtus), формирующая [?] в жилах из различной крови,
В случае, если она сохраняет пропорцию смеси (temperiem),
образует хорошо сложенные тела.
Ибо если семя перемешалось, а силы враждуют
И не образуют единства в смешанном теле, то они жутко
Будут терзать рождающийся пол двойным семенем⁷³.

В Псевдо-Аристотелевом сочинении «Проблемы», составленном в форме вопросов и ответов, проблема 26 из четвертой книги (879a–880a), полностью посвященной делам Афродиты, начинается весьма нетривиально:

Почему некоторые мужчины испытывают удовольствие, будучи сексуально пассивны, некоторые — будучи также активны, а другие — нет?⁷⁴ Не потому ли, что для каждого выделения есть место, где оно возникает естественным образом, и при определенном усилии пневма, выходя наружу, вызывает его разбухание и выталкивает? Так обстоят дела с мочой в мочевом пузыре, переваренной пищей в желудке, слезами в глазах, слизью в ноздрях, кровью в венах. Так же и семя скапливается в тестикулах и половом члене. Но у кого телесные протоки в неестественном состоянии — из-за того ли, что ведущие к члену каналы перекрыты, как у скопцов и евнухов, или по какой-то иной причине, — у тех эта жидкость стекается к заднему проходу (ἔδρα) и оттуда выходит. Признаком такого состояния служит сжимание этого места при половом сношении и отек (σύντηξις) прилегающей к заднему проходу области. Итак, если у кого-то от похоти накапливается избыток семени, туда оно всё и идет, и когда рождается вождеделение, место, где собрано семя, желает трения. А вождеделение рождает питание и помыслы. И как только вождеделение родилось, чем

⁷² Laios et al. 2017: 63.

⁷³ Пер. А.В. Лебедева.

⁷⁴ Διὰ τί ἔνιοι ἀφροδισιαζόμενοι χαίρουσι, καὶ οἱ μὲν ἅμα δρῶντες, οἱ δ' οὐ;

бы оно ни было вызвано, туда устремляется пневма, и выделение это притекает к своему естественному месту, хотя если оно жидкое или насыщено воздухом, то как только пневма выдыхается, желание пропадает, как бывает с эрекцией у мальчиков и людей постарше, спадающей без истечения жидкости. <...> А женственные (θηλυδρία) от природы так устроены, что не выделяют семени (или выделяют мало) там, где оно выделяется теми, кто согласен природе, но делают это в указанном выше месте. Причина тому — их противоестественное устройство: ведь хотя они и мужского пола, эта часть у них неизбежно увечная. И увечье это означает либо полное искоренение, либо отклонение от нормы. Но первое невозможно, ибо тогда получилась бы женщина; значит, у них с необходимостью имеет место извращение, и семенное выделение отклоняется в другое место. Потому они и ненасытны, как женщины: жидкости мало, извергнуть ее сил не хватает, и она быстро остывает. Те, у кого семя поступает к заднему проходу, желают пассивного совокупления, а у кого в ту и другую часть — и активного, и пассивного, так что где его оказывается больше, тою частью больше и вожделяют. У кого-то эта склонность рождается от привычки (ἔθος): они получают удовольствие от того, что привыкли делать, и от того же испускают семя. Потому они и желают делать то, от чего это происходит, и привычка всё больше становится у них второй природой (ᾠσπτερ φύσις). Те, кто в пору полового созревания (но не раньше) привык отдаваться, когда затем при половом сношении к ним приходит память об этом, а с памятью — удовольствие, потому и желают играть пассивную роль — в силу привычки, но будто они таковы от природы; впрочем, частое повторение и привычка и становятся для них как вторая природа. И если кто-то оказался похотливым и женственным, тем скорее всё это с ним происходит⁷⁵.

Вероятно, можно согласиться с Уинклером, что этот текст представляет собой первое и даже единственное столь подробное и разностороннее естественно-научное объяснение сексуального влечения, дошедшее до нас⁷⁶. В самом деле, на этом тексте лежит яркая печать научного стиля аристотелевской школы со всей ее

⁷⁵ Пер. А.В. Гараджи.

⁷⁶ Winkler 1990: 67.

скруплезностью, доходящей порой даже до некоторой дотошности, и беспристрастной безоценочностью — то есть перед нами не высказывание философа-моралиста, но вердикт физиолога, пытающегося осмыслить окружающий мир со всем многообразием его экзистенциальных форм. Первое, что бросается в глаза в этом тексте, это разделение на физиологию и психологию, а также утверждение аристотелевской психосоматической максимы о том, что привычка — это вторая натура, или природа. Одни люди пристрастны к пассивной гомосексуальности ввиду их телесной конституции и циркуляции соответствующих гуморов (не важно, что всё это сейчас звучит совершенно фантастически), другие же — по причинам психологического характера, ввиду соответствующего опыта в пубертатный период, закрепления этого опыта и наслаждения, с ним связанного, в памяти и желания постоянно воспроизводить этот опыт — а вот это уже совершенно современное психологическое осмысление интериоризации соответствующих сексуальных практик⁷⁷. Аристотель же в «Никомаховой этике» (1148b30) дополняет этот анализ совершенно пронципальным утверждением, дальше которого современная психология так и не продвинулась: помимо природы и привычки он выделяет еще третий фундаментальный фактор — насилие в детском возрасте, и добавляет, что все эти люди, ввиду указанных причин, находятся «по ту сторону порочности» и не подлежат осуждению⁷⁸.

⁷⁷ Нужно отметить, что кинедия рассматривается здесь не как психическое заболевание, как это будет у Целия Аврелиана (см. ниже), но как явление физиологическое и социально-психологическое (Laios et al. 2017: 64).

⁷⁸ В это месте Аристотель, наряду с гомосексуальностью, обсуждает привычку грызть ногти и выдергивать волосы, а также некоторые другие, по мнению Аристотеля, отклонения (например, приступы жестокости от умопомешательства). В целом, постоянную пассивную гомосексуальную практику философ относит к болезненным состояниям, а не порокам, следовательно, к области физиологии, а не этики. Нужно еще раз подчеркнуть, что не все кинеды были гомосексуалисты — многие испытывали влечение так же и к женщинам. Так, Страбон рассказывает о кулачном бойце Клеомахе, который влюбился в кинеда (sic!) и в девушку, которая была у того на содержании, а после этого стал под-

И в конце еще несколько размышлений уже упоминавшегося римского врача Целия Аврелиана (v в.), который во многом следовал греческому врачу II в. Сорану Эфесскому. В своем сочинении «О хронических болезнях» (*Chron.* 4.9) Целий пишет⁷⁹, что в случае кинедов «их желанию нет предела и нет надежды на его удовлетворение», «они даже перенимают одежду, походку и другие характеристики женщин», «это состояние отличается от телесной болезни; это скорее недуг большого разума (*corruptae mentis vitia*)», «ибо, как говорит Соран, этот недуг исходит от злонамеренного (*malignae*) и безобразнейшего (*foedissimae*) разума» (131–133), «поэтому не существует никакого физического лечения, которое можно было бы применить для преодоления этой болезни» (133). Целий считает кинедию приобретенным — и весьма порочным — ментальным недугом, в то же время он говорит, что есть врачи, которые считают, что кинедия — «это врожденное заболевание», которое «передается из поколения к поколению через семя (*cum semine*)» (135). И виновна тут не природа, но род людской (*humanum genus*) как таковой, который «однажды приобретя дефекты, <...> сохраняет их и не может избавиться от них

ражать манере речи кинедов. В этом же пассаже Страбон говорит, что поэты Сотада, Александр (Этолийский, см. *Ath.* 14. 62of), Лисий и Сим были теми, кто впервые стал писать кинедические речи (*τοῦ κιναιδολογεῖν*) (*Str.* 14.1.41). Так зародился в III в. до н.э. тот жанр поэзии, который, получив свое имя от Сотады, позже назывался «сотадей» — морально-порнографический мимический перфоманс, написанный, как правило, катаlecticским ионическим тетраметром (— — ∪ ∪ | — — ∪ ∪ | — — ∪ ∪ | — — ||) (подробнее см. *Sapsford* 2017: 124 ff.). Немудрено, что сам Сотада, спустя время, несмотря на свою горестную судьбу (его утопили в свинцовой бочке), волю к правде и ненависть к безнравственным властям, прослыл кинедом, «поделом» окончившим свою жизнь (*Ath.* 14. 621a; *Mart.* 2.86.2).

⁷⁹ Полное название главы таково: *De mollibus sive subactis quod Graeci “malthacos” vocant* («Об изнеженных, или пассивных, кого греки называют *malthacos*»). Последнее слово означает, разумеется, *μαλακός*, что тождественно кинеду, или, как часто говорили римляне, патику — *pathicus*). Мы ориентируемся на английский перевод Драбкина (*Drabkin* 1950), уточняя по мере надобности. Это единственный медицинский античный текст, касающийся проблемы природы кинедии, или пассивной гомосексуальности, который дошел до нас целиком (*Laios et al.* 2017: 61).

никаким способом обновления» (136). И завершает Целий свой разбор интересным заявлением, что кинедия, в отличие от других заболеваний, это единственный недуг, который с годами не уменьшается, но только усиливается, вызывая «отвратительную и постоянно усиливающуюся похоть» (137).

Мы начали изучение кинедов с философии, предлагаем и закончить ею. Кинедия — явление если и не философское, то околофилософское. Так, кинедом был глава Средней Академии философ Аркесилай. Молодым человеком он попал к Крантору в Академию, который влюбился в него и спросил его цитатой из Еврипида: «О дева, наградить ли за спасенье?», на что Аркесилай ответил цитатой из того же произведения («Андромеда»): «Бери меня — рабой или женой!»⁸⁰. В жизни, как сообщает Диоген Лаэртский, он любил юношей и был развратен (φιλομειράκιός⁸¹ τε ἦν καὶ καταφερέης), а стоики из окружения Аристонна Хиосского называли его растлителем юношей и кинедологом (φθορέα τῶν νέων καὶ κιναιδολόγον). То, что Аркесилай был кинедологом, означает, что он либо говорил на манер кинедов, либо сочинял какие-то кинедические речи на манер поэта Сотада, либо и то, и другое вместе.

Когда Сократ в диалоге «Горгий» начинает переводить беседу в сторону рассуждений о чесотке и о жизни кинедов, Калликл

⁸⁰ Пер. М.Л. Гаспарова.

⁸¹ Афиней в своем сочинении «Пир мудрецов» (13, 572b) трансформирует довольно распространенное слово φιλομειράκιος 'любитель юношей' в φιλοσοφομειράκισκος 'фило-юноше-софчик'. Как подметил Энтони Прайс, это словечко вполне применимо как для Платона — «первого неженатого мужчины в Европе», так и для Зенона Стоика, который, как говорят, совсем игнорировал прекрасную половину человечества (Price 2002: 170). Вообще, философы — особенно в римскую эпоху — часто ассоциировались с педерастией, так, Ювенал в своей второй сатире (ст. 10) говорит, что моралисты дошли до такого предела извращений, что стали «знаменитее, чем задницы кинедов, группировавшихся вокруг Сократа» (inter Socraticos notissima fossa cinaedos). Это значит, что в коллективном воображаемом Сократ со своими учениками ассоциировался с кинедией и прочими педерастиями.

упрекает его в том, что ему должно быть стыдно говорить о таких вещах, и называет Сократа ἄτολος⁸². Сократ назван человеком, не обладающим своим местом, и в этом он очень похож на кинед, которому тоже не находится своего места в социальной структуре афинского полиса. И Сократ, и кинед, как сказал бы Делез, ускользают, детерриторизируются из системы социальных кодов и идентичностей, пребывая в символическом блуждании и постоянной деформации, один — по причине отсутствия устойчивого гендерного тела, другой — потому что душа у него живет в ином мире...

Литература

- Батлер, Д. (2022), *Гендерное беспокойство: Феминизм и подрыв идентичности*. Пер. К. Саркисова. М.: V-A-C Press.
- Видаль-Накэ, П. (2001), *Черный охотник. Формы мышления и формы общества в греческом мире*. Пер. С. Карпюка. М.: Ладомир.
- Делез, Ж.; Гваттари, Ф. (2010), *Тысяча плато: Капитализм и шизофрения*. Пер. Я. Свирского. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель.
- Смотрич, А.П. (1962), “Критерии оценки танцовщиков в античности”, *Živa antika* 12.1: 143–155.
- Смотрич, А.П. (1963), “Сотад и его место в идеологии первой половины III в. до н.э.”, *Listy Filologické / Folia Philologica* 86.2: 226–235.
- Фуко, М. (2004), *История сексуальности*. Т. 2: *Использование удовольствий*. Пер. В. Каплуна. СПб.: Академический проект.
- Austin, C.; Olson, S., eds. (2004), *Aristophanes. Thesmophoriazusae*. Oxford University Press.
- Azize, J.; Craigie, I. (2002), “Putative Akkadian Origins for the Greek Words κίναϊδος and πυγή”, *Antichthon* 36: 54–64.
- Bagnall, R.S.; Derow, P., eds. (2004), *The Hellenistic Period: Historical Sources in Translation*. Blackwell Publishing.
- Bernand, E., ed. (1969), *Les Inscriptions grecques et latines de Philae*. Т. 2. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique.

⁸² Grg. 494d: ὡς ἄτολος εἶ, ὃ Σώκρατες... Связь Сократа с атопией весьма устойчива и прослеживается во многих местах платоновского корпуса (cf. *Smp.* 175b, 221d; *Euthd.* 305a; *Phdr.* 230c, et alibi). Об атопии как философском концепте применительно к Сократу см., например, Makowski 1994.

- Brown, C. 1983, "From Rags to Riches: Anacreon's Artemon", *Phoenix* 37: 1–15.
- Burke, J. (2011), "Does the Greek word *malakos* refer to homosexual acts?", URL: <https://christianstudies.wordpress.com/2011/06/04/>
- Campanile, D.; Carlà-Uhink, F.; Facella, M., eds. (2017), *TransAntiquity: Cross-Dressing and Transgender Dynamics in the Ancient World*. Routledge.
- Clarke J.R. (2005), "Representations of the *Cinaedus* in Roman Art", *Journal of Homosexuality* 49.3–4: 271–298.
- Cook, J.G. (2019), "Μαλακοί and ἀρσενοκοῖται: In Defence of Tertullian's Translation", *New Testament Studies* 65.3: 332–352.
- Davidson, J. (1997), *Courtesans and Fishcakes: The Consuming Passions of Classical Athens*. The University of Chicago Press.
- Davidson, J. (2007), *The Greeks and Greek Love*. Weidenfeld & Nicolson.
- Davies, M. (1981), "Artemon Transvestitus? A Query", *Mnemosyne* 34: 288–299.
- Dighton, A. (2010), "The Problem with *Pornoî*: Male Prostitution and the Law in Classical Athens", URL: <https://dx.doi.org/10.2139/ssrn.1607467>
- Dover, K. (1978), *Greek Homosexuality*. Harvard University Press.
- Drabkin, I.E., ed. (1950), *Caelius Aurelianus. On Acute Diseases and On Chronic Diseases*. The University of Chicago Press.
- Gleason, M.W. (1990), "The Semiotics of Gender: Physiognomy and Self-Fashioning in the Second Century C.E.", in F.I. Zeitlin, J.J. Winkler, D.M. Halperin (eds.), *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, 389–416. Princeton University Press.
- Halperin, D. (2002), *How to Do the History of Homosexuality*. The University of Chicago Press.
- Halwani, R. (1998), "Essentialism, Social Constructionism, and the History of Homosexuality", *Journal of Homosexuality* 35.1: 25–51.
- Henderson, J. (1991), *The Maculate Muse: Obscene Language in Attic Comedy*. Oxford University Press.
- Hubbard, T.K. (1998), "Popular Perceptions of Elite Homosexuality in Classical Athens", *Arion: A Journal of Humanities and the Classics* 6.1: 48–78.
- Kapparis, K. (2017), *Prostitution in the Ancient Greek World*. Walter de Gruyter.
- Kurke, L. (1992), "The Politics of ἀβροσύνη in Archaic Greece", *Classical Antiquity* 11.1: 91–120.
- Laios, K.; Moschos, M.; Koukaki, E.; Kontaxaki, M.-I.; Androustos, G. (2017), "Homosexuality According to Ancient Greek Physicians", *Psychiatriki* 28: 60–66.
- Magalhães, J.M. (2019), *Para-philias. Transgressive Sex in Ancient Greece*. PhD Diss. University of Roehampton.

- Makowski, F. (1994), "Où est Socrate? L'aporie de l'atopie chez Platon", *Revue de Philosophie Ancienne* 12.2: 131–152.
- Merill, F. (2017), "The Verbal Characterization and Categorization of the Non-Normatively Masculine Man in Classical Athens". *The University of Vermont College of Arts and Sciences College Honors Theses* 99. URL: <https://scholarworks.uvm.edu/castheses/99/>
- Muhs, B. (2005), *Tax Receipts, Taxpayers, and Taxes in Early Ptolemaic Thebes*. Chicago: The Oriental Institute.
- Perpillou-Thomas, F. (1995), "Artistes et athlètes dans les papyrus grecs d'Égypte", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 108: 225–251.
- Price, A. (2002), "Plato, Zeno, and the Object of Love", in M.C. Nussbaum and J. Sihvola (eds.), *The Sleep of Reason: The Erotic Experience and Sexual Ethics in Greece and Rome*, 170–199. The University of Chicago Press.
- Sapsford, T. (2017), *The Life of the Kinaidoi*. PhD Diss. University of Southern Carolina.
- Serafim, A. (2016), "Revisiting Sexual Invective: Demosthenes as Kinaidos in Aeschines' Speeches", *Classics Ireland* 23–24: 1–30.
- Shapiro, J. (2015), "Pederasty and the Popular Audience", in R. Blondell and K. Ormand (eds.), *Ancient Sex: New Essays*, 177–207. Ohio State University Press.
- Sissa, G. (2023), "Κιναίδων βίος: Ethics, Lifestyle, and Sensuality in Greek Erotic Culture", in T. Gazzarri, J. Weiner (eds.), *Searching for the Cinaedus in Ancient Rome*, 24–66. Leiden: Brill.
- Slater, W.J. 1978, "Artemon and Anacreon: No Text without Context", *Phoenix* 32: 185–194.
- Swain, S., ed. (2007), *Seeing the Face, Seeing the Soul. Polemon's Physiognomy from Classical Antiquity to Medieval Islam*. Oxford University Press.
- Tarditi, G. (1961), "Due carmi giambichi di uno Ps.-Archiloco", *Rivista di Cultura Classica e Medievale* 3: 311–316.
- Thorp, J. (1992), "The Social Construction of Homosexuality", *Phoenix* 46.1: 54–61.
- Walker, P. (2012), "Genital Depilation and Power in Classical Greece", *Berkeley Undergraduate Journal of Classics* 1.1. URL: <https://escholarship.org/uc/item/omt487s6>
- Williams, C. (2010), *Roman Homosexuality*. Oxford University Press.
- Willy, C.; Thompson, D. (1995), "The Salt-Tax Rate Once Again", *Chronique d'Égypte* 70: 223–229.
- Winkler, J. (1990), *The Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*. Routledge.

Ирина Мочалова

Субъект воспитания в Афинах IV века до н.э.:
идеалы и практика*

IRINA MOCHALOVA

A SUBJECT OF EDUCATION IN ATHENS OF IV CENTURY BC: IDEALS AND PRACTICE

ABSTRACT. The article deals with the formation of the Athenian paideia as a special kind of culture representing the unity of the ideal and the means to achieve it. This unity is formed in the process of educating a citizen. Special attention is focused on the figures of the teacher and the student as subjects of education and educational practices. The teacher and the student appear as interrelated paidetic subjects, which are determined by a common pedagogical strategy. In the IV century BC, the ideals of several paidetic strategies were substantiated in Athens, which were implemented and institutionalized. 1) A utilitarian democratic sophistic paideia aimed at the mass consumer. 2) The aristocratic paideia of Isocrates and Plato. Both thinkers, although by different means, aim to educate politicians and virtuous citizens. The task of politicians is to take care of the welfare of the polis, while citizens must be ready to make sacrifices for the sake of the polis. 3) Socratic paideia of Socrates and Antisthenes. Its ideal is a self-sufficient and apolitical private person. 4) Aristotelian paideia offers the ideal of "practical life". This is the result of deliberating about previous decisions and finding a compromise. It is the Aristotelian paideia that becomes the most in demand in the Hellenistic era.

KEYWORDS: subject of education, paideia, institutionalization of education, sophists, Socratic paideia, Antisthenes, Isocrates, Plato, Aristotle.

О последней трети V в. до н.э. можно говорить, как о времени значительных изменений всей духовной атмосферы Афин: старые аристократические идеалы прошлого века уступали место ценностям новых социальных групп, которым при демократической системе правления в Афинах всё чаще удавалось зани-

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

Платоновские исследования / Platonic Investigations 20.1 (2024)

DOI: 10.25985/PI.20.1.06

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

мать лидирующие позиции. Указанные процессы в определенной степени объясняют и терминологические изменения в области воспитательно-образовательных практик. Так, в качестве наиболее распространенного для обозначения обучения можно считать термин *διδασκαλία* (учитель — *διδάσκαλος*). Как показал Раффлауб, его употребление прежде всего указывало на обучение детей социального низа, проводя границу между «свободными» афинскими демократическими гражданами и аристократическими элитами¹. Для воспитания/образования последних начал использоваться термин *пайдейя*. Словом «пайдейя» (от глагола *παιδεύειν* ‘вскармливать, воспитывать’), как показывают исследования, до 420-х гг. до н.э. не описывают какую-либо систематическую форму образования². Внимание к этому термину связано с работами В. Йегера, взявшего на себя труд развести «образование» и «культуру», понимая под последней стремление к идеалу человека, к тому, каким он должен быть. Более того, для Йегера *пайдейя* — это не просто выражение идеала, но и средства, позволяющие его достичь, претворить в жизнь. Так понятие образование представляет нечто большее, чем места и практики обучения, оно выступает своеобразным зеркалом гражданских отношений в полисе, проблематизируя их³. В этом отношении, говоря о *пайдейе*, нужно говорить не только и не столько об идеале, сколько об идеологии, выражающей особенности процессов, имевших место в Афинах с конца v в. до н.э. С этого времени можно наблюдать быстрый рост числа текстов, авторы которых заняты осмыслением проблем образования: это, прежде всего, софисты, а затем Аристофан, Антисфен, Исократ, Платон, Аристотель.

В качестве идеала для софистов выступает свободный человек, овладевший «общей культурой» (*пайдейей*)⁴: он разбирается во всех областях социальной практики и поэтому может высказываться обо всем. Софист как учитель готов заниматься тем,

¹ См. Raaflaub 1983; Montanari, Matthaios, Rengakos 2015: 13–26.

² Подробней см. Роджерс 2021: 13–16.

³ Йегер 2001.

⁴ Марру 1998.

в чем есть практическая необходимость, даже если его личный интерес лежит в другой области. При всей многозначности термины «софист»⁵ и «технэ»⁶ в своих исходных смыслах связаны: технэ — это ремесло; то, чем занят плотник, ткач, земледelec; софист — это прежде всего мастер, который не только владеет ремеслом сам, но и может этому ремеслу научить, передать своему ученику приобретенные в ходе длительной работы навыки. Оба понятия использовались вплоть до начала V в. до н.э. для характеристики разнообразных, связанных преимущественно с ручной деятельностью, практик. Педагогическая практика также понималась как «ручная работа»: педиотрибы, кифаристы и грамматисты, дававшие ребенку соответственно физическое, музыкальное и грамматическое образование, обучали тело ребенка необходимым ему для жизни ремеслам. Именно их и определяли как дидаскалов⁷. Принципиально ситуацию в педагогическом пространстве меняет появление в этой среде мастера-интеллектуала, способного обучать искусству слова. Это означало, что интеллектуальная деятельность становится областью ремесла⁸. С этого момента легитимной становится тренировка, или иначе, обучение, не только тела, но и ума. Это означало, что успешная деятельность ума является не следствием особого божественного дара, но может быть результатом научения. Как сформулировал Йегер, «в демократическом государстве народных собраний и свободы слова дар красноречия впервые становится действительно необходимым — он, собственно, делается кормчим веслом в руках государственного человека», которого классическая эпоха просто называет ритором⁹.

⁵ Гатри 2021: 42–54; Kerferd: 24; Вольф 2014: 30–33.

⁶ Миллер 1975: 31–33. О понятии в более широком контексте: Rochnik 1996.

⁷ Griffith 2015. От традиционном образовании в Афинах: Pritchard 2015.

⁸ Значение и специфику риторики хорошо осознал Платон, противопоставляя ее другим видам технэ: «в остальных искусствах почти вся опытность относится к ручному труду и другой подобной деятельности, а в красноречии ничего похожего на ручной труд нет, но вся его деятельность и вся сущность заключены в речах» (Grg. 450b, пер. С.П. Маркиша).

⁹ Йегер 2001: 340.

Идеалом, образцом для подражания для граждан Афин становится Горгий Леонтийский, неоднократно покорявший афинских слушателей своими речами¹⁰. Пример Горгия показывал, что «человек, умеющий правильно сказать то, что надо», становится подлинным хозяином своей судьбы, ибо:

слово — могущественный властитель, посредством мельчайших совершенно невидимых телец свершающий божественные дела. Оно способно усмирить страх, облегчить горе, вызвать радость и взрастить сострадание. Я докажу, что это именно так; ведь мнение моих слушателей должно быть подкреплено и доказательством (Grg. *Hel.* 8–9)¹¹.

Горгий становится учителем для целого поколения политических деятелей и риториков. Среди них традиция называет Пола Агригентского, Перикла, Исократу, Алкидаманта из Элеи, и это далеко не полный перечень тех, для кого Горгий стал образцом для подражания, а его речи — предметом пристального изучения и копирования. Испытав на себе силу слова «отца риторики», как называли Горгия (Philostr. *VS.* 1.9.1), многие честолюбивые греки увидели в овладении красноречием залог успешной карьеры практически в любой области. Так, например, беотиец Проксен, мечта с детских лет «стать человеком, способным на великие дела», за плату пришел учиться у Горгия. Как пишет Ксенофонт, проведя с Горгием некоторое количество времени, Проксен считал себя «способным начальствовать» (X. *An.* 2.6.16).

Длившаяся более четверти века Пелопонесская война сделала социально-политическую и экономическую жизнь Афин особенно напряженной, возникающие конфликты приобретали особую остроту, ожесточенные дебаты в народном собрании и Совете требовали не только умения произнести длинную речь, но и навыков вести споры. Умение спорить (эристика) особенно требовалось в суде, который стал школой риторической ловкости. В этих условиях связь между достижением социального успеха и образованием становится очевидной. Как писал Исократ, «атлеты, да-

¹⁰ Свидетельства и фрагменты Горгия см. Афонасин 2021: 48–98.

¹¹ Пер. Е.В. Афонасина.

же удвоив свою силу, не смогут принести людям больше пользы, тогда как один-единственный человек, достигший мудрости, может быть полезен всем, желающим общаться с его умом» (Isoc. 4.2)¹². Можно сказать, что к началу IV в. до н.э. занятия с софистом-ритором приобретают характер социальной нормы для активного гражданина Афин¹³.

Востребованные умения и навыки не могли быть получены в ходе прослушивания нескольких речей, какими бы талантливыми ораторами они не произносились. Овладение ими становилось возможным в ходе достаточно длительных и систематических занятий, профессионально организованного обучения, предполагавшего ясное понимание цели, средств и содержания обучения. Однако в подавляющем большинстве участники, субъекты образовательного процесса, как ученики, так и учителя, были прежде всего заинтересованы в получении быстрого результата: оплата труда учителя была тем выше, чем быстрее вложенные в обучение деньги приносили прибыль. Очевидно, что в этих условиях наиболее востребованным становится обучение судебному красноречию и умению вести споры, прежде всего, споры судебные. Сложнее, дольше и дороже было обучение политическому красноречию, невозможному без овладения широким кругом вопросов полисной жизни.

Как показывают дошедшие до нас свидетельства, чаще всего обучение сводилось к обсуждению и затем заучиванию предлагаемых учителем образцов речей и выразительной их декламации. В частности, описание такого рода занятия мы находим в платоновском «Федре». Сократ говорит о Федре:

«Я уверен, что он, слушая сочинение Лисия, не просто разок послушал, но заставлял Лисия повторять многие места, на что тот охотно соглашался. А ему и этого было мало: в конце концов он взял свиток, стал просматривать все, что его особенно привлекало, а просидев за этим занятием с утра, утомился и пошел прогуляться, вытвердив это сочинение уже наизусть» (*Phdr.* 228c)¹⁴.

¹² Здесь и далее пер. М.Н. Колобовой.

¹³ Тоо 2001: 85–90.

¹⁴ Пер. А.Н. Егунова.

И хотя мы знаем Лисия прежде всего как логографа¹⁵, думается, описание Платона отражает реальную практику индивидуальных занятий: учитель читает свою речь, разбирает с учеником ее устройство и содержание, и дает ему ее для заучивания. О такого рода занятиях пишет и Аристотель в трактате «О софистических опровержениях»:

Обучение эристическим доводам за плату было сходно с учением Горгия. Ибо одни предлагали [ученикам] заучивать риторические речи, другие — речи, в которых умело ставятся вопросы, речи, которые, как они полагали, чаще всего подходят для приведения доводов за и против. Поэтому обучение ими учеников было быстрым, но неумелым. Ибо они полагали, что можно обучать, передавая ученикам не [само] искусство, а то, что получено искусством (Arist. *SE* 34, 183b36–184a3)¹⁶.

Действительно, такого рода занятия были фактически продолжением начального обучения в грамматической школе, качественно от него не отличаясь. В основании лежала своего рода дрессировка, аналогичная дрессировке домашних животных. Такое обучение приемам судебного красноречия при наличии доступных многим, по крайней мере в Афинах, разнообразных пособий не требовало длительного обучения и давало быстрый эффект при минимальных затратах как со стороны учителя, так и со стороны ученика. Легкость и быстрота обучения привлекали учеников и их родителей, готовых такое обучение оплачивать в надежде на успешную будущую карьеру сыновей. Именно распространение такого типа обучения становилось основанием острой конкурентной борьбы учителей за учеников.

Иной тип обучения риторическому искусству требовался в том случае, если ученик решал получить профессиональное образование, дающее возможность самому обучать красноречию или

¹⁵ Однако Цицерон сообщает, что Лисий преподавал теорию красноречия, но «когда увидел, что Феодор Византийский в теории искусен, а в речах бесцветен, то отверг теорию и стал попросту сочинять речи для подзащитных» (Cic. *Brut.* 12. 48, пер. И.П. Стрельниковой).

¹⁶ Пер. М.И. Иткина.

составлять речи, прежде всего судебные, на заказ. В этом случае учеба была длительной, требовала от ученика трудолюбия и незаурядных способностей. Необходимо было научиться работать с языковым материалом: выбирать необходимые стилистические приемы для достижения искомого результата, сознательно пользоваться приемами словесной выразительности, уметь «слабейший довод сделать сильнейшим», используя довод «правдоподобия». Работая над той или иной судебной речью, логограф должен был уметь использовать фонетику языка в качестве средства усиления логической четкости высказываний и эмоциональной яркости, понимать психологию заказчика для аргументации «правдоподобия». И хотя профессия логографа была наиболее прибыльной и востребованной среди афинян среднего достатка, она имела низкий социальный статус. Наиболее честолюбивые софисты занимались ею только ради решения своих материальных проблем: например, Демосфен, поправив свое материальное положение, оставил профессию логографа, став политическим оратором; Исократ создал собственную школу и перестал писать речи на заказ; Эсхин, которого Диоген Лаэртский характеризует как человека, «опытного в ораторском искусстве», желая заработать деньги, устраивал платные уроки и «сочинял судебные речи для обиженных» (D.L. 2.7.61). Примеры можно продолжать, в этом отношении карьера Лисия-логографа — скорее исключение. Собственно, индивидуальная преподавательская деятельность едва ли была стабильно доходной: обучение длилось недолго, учеников было немного, да и их родители стремились экономить, не всегда понимая значение качественного обучения. С именем Аристиппа связывают такую историю:

Кто-то привел к нему в обучение сына; Аристипп запросил пятьсот драхм. Отец сказал: «За эти деньги я могу купить раба!» — «Купи, — сказал Аристипп, — и у тебя будет целых два раба» (D.L. 2.8.72)¹⁷.

Успешность преподавательской деятельности софиста (и в материальном, и в социальном смысле) определялась количеством

¹⁷ Пер. М.Л. Гаспарова.

его учеников, которое, в свою очередь, во многом зависело от степени известности учителя. В условиях острой конкуренции предлагались различные стратегии достижения успеха: эпатажные публичные выступления и высказывания, сочинение ярких запоминающихся речей или диалогов на актуальные особенно в условиях войны морально-политические темы, взаимная критика и различные обвинения, нередко клеветнического характера, в адрес соперников, манипуляции с ценами на обучение. Победители этого состязания привлекали наибольшее количество учеников, что и позволяло достигать вершины преподавательской карьеры — создавать собственные школы. К сожалению, до нас дошли лишь скудные свидетельства о функционировании школ. Вероятно, можно говорить о школах Поликрата, Алкидаманта, возможно, Фидострата. Успешная карьера в Афинах складывалась далеко не у всех, слишком велика была конкуренция. Неудача в Афинах могла быть вполне компенсирована успехом в другом полисе. Имея афинский опыт, такой учитель нередко открывал школу в своем родном городе. Например, Аристипп, вернувшись в родную Кирену, создал там школу, слава о которой была сравнима с Платоновой (D.L. 2.7.62).

Узнать, как была устроена школа софиста, можно, если обратиться к комедии Аристофана «Облака». Несмотря на гротескный характер изображения и Сократа, и его школы-«мыслильни» созданные Аристофаном образы в той или иной степени отражали историческую реальность¹⁸. Прежде всего, школа занимала небольшое, но отдельное здание. Это привлекало в первую очередь учеников, приехавших в Афины из других полисов, ибо они получали возможность жить в школе. Можно предположить, что за устройство бытовой стороны жизни школы отвечал помощник ее главы; возможно, он же был и хозяином дома. Если следовать описанию Аристофана, то надо сказать, что в школе не было формальной регламентации обучения, а именно определенного времени начала занятий, заданных общих сроков обучения,

¹⁸ Гаврилов 1989.

возрастных ограничений, фиксированной оплаты. Процесс обучения определялся запросом ученика и его способностями, главной из которых была хорошая память. Практические задачи требовали реальной эффективности обучения. Поэтому индивидуальный подход не исключал групповых занятий, направленных на выработку умения спорить, отстаивать выдвигаемый тезис, пользуясь всевозможными уловками. Однако, думается, в целом практика обучения ориентировалась на потребности каждого из учеников, стремящихся получить за время обучения максимальную пользу, то есть такие умения и навыки, которые делали бы жизнь ученика после обучения успешной и счастливой.

Очевидно, не только Аристофан готов был высмеивать и нерадивых учеников, и жадных и не слишком умелых учителей. Стремление дистанцироваться от такого рода «образования» и таких учителей становится основанием как для персональной критики отдельных участников образовательного процесса, так и для всей софистической пайдеи в целом. Именно с такого рода критикой мы встречаемся в программной речи Исократы «Против софистов», приуроченной к открытию собственной школы (приблизительно 392 г. до н.э.). Он сравнивает софистическое обучение с изучением алфавита; оно не является продуктивным. Буквы неизменны, они всегда остаются одними и теми же, как и весь алфавит в целом. Обучая риторике как грамматике, такие учителя не принимают во внимание ни индивидуальные способности учеников, ни своеобразие самой речи (Isoc. 13).

Другим критиком традиционного софистического образования, в том числе стремления к поверхностной полиматии был Антисфен¹⁹. Афиной сообщает, что диалог Антисфена «Политик» содержит оскорбления всех демагогов в Афинах; «Архелай» — нападки на ратора Горгия, «Аспасия» — на Ксантиппа и Парала, сыновей Перикла (Athen. 5, 220d). Всех Антисфен, по сути, обвиняет в том, что они лишены добродетелей. Вспомним рассказ платоновского Сократа в «Меноне» о том, какое воспитание дал Пе-

¹⁹ Свидетельства и фрагменты см. Prince 2015 и Мочалова 2019.

рикл сыновьям (Pl. Men. 94b): «их обоих он обучил верховой езде, и в мусических искусствах (μουσικῆν), и в гимнастике, и во всем причастном к искусству он подготовил их так, что они никому не уступят»²⁰, то есть сыновья Перикла получили софистическое воспитание, но, освоив все искусства, не приобрели арете, то есть остались необразованными. О критике Антисфеном «богатых и необразованных» (τοὺς πλουσίους καὶ ἀπαιδεύτους), которых он называл «золотыми овцами» и сравнивал с фиговыми деревьями, растущими в горах, сообщает Гален. Их плоды едят вороны и галки, и они не приносят пользы (Gal. Protr. 6). Таким образом, он показывает, что софистическая пайдейя как педагогическая стратегия не достигла своей цели; общее образование, или, иначе, мусическое воспитание, оказалось неспособным делать главное, обещанное Протагором, а именно «делать людей хорошими гражданами» (ποιεῖν ἄνδρας ἀγαθοὺς πολίτας, Pl. Prt. 319a4–5)²¹.

Описанию того, как должна быть организована пайдейя, Антисфен посвятил специальный труд в пяти книгах «О воспитании, или об именах» (Περὶ παιδείας ἢ περὶ ὀνομάτων). Возможно, он начинался словами «начало воспитания — исследование имен» (ἀρχὴ παιδεύσεως ἢ τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις, Arr. Epict. 1.17.10–12 = T 160 Prince), выражающими основное положение предложенной Антисфеном педагогической стратегии. Как замечает С. Принс, это утверждение может означать «необходимость понять общую природу имен, прежде чем можно будет идти дальше в изучении вопросов, ответов, знаний, убеждений и т.д.»²². С концепцией имени как «орудия обучения и распределения сущностей» (Ὀνομα ἄρα διδασκαλικόν τί ἐστὶν ὄργανον καὶ διακριτικόν τῆς οὐσίας) мы встречаемся у Платона в «Кратиле» (Cra. 388c), что может служить дополнительным указанием на уже разработанный такого рода общий подход к обучению. Только правильное самостоятельное исследование имен (не заимствование уже готового их

²⁰ Пер. С.А. Ошерова.

²¹ Пер. Вл. С. Соловьева.

²² Prince 2015: 543.

знания, но обретение собственного, сродного себе, логоса (οἰκεῖος λόγος²³), может привести к обретению подлинного знания — знания в душе, а не в книгах. У Диогена Лаэртского читаем: «Когда однажды ученик пожаловался, что потерял свои записи, он сказал: „Надо было записать их в своей душе, а не на листках“» (D.L. 6.1.5). Поэтому, как полагал Антисфен, будучи приобретенным, знание не может быть потеряно.

Можно предположить, что понимание собственных поисков подлинной пайдейи Антисфен встретил у Сократа. В отличие от софистов Сократ (если всё же мы полагаем возможным говорить об историческом Сократе) не стремился ни к социальному успеху, ни к многознанию; его целью были поиски добродетельной жизни, для обретения которой и нужна была пайдейя. Как рассказывает Диоген Лаэртский, Антисфен, сделав выбор в пользу Сократа, несмотря на солидный возраст, живя в Пирее, каждый день ходил за сорок стадиев, чтобы послушать учителя (D.L. 6.1.2). Вероятно, указание этой в целом эллинистической истории на Пирей как на место, где жил Антисфен, неслучайно: Пирей — морской порт, торговый и деловой центр, где селились богатые торговцы, арете которых состояло в умении зарабатывать деньги; ценности Сократа — иные, и, покидая Пирей, Антисфен выбирает ценности Сократа, советуя ученикам сделать то же самое — учиться подлинной добродетели. Возможно, именно Сократ расширил значение *арете* от таланта или мастерства в каком-то отдельном искусстве до добродетели как морального качества, понимаемой в смысле необходимого условия правильной человеческой жизни. Быть последователем Сократа не означало следования какому-нибудь учению: скорее, это было признанием такой позиции ума, которая требовала поиска правильного пути в жизни, сосредоточенности на личном достижении арете.

Со временем Антисфен становится влиятельной фигурой среди друзей и учеников Сократа. Как последователь Сократа, Антисфен включился в дискуссию о том, можно ли научить добродете-

²³ Ср. Brancacci 1990.

ли (и если можно, то как это сделать?). Понимание природы арете определило три основных варианта ответа на вопрос о возможности научить арете (Pl. Мен. 70a; ср. Arist. EN 1099b10–14). 1) Если арете — это природный дар, то научить арете нельзя, можно лишь создать условия для того, чтобы он в полной мере раскрылся (традиционная аристократическая пайдейя). 2) Если арете — это совокупность умений, навыков и знаний, необходимых для политически активного гражданина полиса, то профессиональные учителя-софисты могут обучить арете, обучая прежде всего искусству риторики и эристики (софистическая пайдея). 3) Если арете — это моральное качество, обучение необходимо, но состоит оно не в передаче готовых знаний, а в личном усилии и упражнении (сократическая пайдейя).

В споре с софистами наследниками аристократической пайдеи выступили Платон и Исократ. Последний, не считая добродетелью знанием, полагал, что обучить арете нельзя, можно лишь развить то, чем ученик одарен от природы, обучая искусству слова, ибо человек не мог быть добродетельным, не владея словом. Обучение могло быть успешным только в том случае, если сам учитель обладает этим качеством и может служить образцом для ученика (Isoc. 15.274), прежде всего как успешный политический деятель, «способный управляться с делами и людьми», «правильно рассуждающий о важном» (Isoc. 2.39). Слово учителя, усвоенное учеником, выступает, по мнению Исократа, носителем добродетели, а само красноречие принимает на себя функции учителя добродетели.

В отличие от Исократа, Антисфен был уверен в том, что научить добродетели можно. Независимо от природного дара, приложив личные усилия, можно обрести арете. Учиться быть добродетельным для Антисфена означало следовать примеру учителя и принять его образ жизни в качестве идеала, как и он, считать, что «величайшее благо (μέγιστον ἀγαθόν) для человека — это каждодневно беседовать о добродетели (περὶ ἀρετῆς) <...>, испытывая

и себя, и других, а без такого испытания и жизнь не в жизнь для человека» (Pl. Ap. 38a1–6).

В отличие от Сократа, каким мы его узнаем, читая Платона и Ксенофонта, Антисфен был суровым учителем, поскольку считал, что учитель уподобляется врачу (D.L. 6.1.4), излечивающему «больного ученика» от ложных понятий о благе и зле. Жесткость в обращении с учениками, вероятно, была частью дидактической техники, необходимой, с точки зрения Антисфена, ученику так же, как горькое лекарство больному или мучительные тренировки спортсмену. Трудные интеллектуальные и физические упражнения, по мнению Антисфена, должны были служить воспитанию силы (ισχύς), необходимой для совершения нравственных поступков, позволяющей выносить, как Геракл и Сократ, страдания и лишения, воспитывать невозмутимость и выносливость, в конечном счете — достигать добродетели, «орудия, которого никто не может отнять». И здесь важна другая сторона образа учителя: он не только врач, но и друг-единомышленник.

Однако лучший друг для человека — это он сам. И научить человека быть другом себе — это то, что может сделать учитель-философ. У доксографов был сформулирован стандартный вопрос, ответ на который они искали у тех мыслителей, воззрения которых они описывали: что каждый из них получил от философии? Сохранились четыре варианта ответов сократиков: Аристиппу философия «дала способность говорить с кем угодно» (D.L. 2..8.68); Диогену Синопскому — «готовность ко всякому повороту судьбы» (D.L. 6.2.63); Платону — способность превосходить других (*Gnom. Vat.* 430); Антисфен получил от философии «умение беседовать с самим собой» (τὸ δύνασθαι ἑαυτῷ ὀμιλεῖν) (D.L. 6.1.6). Такое определение отсылает нас к платоновскому Сократу, оставляющему в «Федоне» завещание своим ученикам, среди которых Платон представил и Антисфена: «заботьтесь о себе самих» (αὐτῶν ἐπιμελούμενοι ἑμεῖς, 115b). Сохранившиеся свидетельства показывают, что именно Антисфен стал наиболее последовательным выразителем идеала Сократа и сократической пайдеи,

понятой эллинистическими авторами как выражение индивидуализма. Например, Плутарх в трактате «Наставления об управлении государством» представил это следующим образом, вспомнив изречение Антисфена:

когда кто-то удивился, что он [Антисфен] сам несет по рынку солонину, он возразил: «Ведь для себя! (ἐμαυτῷ γ')». Я же, напротив, если будут меня порицать, что мне приходится заботиться о размере черепицы и о доставке известки и камня, отвечу так: «Ведь не для себя, а для моего города!» (Plu. *Praec. ger. reip.* 15, 811b)²⁴.

Идеалом сократической пайдеи становится самодостаточный (αὐτάρκεια) частный человек, которому, по мнению Антисфена, должны быть присущи, прежде всего, твердость, выносливость (καρτερία), бесстрашие (ἀλάρθεια) и самообладание (ἐγκράτεια). Быть самодостаточным — это значит быть независимым от внешних благ, стремиться не к достижению успехов — благополучию, материальному достатку, славе, — а к обретению добродетели. Быть добродетельным для Антисфена значит быть счастливым. Мудрец счастлив, ибо имеет роскошь жить в заботах о самом себе, жить в согласии со своей собственной природой. В этом отношении мудрец подобен богу: он не завидует никому, не нуждается ни в чем, ибо обладает всем, чем хочет. Это делает понятным свидетельство, сохраненное Стобеем: «Антисфен, когда кто-то спросил его, чему бы он научил своего сына, сказал: „Если он собирается жить с богами, — [быть] философом, а если с людьми — [быть] ритором“» (Stob. 2.31.76 Wachsmuth). Утверждая свою независимость, он не подчиняется законам полиса, но живет по законам добродетели, ценя справедливость и мужество, считая благом безвестность и труд.

Другой идеал пайдеи, альтернативный софистической прагматике, был предложен и обоснован Платоном. Вместо разнообразных знаний-умений, составляющих, по мнению Платона, филодоксию (в этом смысле Исократ для Платона ничем не отличался от софистов), Платон утверждает философию. В отличие от

²⁴ Пер. С.С. Аверинцева.

мнения, «знание по своей природе направлено на бытие с целью постичь, какое оно», оно позволяет «подняться до красоты самой по себе и видеть ее самое по себе» «духовным взором» (ἡ διάνοια), «постичь то, что вечно тождественно самому себе» (Pl. R. 475d). «Тех, кто ценит всё существующее само по себе, должно, — приходит к выводу Платон, завершая пятую книгу «Государства», — назвать философами, а не любителями мнений» (R. 480a11–12). Для Платона постижение бытия и есть усмотрение истины, а подлинный философ — это тот, кто «любит усматривать истину», и, следовательно, ведет жизнь созерцательную. Платон убежден в том, что воспитание гражданина не может быть ограничено обретением многознания, ориентированного на практическую жизнь. Можно в целом согласиться с А. Марру: Платона «меньше волнует массовая проблема воспитания гражданина, чем проблема воспитания специалиста, знатока политических дел, советника при государстве»²⁵. Мудрость труднодостижима, требует много времени, природных способностей и усилий. Именно поэтому Платон считает добродетель божественным даром или божественным жребием, полагая, что добродетельных/мудрых людей немного. Платон называет их философами и утверждает, что именно они должны управлять государством.

Можно думать, что Платон пытался в образе правителя-философа найти возможность достижения единства жизни созерцательной и жизни деятельной, понимая, что следует избежать их противопоставления, ведущего к утверждению в глазах граждан образа беспомощного и бесполезного чудака-философа, не знающего дороги «ни на агору, ни в суд, ни в Совет, ни в иное общественное собрание» (Pl. *Tht.* 173d). Однако, видимо, компромисс не удовлетворял Платона. Не случайно образ философа-правителя исчезает из более поздних диалогов Платона, нет его и в «Законах». Тем не менее, Платон и в этой своей последней работе вновь возвращается к поискам компромисса, создавая образ загадочного «ночного собрания». Специальному анализу этого нового института Платон посвящает последнюю часть XII книги (*Lg.* 961a–

²⁵ Марру 1998: 99.

969с). Избранный в завершении «Законов» язык описания собрания придает ему очевидную двусмысленность: с одной стороны, устанавливаемое последним законом, завершающим законодательство Магнесии, «Ночное собрание» предстает как конкретный, практически уже определенный в деталях политической институт, с другой — оно выступает как имеющая лишь самые общие и еще не совсем ясные очертания метафизическая конструкция. Столь же двусмысленным оказывается статус членов «Ночного собрания», совершенных стражей по охране добродетели: посылает ли Платон на возвышающемся над всей страной акрополе работающих день и ночь на государство высших должностных лиц, или мудрецов, ведущих созерцательную жизнь и поэтому способных в глубине души иметь знание истины?

Поиски компромисса продолжил Аристотель. Признавая ценность чувственного и в этом смысле соглашаясь с Антисфеном, именно он реабилитировал ценность жизни практической. Аристотель выделил три образа жизни — образ жизни грубый, полный чувственных наслаждений, государственный (*ὁ πολιτικός*) и созерцательный (Arist. *EN* 1095b14–17). И хотя большинство людей избирает именно первый, образ жизни стяжателя и всякого, кто занят зарабатыванием денег (для Аристотеля деньги — только средство, а образ жизни — цель), Аристотель его не рассматривает, считая противоестественным. Утверждая истинное бытие как чистую форму, или Ум (Бога), мыслящий самого себя, неподвижный перводвигатель, Аристотель сохраняет платоновское понимание философии. Призывая в «Протрептике» заниматься философией, Аристотель убежден, что нет ничего лучше чистого созерцания.

Ум и разумение — это единственное, что выпадает на долю людям божественного и блаженного <...> Так что надо либо философствовать, либо сказать жизни «прощай» и уйти, поскольку всё прочее представляется великим вздором и полной ерундой, и глупостью (Iamb. *Protr.* 48.9–21 Pistelli = Arist. fr. 61a Rose).

Однако в «Политике» Аристотель преодолевает платоновское противопоставление пользы и истины, мнения и знания, деятель-

ности и созерцания. Расширяя понятие «деятельность» (ἡ πράξις), он объединяет государственный и созерцательный образы жизни, утверждая особую «практическую жизнь» как жизнь деятельную:

Если счастьем должна считаться благая деятельность, то и вообще для всякого государства, и в частности для каждого человека, наилучшей жизнью была бы жизнь деятельная (ἄριστος βίος ὁ πρακτικός). Но практическая деятельность не обязательно направлена на других, как думают некоторые; практическими являются не только идеи, применяемые ради положительных последствий, вытекающих из самой деятельности, но еще большее значение имеют те теории и размышления, цель которых — в них самих и которые существуют ради самих себя (Arist. *Pol.* 1325b15–b32; ср. *EN* 1098a3)²⁶.

Предложенный компромисс Аристотель реализовал в своей педагогической теории и практике Ликейя. Такой подход оказался вполне приемлем как фундамент различных конкретных стратегий эллинизма. Например, у Плутарха читаем:

Людьми совершенными я считаю тех, кто может государственную деятельность совмещать и сочетать с философской <...> Созерцательная жизнь с ущербом для деятельности бесполезна, а деятельная, обделенная философией, безвкусна и груба (Plu. *De lib. educ.* 10, 7f–8a).

Таким образом, в очень конкурентном интеллектуальном пространстве Афин на протяжении IV века обосновываются в качестве идеалов и реализуются на практике несколько пайдейтических стратегий: 1) утилитарная и демократическая пайдейя софистов, ориентированная на массового потребителя; 2) аристократическая пайдейя Исократов и Платона — оба мыслителя, хотя и разными средствами, ставили своей целью воспитание прежде всего политиков, задача которых — заботиться о благе полиса, и добродетельных граждан, готовых на жертвы ради полиса; 3) сократическая пайдейя Сократа и Антисфена, идеалом которой стал само-

²⁶ Пер. С.А. Жебелева.

достаточный частный человек. Предложенный Аристотелем идеал «практической жизни» стал результатом осмысления предшествующих решений и оказался наиболее актуальным в эллинистическую эпоху. Трудно не согласиться с А. Марру, утверждавшим, что «история образования в античности не безразлична для нашей современной культуры: она возвращает нас к непосредственным истокам своей собственной традиции. Мы — греки-латиняне: самая основа нашей культуры восходит к их культуре, и это в очень большой мере касается нашей системы образования»²⁷. Практически всякий, кто сегодня обсуждает будущее образования/воспитания в России, сталкивается с дилеммой «польза или истина, деятельность или созерцание», актуализируя афинские дискуссии IV века до н.э.

Литература

- Афонасин, Е. (2021), *Греческие софисты. Фрагменты и свидетельства*. СПб.: Издательство РХГА.
- Вольф, М. (2014), *Софистика. Горгий Леонтийский: трактат «О не-сущем, или о природе» в современных интерпретациях*. Новосибирск: Новосибирский государственный университет.
- Гаврилов, А. (1989), “Ученая община сократиков в «Облаках» Аристофана”, in А.И. Зайцев, Б.И. Козлов, Л.Я. Жмудь (ред.), *Некоторые проблемы истории античной науки*. Л.: Ленинградский отдел Института истории естествознания и техники АН СССР при содействии Международного фонда истории науки.
- Гатри, У. (2021), “Софисты”, in Id., *История греческой философии*. Т. 3. Пер. под ред. И.Н. Мочаловой и В.В. Прокопенко. СПб.: «Владимир Даль».
- Йегер, В. (2001), *Пайдейя. Воспитание античного грека*. Т. 1. Пер. А.И. Любжина. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина.
- Марру, А.-И. (1998), *История воспитания в античности (Греция)*. Пер. под ред. А.И. Любжина. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина.

²⁷ Марру 1998: 8–9.

- Миллер, Т. (1975), “К истории литературной критики в классической Греции V–IV вв. до н.э.”, in *Древнегреческая литературная критика*, 25–156. М.: Наука.
- Мочалова, И. (2019), “Антисфен как наследник Сократа: к вопросу о кратической пайдейе”, *Платоновские исследования* 11.2: 117–136.
- Роджерс, Б. (2021), *До пайдейи: представления об образовании в трагедиях Эсхила*. Пер. В.К. Пичугиной и Я.А. Волковой. СПб.: Издательство РХГА.
- Brancacci, A. (1990), *Oikeios Logos. La filosofia del linguaggio di Antistene*. Napoli: Bibliopolis.
- Griffith, M. (2015), “The Earliest Greek Systems of Education”, in W. Bloomer (ed.), *A Companion to Ancient Education*, 26–60. Wiley-Blackwell.
- Kerferd, G. (1981), *The Sophistic Movement*. Cambridge University Press.
- Montanari, F.; Matthaios, S.; Rengakos, A., eds. (2015), *Brill’s Companion to Ancient Greek Scholarship*. Vol. 1: *History. Disciplinary Profiles*. Leiden: Brill.
- Prince, S., ed. (2015), *Antisthenes of Athens: Texts, Translations, and Commentary*. University of Michigan Press.
- Pritchard, D. (2015), “Athens”, in W. Bloomer (ed.), *A Companion to Ancient Education*, 112–122. Wiley-Blackwell.
- Raaflaub, K. (1983), “Democracy, Oligarchy, and the Concept of the ‘Free Citizen’ in Fifth-Century Athens”, *Political Theory* 11.4: 517–544.
- Roochnik, D. (1996), *Of Art and Wisdom: Plato’s Understanding of Techné*. Pennsylvania State University Press.
- Schiappa, E.; Timmerman, D. (2010), *Classical Greek Rhetorical Theory and the Disciplining of Discourse*. Cambridge University Press.
- Too, Yun Lee, ed. (2001), *Education in Greek and Roman Antiquity*. Leiden: Brill.

Рецепции платонизма

Tatiana Litvin

Historical Narrative and the Symbolism of Numbers in Late Antiquity*

TATIANA LITVIN

HISTORICAL NARRATIVE AND THE SYMBOLISM OF NUMBERS IN LATE ANTIQUITY

ABSTRACT. This article is devoted to an analysis of the language of philosophy which emerged in Late Antiquity at the intersection of several symbolic systems – the paganism of the Hellenistic period, early Christianity, and Platonism. These traditions remain the most notable ones but do not exhaust the doctrines of the period in which the nature and origin of time was conceptualized, as was, consequently, their relation to history. The study examines the story of the creation of time in the *Timaeus*, the commentaries of Plotinus, and also Egyptian cosmogony as a counterweight to Platonism. The Christianization of ancient narrative is considered in the forming of eschatological language in the Pauline Epistles and Early Christian interpretations of creation. Each tradition goes through its own unique evolution. Neoplatonism becomes ontology, developing from the genre of commentary and philosophical dialogue into a fundamental method of theological justification. Egyptian cosmology is an example of the development of a mythologeme, its improvement and multiplication, which did not contribute to going beyond the limits of mythological thinking, but created a special basis for the development of mathematics. Christian eschatology summarizes previous traditions, borrowing from Hellenism the ways of criticizing Jewish apocalyptic genres. This unique combination, the constellation of traditions, creates a special kind of non-linear narrative of historical temporality.

KEYWORDS: time, eternity, creation, Plotinus, the *Timaeus*, Augustine, eschatology, Paul, Egyptian cosmology, narrative, philosophy of history.

In late antiquity a new idea of history was being formed, as Christian principles of narrative replaced ancient cosmogonies and myths.

© T. V. Litvin (Saint Petersburg). littatiana@gmail.com. HSE University (Moscow, Russia); University of Religions and Denominations (Qom, Iran).

Платоновские исследования / Platonic Investigations 20.1 (2024)

DOI: 10.25985/PI.20.1.07

* The project is supported by the University of Religions and Denominations, Qom, Islamic Republic of Iran.

The conventional wisdom that linearity came to replace the cyclical is, in part, correct, though one can only claim this to be the case for the later periods. This article aims to reveal the key components of the historical narrative in the doctrines, which predated, or existed in parallel with, Augustinian philosophy. Although one encounters a new philosophical anthropology of history in Augustine, in many respects his thought was reliant upon the doctrines of late Antiquity.

*The story about the beginning: the creation of time
in the Timaeus and the commentaries of Plotinus*

Already in Plato's account of the creation of the world we see a cosmogonic language and philosophical conclusions taking shape. One might say that this is a story about how the past should be imagined. Since the story of the creation of the cosmos necessarily leads to dialectical principles, we see the juxtaposition of eternity and time as pattern and copy, prototype and image. All creation was created according to an eternal model, or more precisely, according to a model of eternity the Demiurge looked to, by creating the cosmos — eternity, that which “always is and has no becoming”, “the changeless”, and taking that as his “created pattern, fashioning the design and nature of this thing” (*Ti.* 28b). Moreover, in a relation to the prototype and image, some particular rules of language are established which are rather commonly encountered in both Plato and later in Neoplatonism, “words are akin to the matter which they describe” (*Ti.* 29b), one can only speak of them “in analogous” ways. Since the whole created cosmos exists in time, it was created together with time, time (as well as all that is created) is also a copy, an image.

Plato narrates the creation of time after his tale of the creation of the soul which is found in the centre of cosmos and plays the role of “mistress” to its “body” (*Ti.* 35a), corresponding to all the geometric laws of nature. The soul not only reigns over the body of the cosmos, in it there emerges and is uttered all conceivable knowledge. From the *Timaeus*' story, we know that this is how the cosmos moves and exists, an eternally living existence, akin in this nature to that which

constantly exists. But the demiurge conceived it to appear more like the model, and time was created in order to achieve a greater verisimilitude. In other words, already in Plato we encounter a paradox in the understanding of the purpose of time: time is created to double the similarity. According to Plato, time, “the moving image of eternity”, and all of its forms, all emerging and vanishing, the past and the future, all these “parts” of time, make “an eternal image moving according to number” (*Ti.* 38a). In addition, time is born at the same time as “heaven”, so as to also disappear, “for the pattern is a thing that has being for all eternity, whereas the Heaven has been and is and shall be perpetually throughout all time” (*Ti.* 38c)¹. In other words, from this discussion by Plato, the following conclusion arises: time, like all created things, will not exist eternally. The creation of planets, stars and all celestial bodies in general was, according to Plato, necessary in order to realize the design “relative to the birth of time”. The planets, each endowed with their own rules of motion, participate in the generation of time, thereby enhancing that similarity between the created pattern and the cosmos and realizing the geometric laws of soul and body in motion. Although this indicates that the correlation of the prototype and the copy is revealed through the number of motion, that is, the achievement of greater similarity is possible through the creation of a “new” kind of motion, a temporal one, it still does not fully explain the transition of the prototype into the copy². And despite the fact that the whole aggregate movements of the planets, their rhythms and velocities actually form a world harmony, approximating its eternal prototype, and also create schemes of action of all the material objects, the question of the origin of time from eternity remains. Why were there not enough “prior” movements, after all, the body of the cosmos, and its soul, and the relationship between them not only had arithmetic, but also physical laws of proportionality, that is, was there not already movement in the cosmos? It seems that the demiurge is taking a very controversial step: to bring cosmos closer to its fixed prototype, he adds another dy-

¹ Cornford 1937: 99.

² Mesch 2003: 145–157.

namic property to the universe, another type of movement — namely, time. The answer to this question can only be plausible in a literal sense, close to the truth, since human reasoning, as Plato repeatedly observes, is “akin to the subject it expounds” and cannot always attain the truth. The *Timaeus*’ story is structured as a story about sequence, but apart from the rules of syntax, nothing suggests that creation was in any sequence.

So, already in the *Timaeus* we discern that there is no possibility of completely distinguishing the copy and the number, insofar as with the creation of time, the image “follows on” from the number, the numerical laws are mixed with the image as a form of movement — time as a moving image is located in the interaction with the geometry of motion. This distinction is complex both in a semantic and a physical sense, and in a later natural scientific approach, time is already not thought of without a system of measurement but itself becomes this system, that numeral of movement, or is measured by a conventional scale. Can one affirm that the later idea about time is a more precise one, while the ancient idea is no more than a Pythagorean *acousma*? The question about precision can be applied to a “ready-made” scale, the problem of the origin of time is necessarily solved in the symbolization of the consciousness of time and in considerations regarding it. The lack of clarity in the *Timaeus* is expressed not only in the stylistics of the story itself about how the artificer “looked to” the paradigm and created something similar to it, but also in the very combination of imagery and mathematics, which in the context of the idea of time acquires a particular meaning. Time is a kind of symbolic representation of eternity, as well as an image and a number. The creation of time makes possible the creation of life, eternity proves to be a particular form of symbolization, imparting it a creative capacity, the reproduction of something, while insofar as the creation of any object of the material world occurs, literally speaking, in a moment of time (this being the function of the number in the nature of time), then the concept of eternity becomes the philosophical synonym of the concept of the totality and determination (existence) of things. Can one say that time

in Plato is more than just the formal basis of the narrative, a form of the exposition of the story of creation, a form of ordering attempts not subject to reason to divine the desire of the artificer?

One way or another, these issues remain in Plotinus too, setting a particular horizon for the symbolization of the physics of motion. Plotinus' reflection on eternity and time is defined by the dialectic of prototype and copy³ from a historical and philosophical perspective, a third of the seventh book of the *Enneads* is devoted to the critique of the Aristotelian theory of time “as the numeral of movement”, something particularly clear in the ninth paragraph, just as is the polemic with the Pythagorean, Stoic and Epicurean views which takes up a large section of the eighth and ninth paragraphs. Since Plotinus' philosophy of time is rather extensive⁴, we shall provide its key theses. Plotinus addresses all previous views on the nature of time in the context of the determination of the character of motion and comes to the question of duration (διαστήμα), which opens a new angle — the numeral may be considered as a measure of motion. Since Platonic-Pythagorean ideas still represent the conventional backdrop for reasoning about numerals, the question of what this number is and how such a measure is determined, turns out to be a sort of indicator of the nature of movement. Moreover, considerations about numerals interfere with the ready-made methods of measurements, and Plotinus asks this valid question:

If then time be a number in itself, in what does it differ from the number ten, or from any other number composed of unities? As it is a continuous measure, and as it is a quantity, it might, for instance, turn out to be something like a foot-rule. It would then be a magnitude, as, for instance, a line, which follows the movement; but how will this line be able to measure what it follows? (*Enn.* 3.7.9)

The question about measurement and number is set in such a way to bear in mind the difference between the concept of number in Platonic creationism (ἀριθμός) and number as a “ready-made” scale of measurement, measure (μέτρον). Plotinus introduces an analogy which is fairly

³ Beierwaltes 1967: 10–11.

⁴ See Litvin 2016.

significant for all ancient physicists, and is also used by Aristotle, when he states in this fragment that time will be a magnitude “akin to the line, convergent ($\sigma\upsilon\nu\theta\acute{\epsilon}\omicron\upsilon\sigma\alpha$) on the movement” (*Enn.* 3.7.9).

Egyptian cosmogony as a counterweight to Platonism

Egyptian cosmogony while not noted for its consistency, provides, nonetheless, a very interesting representation of creation, one which was assimilated by both Jewish and Christian traditions⁵. Jan Assmann highlights the fact that the Egyptians had no concept of space, although they did conceive of the cosmos through categories of time and procedurality⁶. Characteristic for the Egyptians was the dualism, almost dialectical, with which they designated things (for example, Egypt was known as “two Lands”, “North and South”, the gods Amon-Ra, Ra-Horakhty and so on). In a similar way cosmic time is expressed in two words – Neheh ($n\dot{h}h$) and Djet ($d.t$), which convey a disjunction in the plenitude and sacredness of time. Assmann emphasizes that this pair cannot be reduced to the Hellenistic relation between time and eternity for here we are concerned with another ontology. Egyptian cosmic time is an absolute, completed time, comprising eternity but one that is comprehensive and not infinite. The disjunction of “Neheh-Djet” expresses the “absolute horizon of totality”, “all being”⁷. Since there is no division into three temporal forms in the Afroasiatic languages, so too the conceptual apparatus differs from that of European grammar, originating in the ancient Greek Linear writing systems. The Egyptians have no designation for past time, but there is a perfective, completed aspect. Besides, the idea of Neheh-Djet can be understood through the amalgamation of change (Khepri, the morning sun) and resultativity (Atum, the evening sun). Time dwells and endures, being completed in the plenitude of being, although it moves, changes, exists. According to Assmann, the matrix of all traditional cultures, which Mircea Eliade designated as “the myth of the eternal return”, can be attributed to

⁵ See Assmann 1984, Copeland 2004, Plumley 1975.

⁶ Assmann 1984: 90.

⁷ Assmann 1984: 91.

“Nehh”, the second part embodying the nature of Osiris and manifesting the “accomplished”, which has become and is eternally “remaining matured”. The monumentality of this dimension is comparable to the immortalization of mummies, pyramids, writing, that is, it is minutely structured in rituals. Duration, continuity also comprise transition. It can be expressed through cyclicity (in a cosmic scale — the circle of life and death), but it is important to note that this cyclicity for the ancients did not include mechanistic repetition, it is a ritual of sustaining life or initiation, one that is complete in itself⁸. In this way the constellation of Ra and Osiris is formed, which is experienced as the continuous existence of the cosmos, supporting any manifestation of human life.

This notion of time may well be called existential, given its rootedness in language and the special role of funerary rituals in ancient Egyptian religion⁹. One can already find such an interpretation in the German egyptologist Erik Hornung, namely that ontology always has a pragmatic expression built into everyday life¹⁰. The time of the communication of body and soul, a time of transformation and transition is described in the 17th Chapter of the *Book of the Dead*. An Egyptian must have been aware of the finiteness of human existence. The self-division of time may well be considered as a phenomenological distinction and compared with Aristotelian entelechy, the analysis of which gave rise to the development of the further idea of an unfolding and dwelling in being. As in Hegel, and in the phenomenology of the 20th century, the ontologizing of the union of change and duration is an attempt to describe the living process of eventness.

It is known that among the Egyptians the unity of the plenitude of existence, described not only other disjunctions of the pantheon and human nature (in particular, the human body and its *ba* are equally indissolubly eternal), but also the ontology of the Supreme Being as the Universal God and Saviour. This theological outcome of the sun cult of the Ramesside period, it may well be compared to the monotheistic conception of a transcendental deity. The formula “one that turns

⁸ Assmann 1984: 132–133.

⁹ Assmann 1984: 118.

¹⁰ Hornung 1971: 184.

into millions”, “all is one”, and “one that is all”, *una quae es omnia* were attributed to the cult of Isis right up until the Christianization of Egypt¹¹. Thus, the ancient Egyptian doctrines, which survived until the time of Augustine, demonstrate an interesting mythological alternative to the Hellenistic world, although the “wisdom of the Chaldeans” was undoubtedly revered by the Greek philosophers. Although Greek mythology and later philosophy assimilated earlier doctrines, the ancient Egyptian cults continued to persist and evolve in a way – later ideas rationalizing earlier ones. It is also necessary to recognize the inclusion of Egyptian astronomy in Pythagorean cosmology, which thus unites both traditions in matters of the physics of time.

*The story of the end:
eschatological language in the Pauline Epistles*

What key ideas can be traced in the eschatology of Paul based on the priorities of the *First Epistle to the Thessalonians*? In contrast with Platonism and Egyptian polytheism, this is a story about the future. The eschatology of Paul in many respects alludes to Judaic eschatology¹², but its Christian reading creates a new existentialist language. First of all, it is a new meaning of the expectation itself, which includes a certain sequence of events. One can outline at least two key terms, the clarification of which can lead to an understanding of these events: parousia and resurrection.

The word for “coming” (παρουσία) is used for the first time in the nineteenth verse of the second chapter of the *First Epistle to the Thessalonians*. However, we find a more detailed teaching of the second coming in the fourth chapter of the *Epistle*, from the thirteenth to the eighteenth verses, and in the subsequent fifth chapter, up to and including the eleventh verse. This section of the *Epistle to the Thessalonians* can be tentatively divided into the following thematic parts: the senselessness of mourning for the dead (4:13–15), the sequence of the resurrection (4:16–18), the obviousness of the suddenness of the second

¹¹ Assmann 1984: 278.

¹² See Tantlevsky, Litvin 2018.

coming (5:1–3), the contrast between light and darkness (5:4–7), the obtaining of salvation (5:8–11).

The passage 4:13–15 attracted the attention of many theologians from the time of John Chrysostom. Modern scholars, in particular, pay attention to the fact that this passage demonstrates the style of Paul's eschatology. The juxtaposition of "sleep", "the departed" and "the watchfulness" of the resurrected, and also their "having hope" and those who could lose it, creates a specific "apocalyptic contrast"¹³. Moreover, this passage echoes with other similar ones (1 Cor. 6:14; 2 Cor. 4:14).

The complexity of Pauline stylistics consists in the use of verbs, and in the narrative itself. This cited passage also requires a certain linguistic deciphering as indicated by Anthony C. Thiselton who proposed to use Peter Frederick Strawson's theory of presupposition in which the idea is divided between the literal (assertion) and the implicit (presupposition)¹⁴. So, to understand the verse "we that are alive, that are left unto the coming of the Lord" (4:15), it is important to take into account both of these meanings, that is, "we" signifies solidarity with all Christians, who await the advent at any moment (in the present), but "we that are alive" are not necessarily those who will be alive at that moment (in the future) when the advent occurs¹⁵.

The following verse, 1 Thess. 4:16, still continuing with the idea of resurrection, introduces a new contrast in the semantic field. Albert Schweitzer demonstrates that for its correct interpretation it is necessary to be mindful of the fact that Paul "like the authors of the Apocalypses of Baruch and Ezra, awaited the resurrection only after the messianic Kingdom (reign of the Messiah)"¹⁶. Therefore, the Apostle conceded that all who died before the second coming "will not participate in the Messianic Kingdom but must wait for the resurrection of the dead"¹⁷.

¹³ Dunn 1998: 301.

¹⁴ Strawson 1959: 190–192, 199–204; Thiselton 2011: 117.

¹⁵ Thiselton 2011: 117.

¹⁶ Schweitzer 1930: 92

¹⁷ Ibid.

In the concluding seventeenth and eighteenth verses of the fourth chapter Paul proclaims that we, “the living, remaining”, and the resurrected Christians will be taken away (“enraptured”, ἀρπαγησόμεθα) into heaven and will remain there “forever”. This epilogue of the fourth chapter includes both a sort of summary of previous appeals by the Apostle, and a particular theological and rhetorical leap, since until that time the Apostle did not directly indicate the possibility of any sort of physical ascension. The resonance of these lines for the history of the Church, which served almost as a key to the ethical interpretations and beliefs of many believers in the issue of New Testament eschatology, is well known.

Summing up the fourth chapter, it should be noted that the theological doctrine expressed in it about parousia and resurrection mainly includes the continuation of the Old Testament eschatological tradition, both in its stylistic devices (4:13–15), and in its knowledge about resurrection (4:16–17). However, regarding the issue of resurrection from the dead the Thessalonians, or Macedonians, probably had tentative ideas drawn from Hellenistic mythology, along with their own faith in resurrection. Therefore, the Apostle is not persuading, but merely complements the knowledge of the Macedonians, deftly switching to a prophetic style. In setting forth the “sequence” of the resurrection at the onset of parousia and the role of each (both living and dead) in this event, Paul not only reminds his audience of it, but formulates comforting words for the entire community.

Many scholars concur that parousia is fundamentally the key topic of both *Epistles to the Thessalonians*¹⁸. Only in the correspondence with the Thessalonians, and only once in the *First Epistle to the Corinthians* (12:23), is it about the coming of Christ, although in the New Testament as a whole the question of the day of judgment is raised fairly often. It is possible that Paul’s choice of metaphor (“as a thief”) is connected with this, referring to traditions surrounding Jesus. Like in the other epistles in which the topic of the advent is dealt with (*1 Cor.* 12:23, *2 Cor.* 5:10, *Rom.* 13:11–14), parousia becomes a part of the pleas and paraenesis,

¹⁸ Marshall 1982: 180.

together with the ethical appeals, and sometimes acquires a clearly expressed apocalyptic character. Parallel to verse 2 *Thess.* 5:2, the second chapter of the *Second Epistle to the Thessalonians* can be called unique for the entire corpus of Paul's work¹⁹. In it, the Apostle, after a detailed description of the judgment in the first chapter and continuing the Old Testament apocalyptic tradition, does not consider the second coming a day of sorrow before the end, but rather repeatedly emphasizes the justice of recompense and the joy of expectation for Christians.

Also a particular feature of the first two verses of the fifth chapter of the *First Epistle to the Thessalonians* is the paradoxical statement that "you have no need that aught be written unto you" and "for yourselves know perfectly" regarding parousia. This "strange" allusion is nonetheless quite typical in Paul. The Apostle speaks of parousia, the date of which can be known by none, and it refers thereby to a sort of knowledge about ignorance. But in addition to the mystery of this passage, it is worth considering that the fifth chapter is a logical continuation of the fourth, there is a theological and stylistic unity between the two. And therefore the mysterious phrase may be completely in line with the previous stylistics: if in the fourth chapter Paul establishes an eschatological contrast between death and resurrection, the living and the dead, mourning and hope and so on, then at the start of the fifth chapter he uses the opposition of knowledge and ignorance in an analogous way. Essentially, the only difference consists in the fact that the fourth chapter deals not with mental ideas but with physical ones, and the fifth chapter begins with a mental contrast. We have already seen that it is important for Paul to strike as many "chords" as possible to teach the Macedonians the correct words of consolation and to ensure the expectation is one filled with joy (rather than the fear of the Old Testament). And since no one can know the "date" of the advent, and it is only possible to prepare for it spiritually, then the word regarding this should affect all possible aspects of human understanding. Mental readiness is the ground for spiritual and ethical development, a readiness by which the "thief in the night" will not be a surprise, that is, there will be no fear of the unknown (*1 Thess.* 5:2–3).

¹⁹ Marshall 1982: 180.

In the following verses (1 *Thess.* 5:4–5) we see a new juxtaposition that further reinforces the Old Testament context. The contrast between knowledge and ignorance, surprise and safety, is replaced by the contrast between light and darkness. In the understanding of the expression “sons of light” one fairly often finds parallels with the Qumran manuscripts (1Q S 3.13–4.26; 1Q M 1.1–3), in which “the war between sons of light against sons of darkness” was a part of soteriology. In particular, Alexander Men notes that the presence of this “Essene lexicon” in Paul is a research problem, since Paul was a hereditary Pharisee, a disciple of Gamaliel²⁰, and not an Essene at all. From a linguistic perspective, the peculiarity of this passage is Paul’s transition from the pronoun “them” in the previous verse, to “you” and “we” in the following (5:4). One way or another, it can be concluded that the juxtaposition of light and darkness, day and night, sobriety and intoxication, wakefulness and sleep again becomes a stylistic device by which Paul emphasizes the need for preparedness for the second coming, urging his readers not to forget about what should not be forgotten.

Summing up our analysis of the first verses of the fifth chapter (1 *Thess.* 5:11), it should be emphasized that, firstly, they logically pursue the doctrine of the resurrection (4:13–18), but add a number of eschatological contrasts. Secondly, in addition to the style of Old Testament prophecy, we find a metaphor characteristic of all religious cultures in the ancient world and parallels with the Gospel texts. As in the fourth chapter, it is not a story about the events of the future, but about edification in the present, about spiritual readiness for the coming at any moment.

*Early Christian interpretations of creation:
the end of the story, the cycle and the six days*

In the Christian mind reflection on the first verses of the *Book of Genesis* and some conceptualization of creationism will naturally be part of any relationship to the past. All early Christian writers in one way or

²⁰ See Men 1993.

another built up their view of the past aimed at a history that one could call a history of Scriptural inspiration, that is, the history of the continuity of Christianity and the development of the idea of creation in religious consciousness. The interpretation of hexaemeral literature in great and minute detail was very popular in the early Church, despite its obvious break at that time with the Rabbinic tradition, but also in part owing to that very rupture. Nonetheless, the degree of influence remains an object of study. We can also point to the attention of Christian authors in the creation of their hermeneutic techniques reflecting the Christian kerygma and raise the question: can we say that in early Christian hermeneutics there was an idea of the linearity of history?

Already in Philo of Alexandria, whose interpretation was more often considered later in the Patristic tradition, we encounter the question of the origin of time. Transcribing Moses, Philo writes:

Then he says that “in the beginning God created the heaven and the earth”, taking “beginning” not, as some think, in a chronological sense, for time there was not before there was a world. Time began either simultaneously with the world or after it. For since time is a measured space determined by the world’s movement, and since movement could not be prior to the object’s movement, but must of necessary arise either after it, or simultaneously with it (*Opif.* 26)²¹.

Despite the fact that the understanding of order in creation is expressed numerically and using Platonic-Pythagorean numeric meanings, which geometrically establish the cosmology of eternity, time is nonetheless created. Moreover, a measure of time is created — the day as a measure emanating from the One. The world in its simultaneity of creation is filled with, and the heavens include in themselves, all the necessary laws for life of the earth, in the creation of days and nights there,

a measure of time was brought about, which its Maker called Day, and not “first” day but “one”, an expression due to the uniqueness of the intelligible world, and to its having a natural kinship to the number “One” (*Opif.* 35).

²¹ Here and below, tr. by F.H. Colson and G.H. Whitaker, slightly modified.

It should be noted that time as a measure of time is not always repeated later in Christian exegesis. Augustine would be inclined to ask how it is possible to measure time but would not discern a similar reliance on the Pythagorean teachings on number as Philo did in answer to this question. From Philo's text it can be seen that "space" was created already "after" the measure of time (*Opif.* 36–37) and is a more thorough materialization of the earth. Does the physics of creation become the basis for the idea of history? According to Philo, the human dimension arises not so much with the creation of man as with the allegoresis of the Fall (*Opif.* 148–151).

We also encounter a hexaemeral interpretation through the geometry of the numeric in Basil the Great, where in his first conversation he discusses the apparent and the unoriginated, about the circle and order of cosmic motion. In contrast to Philo, Basil deftly combines physical and human time, moving from a geometric to a moral interpretation. And although he expounds "in the beginning" with several meanings, pointing to the polysemy and openness to interpretation of the opening words of *Genesis*, one of these meanings proves to be the literal beginning in time:

To this world at least it was necessary to add a new world, both a school and a training place where the souls of men should be taught and a home for beings destined to be born and to die. Thus was created, of a nature analogous to this world and the animals and plants which live therein, the succession of time, forever pressing on and passing away, and never stopping in its course. Is not this the nature of time where the past is no more, the future does not exist, and the present escapes before being recognized? <...> Thus the writer who wisely tells us of the birth of the Universe does not fail to put these words at the head of the narrative: "In the beginning God created"; that is to say, in the beginning of time (Bas. *Hex.* 1.5)²².

The interpretation of Basil the Great demonstrates an extraordinary reverence for the wisdom of Moses, inscribing in the lines such a deep knowledge and a tale about ancient cosmology, in which the "nature"

²² Tr. by Blomfield Jackson.

of heaven also represents for us the moral order of the movement of things. Speaking about movement, the Bishop of Caesarea remains within the framework of cyclical cosmogonic movement and there is no basis to argue that the idea of linearity emerges in his thought.

Another Alexandrian, Origen, was closer to the allegoresis of Philo. We can also trace through him the “order” of creation and the creation of heaven “in the beginning” and afterward the arrangement of the mental space as a spiritual firmament²³, and to the celestial God above. Of course, there is no reason to assert the formation in them of the concept of linearity, in Philo too, and in Origen the sense of progression is present in creation and it bears Platonic characteristics. It is as though before creation there had been a prototype that could be found in the mind, that is, an intelligible plan, a kind of speculative sketch, according to which the Creator created the material world. This prototype still remains the property of a human mind, given by God, because the architectonics of thought is as three-dimensional as the architect’s sketch.

Much closer to Augustine’s position was the interpretation of his teacher, Aurelius Ambrosius, who had, apparently, taken into account the writings of his predecessors. Turning his attention to philosophy and philosophical “fallacies”, beginning with the Pre-Socratics, Ambrosius evaluates their positions and proposes raising the question of the beginning, as was customary, in three senses — the beginning in time, in space, and on earth. His references to the *Parables*, the *Psalms*, the *Exodus*, and the meeting of Abraham with Melchizedek, makes the writings of the Bishop of Milan a model of the romanization of the Hebrew Bible, the statements of the first verses of the *Genesis* are interpreted using typological parallels with other Old Testament texts.

Ambrosius’ argument about the beginning and the cycle is constructed in comparison with the words of the Gospel that God will be “to the end of the world”, in other words with the New Testament testimony that there is an end of time. And this signifies that there also exists a beginning and the beginning, according to Ambrosius, does

²³ Asmus 2008: 25.

not replace the “sphericity”, despite its geometric complexity, the cycle also has a “beginning” — the point from which it can be constructed (*Hex.* 1.3.10). If the world does have a beginning, then what is it, what is its foundation? Its foundation was Wisdom (*Hex.* 1.4.12), although this does not negate the possibility of interpreting “in the beginning” as its beginning in time. Ambrose proposes an original view of the creation of the world, calling the beginning the effective beginning of chronology, the calendar.

Therefore, He created heaven and earth at the time when the months began, from which time it is fitting that the world took its rise. Then there was the mild temperature of spring, a season suitable for all things. Consequently, the year, too, has the stamp of a world coming to birth, as the splendor of the springtime shines forth all the more clearly because of the winter’s ice and darkness now past (*Hex.* 1.4.13)²⁴.

And since then, “nature has readily obeyed time” in the natural cycle, producing plants and changing seasons. According to Ambrose, the world was created in the spring, the beginning of time is the month of spring, in which the Exodus is now celebrated. Passover as the beginning of the world, which is also celebrated by the Christian feast of Easter — not only the beginning of the calendar cycle of the rebirth of nature, but also the “the passing over from vices to virtues, from the desires of the flesh to grace and sobriety of mind, from the unleavened bread of malice and wickedness to truth and sincerity” (*Hex.* 1.4.14).

Ambrosius’ commentaries include the phenomena that are not seldom mentioned in interpretations, but undoubtedly reflect his familiarity with Jewish tradition. Did God create through his voice or did silence reign during creation? Is the world the shadow of God? Ambrosius emphasizes that light as a cause for the shadows is more important than the “body” as the reason for the shade, because the world is like a shadow of the invisible, like the “shining of incorporeal light” just as visible (cf. *Hex.* 1.5.18). The Son also became the image of the invisible God, being the beginning of the world and, it may be added, the beginning of history. If “angels, dominion and powers” existed before

²⁴ Here and below, tr. by J.J. Savage.

creation, then the Son as the Word is created and is the beginning of human history, all the rest is willed by God. The centrality of Christ for Ambrosius leads to the fact that he also calls the Son the Creator.

The influence of Philo on Ambrosius is indisputable even in the interpretation of the *Book of Genesis*. Moreover, Ambrosius' interpretation of Philo's *Quaestiones in Genesim et Exodum* which was lost and rediscovered only in a fifth-century Armenian translation, is of particular historical value. Ambrosius comments and retells fragments dealing with Abraham, writes about Cain and Abel, Noah and about paradise. The Bishop of Milan was fluent in Greek and was well acquainted with the writings by the Eastern Fathers of the Church written by that time; in particular, the writings of Origen and Basil the Great dedicated to the "six days" are organically integrated in his hermeneutics. The Alexandrian allegoreses undoubtedly remain a source of symbolism, which is necessary not only for the interpretation of Scripture, but also for the explanation of the mysteries²⁵. And, therefore, the mysticism of the soul in Ambrosius is largely understood based on allegorical means of elevating meaning. Those elements of ritual which seem irrational to an observer unfamiliar with numerical symbolism refer precisely to the Pythagorean doctrine of number, borrowed from ancient Egyptian mathematics. The ancient Egyptian numerical symbolism that inspired both Greek and Jewish philosophy, that "Egyptian wisdom" in Ambrosius remains an essential part of exegesis, at least in the interpretation of the hexaemeron. Did he know about it through Philo and Origen or directly from the rabbis, or were both of these sources of interest to the Bishop? One way or another, the hexaemeral interpretation remains the sum of previous interpretations, and frequently overshadowed philosophical and hermeneutic knowledge, creating both ethical and political doctrinal syntheses.

Conclusion

Thus, in Late Antiquity, a complex interpenetration of traditions is constructed, where Platonism is synthesized with Christian interpre-

²⁵ See Lewy 1932, Lucchesi 1977.

tations and both schools enter into disputes with retreating paganism and Judaism. A common principle of all traditions can be considered as work with a mythologeme, in which dialectics does not replace myth and does not completely rationalize it, but develops it, building internal encoded metaphors as a nonlinear narrative. At the same time, in Plato and Plotinus the transition from myth to logos, characteristic of other aspects of their philosophy, in the question of time is impregnated, in the first place, with the numerical symbolism rooted in Pythagorean mathematics.

For the Apostle Paul, the subject of demythologization is Jewish eschatology; his comments on it are quite important for building an idea of the future as such and in addition to Plato's "past". In the Egyptian doctrine, there is a rationalization of the earlier mythology by the later. It is impossible to claim that in the first centuries of Christianity any new scheme of linearity was formed; rather, the narrative is constructed as a non-linear combination, a constellation of other traditions in an attempt to christianize them. Christianity, not having any other mathematics than the Pythagorean and any other cosmology except the Ptolemaic, does not create a new historicism capable of explaining numerical symbolism, which contains both the fullness of time and the presence of eternity. History is not homogeneous, creation is not complete, human time is part of the divine: for all traditions, the events of human history are components of a plan and correspond to celestial geometry. The language of the narrative is polysemic, and Ptolemaic cosmology is by no means limited to any one mythology, a story about time is also a kind of memory of eternity.

References

- Асмус, М. (2008), “Томилия 1 Оригена Александрийского на Бытие”, *Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия* 21.1: 17–42.
- Литвин, Т.В. (2016), “Проблема длительности и язык описания времени у Плотина”, in А.А. Галат (ред.), *Материалы XXIV научной конференции «Универсум Платоновской мысли»: «Платон и современность».* Санкт-Петербург, 22–23 июня 2016 г., 344–352. СПб.: РХГА.
- Мень, А.В. (1993), “Кумранская община и христианство”, *Мир Библии* 1: 65–74.
- Тантлевский, И.Р.; Литвин, Т.В. (2018), “Мессиянско-эсхатологические ожидания, отраженные в Кумранских рукописях и в ранних Посланиях апостола Павла”, *Вестник РХГА* 19.3: 193–217.
- Asmus, M. (2008), “The 1st Homily on Genesis by Origen of Alexandria”, *St. Tikhon’s University Review. Series 1: Theology. Philosophy* 21.1: 17–42. (In Russian.)
- Assmann, J. (1984), *Ägypten: Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur.* Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz: Verlag W. Kohlhammer.
- Beierwaltes, W. (1967), *Über Ewigkeit und Zeit (Enneade III 7).* Übersetzt, eingeleitet und kommentiert. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Copeland, K.B. (2004), “The Earthly Monastery and the Transformation of the Heavenly City in Late Antique Egypt”, in R.S. Boustán and A.Y. Reed (eds.), *Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antique Religions*, 142–158. Cambridge University Press.
- Cornford, F.M. (1937), *Plato’s Cosmology: The Timaeus of Plato.* Translated with a running commentary. London: Routledge & Kegan Paul.
- Dunn, J.D.G. (1998), *The Theology of Paul the Apostle.* Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans.
- Hornung, E. (1971), *Der Eine und die Vielen. Altägyptische Gottesvorstellungen.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Lewy, H. (1932), *Neue Philontexte in der Überarbeitung des Ambrosius. Mit einem Anhang: neu gefundene griechische Philonfragmente.* Berlin: Verlag der Akademie der Wissenschaften.
- Litvin, T.V. (2016), “The Question of Duration and the Language of Description of Time by Plotinus”, in А.А. Galat (ed.), *Papers from the XXIV International Conference “The Universe of Platonic Thought”: “Plato and Modernity”.* Saint Petersburg, 22–23 June 2016, 344–352. Saint Petersburg: RHGA. (In Russian.)

- Lucchesi, E. (1977), *L'usage de Philon dans l'oeuvre exégétique de Saint Ambroise. Une «Quellenforschung» relative aux commentaires d'Ambroise sur la Genèse*. Leiden: Brill.
- Marshall, H. (1982), "Pauline Theology in the Thessalonian Correspondence", in M.D. Hooker and S.G. Wilson (eds.), *Paul and Paulinism: Essays in Honour C.K. Barrett*, 173–183. London: S.P.C.K.
- Men, A.V. (1993), "Qumran Community and Christianity", *Mir Biblii* 1: 65–74. (In Russian.)
- Mesch, W. (2003), *Reflektierte Gegenwart: Eine Studie über Zeit und Ewigkeit bei Platon, Aristoteles, Plotin und Augustinus*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Plumley J.M. (1975), "The Cosmology of Ancient Egypt", in C. Blacker and M. Loewe (eds.), *Ancient Cosmologies*, 17–41. London: Allen & Unwin.
- Schweitzer, A. (1930), *Die Mystik des Apostels Paulus*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Strawson, P.F. (1959), *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Methuen.
- Tantlevsky, I.R.; Litvin, T.V. (2018), "Messianic and Eschatological Expectations Reflected in the Qumran manuscripts and in the Early Epistles of Apostle Paul", *Review of the Russian Christian Academy for the Humanities* 19.3: 193–217. (In Russian.)
- Thiselton, A.C. (2011), *1 & 2 Thessalonians: Through the Centuries*. Wiley-Blackwell.

Dmitry Kurdybaylo, Dmitry Shmonin

On Possible Origins of ‘dissimilar similarities’ in Pseudo-Dionysius*

DMITRY KURDYBAYLO, DMITRY SHMONIN

ON POSSIBLE ORIGINS OF ‘DISSIMILAR SIMILARITIES’ IN PSEUDO-DIONYSIUS

ABSTRACT. The concept of ‘dissimilar similarities’ in the treatise *The Celestial Hierarchy* is often discussed in the context of the entire theological and semiotic framework of Pseudo-Dionysius. Like many other terms, the origins of ‘dissimilar similarities’ are traced to Proclus Lycius and his teachers in Athens. However, at the doctrinal level, there are noticeable discrepancies between how Pseudo-Dionysius and Proclus understood ‘dissimilar similarities’. At the same time, in the writings of Emperor Julian the Apostate, several passages sound very similar to the Areopagitic doctrine of ‘dissimilar similarities’, although the term itself is not used. Moreover, one of Julian’s passages is prepended by a reference to Iamblichus, thus allowing us to assume that Julian did not express his own doctrine but was citing some work of Iamblichus that is not extant. It is very unlikely that Pseudo-Dionysius was well acquainted with the writings of Julian, according to historical evidence, word usage, and basic theoretical patterns. Therefore, the textual conformity between Pseudo-Dionysius and Julian, on the one hand, and between Pseudo-Dionysius and Proclus, on the other, suggests that there could exist some work of Iamblichus, rather popular in the 5–6 centuries AD, which reached us only in Julian’s quotation, but could have directly influenced both Proclus and Pseudo-Dionysius.

KEYWORDS: *Corpus Areopagiticum*, the *Celestial Hierarchy*, Pseudo-Dionysius, dissimilar similarities, symbol, sign, Iamblichus, Proclus, Emperor Julian, Neoplatonism.

© Д.С. Курдыбайло (Санкт-Петербург). theoreo@yandex.ru. Балтийский федеральный университет имени И. Канта.

© Д.В. Шмонин (Санкт-Петербург). d.shmonin@spbu.ru. Санкт-Петербургский государственный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 20.1 (2024) DOI: 10.25985/PI.20.1.08

* Исследование выполнено в Балтийском федеральном университете имени И. Канта при поддержке Российского научного фонда, проект № 22-18-00214, <https://rscf.ru/project/22-18-00214/>.

The second chapter of the Areopagitic treatise *De caelesti hierarchia*¹ explicates the doctrine of 'dissimilar similarities' (or 'unlike likeness'), which is mentioned in almost every comprehensive study on the *Corpus Areopagiticum*.² However, the origins of this doctrine in the foregoing tradition are usually limited to a few references to Proclus and some predecessors. Below, we are going to provide more details concerning the possible sources of the term 'dissimilar similarities' and the doctrine that underlies it. It appears that the term and the doctrine do have different sources.

1. Pseudo-Dionysius and 'dissimilar similarities'

The first oddity that a modern reader of the *CD* faces is related to the title of the second chapter: "That divine and heavenly things are appropriately revealed even through dissimilar symbols" (PG 3: 136c). This title appears among the titles of all other chapters as a later addition to Dionysian writings and is not present in earlier manuscripts. Added by a later hand, this title mentions 'dissimilar symbols' (ἀνομοία σύμβολα), but the authentic text of the *CH* never uses such wording. Moreover, the word 'symbol' (σύμβολον) and any forms of 'dissimilarity' are not placed in significant proximity anywhere in the treatise. Thus, 'dissimilar symbol' is not a Dionysian term and is never used in the *CH* or anywhere else in the *CD*. However, if some later scholiast added this term, there were probably proper reasons for that, it could have been some 'symbolic' discourse outside the pages of the *CD*, but conceptually linked to it.

At the same time, the numerous usages of the word 'symbol' in the text of the *CD* allow us to reconstruct the general framework of Areopagitic symbolism, which has been discussed in a few fundamental studies of the last decades.³

¹ Below, the following abbreviations will be used: *CD* = *Corpus Dionysiacum*, *CH* = *De caelesti hierarchia*, *EH* = *De ecclesiastica hierarchia*. For brevity, the author of the *CD* is called Dionysius, without *Pseudo*-. Greek text is quoted from Heil, Ritter 2012; English translation: Luibhéid 1987, with our own minor emendations.

² Rorem 1984: 91–96; Rorem 1993: 53–57; Louth 2001: 45–47; Klitenic Wear, Dillon 2007: 85, n. 3; Perl 2007: 102–104.

³ Rorem 1984; Struck 2004: 254–264; Klitenic Wear, Dillon 2007: 85–115.

What in the title is called ‘dissimilar symbols’ appears in the authentic text in several different ways. The most frequent forms are ‘dissimilar similarities’⁴ and plain ‘dissimilarities’⁵. Also, Dionysius mentions ‘dissimilar formations’, where ἀνομοίος is connected to several derivatives from πλάσσω⁶ and μορφοποιέω⁷. The most frequent epithet for all versions of ‘dissimilarities’ is ἀπεμφαίνος – ‘incongruent’, ‘odd’, or ‘ridiculous’⁸.

The main premise of the ‘dissimilar similarities’ may be summarized as follows: there are two ways of imagining God and angels. The first one, cataphatic in nature, is “proceeding naturally through sacred images in which like represents like” (*CH* 12.2–3), for example, when God is called ‘Word’, ‘Mind’, ‘Being’, ‘Light’ or ‘Life’ (12.6–9). Nevertheless, “the Deity is far beyond every manifestation of being and of life; no reference to light can characterize it; every reason or intelligence falls short of similarity to it” (12.12–14). The imagery of angels produced in the same way “could well mislead someone into thinking that the heavenly beings are golden or gleaming men, glamorous, wearing lustrous clothing, giving off flames which cause no harm, or that they have other similar beauties with which the word of God has fashioned the heavenly minds” (*CH* 13.9–13).

Although it is well known that neither angels, nor God have visible and spatially-shaped appearance, this imagery, nevertheless, can lead a human mind to a false view, either consciously or intuitively. To avoid this misconception – and first of all, to avoid anthropomorphic views on God and angels, – Dionysius prefers the other way of imaging, i.e. the apophatic one.

When speaking of God, firstly, he introduces different negative names, such as ‘Invisible’, ‘Infinite’, ‘Ungraspable’, etc. However, along

⁴ ἀνόμοια ὁμοιότητα, used six times in the *CH* (11.6, 14.1–2, 14.11, 15.5–6, 16.6–7, and 57.26).

⁵ ἀνομοιότητα, used six times in the *CH* (10.23, 13.15–16, 17.7, 19.4, 33.1, and 57.26).

⁶ *CH* 13.2: διὰ τῶν ἀνομοίων ἀναπλάσεων; *CH* 16.1: ἀνόμοιον ἱεροπλαστίαν.

⁷ *CH* 12.3: διὰ τῶν ἀνομοίων μορφοποιῶν; *CH* 13.5: ἀνομοίους αὐτὰς μορφοποιίας.

⁸ This word is used four times with ἀνόμοιος or ὅμοιος, and more six times with examples of particular ‘incongruent’ imagery.

with such negative names, there could be ‘positive’ names denoting some particular object or property that is ascribed to God or angels. However, they appear so odd and incongruous, that it becomes obvious that they should have some figurative meaning. The impossibility of direct understanding of such names is illustrated by the examples “of the lowliest kind, such as sweet-smelling ointment (*Song* 1:3)⁹ and corner stone (*Is* 28:16, *Eph* 2:20, etc.). Sometimes the imagery is even derived from animals so that God is described as a lion (*Is* 31:4, *Hos* 5:14, etc.) or a panther, a leopard (*Hos* 13:7) or a charging bear. Add to this what seems the lowliest and most incongruous of all, for the experts in things divine gave him the form of a worm (*Ps* 21:7)” (*CH* 15.15–21).

The latter type of imagery is exactly what is associated with the ‘dissimilar similarities’, which due to their inadequacy provoke one’s mind “to get behind the material show, to get accustomed to the idea of going beyond appearances to those upliftings which are not of this world” (*CH* 16.11–13).

To be precise, although the Areopagite speaks about two ways, he actually introduces the fourfold division:

| | cataphatic way | apophatic way |
|--|--|---|
| description via notions: | Mind, Being, Life | Invisible, Infinite, Ungraspable |
| imaging via material objects: (ἱεροπλαστικά, μορφοποιήσις) | Sun of righteousness, Star of the morning which rises into the mind (νοῦς), clear and intelligible Light | panther, leopard, charging bear, worm (ἀνόμοια ὁμοιότητα) |

According to the Areopagite, the ‘dissimilar similarities’ have three significant properties: 1) unlike other types of imagery, they protect the human mind from ascribing false material and spatial properties to God and the intelligibles, and especially from anthropomorphism; 2) due to the ‘oddity’ or ‘incongruity’, these similarities require interpretation and provoke the human mind to search their concealed, pure immaterial meaning; 3) due to this concealment, the “the sacred and hidden

⁹ Below, all Biblical quotations are numbered according to the LXX (Rahlfs 1979).

truth about the celestial intelligences” (CH 11.17–18) are unavailable to profanes.¹⁰

The extent of the ‘incongruity’ or ‘dissimilarity’ remains uncertain. Dionysius provides no certain means to distinguish ‘high’ images from ‘low’ ones, or those which are ‘similar’ from the ‘dissimilar’. The same can be said about incongruity: for different people there will be different limits of what can be considered odd, inadequate or ridiculous. Therefore, the ‘incongruity’ is not about certain relationships between an image and its archetype, but is rather related to our aesthetic anticipation. What we expect to be aesthetically compatible with the image of God, would be similar, and what boldly runs counter to it, will be considered dissimilar. Therefore, while apophatic and cataphatic discourses have clear distinctive criteria in the logical domain, the difference between the ‘similar’ and the ‘dissimilar’ is arbitrary to a certain extent.

2. A Proclean background

As in many other cases, one can expect to find the origins of Areopagitic wording and whole conceptions in the writings of Proclus. The dependence of Dionysius on Proclus is proved regarding dozens of Neoplatonic terms.¹¹ It is also true regarding the ‘dissimilar similarities’. An advanced analysis of a number of pre-Dionysian texts indicates the most frequent use of ἀνόμοια ὁμοιότητα and its cognates exactly in Proclus, with over twenty occurrences. All of them can be distributed between four major groups:

1) general dialectics of similar and dissimilar as a verbose commentary on Plato’s *Parmenides* (135e5–140e7 sqq.). Here, similarity and dissimilarity are taken as individual categories, which are then scrutinized from the standpoint of their mutual relations (*in Prm.* 727.19–728.2). Firstly, Proclus emphasizes the difference between both terms: similarity does not participate in dissimilarity, nor does dissimilarity in similarity (741.12–13). At the same time, the similarity is not completely

¹⁰ Greek οἱ πολλοί. On this term, see Baltzly, Finamore, Miles 2018: 163.

¹¹ Klitenic Wear, Dillon 2007: 11–13.

similar, but has an admixture of dissimilarity and vice versa (747.20–25). Secondly, when speaking of both in relationship to other intelligible entities, they also can be taken as similar to each other (758.25–29) and as dissimilar to each other (755.30–35). Finally, there should be the third principle, which precedes both the similarity and the dissimilarity, and which embraces the causes of both in a united and indivisible way (759.11–18);

2) despite the logical symmetry between similarity and dissimilarity in the dialectics of the *Parmenides*, in the commentary on the *Timaeus*, Proclus states that there is a hierarchical difference between these two categories: “Sameness is superior to Difference and that likewise Similarity appears to be superior to Dissimilarity” (*in Ti.* 2.262.28–33). Being ‘superior’, similarity is also ‘far more beautiful’ and ‘better’ than dissimilarity is (*in Ti.* 2.78.27; *in Prm.* 739.14–15). In the ontological hierarchy, being is the first, sameness is the second, and difference is the third. Consequently, similarity precedes dissimilarity (*in Ti.* 2.155.3–9), and emanates from the higher level earlier (*Inst.* 28–29). The activity of gods includes the task of making dissimilar things similar, thus bringing the universe to the highest harmony (*in R.* 2.232.16–21);

3) there are several examples of the dialectics of similarity and dissimilarity applied to particular subjects. For instance, dissimilar premises may be analyzed in a similar way, thus employing ‘dissimilar similarity’ in discussion (*Theol. Plat.* 1.57.18–22); certain gods are simultaneously similar and dissimilar to themselves (*Theol. Plat.* 6.70.13–27); the World Soul “has the causes of the similarity and dissimilarity” of the celestial circles (*in Ti.* 2.266.9–11). An important note is given concerning an image and its archetype: each image should be similar to its archetype to some extent, or it would be impossible to discern which image corresponds to any given archetype. At the same time, an image should somehow differ from the archetype, or there will be no image but two completely identical archetypes. Therefore, the concept of ‘dissimilar similarity’ can be applied to every kind of imagery, including every material object as it can be considered an image of its intelligible ‘prototype’ (*in Prm.* 733.10–26, 805.17–26). From this standpoint, ‘dissimilar similarity’ is present in every material object and living being;

4) a special case of the dialectics of similar and dissimilar covers the relationship between extremities at some scale of gradation. A kind of training example is provided in the commentary on the *Alcibiades I*. A philosopher is a person who seeks wisdom; and, therefore, a wise person does not seek wisdom as far as they already possess it. But a completely ignorant person does not even know that they lack wisdom, and therefore they do not seek wisdom either. As a result, both a wiseman and an ignorant person similarly do not seek wisdom, though, they are completely dissimilar in their knowledge (*in Alc.* 189.15–17). Two extreme positions in the gradation of knowledge are dissimilar up to the complete opposition, but also they are similar as the extremes proper. Now, it is no surprise to see the One and matter represented as ‘dissimilar similarities’: they both are located at the opposite extreme levels of the ontological hierarchy, they both are beyond the grasp of any intelligence, and they both are out of any certain ontological predication. Expectedly, in several passages, Proclus calls matter ‘dissimilarly similar’ to the One (*Theol. Plat.* 3.40.20–25; *in Ti.* 1.373.7–13; 1.385.28–30; *in Prm.* 645.1–8). Here, this formula gains the full sense of oxymoron, which perfectly fits Plato’s words on the ‘bastard reasoning’ (λογισμῶ τινι νόθῳ, *Ti.* 52b2) – the only suitable way to speak about matter.

Apparently, the Areopagitic usage of ‘dissimilar similarities’ does not fall into any of these four groups. What Dionysius implies in his understanding of this concept is closest to the dialectics of image in the third group. However, Proclus arrives at the universal applicability of ‘dissimilar similarities’ to any material entities, while Dionysius retains a rather narrow sense of the term. We can try to find parallels between the ‘incongruent’ images of God and the relation between the One and matter. Naturally, the extent of dissimilarity makes Proclean and Dionysian discourses comparable, but the similarity is produced by different causes. In Proclus, similarity is caused by the ontological opposition, while in Dionysius, by an exegetical context: ‘panther’ or ‘worm’ are said to be similar to God not because of their ‘low’ nature, but because they are discovered as God’s images in a due interpretative context.

It follows that at the verbal level, the Areopagite borrows 'dissimilar similarities' from the philosophical vocabulary of Proclus, but fills the term with a substantially different meaning.

At the doctrinal level, one can trace another dependency on Proclean thought. Two ways of imagining God and angels in the *CH* seem to have parallels in Essay 6 of Proclus' commentary on the *Republic*. Indeed, Proclus faces a problem that is similar to the starting point of Dionysius in the *CH*: certain descriptions of Olympic gods in Homer's epos and some descriptions of God in the Old Testament are both incompatible with the very basic idea of what a deity can be. Homeric gods are those "who transcend everything — I mean, adulteries, acts of theft, being hurled from heaven, as well as injustices committed against fathers, bindings, castrations, and all the other things that both Homer and other poets go on about"¹² (*in R.* 1.72.19–23).

Also, Dionysius resembles Proclus when the latter starts speaking about two kinds of myths. The first kind is appropriate to young people and is suitable for proper education, it gives a correct idea about gods, and conducts to virtue. The second kind is meant for adult people of mature character; such myths narrate through 'divine symbols', they lead souls to 'mysteries and initiatory rites', and "introduce visions that are complete, stable and simple for initiates to see" (1.83.18–25). All the incongruities of Homeric myths pertain exactly to the second kind, according to Proclus. He summarizes the distinction between the two kinds as follows:

there is one kind that is educational and another kind that is related to initiations (τελεεστικόν). While the former provides for ethical virtue, the latter furnishes contact with the divine, and though the one is able to benefit humanity in general, the other is adapted only to the few. The former is common and familiar to people, but the other is secret and doesn't fit well with those who are not eager to be completely settled in the divine. One is coordinate with the [psychic and moral] dispositions of young persons, while the other is revealed only with difficulty and in conjunction with religious rites and mystical traditions. (*in R.* 1.81.12–21)

¹² English translation here and below: Baltzly, Finamore, Miles 2018.

Therefore, ‘telestic’ myths have concealed meaning and require interpretation. They cannot be apprehended by ‘the many’, but those few who can grasp their meaning are being raised to the intelligible realm with their aid. Proclus also provides a note on the incongruity and dissimilarity of mythological imagery that resembles Dionysius’ language:

So let us not [merely] say that the myths of the Greek theologians do not educate for virtue, but let us show that they are not in complete agreement with the hieratic precepts. And let us not [merely] say that, through their incongruous symbols (ἀπεμφαινόντων συμβόλων), they imitate things that are divine in a way that lacks similitude (ὡς ἀνομοίως μιμοῦνται), but let us show that they provide for us no ineffable affinity towards participation in the divine. (*in R.* 1.83.26–84.2)

Several terms crucial for the Dionysian narrative of ‘dissimilar similarities’ are given together here: the terms ‘dissimilar’, ‘incongruent’ (ἀπεμφαινός), and ‘symbol’ provide a narrative very close to the ‘incongruity’ of divine images in the *CH*. The principal problem here is caused by the fact that this word usage is unique in the entire corpus of extant Proclus’ writings.

The term ἀπεμφαινός is used only three times in the whole Proclean corpus, and the other two instances are not related to myths, similarity, or dissimilarity. The connection between ἀπεμφαινός and σύμβολον is unique for Proclus and is never used by Dionysius. In other words, what we discover in Proclus resembling the wording of the Areopagite, is rather incidental and probably was not the subject that Proclus was concerned with in Essay 6.

If Dionysius actually was following Proclus, he should have significantly developed the doctrine that Proclus provided only in a brief sketch. However, it is also plausible that the path of doctrinal inheritance is more complex. If we try to summarize the properties of Proclean incongruous myths and symbols, the following list can be made: 1) the second type of myths uses dissimilarities that symbolize divine things; 2) due to dissimilarity and incongruity, such mythical imagery requires interpretation; when incorrectly interpreted or accepted in their literal sense, they can harm the immature or unprepared soul;

3) due to the necessity for special training, only few people can grasp the meaning of such myths, while the majority of people ('profanes', οἱ πολλοί) cannot.

Comparing this list to a similar one in the previous section, we can see the main difference: for Dionysius, the crucial function of dissimilarities is the proper idea of God, which should eliminate anthropomorphic analogies at first, and then all material images altogether. For Proclus, the central function is related to the telestic potency of myths and theurgical efficacy of symbols. In other words, the Dionysian position is epistemological, while that of Proclus is initiative and theurgical. Moreover, what is crucial for the Dionysian theology, remains a peripheral subject for Proclus.

Taking all these discrepancies together, it is hardly possible to derive the Dionysian doctrine of 'dissimilar similarities' from Proclus. It is more plausible to suppose that the Areopagite borrowed the Proclean terminology and the most basic conceptions of image, symbol, (dis)similarity, and myth. However, the integral framework of his theory of similarity in the *CH* seems to be rather independent of Proclus, despite the coincidence of certain key points.

3. Mythical incongruities in the writings of Emperor Julian

The doctrine of Dionysius can be considered an ingenious invention making a significant advance against the Proclean background. However, one can turn to other Christian and pagan Platonic sources, especially as far as the problem of mythological incongruities goes back as early as to the time of Stoics, and to that of their Biblical counterpart — Philo. An impressive passage belongs to Emperor Julian, a prominent Neoplatonist who received a comprehensive Christian education. His oration *To Heracleios the Cynic* reads as follows:

no longer need we call in the aid of witnesses from the remote past for all points, but we will follow in the fresh footprints of one whom next to the gods I revere and admire, yes, equally with Aristotle and Plato. He does not treat of all kinds of myths but only those connected with initiation into the mysteries (τῶν τελεστικῶν), such as Orpheus,

the founder of the most sacred mysteries (τελετάς), handed down to us. For it is the incongruous element (τὸ ἀπεμφαῖνον) in myths that guides us to the truth. I mean that the more paradoxical and prodigious (τερατώδες) the riddle (ἀίνιγμα) is the more it seems to warn us not to believe simply the bare words but rather to study diligently the hidden truth. <...> But as regards the thought, the incongruous (τὸ ἀπεμφαῖνον) may be admitted, so that under the guidance of the gods men may be inspired to search out and study the hidden meaning, though they must not ask for any hint of the truth from others, but must acquire their knowledge from what is said in the myth itself.¹³ (Jul. *Or.* 7.12.3–16, 217bc and 14.1–5, 219a)

Whenever myths on sacred subjects are incongruous (ἀπεμφαίνοντες) in thought (κατὰ διάνοιαν), by that very fact they cry aloud, as it were, and summon us not to believe them literally but to study and track down their hidden meaning. And in such myths the incongruous element is even more valuable (τοῦ σεμνοῦ τὸ ἀπεμφαῖνον) than the serious and straightforward, the more so that when the latter is used there is risk of our regarding the gods as exceedingly great and noble and good certainly, but still as human beings (ἀνθρώπους ὁμῶς), whereas when the meaning is expressed incongruous (διὰ τῶν ἀπεμφαινόντων) there is some hope that men will neglect the more obvious sense of the words, and that pure intelligence may rise to the comprehension of the distinctive nature of the gods that transcends all existing things. (Jul. *Or.* 7.17.1–11, 222cd)

These passages provide much important information. Julian refers to his reverend forerunner, who is undoubtedly Iamblichus. There is nothing like the following discussion in the extant works of Iamblichus; however, there are many other subjects important for all the following Neoplatonic tradition but absent in extant texts.¹⁴ Unfortunately, we can hardly discern which part of Julian's conceptions is owed to Iamblichus and what Julian introduced on his own. Anyway, the problem of interpretation of 'teletic' myths was of high interest for Iamblichus and probably was in the very kernel of his philosophical mysticism focused on the esoteric meaning of Plato's dialogues.

¹³ Greek text see in Rochefort 1963; English translation from Wright 1913–1923.

¹⁴ Cf. the subjects represented in the fragments of Iamblichus' writings collected by Bent Larsen and John Dillon (Larsen 1972; Dillon 1973).

According to Plato's division of all myths into two kinds (*R.* 376e11–379a10), Julian speaks of myths with plain and obvious meaning and opposes them to the second kind, the 'paradoxical and prodigious' myths. The most frequent epithet for them is 'incongruous' (for Greek ἀπεμφαίνοϛ), which is used ten times in the *CH* and eight times in the works of Julian – exceptionally often when compared not only to Proclus but also to almost all other Neoplatonists. It is noteworthy that neither ἀπεμφαίνοϛ nor its cognates are used anywhere in the *CD* outside the *CH*. It may be another indication of Dionysius extensively using here some borrowed writing with its proper vocabulary, while his own wording avoided the use of ἀπεμφαίνοϛ. Moreover, Julian also uses ἀπεμφαίνοϛ only when speaking of mythological incongruities, seven times in the *To Heracleios the Cynic* (*Or.* 7) and once in the *To the Mother of the Gods* (*Or.* 8 (5)). Taking into account Julian's reference to Iamblichus, it seems quite probable that he uses not only Iamblichus' ideas, but also the most characteristic wording.

This hypothesis can also explain the anomaly in the usage of the terms *the One* and *the Good*, i.e. as the names of the Neoplatonic ontological absolute. Julian pronounces these words in the *To Heracleios the Cynic* only in a short passage just following his reference to Iamblichus (*Or.* 7.12.16–21, 217d). The indicative Platonic word form τὰγαθόν, which has dozens of occurrences since the times of Plotinus to Damascius, is used by Julian in this letter only once (exactly in the abovementioned passage). In other writings of Julian, it also occurs surprisingly rarely. Thus, it seems probable that the whole paragraph *Or.* 7.12.8–21, 217c–218a is an excerpt or a quite accurate paraphrase of a work by Iamblichus that did not reach modern times, but was well known to Julian, Proclus, and Dionysius. A switch from citing Iamblichus to Julian's own narrative is obvious, due to the transition from a general theoretical discourse to a story of Julian's mystical experience, which he immediately interrupts due to a kind of self-censure.

Another lexical affinity between Julian and Dionysius is related to one surprising parallel. It is rather unexpected to encounter a Christian author calling Biblical names of angels a theatrical performance or

stage decorations, literally τῶν ἀγγελικῶν ὀνομάτων σκηνή (*CH* 10.16). This is the only instance of σκηνή in the *CD* meaning not the Old Testament tabernacle, but anything theatre-related. The reference to stage performance in the *CH* looks rather inconsistent unless we compare it to Julian's reflections on the incongruent and telestic myths, which, of course, had traditional stage versions and which are discussed in a dedicated paragraph of the *To Heracleios the Cynic* (*Or.* 7.11.1–27, 216d–217b).

At the doctrinal level, Julian seems to be much closer to Dionysius than Proclus does. The most striking is his appeal to mythical incongruities as a means to overcome anthropomorphic images of gods. As we have seen, Proclus treats the obscenity of Homeric myths as confusing an unprepared reader and exposing them to the danger of an incorrect idea of gods or even to straight blasphemy. On the contrary, according to both Dionysius and Julian, the incongruities are suitable for theological education because their inconsistency is obvious to a reader who is driven into surprise and then into the search for a deeper theological knowledge. Nevertheless, all three thinkers agree that the incongruities reveal the divine nature in a better, more adequate way, and their concealed sense can be grasped only by few people.

4. Symbol and myth in Julian and Iamblichus

Now let us turn to another passage from Julian found in his hymn *To the Mother of the Gods*:

But our ancestors in every case tried to trace the original meanings of things, ⟨...⟩ then when they had discovered those meanings they clothed them in paradoxical myths (μύθοις παραδόξοις). This was in order that, by means of the paradox and the incongruity (ἀπεμφαίνοντος), the fiction (πλάσμα) might be detected and we might be induced to search out the truth. Now I think ordinary men derive benefit enough from the irrational myth (ἄλόγου) which instructs them through symbols alone (διὰ τῶν συμβόλων μόνων). But those who are more highly endowed with wisdom will find the truth about the gods helpful. (*Or.* 8 (5).10.4–12, 170bc)

Here, Julian not only reproduces his argument of paradox and incongruity as a stimulus for deeper theological inquiry, but also links the

incongruent mythological language with symbols. Proclus, as we have seen above, speaks of 'incongruent symbols' but only once and gives no details on the subject. Generally speaking, it is no surprise, as long as Proclus had a sophisticated theory of symbol, which can be chiefly restored via the analysis of his numerous 'symbolic' statements.¹⁵

For Julian, symbol (σύμβολον in all the following quotations) is solidly connected with myth and gods. On the one hand, symbols are the objects or deeds that gods direct to humans. For example, Julian speaks about Apollo, who encouraged Diogenes not with the words only, but also by deeds using symbols (*Or.* 9 (6).8.27, 188ab). Similarly, Dionysus gifted the vine to the human race, the plant which is a symbol of his epiphany (*Or.* 7.16.12, 221b). Divine forefathers or gods themselves are said to have established special features of particular races, so people of all the following generations carry a sign of this divine attendance, which Julian calls a symbol, and which should be imprinted on human souls also (*Or.* 2.25.14–24, 81cd).

On the other hand, there are symbolic objects made by human hands but devoted to gods and used for worship. These are priests' vestments, which require pious treatment, otherwise these 'symbols of gods are polluted' (*Ep.* 89b.425, 304a). Symbolic actions performed during the worship are, for instance, 'cutting a tree' (*Or.* 8 (5).9.19–21, 169a), 'castration' (9.30–38, 169cd) and the following unnamed ritual actions (15.3, 175a).

Also, there is one important passage where Julian explains the meaning of symbols in divine worship:

For our fathers established images and altars, and the maintenance of undying fire, and, generally speaking, everything of the sort, as symbols of the presence of the gods, not that we may regard such things as gods, but that we may worship the gods through them. For since being in the body it was in bodily wise that we must need perform our service to the gods also, though they are themselves without bodies <...> For just as those who make offerings to the statues of the emperors, who are in need of nothing, nevertheless induce goodwill towards

¹⁵ See Trouillard 1981; Dillon 1975; Struck 2004; Rappe 2007.

themselves thereby, so too those who make offerings to the images of the gods, though the gods need nothing. (Jul. *Ep.* 89b.137–154, 293cd)

It is clear that for Julian divine symbols are objects, which in the ultimately sensual way express the invisible and intelligible. Symbols are not just visible, they are particular material objects that can be touched or actions that can be felt by the body. Their expressive function is the most important, however, their expression is not direct and is not always based on similarity — it is true not for mythological narrative only, but for ritual symbols as well.¹⁶

The crucial discrepancy between Julian's and Iamblichus' theories of symbol is the question of symbol's theurgical efficacy. For Iamblichus, symbols (and related *συνθήματα*) are capable of raising the human soul to the intelligible realm by their own (or divine, but essentially not human) power.¹⁷ Julian never speaks about such potency of symbols, though almost in all cases, symbols are either produced by gods or devoted to them. The passage quoted above shows that, according to Julian, symbols in human hands could be the signs of human veneration of gods, and therefore gods can respond to human worship. But symbols in this case just carry proper semantics, they are not expected to 'work' on their own. Iamblichus, as he states himself (Iambl. *Myst.* 2.11.20–39, 4.2.20–32) and as modern scholars prove¹⁸, expects the efficacy of theurgic symbols, though he does not consider all symbols as theurgic ones.¹⁹

¹⁶ This view on symbols allows Julian to extend this understanding to everyday human relationships, when a gift sent with a letter to someone is called a 'symbol of friendship', cf. *Ep.* 40.20, 86.2 (Wright 1923: 106, 108).

¹⁷ For Iamblichus and Proclus, a term symmetrical to *σύμβολον* is *σύνθημα*, which can be considered as an inner kernel of a symbol (for details see Kurdybaylo 2019). For Julian, however, *σύνθημα* is nothing more than a sign, either a natural (such as the lightning of Zeus (*Or.* 7.14.34, 220a) or symptoms of an illness (*Mis.* 17.23, 347d)), or established by a convention (*Mis.* 33.7, 361a; 34.20, 362a), including official documents such as particular *συνθήματα* (*Ep.* 13.3, 36.1; Wright 1923: 3.2, 290). Thus, in the writings of Julian, *σύνθημα* has no theurgic potency and is almost unrelated to symbol.

¹⁸ See Shaw 1995: 129–142.

¹⁹ Iamblichus speaks about the Pythagorean *ἀκοῦσματα* calling them symbols many times in the *Protrepticus*; several times he mentions numerical symbols in a way

5. Symbols and 'dissimilar similarities' in the Celestial Hierarchy

There is no doubt that Dionysius gravitated to the 'theurgic' understanding of symbol, rather close to the positions of Iamblichus and Proclus. This is especially clear in the *Ecclesiastical Hierarchy*, where Dionysius speaks about "perceptible symbols lifting us upward hierarchically until we are brought as far as we can be into the unity of divinization" (*EH* 65.10–13; cf. 67.16–68.8) and elsewhere in the context of 'liturgical symbolism', using the term of Paul Rorem²⁰. Moreover, besides the liturgical symbols, there is an example of 'Biblical symbols' in the *CH*, which are also considered capable of drawing the human soul to the intelligible realm:

The source of spiritual perfection provided us with perceptible images of these heavenly minds (<...> in the sacred pictures of the scriptures so that he might lift us in spirit up through the perceptible to the conceptual (ἀναγάγοι διὰ τῶν αἰσθητῶν ἐπὶ τὰ νοητά), from sacred shapes and symbols (ιεροπλάστων συμβόλων) to the simple peaks of the hierarchies of heaven. (*CH* 9.8–15)

However, the *CH* uses the word 'symbol' and its cognates very unevenly: the introductory paragraphs 1.2–2.1 extensively use the terms 'symbol', 'image', and 'imitation' to describe the general patterns of sacred imagery. Then, when the discussion of 'dissimilar similarities' starts, Dionysius does not speak about any symbols until the only mention in paragraph 2.5. After this passage, the discussion of 'dissimilar similarities' ends, and Dionysius proceeds with specific examples of Biblical verbal images of angels — from paragraph 7.2 and to the end of the treatise, the term 'symbol' is used more evenly but rather rarely (seven occurrences vs thirteen occurrences in the whole text of *CH*). It seems that Dionysius avoids using 'symbol' and 'dissimilar similarities' in the same context. To clarify this guess, let us return to paragraph 2.5:

similar to that used in the *Theologoumena arithmeticae* (see *VP* 28.156.5–9; in *Nic.* 30.19–20; *Comm. math.* 18.17–20).

²⁰ Starting from the very title of his monograph, Rorem 1984.

the mysterious theologians ⟨...⟩ reveal something of God himself. They sometimes use the most exalted imagery (ἀπὸ τῶν φαινομένων τιμίων), calling him for instance sun of righteousness, star of the morning which rises into the mind, clear and conceptual light. Sometimes they use more intermediate, [down-to-earth images], such as the blazing fire which does not cause destruction, water filling up life and, speaking symbolically (συμβολικῶς εἰπεῖν), entering the stomach and forming inexhaustible streams. Sometimes [the images are of] the lowliest kind (ἀπὸ τῶν ἐσχάτων), such as sweet-smelling ointment and corner stone. Sometimes the forms are even derived from animals (θηριομορφίαν) so that God is described as a lion or a panther, a leopard or a charging bear. Add to this what seems the lowliest (ἀτιμότερον) and most incongruous (ἀπεμφαίνειν) of all, for the experts in things divine gave him the form (εἶδος... περιπλάττουσαν) of a worm. (CH 15.8–21)

If we suppose that Dionysian word usage here is not accidental, then ‘symbols’ appear here at the level of ‘fire’ and ‘water’, i.e. the elements and objects that are neither obvious images, nor incongruous ‘dissimilarities’. Moreover, ‘symbolic speech’ here concatenates symbols in a complex pattern. On the contrary, ‘dissimilar similarities’ are usually simple in meaning and substantially primitive. The Areopagite keeps the standpoint evidently opposite to that of Julian, who interpreted mythological incongruities as symbols.

Conclusion

Searching for the origins of Areopagitic ‘dissimilar similarities’, we arrived at two important findings:

1) At the conceptual level, the Dionysian doctrine of ‘dissimilarities’ and Biblical incongruities stems from some work of Iamblichus, which is unknown to modern researchers, but was well known and was cited by Julian, Proclus, and Dionysius. We propose that the extant fragment of it is the passage of Julian’s oration *To Heracleios the Cynic* (Or. 7.12.8–21, 217cd). It is quite plausible that in that work Iamblichus argued for the special importance of mythological incongruities, which help the reader to avoid anthropomorphic images of the gods and instead

provoke them to seek elevated concealed meaning behind literally odd, ludicrous or obscene narratives. Such investigation requires particular skill and, therefore, is available just to a few readers. Yet, these few can experience an ascent to the intelligible realm if they succeed in their scrutiny of the concealed sacred meaning.

2) At the level of terminology, Dionysius heavily depends on Proclus and employs his notion of 'dissimilar similarities', however with an altered meaning. Also, in general, Dionysius accepts the concept of effective theurgic symbol, which was developed by Iamblichus and Proclus and which was significantly altered by Julian. As far as historical facts make it obvious, the doctrinal context also confirms that there could be no Julian's influence on Dionysius.

Thus, what belongs to Dionysius' personal ingenuity, is the adoption of the Iamblichian doctrine²¹ of mythological incongruities for the sake of Bible exegesis (chiefly, the Old Testament) and the engagement of Proclean term 'dissimilar similarities' to discern the discourse of incongruities from general symbolical interpretation. In the *CD*, 'dissimilar similarities' and symbols are either kept at a distance, or opposed to each other.

References

- Baltzly, D.; Finamore, J.F.; Miles, G., trs. (2018), *Proclus. Commentary on Plato's Republic*. Vol. 1: *Essays 1–6*. Cambridge University Press.
- Dillon, J. (1975), "Image, symbol, and analogy: Three basic concepts of Neoplatonic exegesis", in R. Baine Harris (ed.), *The Significance of Neoplatonism*, 247–262. Norfolk, VA: International Society for Neoplatonic Studies.
- Dillon, J.M., ed. (1973), *Iamblichi Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*. Leiden: Brill.
- Heil, G.; Ritter, A.M., eds. (2012), *Corpus Dionysiacum II: Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter.

²¹ This proves the position of Gregory Shaw arguing that Dionysius owes to Iamblichus much more than it appears at first glance (Shaw 1999).

- Klitenic Wear, S.; Dillon, J. (2007), *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition: Despoiling the Hellenes*. Ashgate Publishing.
- Kurdybaylo, D. (2019), "On *symbolon* and *synthēma* in the *Platonic Theology* of Proclus", *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 13.2: 463–485.
- Larsen, B.D. (1972), *Jamblique de Chalcis. Exégète et philosophe*. Diss. Universitetsforlaget i Aarhus.
- Louth, A. (2001), *Denys the Areopagite*. London; New York: Continuum.
- Luibhéid, C., ed. (1987), *Pseudo-Dionysius. The Complete Works*. New York; Mahwah, NJ: Paulist Press.
- Perl, E.D. (2007), *Theophany: the Neoplatonic philosophy of Dionysius the Areopagite*. Albany: State University of New York Press.
- Rappe, S. (2007), *Reading Neoplatonism: Non-discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*. Cambridge University Press.
- Rocheftort, G., ed. (1963), *L'empereur Julien. Œuvres complètes*. T. 2.1: *Discours de Julien Empereur (6–9)*. Paris: Les Belles Lettres.
- Roem, P. (1984), *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Roem, P. (1993), *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*. Oxford University Press.
- Shaw, G. (1995), *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.
- Shaw, G. (1999), "Neoplatonic Theurgy and Dionysius the Areopagite", *Journal of Early Christian Studies* 7.4: 573–599.
- Struck, P.T. (2004), *Birth of the Symbol: Ancient Readers at the Limits of Their Texts*. Princeton University Press.
- Trouillard, J. (1981), "Le symbolisme chez Proclus", *Dialogues d'histoire ancienne* 7: 297–308.
- Wright, W.C., tr. (1913–1923), *The Works of the Emperor Julian*. 3 vols. London: Heinemann; New York: The Macmillan Co., etc.

Олег Ноговицин

Одновременность соотнесенных:
Аристотель, неоплатонические комментаторы
и Георгий Гемист Плифон*

OLEG NOGOVITSIN

THE SIMULTANEITY OF THE RELATIVES:

ARISTOTLE, NEO-PLATONIC COMMENTATORS AND GEORGE GEMISTOS PLETHO

ABSTRACT. In his *Categories*, Aristotle affirms the simultaneity of existence of the Relatives as an indispensable feature of their being, declaring that they are simultaneous by nature while adducing two exceptions, namely, the correlatedness of cognition and the cognized, as well as of the sensuously perceived and sensory perception. The physical and metaphysical grounding of the reason, by which the priority of the cognized over cognition and of the sensuously perceived over sensory perception in the order of causal relationship is to be understood, is given by him in Chapter 2 of Book III of the treatise *On the Soul* and at the end of Chapter 5 of Book IV of the *Metaphysics*. In his treatise *De differentiis*, Pletho proposes a detailed criticism of the mentioned exceptions and sphere of activity of the principle of simultaneity of the Relatives. In the present paper, the author considers the mode and the order of interpreting the argumentation of Aristotle in the commentaries of Ammonius of Alexandria, John Philoponus, Simplicius, Asclepius and some other Neo-Platonists of late Antiquity, focusing on the specificity of Platonic criticism which Pletho applies to the very possibility of exceptions from the principle of simultaneity of the Relatives. In targeting the Neo-Platonic logic of convergence of Plato and Aristotle, he radically accentuates the contradictions between Platonic and Peripatetic conceptions of the order of the being of beings.

KEYWORDS: Pletho, Plato, Aristotle, Neoplatonists, commentaries on Aristotle, the Relatives, whole and parts, ἐνέργεια and ἐνέργεια.

© О.Н. Ноговицин (Санкт-Петербург), onogov@yandex.ru. Социологический институт Российской академии наук – филиал ФНИСЦ РАН.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 20.1 (2024)

DOI: 10.25985/Pl.20.1.09

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-18-00251 «Византийский Ренессанс: институциональные основания и теолого-метафизические истоки религиозно-политического дискурса второй половины XI–XV вв.» (Федеральный научно-исследовательский социологический центр Российской академии наук), <https://rscf.ru/project/23-18-00251/>.

1. Введение

Трактат Георгия Гемиста Плифона «О том, чем различаются Платон и Аристотель» (далее — «О различии»), написанный во Флоренции в 1439 г. для кружка итальянских сторонников платоновского учения, представляет собой собрание кратких заметок-аргументов, в которых он с платонических позиций развивает последовательную критику основных концептов философии Аристотеля, радикально разводя как две противоположности платоновскую и аристотелевскую доктрины. Данный жест шел вразрез с давней как на Востоке, так и на Западе школьной традицией, начиная с неоплатоников стремившейся примирить Платона и Аристотеля и представить их учения как два аспекта единой философской науки¹, однако так случилось, что именно этим жестом Плифона была открыта новая, до сих пор современная и преобладающая над упомянутой традиция противопоставления этих двух доктринальных направлений в философии².

Подобно умелому политику, знающему толк в доктринальных спорах, Плифон в этом трактате, как и в других сочинениях, говорит от имени всех платоников, то есть сторонников истинного учения о сущем, чтобы развенчать слабость ума тех, кто в деле философии отдал первенство Аристотелю. Его Плифон характеризует и вовсе нелицеприятно как «возлюбившего пустую славу» мошенника и софиста, который, «чтобы стать основателем своего собственного направления, опрокинул и извратил основы философии, записанные Платоном, дошедшие до того из древнейших времен, а то, что услышал от Платона устно, сам записал и присвоил себе, причем допустив много ошибок» (*Contra Schol.* v; Lagarde 1989 380.4–9)³. Столь сильная для христианского средневе-

¹ О проблеме согласия учений Платона и Аристотеля у неоплатоников и развитии этой идеи см. Gerson 2005; Gerson 2006; Sorabji 2006. Освещение этого вопроса в среднем платонизме и у первых неоплатоников см. Karamanolis 2006.

² По замечанию Войтеха Хладки, «это одно из самых оригинальных его достижений» (Hladký 2014: 179).

³ Плифон дает подробную оценку Аристотелю в следующих местах трактата против Схолария: *Contra Schol.* iv–v; Lagarde 1989: 372.14–376.13, 380.1–14.

ковья политическая ставка определяет и характер метода работы Плифона с источниками: в «О различии» он обращается к аутентичным текстам Аристотеля, почти всегда игнорируя школьную комментаторскую традицию, которую несомненно знал⁴, а учения Платона служат ему своего рода фоном, на котором он строит собственный вариант платонической философии⁵, явно или неявно указывая на отдельные концепты тех неоплатоников, кто, по его мнению, активно отстаивал платоновскую точку зрения на природу вещей. При этом почти всегда Плифон называет их обобщенно — например, «последователями Платона» или «сторонниками идей».

Непосредственно к обсуждению неоплатонической доктрины о согласии Платона и Аристотеля, наличие которой явно противоречило заявке Плифона на очевидность единодушия платоников в невысокой оценке учения последнего, он обращается все-

⁴ Из перипатетиков Плифон критикует Александра Афродисийского (*De diff.* IV.3; Lagarde 1973: 28); что касается неоплатоников, то в его текстах можно найти только явные указания на чтение им комментариев к «Физике» Симпликия (см. прим. 7) и «О душе» Иоанна Филопона (*Contra Schol.* xxix; Lagarde 1989: 474.30–476.2). Однако язык его антиаристотелевских трактатов и обсуждение им проблемных топосов доктрины Аристотеля, которые не обсуждались комментаторами, косвенно говорят о том, что знания его в этой традиции были куда более обширны. Об этом говорит и ссылка на Филопона в месте, где Плифон касается частного аспекта неоплатонической доктрины — различий в понимании учения об эфирном теле разумной души.

⁵ В других текстах Плифон достаточно критично относится к отдельным концепциям платоников, даже Плотина и Прокла, признавая вариативность ответов тех или иных авторов на частные вопросы учения, но не сомневается в их согласии относительно принципов истинной философии. См. первое письмо Плифона его ученику — Виссариону Никейскому: *Ad Bess.* I.1–2; Mohler 1967: 458–459. Истинный платонизм он выводит из учения Зороастра, изложенного в «Об Исиде и Осирисе» Плутарха, и из «Халдейских оракулов», через Семь мудрецов, Пифагора, Парменида и Тимея Локрийского ведущих к Платону и далее к его толкователям. У Плифона мы находим две такие не вполне тождественные друг другу генеалогии мудрости — в «Законах» (*Leg.* I.2; Alexandre 1858: 30–32) и в «Против Схолариевой защиты Аристотеля» (*Contra Schol.* v; Lagarde 1989: 376.16–380.20). См. подробный обзор документально зафиксированных в сочинениях Плифона источников его философии, которые он относил к платонической традиции, Hladký 2014: 168–184.

го один раз — в начале трактата «Против Схоляриевой защиты Аристотеля». Во втором параграфе Плифон дает парадоксальный ответ на упрек Григория Схолария (будущего первого после падения Византийской империи патриарха Константинопольского Геннадия II, знатока Аристотеля и Фомы Аквинского), который в трактате «По поводу Плифоновых недоумений насчет Аристотеля», отвечая на критику Аристотеля в «О различиях», апеллировал к тем из платоников, кто, «выслушав благосклоннейшим образом двух философов, соединили мнения их обоих, и сказали, что различие между Платоном и Аристотелем только кажущееся и происходит из-за их манеры выражаться» (Scholarios, *Pro Arist. Proem.*; Petit, Sidéridès, *Jugie* 1935: 3.11–13; Pleth. *Contra Schol.* II; Lagarde 1989: 370.7–10). Плифон признал весомость претензии Схолария, но против всякой очевидности указал тому, что только Симпликий «пытается доказать, что Аристотель согласен с Платоном и Парменидом», в то время как сам Плифон заручается поддержкой Плотина, «мужа лучшего, чем Симпликий», писавшего против «Категорий», и Прокла, писавшего против других сочинений Аристотеля, «особенно против [его] богословия»⁶. Более того, как и во многих других ответах на возражения Схолария, Плифон и здесь попытался обратить его аргумент против него самого: по словам Плифона, Симпликий делал это, «явно действуя против Церкви», чтобы указать христианам, постоянно упрекавшим языческих философов в разногласиях, что они сами «до бесконечности разделились [во мнениях] о превосходстве Божества, <...> тогда как эллины в этом [вопросе] сходятся»⁷ (*Contra Schol.* II;

⁶ О том, что главным источником философии Плифона было учение Прокла, имевшего одиозную репутацию в Византии, и он намеренно скрыл это, не упомянув Прокла в списке великих «платоников» в «Законах», заявил еще Григорий Схоларий в одном из писем, написанных в связи с чтением этого сочинения (Petit, Sidéridès, *Jugie* 1935: 153.22–34). В итоге данное представление стало общим местом в историографии исследований философии Плифона, см., например, Anastos 1948: 289–299, Kristeller 1972: 97, Woodhouse 1986: 72–77. Более точный сравнительный анализ систем платонизма Прокла и Плифона был проделан позднее и показал существенные различия между ними, см. Tambrun 2006: 153–168, Hladký 2014: 168–173.

⁷ Парафраз Simp. *In Phys.* 28.32–29.5 (особенно 29.1–3).

Lagarde 1989: 370.11–23), — и вот теперь Схолярий вступает в союз с язычниками, чтобы доказать пользу Аристотеля для христианского учения и единство традиции философской мудрости, получающей в нем свое завершение.

Этот софизм Плифона, однако, ничего не говорит о том, каким образом он в действительности осуществляет свою программу критики Аристотеля при помощи Платона в противовес авторитету учения платоников об их согласии. Далее на примере одного из топосов его аргументации, содержащихся в «О различии», мы попытаемся нащупать нити ответа на этот вопрос, попутно проясняя противоположную стратегию неоплатоников по согласованию Платона и Аристотеля. Таким примером послужит для нас аргументация Плифона против учения Аристотеля о соотнесенных (*τὰ πρὸς τί*) как ключевой для понимания связи вещей мира категории или, точнее, два аргумента против неправомерного исключения Аристотелем случая отношения чувственно воспринимаемого и чувствующего из утверждаемого им принципа необходимой одновременности соотносимого под категорией «соотнесенных».

2. Аргумент Плифона о принципе бытия соотнесенных

Аргументы, избранные нами для рассмотрения, помещены Плифоном среди тех, что должны, по его мнению, показать радикальное несоответствие позиции Аристотеля утверждаемому всеми платониками приоритету общего над частным как в познании сущего, так на всех уровнях его бытия, включая уровни надкосмических богов и вещей чувственного космоса. Этот вопрос обсуждается Плифоном в главе III «О различии», согласно делению Бернадет Лагард, издателя этого текста⁸. Интересующая нас аргументация выделена ею в третий параграф этой главы. Приведем его полностью:

⁸ Критическое издание греческого текста трактата с французским переводом, осуществленное Бернадет Лагард, составило первый том ее докторской диссертации (Lagarde 1976) (без разбивки на параграфы: Lagarde 1973). См. также цитируемый нами далее с отдельными изменениями русский перевод первых глав трактата Т.А. Сениной (Сенина 2019).

И, конечно, не может быть у него верным и следующее утверждение: «чувственно воспринимаемое, видимо, существует во времени раньше чувственного восприятия (τὸ τὸ αἰσθητὸν πρότερον χρόνῳ οἷον τ' εἶναι τῆς εἶναι⁹)», — поскольку он уничтожает прекрасно установленное общее положение (καθόλου λόγον), что для относящихся к чему-либо и для тех, к чему они относятся, необходимо существовать одновременно (ὡς τὰ πρὸς τι τὲ καὶ σχετικὰ ἀναγκαῖον εἶη ἅμα εἶναι). Ведь если допустить то, что чувственного восприятия никогда не будет, тогда каким образом может существовать что-либо чувственно воспринимаемое, коль скоро чувственное восприятие не существует и никогда не будет существовать? Если же речь идет о том, что оно всё же когда-нибудь появится, тогда ясно, что оно будет существовать как только будет способно быть; поэтому и само чувственно воспринимаемое будет чувственно воспринимаемым в возможности, причем ввиду возможного чувственного восприятия, как и чувственное восприятие будет таковым в возможности, ввиду возможного чувственно воспринимаемого (ὥστ' ἔσται καὶ τὸ αἰσθητὸν αὐτὸ τε δυνάμει αἰσθητὸν καὶ πρὸς δυνάμει αἴσθησιν, ἢ τε δυνάμει αἴσθησις πρὸς δυνάμει αἰσθητόν); а в действии ни одно из них не раньше другого, прежде чем оба не окажутся в действии (ἐνεργίᾳ δ' οὐδέτερον οὐδέτερον πρότερον, πρὶν γ' ἂν ἐνεργίᾳ ἅμφω ᾗ). И таким образом, ничто чувственно воспринимаемое не может когда-либо оказаться раньше чувственного восприятия (*De diff.* III.3; Lagarde 1976: 20–21).

Сразу отметим, что, как видно из текста Плифона, он употребляет ἐνεργίᾳ вместо традиционной для Аристотеля и предшествующей философской традиции ἐνέργεια. К этому вопросу мы еще вернемся позднее, здесь же пока укажем на то, что формулировки аргументов, которые использует Плифон, в первую очередь (в терминологии неоплатоников) касаются логического рассмотрения сущего и лишь отчасти и по необходимости — теологического и физического. В своем анализе мы в основном ограничимся этими заданными теоретической фактурой текста рамками.

⁹ Arist. *Cat.* 7, 7b36: τὸ γὰρ αἰσθητὸν πρότερον τῆς αἰσθήσεως δοκεῖ εἶναι («чувственно воспринимаемое существует, надо полагать, раньше, чем чувственное восприятие»).

3. Принцип одновременности существования
соотнесенных и исключения из него у Аристотеля

В «Категориях» Аристотель в самом деле утверждает одновременность существования соотнесенных как необходимую характеристику их бытия, говоря, что они одновременны по природе¹⁰, но приводит два исключения, а именно соотнесенность знания и познаваемого (*Cat.* 7, 7b23–35) и чувственно воспринимаемого и чувственного восприятия (*Cat.* 7, 7b35–8a12). В первом случае он указывает на то, что «с уничтожением познаваемого знание прекращается, но с прекращением знания познаваемое не уничтожается», поскольку, «если нет познаваемого, то нет и знания, ведь иначе оно было бы знанием ни о чем», в то время как отсутствие знания о предмете не мешает быть познаваемому (пример Аристотеля — квадратура круга). Более того, если уничтожится всякое живое существо, знания не будет, но множество предметов знания всё же останется (*Cat.* 7, 7b27–35). Обсуждаемый Плифоном, второй случай доказывается Аристотелем аналогично. Он исходит из того, что всякое единичное сущее, обладающее чувственным восприятием, то есть животное (*De An.* II.11, 413b1–4)¹¹, ощущает чувственно воспринимаемое с момента рождения и до своего уничтожения, поскольку животное и его чувственное восприятие появляются одновременно (*Cat.* 7, 8a6–8). Соответственно, чтобы пояснить сделанное им исключение, Аристотель прибегает к чувственной очевидности и указывает на тот факт, что «с уничтожением воспринимаемого чувствами одновременно уничтожается и чувственное восприятие, между тем как чувственное восприятие одновременно не уничтожает [вместе с собой] воспринимае-

¹⁰ Arist. *Cat.* 7, 7b15: Δοκεῖ δὲ τὰ πρός τι ἅμα τῇ φύσει εἶναι («Соотнесенные, надо полагать, по природе существуют одновременно»). Соответственно, как утверждает Аристотель, они и уничтожаются одновременно: καὶ συναναίρει δὲ ταῦτα ἄλληλα (Arist. *Cat.* 7, 7b19–20).

¹¹ Сам Плифон присоединяется к стандартному для поздних неоплатоников различию между зоофитами и животными по способности к передвижению по месту, которая указывает на наличие у животных, помимо общей у них с зоофитами способности к чувственному восприятию, способности воображения. См. *De diff.* II.2; Lagarde 1976: 11–12.

мое чувствами» (*Cat.* 7, 7b36–38). Так, с одной стороны, как только уничтожается воспринимаемое чувствами тело (ведь тело есть то, что воспринимается чувствами, как и восприятия принадлежат телу и имеются в теле), одновременно уничтожается и чувственное восприятие в воспринимающем его теле животного, а с другой — с уничтожением животного уничтожается и чувственное восприятие, но воспринимаемое чувствами, например тело, теплое, сладкое, горькое и всё остальное подобное, продолжает существовать (*Cat.* 7, 8a 7b38–8a6). Следовательно, поскольку чувственное восприятие возникает вместе с возникновением чувственно воспринимающего и исчезает с его уничтожением, а чувственно воспринимаемое существует и до чувственного восприятия, возникающего в животном, чувственно воспринимаемое существует раньше чувственного восприятия (*Cat.* 7, 8a6–12).

Данное обоснование, служащее прояснению логического смысла необходимости ограничения принципа одновременности существования соотнесенных применительно к отношению чувственно воспринимаемого и его чувственного восприятия, в III книге трактата «О душе» дополняется физическим обоснованием на основе различия бытия в возможности и бытия в действительности, которому, в свою очередь, в IV книге «Метафизики» Аристотель придает метафизический статус. Чувственное восприятие как способность всякого животного случается в претерпевающем и приводится в действие из состояния бытия в возможности под воздействием чувственно воспринимаемого, какое также существует в возможности как способное быть действующим в качестве чувственно воспринятого (*De An.* III.2, 426a2–15). При этом Аристотель уточняет, что действие чувственно воспринимаемого и действие чувственного восприятия суть одно действие, хотя бытие у них не одинаково (*De An.* III.2, 425b25–27, 426a15–17) (они являются действиями разных сущих — действующего предмета чувственного восприятия и претерпевающего это воздействие чувственно воспринимающего). Поэтому взятые в смысле действия чувственно воспринимаемое и чувственно воспринимающее (например, звук и слух, или ощущаемое на

вкус и вкус) необходимо исчезают или сохраняются одновременно. Однако, взятые в смысле их бытия в возможности, они не обязательно исчезают и сохраняются одновременно (*De An.* III.2, 426a17–19), то есть как еще не приведенные в действие в отношении друг друга чувственно воспринимаемое и чувствующее существуют самостоятельно и могут исчезнуть еще до того, как одно приведет в действие другое. В свою очередь, причина того, что чувственно воспринимаемое имелось бы и без чувствующего, как кратко поясняет Аристотель в самом конце пятой главы IV книги «Метафизики», заключается в том, что движущее по природе перее движимого, а в их отношении чувствующее претерпевает, чувственно воспринимаемое же воздействует (*Metaph.* IV.5, 1010b30–1011a2).

Суть своей претензии к Аристотелю Плифон выражает в двух процитированных выше аргументах против описанного исключения, опять же основываясь на различии понятий бытия в возможности и в действительности. Однако использует он это различие, представленное Аристотелем применительно к чувственно воспринимаемому и чувственному восприятию в физическом истолковании, данном им в «О душе», к логическому рассмотрению их бытия как соотнесенных в «Категориях» (так же поступали и комментаторы). Это особенно хорошо видно в случае первого аргумента, который Плифон формулирует, не прибегая к терминологии возможного и действительного. Итак, он утверждает: 1) если чувственного восприятия никогда не будет, то не будет и собственно чувственно воспринимаемого (способные в возможности быть воспринятыми чувствами тела без чувствующих тел, то есть принадлежащих к роду животных, не смогут быть восприняты); 2) если чувственное восприятие имеется только в возможности, то и чувственно воспринимаемое с точки зрения любой конкретной соотнесенности чувствующего и чувственно воспринимаемого также окажется сущим только в возможности до той поры пока эти возможности их обоих одновременно, встретившись, не будут приведены в действие, — и ни одно из них в этом действии не есть раньше другого, то есть прежде чем они не будут

в действии (иными словами, чувственно воспринимаемое не может быть раньше чувственного восприятия не только в действии, но и в возможности, что подразумевает вердикт Плифона). По видимости, Плифон в своих аргументах идет против чувственной очевидности и, кажется, поступает несерьезно. Однако, если это и так, то только при условии, что мы твердо держимся на позиции Аристотеля с его онтологическим перевесом частного сущего по отношению к общему. Перейдем к комментариям на Аристотеля неоплатоников и попробуем понять, как они справлялись с этой проблемой.

4. Принцип одновременности существования
соотнесенных и исключения из него
в неоплатонических комментариях к Аристотелю

Что касается «Категорий», мы обратимся к несколько фрагментарному комментарию Аммония Александрийского, доработанной его учеником Иоанном Филопоном еще одной записи лекций этого комментария и к комментарию другого его ученика Симпликия — к текстам, исходным для всех сохранившихся последующих комментариев к этому сочинению. Однако, прежде чем рассмотреть комментарии к изложенным выше местам текста Аристотеля, укажем на то, как в них истолкованы место и смысл принципа одновременности соотнесенных в данном Аристотелем описании понятия о соотнесенных.

Проблема состоит в том, что Аристотель в седьмой главе «Категорий», определяя (или, скорее, описывая, поскольку высшие рода сущего в перипатетической систематике его родов и видов, не имея над собой общего для них рода, полностью определены быть не могут) понятие соотнесенных, по видимости, временами противоречит себе. Так, в начале главы он числит среди соотнесенных противоположные ($\tau\alpha \acute{\epsilon}\nu\alpha\nu\tau\acute{\iota}\alpha$) — порок и добродетель, знание и неведение (*Cat.* 7, 6b15–17). В то же время в десятой главе о четырех видах противоположащих он строго разводит соотнесенные как один из этих видов с противоположными как другим видом противоположащих, причем отличает их на основе важней-

шего свойства всех соотнесенных — быть обратимыми по отношению друг к другу, ибо как нельзя сказать, что хорошее есть хорошее плохого, так и наоборот — что плохое есть плохое хорошего (*Cat.* 10, 11b32–38).

Во всех трех названных комментариях авторы обращают внимание на первый из примеров Аристотеля и решают это затруднение одинаково: добродетель и порок являются соотнесенными в одном смысле, ведь как добродетель есть добродетель хорошего человека, а хороший человек добр своей добродетелью, так и порок — порок порочного человека, который порочен своим пороком (*Ammon. In Cat.* 70.4–7; *Phlp. In Cat.* 108.26–27¹²), но в другом смысле они противоположны — а именно как качества добродетели и порока (*Ammon. In Cat.* 69.11–70.8; *Phlp. In Cat.* 108.9–30; *Simp. In Cat.* 175.15–179.24).

Дело в том, что Аристотель в главе о соотнесенных начинает с неверного и общераспространенного их определения, или, как говорят комментаторы, «определения древних», отмечая, что это определение неправомерно приписывалось Платону: «соотнесенными называется то, о чем говорят, что то, что они есть, они есть в связи с другим или находясь в каком-то ином отношении к другому» (*Cat.* 7, 6a36–37), в то время как правильное определение «соотнесенные есть те, для которых быть означает то же, что находиться в каком-то отношении к чему-нибудь» (*Cat.* 7, 8a31–32), к которому он приходит в конце главы, раскрывает их собственную действительность, то есть, как пишет Симпликий, их сущность (*Simp. In Cat.* 198.20–22), вне общего сказывания. Первое определение только сопутствует соотнесенным: в действительности, если что-либо есть соотнесенное, то о нем говорится, что оно является тем, что оно есть по отношению к другому, но из этого не следует, что если о чем-то говорится, что оно является тем, что

¹² Симпликий указывает только на то, что, являясь качествами, добродетель и порок, будучи в категории обладания, одновременно являются соотнесенными, конечно имея в виду добродетель как качество добродетельного человека и порок — порочного, то есть не приводит сам пример, видимо, полагая его чем-то общеизвестным (*In Cat.* 175.27–31).

оно есть по отношению к другому, то это нечто тем самым уже и есть соотнесенное (Ammon. *In Cat.* 78.14–16; Phlp. *In Cat.* 130.5–8; Simp. *In Cat.* 199.14–15). Исходя из полученного им истинного определения, Аристотель делает вывод о том, что если кто-то знает нечто соотнесенное с другим, то он будет знать и это другое. Иными словами, в случае соотнесенных мы имеем дело именно с особым типом привходящего, а не с сущностью, и, как следствие, поскольку всякая часть целого есть сущность (а именно вторичная сущность, как голова или рука), то части сущности не принадлежат к соотнесенным (Ammon. *In Cat.* 78.3–11, 79.16–23; Phlp. *In Cat.* 130.19–21, 132.13–19; Simp. *In Cat.* 200.26–33). Так, если мы знаем часть, но не видим целое, то не знаем, какому именно целому она принадлежит, но «если кто-то знает, что Софрониск — отец, он будет знать и то, что Сократ — сын, ибо если он не знает, что Сократ — сын, то он не будет знать и то, является ли Софрониск отцом» (Phlp. *In Cat.* 131.9–11). Данный используемый и другими комментаторами пример отца и сына есть прямое выражение бытия соотнесенных в сфере знания по уже упомянутому свойству обратимости, которое выделяется среди других тем, что оно очевидным образом по обоим определениям (и неточному, и собственному) принадлежит всем соотнесенным. Как утверждает Аристотель, «все соотнесенные между собой сказываются в отношении обратимых» (πάντα δὲ τὰ πρὸς τι πρὸς ἀντιστρέφοντα λέγεται) (*Cat.* 7, 6b28). Так, под рабом имеется в виду раб господина, а под господином — господин раба, под двойным подразумевают двойное относительно половинного, а под половинным — половинное относительно двойного (*Cat.* 7, 6b28–31), и так же знание есть знание познаваемого, а познаваемое — познаваемое знания, как и чувственное восприятие есть чувствование чувственно воспринимаемого, а чувственно воспринимаемое есть чувствуемое чувственным восприятием (*Cat.* 7, 7b33–36).

Таким образом, соотнесенные всегда есть частные вещи, которые равны друг другу по привходящему к их сущности свойству, и, соответственно, обратимость есть общее для них и сопутствующее им свойство. Обратимость сторон соотнесенного представ-

ляет собой необходимое сопутствующее свойство всех соотнесенных, поскольку если одна из сторон соотнесения больше другой, как, например, в случае определений животного и человека, то не будет и необходимого равенства в содержании понятия того, что соотносится в бытии конкретных соотнесенных: так, если из определения и бытия сына вытекает определение и бытие отца (сын есть сын отца), и наоборот (отец есть отец сына), то из бытия и понятия «человека», то есть меньшего по объему понятия, следует понятие и бытие «животного» (большого понятия), но «человек» из «животного» не следует (Ammon. *In Cat.* 71.11–17; Phlp. *In Cat.* 112.5–10). Как говорит Симпликий, если, например, противоположность есть свойство соотнесенных (каждого в отдельности), поскольку это общее для них и других высших родов свойство, то обратимость есть их собственное свойство (τό ἴδιον) (Simp. *In Cat.* 179.27–28). Однако это собственное свойство, хотя и является общим для них всех, тем не менее полностью с ними не обратимо (подобно, например, обратимости «человека» и «способного смеяться»), поскольку встречается как таковое не только у них (Simp. *In Cat.* 181.19–182.3).

Можно сказать, обратимость есть первый принцип бытия соотносимых. Одновременность существования есть их второе и, как говорит Симпликий, «наиболее собственное свойство (τό μάλιστα ἴδιον)» (Simp. *In Cat.* 188.19) и, соответственно, главный принцип их бытия; оно также соответствует обоим определениям соотносимого — и неточному, и собственному. Это их свойство по природе, как указывает Аристотель. Поэтому специфика одновременности соотносимых состоит в том, что, перестав быть соотносимыми, они уничтожаются, как без господина не было бы раба, а без отца — сына, и наоборот (Ammon. *In Cat.* 74.6–8; Phlp. *In Cat.* 117.4–9; Simp. *In Cat.* 190.1–5). Однако в этом их определении имеется апория (Ammon. *In Cat.* 74.3–4; Phlp. *In Cat.* 117.9–11), выражающая неуверенность Аристотеля в данном вопросе, либо опять же принадлежность этого положения, которое предположил Архит и принял Платон, древним (Simp. *In Cat.* 189.27–190.1). Данную апорию как раз и составляют те самые два исключения из прин-

ципа одновременности соотнесенных, введение которых против уже «прекрасно установленного общего положения» Аристотелем критикует Плифон.

Чтобы разрешить возникшее затруднение, комментаторы вводят проясняющие текст Аристотеля технические различия. Аммоний и Филопон начинают с различия двух смыслов имеющегося ранее или предшествующего (πρότερον), поскольку оно бывает предшествующим во времени и по природе (Ammon. *In Cat.* 74.11–21; Phlp. *In Cat.* 117.20–118.4). Предшествующее во времени — это то, чье отдаление от настоящего больше (прошлое: так, Персидские войны предшествуют Пелопонесским) или меньше (будущее: так, завтра предшествует послезавтра). Предшествующее по природе — это то, с уничтожением чего уничтожается и другое, следующее за ним по природе, но не уничтожающееся, если будет уничтожено это другое или то, что следует за другим, но не влечет за собой другое, как в случае «животного» и «человека» (рода и вида), поскольку уничтожение «животного» влечет уничтожение «человека», но не наоборот, а из бытия «человека» следует бытие «животного», но не наоборот. Аммоний и Филопон используют стандартный школьный пример не обратимого полностью и, следовательно, мнимого отношения.

Такое понятие предшествующего вместе и во времени, и по природе объясняет оба исключения. 1) Поскольку знание существует в душе разумного животного, то с уничтожением животного уничтожается и знание, но не уничтожится то, о чем науки. Если животное уничтожено, то и науки будут уничтожены, ибо душа есть предмет, в котором находятся науки, но те вещи, что известны благодаря наукам, не уничтожаются. Ибо они существуют сами по себе, не как познанные вещи, а как вещи действительные. 2) В случае с чувственным восприятием и чувственно воспринимаемым, с одной стороны, если нет ничего, что можно было бы воспринимать чувствами, то не будет и чувственного восприятия, но с другой — ничто не мешает быть вещам, которые можно было бы воспринимать чувствами, хотя чувственное восприятие и может при этом отсутствовать, как в случае уничтожения живот-

го, то есть тела, способного иметь чувственные восприятия, так и в случае, когда животное и его восприятия еще не существуют, но существуют элементы, огонь, вода и другие, из которых составляется в том числе и живое тело (см. Ammon. *In Cat.* 74.21–76.8; Phlp. *In Cat.* 118.4–122.23). Отметим отдельно аргумент Иоанна Филопона, который в демонстрации предшествования чувственно воспринимаемого чувственному восприятию отдельно обращается к более высокой на древе разделения категории сущности его ветви: пара предшествующего и последующего по природе «животное – человек» здесь сменяется парой «тело – животное». А именно животное — это только особый случай тела, такого, которое одушевлено и как таковое способно к чувственным восприятиям: каждое животное одушевлено, всё одушевленное есть тело, но не всякое тело есть одушевленное животное и поэтому, даже когда животное уничтожено, ничто не мешает существовать многим другим вещам, например огню, земле, воде, воздуху, сладкому, горькому и всему остальному. Соответственно, чувственно воспринимаемое предшествует чувственному восприятию, поскольку с уничтожением чувственно воспринимаемого необходимо уничтожается и чувственное восприятие, но не наоборот, а чувственные восприятия необходимо имеютя вместе с чувственно воспринимаемым, но не наоборот (Phlp. *In Cat.* 121.18–122.9). Эта пара задействуется и в случае познания и знания (Ammon. *In Cat.* 75.21–25; Phlp. *In Cat.* 121.13–17). Дело в том, что принцип необратимости рода и вида (животного и человека) в определении предшествующего по природе является логическим, хотя и мыслится в перипатетическом делении сущего под категорией сущности как дубликат его онто-теологического порядка, или сущего до многого (в терминологии неоплатоников), в человеческом познании. Напротив, в физическом порядке сущего во многом уничтожение всех видов рода в лице существующих индивидов ведет также к уничтожению и самого рода во многом (см., например, Phlp. *Contr. Pr.* 408.9–409.3). Таким образом, логико-метафизические доказательства исключений из принципа одновременности соотнесенных основаны у неоплато-

ников не только на физической очевидности уничтожения животного с его восприятиями, но в том числе и на гипотезе о еще или уже не-существовании животного как такового, также исходящей из физической очевидности смертности живых существ, наделенных чувствами.

Указав, что Аристотель не дал в «Категориях» решения описанной апории, Аммоний и Филопон дают такое решение посредством различия в понимании соотнесенных, точного и неточного, которое мы уже ранее встречали. Соотнесенное можно мыслить в двух смыслах: 1) как вещи, существующие сами по себе безотносительно к другим, и 2) как вещи, находящиеся в отношении друг к другу (Ammon. *In Cat.* 76.10–12; Phlp. *In Cat.* 122.23–24). Так, в случае отца и сына, Софрониска и Сократа, Софрониск, будучи причиной бытия Сократа, взятый сам по себе, предшествует ему, но как отец и сын, взятые в их взаимном отношении, они существуют одновременно. Симпликий поясняет: когда сын умирает, отец теряет сосуществование с сыном, поскольку ни сын, ни отец не существуют, когда сына больше нет; поскольку даже если его называют отцом после смерти сына, то называют так по времени, когда сын был жив; однако ввиду случившегося он не теряет своего бытия в качестве сущности (Simp. *In Cat.* 190.14–18). Так же дело обстоит и с познаваемым и знанием, и с чувственно воспринимаемым и чувственным восприятием (Ammon. *In Cat.* 76.12–23; Phlp. *In Cat.* 122.25–123.10). В отношении бытия в возможности и бытия в действительности происходит то же самое: те, что являются соотнесенными в действительности, таковыми являются и в возможности. И это касается обоих мнимых исключений из принципа одновременности соотнесенных (Ammon. *In Cat.* 76.23–77.2; Phlp. *In Cat.* 123.11–124.3). Симпликий в своем рассуждении по поводу данной апории с самого начала дает ее разрешение, а потом рассматривает множество мнений философов на этот счет. В итоге он указывает, что будет вполне разумно сказать, вместе с Архитом и Платоном, согласно более точной классификации Аристотеля, что все соотнесенные существуют одновременно и одновременно исчезают, и что одно не существует без

другого (Simp. *In Cat.* 196.30–33). Иными словами, в демонстрации неоплатоников Платон и Аристотель согласны между собой по вопросу о природе соотнесенных, и в действительности никаких исключений из принципа одновременности соотнесенных не существует.

Сохранившиеся комментарии неоплатоников к «О душе»¹³ в сущности никак не дополняют сказанное Аристотелем. У чувственно воспринимаемого и чувственного восприятия, когда они находятся в действии, есть общее подлежащее, в отношении которого их действие тождественно, и есть нечто одно: это, в зависимости от вида чувства, определенные формы (качества вещей, доступные восприятию чувствами) — тот или иной звук, цвет, вкус и т.д. Однако по бытию чувственно воспринимаемое и чувственное восприятие различны, поскольку первое принадлежит воспринимаемому чувством предмету, а второе — тому, что способно чувствовать, то есть животному. Как таковые они есть сущности, для которых сами их действия являются привходящим, но в этом качестве они являются соотнесенными, то есть существуют и сохраняются одновременно (Simp. *In de An.* 191.8–23, 191.35–192.3). Соответственно, чувственно воспринимаемое и чувственное восприятие имеются и являются соотнесенными также и в возможности, поскольку если нет первого, то нет и второго. Однако, в отличие от действительности чувственно воспринимаемого и чувственного восприятия, где они по действию тождественны, в возможности они не являются тем же самым (Phlp. *In de An.* 471.15–30). При этом предмет чувства выступает действующей причиной чувственного восприятия, а чувственно воспринимающее — претерпевающим его воздействие, в соответствии с собственной способностью действовать, то есть чувствовать; действие чувственного восприятия происходит в претерпевающем воздействии, и по

¹³ Приписываемый традицией Симпликию комментарий, написанный, возможно, его современником Присцианом, и комментарий к III книге, приписанный Иоанну Филопону, но в действительности, вероятнее всего, принадлежавший жившему на два поколения позже Стефану Александрийскому.

этому то, что вызывает движение, не является в полном смысле движущимся, так как движение, происходящее от него, в нем не находится. Поэтому чувственное восприятие в возможности не способно само прийти в действие без воздействия чувственно воспринимаемого, которое его активирует, но и чувственно воспринимаемое в возможности само по себе не есть причина чувственного восприятия без того, что может его воспринять. Оба комментария указывают, что доказательство этого положения о первенстве действующего в качестве причины действия по отношению к претерпевающему и о претерпевающем как о том, в чем действие происходит, дано Аристотелем в «Физике» (этому доказательству отведена третья глава III книги) (Simp. *In de An.* 192.23–193.13; Phlp. *In de An.* 469.28–470.3, 473.31–474.12).

В кратком замечании Аристотеля по поводу связи чувственно воспринимаемого и чувственного восприятия в пятой главе IV книги «Метафизики» итог логического рассмотрения этого вопроса в «Категориях» и физического рассмотрения в «О душе» на основе принципа, определяющего причинное отношение действующего и претерпевающего в «Физике», сводятся вместе. Именно такую демонстрацию, но с учетом как текста Аристотеля, так и топосов толкования (доказательств, способов использования терминов и примеров), взятых из рассмотренной нами комментаторской традиции, по существу, в единственном сохранившемся неоплатоническом комментарии на это место дает еще один ученик Аммония Асклепий¹⁴. Из текста этого комментария отчетливо видно, как он парафразирует текст Аристотеля (*Metaph.* IV.5, 1010b30–1011a2), включая непосредственно в его ткань соответствующие замечания и пояснения (фрагменты текста Аристотеля выделены курсивом):

Кроме того, [Аристотель] говорит, что если всё же мы предположим, [что существует] *только чувственно воспринимаемое, то не было бы ничего вообще, не будь одушевленных существ, ибо тогда*

¹⁴ В другом сохранившемся более раннем комментарии к данному месту, принадлежащем Сириану, тот только пересказывает сказанное Аристотелем.

не было бы чувственного восприятия, как [мы] сказали. Что в таком случае не было ни чувственно воспринимаемых, как чувственно воспринимаемых [качеств], ни чувственных восприятий, как чувственных восприятий [этих качеств], друг без друга (ибо эти являются существующими в качестве соотносимых [друг с другом]) — такое, пожалуй, поистине есть (ибо это есть претерпевание того, кто чувственно воспринимает, [причем претерпевание] чувственного восприятия), но чтобы сказать, что не существуют подлежащие, то есть сами вещи, без чувственных восприятий — это абсурдно и невозможно. Ибо как [мы говорим, что] чувственно воспринимаемые [качества] в существующих [вещах] не являются существующими без чувственных восприятий, подобным образом мы говорим и об отце и сыне, что как отец [отец] не предсуществует сыну, но как человек [он] предсуществует ему. Так поэтому я говорю и о чувственно воспринимаемых и чувственном восприятии, что как чувственно воспринимаемые [качества] [чувственно воспринимаемые] не предсуществуют чувственным восприятиям, но как вещи предсуществуют, поскольку [эти вещи] и движут, а по природе движущие существуют перее движимых. Вследствие чего [Аристотель] говорит: *но чтобы не существовали подлежащие, которые вызывают чувственное восприятие, пусть и без чувственного восприятия, это невозможно; ведь чувственное восприятие, конечно же, не воспринимает самого себя*, то есть чувственно воспринимаемые [качества] имеют бытие в чувственном восприятии, но имеется и нечто иное помимо чувственного восприятия, что необходимо перее чувственного восприятия, [ибо], как [он] буквально сказал, *то, что движет, по природе перее движимого, пусть даже их называют через [соотнесение] друг с другом*, — [они, движущее и движимое] как чувственно воспринимаемые [качества] и чувственные восприятия не существуют друг без друга, однако как вещи [движущие или чувственно воспринимаемые], конечно, существуют перее [чувственных восприятий] (Ascl. In *Metaph.* 283.23–284.7).

Таким образом, предшествующее бытие чувственно воспринимаемого в качестве причины чувственного восприятия никак не мешает им быть и сохраняться в бытии одновременно в качестве вещей соотнесенных.

5. Плифон между Платоном и Аристотелем:
место аргументации против исключений из принципа
одновременности соотнесенных в III главе «О различии»

Проделанный нами анализ текстов неоплатонических комментариев на Аристотеля, таким образом, показал, что с точки зрения комментаторов в вопросе о соотнесенных между Платоном и Аристотелем действительно нет различия. Исключения из принципа одновременности соотнесенных для отношений чувственно воспринимаемого и чувственного восприятия, а также познаваемого и знания, таковыми не являются, но выражают смысл причинно-следственной взаимосвязи вещей, которые в ином отношении являются соотнесенными. Более того, из всего комплекса текстов Аристотеля, посвященных этому вопросу и с ними взаимосвязанных, очевидно, что данная точка зрения принадлежала и ему самому. При этом комментаторы используют те же аргументы, что и Плифон. Это касается и практически дословно совпадающих формулировок второго аргумента о том, что чувственно воспринимаемое и чувственно воспринимающее являются соотнесенными и в действительности, и в возможности, и даже первого гиперболического аргумента Плифона, в котором он использует, как мы выразились бы теперь, контрфактическую гипотезу о том, что будет, если чувственного восприятия не будет *никогда*: в этом случае, если нет и не будет последующего (чувственного восприятия), то не будет и предшествующего (чувственно воспринимаемого), что говорит о возможности такого воображаемого мира, в котором не было бы души и разумной причины его бытия, то есть того, что по природе должно предшествовать телам. Как мы видели, в несколько ином виде этот аргумент присутствует у Аристотеля в посвященном прояснению взаимосвязи чувственно воспринимаемого и чувственного восприятия пассаже из пятой главы IV книги «Метафизики» и как таковой принимается комментаторами.

Действительно, тексты Аристотеля по вопросу о соотнесенных, как и по многим другим вопросам, недостаточно подробны и темны по характеру изложения, в них он по преимуществу

не вполне четко отделяет собственную аргументацию от изложения ложных или неточно сформулированных мнений. Однако даже если допустить, что Плифон в процессе обучения логике не понял истинной точки зрения Аристотеля на соотнесенные и исключения из принципа их одновременного существования, трудно себе представить, что он не был знаком с комментариями неоплатоников, где эта точка зрения отчетливо и подробно разъяснялась. Хотя у нас и нет текстуальных свидетельств чтения этих комментариев Плифоном (его собственной цитации, упоминаний или достоверных парафразов), тем не менее само обучение наукам во времена Плифона осуществлялось в том числе и по этим комментариям, тем более это касается логики, входившей, наряду с математикой, в начальный курс обучения. Эти комментарии неизменно присутствовали в больших тематических подборках сочинений разных эпох, сведенных в единые фолианты, по которым велось обучение курсам наук. Значительная часть манускриптов комментариев на Аристотеля комниновской и палеологовской эпох сохранилась именно в их составе.

Кроме того, даже физический контекст истолкования вопроса о соотнесенных в «О душе» и «Метафизике», в котором постулируется физическое и метафизическое первенство движущей причины по отношению к движимому, самым непосредственным образом соответствует точке зрения Плифона, для которого понимание бытия сущих в целом, включая надкосмические и космический уровни сущего как вертикально детерминированной связи всех вещей¹⁵, исходящей от единой первопричины их бытия, творца «всецело умопостигаемой и обособленной сущности (τῆς νοητῆς τε καὶ χωριστῆς πάντη οὐσίας)» (*De diff.* 1.1; Lagarde 1976: 3), или Зевса, представленной в «Законах» богословской мифологии Плифона¹⁶, является центральным положением его философской системы.

¹⁵ О проблеме детерминизма и свободы в философии Плифона см. Masai 1956: 186–200, 238–243; Медведев 1997: 137–143; Siniosoglou 2011: 313–323; Hladký 2014: 144–150, 156–157; Vene 2014.

¹⁶ Подробную сводку описаний Первоначала в сочинениях Плифона см. Hladký 2014: 73–79.

Кажется, что единственное текстуальное различие между Плифоном, комментаторами и Аристотелем в анализируемом нами тексте — это уже отмеченное выше употребление им ἐνεργία вместо обычной для Аристотеля и предшествующей философской традиции ἐνέργεια. На это, как на грамматически изоцированное, но пустое позерство обратил внимание еще Схολарий (*Pro Arist. Proem.*; Petit, Sidéridès, Jugie 1935: 8.5–12). Уже в наше время В. Блюм, серьезно отнесшись к новации Плифона, предположил, что его отказ от ἐνέργεια был инициирован намерением даже на уровне письма отличить свою философию от метафизики Аристотеля (Blum 1988: 49–50). Я. Димитракопулос развил это предположение, полагая, что таким образом Плифон наглядно показывает, что слово ἐνέργεια накрепко связано с учением Аристотеля об ἐντελέχεια как имманентном принципе существования всякого единичного сущего, который ответствен за переход этого сущего от возможности к действительности и достижение им совершенной формы своего бытия. Напротив, философия Плифона постулирует иерархию сущих, каждое из которых несет ответственность за существование подоличных ему сущих более низкого уровня, так что аристотелевская самоактуализация частных вещей замещается у Плифона ἐνεργία в значении «продуктивного действия» (*productive action*), то есть бытия ἐνεργόν каждого частного сущего на всех ступенях жестко детерминированной причинно-следственными связями иерархии существ (Demetracopoulos 2006: 293). Действительно, Плифон предпочитает не использовать слово ἐντελέχεια даже в контексте вопроса о душе, отвечая на прямое возражение Схолария об отсутствии у Аристотеля предсуществования ума до его соединения с телом, поскольку он определяет «разумную душу» как «энтелехию человеческого тела», а «энтелехию как следующую во времени за возможностью» (*Contra Schol.* xxv; Lagarde 1989: 438.20–440.24).

В целом очерченный Я. Димитракопулосом и столь репрезентативно выраженный Плифоном в своей грамматической новации онто-теологический контекст полностью определяет теоло-

гию, физику и логику его учения. И, конечно, выбор представленных в «О различии» аргументов также определяется этим контекстом, даже если в случае соотнесенных для знатока философии Аристотеля и текстов неоплатонических комментариев на его сочинения он мог выглядеть и не вполне удачным. Как таковые, два аргумента Плифона против исключения случая чувственно воспринимаемого и чувственного восприятия из сферы действия принципа одновременности соотнесенных логично встраиваются в использованный в трактате порядок изложения. Данная аргументация содержится в III главе, в которую Плифон поместил аргументы против характерного для Аристотеля учения о приоритете частного над общим, которое представляется Плифону слишком общеупотребительным и простонародным, ведь «человек часто враждует с тем, что одно, а наслаждается больше всего разветвлением сущего» (*De diff.* III.1; Lagarde 1976: 17). Такая позиция далека от истинного знания, о чем он прямо говорит следом:

Мы же, пожалуй, не станем следовать за этим мужем, полагая, что и Бог устраивает не человеческую природу в целом по причине существования некоего человека, а [напротив, устраивает] отдельных людей — по причине существования человеческой природы в целом, саму же человеческую природу — по причине существования разумной природы в целом, и вообще, как сказал Платон, Он «создает часть ради целого, а не целое ради частей» (*Plat. Leg.* X, 903c) (*De diff.* III.1; Lagarde 1976: 18).

Можно отметить, что платонический принцип, согласно которому онтологический приоритет отдается разумной природе человека над соответствующими ей индивидами, у Плифона распространяется на весь порядок деления сущего. Он в принципе отвергает перипатетическое родо-видовое деление вещей под категорией сущности, на основании которого, взятого в качестве логико-онтологического принципа, как мы видели, комментаторы отчасти строили свою аргументацию, когда ставили понятие предшествования по природе в зависимость от причинной детерминации связи родов и видов в порядке самих вещей, в ко-

тором, например, уничтожение животного означало бы уничтожение всех видов под ним вместе с их индивидами, но не наоборот. Для Плифона — это только обман, в пути которого человека ввергает излишнее доверие к языку. Так, и Аристотеля и его сторонников «обмануло более всего то, что они не приняли во внимание, что ко всякому роду его виды причастны на словах одинаково, на деле же неодинаково» (*Contra Schol.* xxiii; Lagarde 1989: 432.25–28). В соответствии с точкой зрения платоников, то есть с позиции знания об истинном порядке сущего, деление которого точно соответствует инициированному Зевсом порядку творения, например, род «„животное“ на словах одинаково причастуется (μετέχεται) и разумным, и неразумным [животным], поскольку это высказывается о всяком из них и о каждом [в отдельности], однако на деле — неодинаково: ибо разумное — более животное, поскольку и разумная жизнь — более [жизнь], а неразумная [жизнь] — некое подобие (μίμησις) разумной жизни». Точно так же дело обстоит и с «сущностью», которая «на словах причастуется одинаково бессмертной и смертной [сущностью]», однако бессмертная сущность явно более сущность, чем смертная, достигающая бессмертия только в физическом порядке вечной смены поколений (*Contra Schol.* xxiii; Lagarde 1989: 432.28–434.8). С этой точки зрения, логический порядок деления сущего и в самом деле имеется только в нашем уме и в полной мере не соответствует действительности.

После посвященного соотнесенному сущему фрагмента III главы «О различии» Плифон завершает критику понятия Аристотеля о частном и общем двумя исключительно логическими аргументами, касающимися сферы действия логического принципа противоречия в суждении и оценки действительности посылок в силлогизме. Но предваряет этот фрагмент краткое общее рассуждение, относящееся именно к демонстрации различия в платоническом и перипатетическом способе понимания принципа действительности сущего, то есть его действительного бытия в противоположность материальной возможности этого бытия. Плифон в данном месте утверждает:

Подобным этому является и то утверждение, что общее соответствует материи (τῆ ὕλη), а частное — форме (εἶδος). Ибо было бы совершенно наоборот, если бы общее было неким целым, а частное — частью. Но форма (εἶδος) повсюду существует больше в целом, чем в частях, и общее больше по действию (ἐνεργίᾳ), чем частное. Ведь общее, взятое в целом в самих вещах, само пребывает в действии и охватывает (περιέχει) также все частные вещи в действии; а само частное, хоть и пребывает в действии, имеет в себе общее не в целом, а только в той мере, в какой к нему относится. И общее это нечто совершенное (τέλειον), а частное — несовершенное (ἀτελής) (*De diff.* III.2; Lagarde 1976: 19–20).

В доктрине Плифона Зевс — творец «всецело умопостигаемой и обособленной сущности», того общего, что составляет сущность всей совокупности сущего, — не только творит в вечности целое этой совокупности, но и вечно сохраняет его своим действием. В этом действии поэтому изначально задействована вся возможность (сила) Зевса как первопричины бытия всех вещей. Соответственно, все сотворенные сущности, будучи частями целого, также творящие вещи или хотя бы, как неодушевленные тела, только воздействующие на них, в меру переданного им импульса изначального действия Первопричины пребывают в совершенстве ее первичного действия, так что эта мера, конститутивная для их формы, определяет также и меру их совершенства в полном совершенстве целого¹⁷.

Этим принципом, видимо, определяется и то едва заметное различие, которое без пояснений вносит Плифон в формулировку положения Аристотеля из пятой главы IV книги «Метафизики» о том, что, не будь одушевленных существ, не было бы ни чувственного восприятия, ни, следовательно, чувственно воспринимаемого. У Аристотеля это суждение равно утверждению о существовании *только* чувственно воспринимаемого как собрания неодушевленных подлежащих, ибо тогда «не было бы ничего» (*Metaph.* IV.5, 1010b30–31). Плифон дублирует это экзистенциальное условие действительности любого рода знания о сущем дру-

¹⁷ Применительно к структуре космоса анализ проблемы причинного взаимодействия у Плифона см. Hladký 2014: 123–144.

гой гиперболической формулой: если чувственного восприятия не будет *никогда*, то, не будь чувственного восприятия, не будет и чувственно воспринимаемого. Эта формулировка двусмысленна: с одной стороны, в нее можно легко подставить утверждение Аристотеля о бессмысленности существования в космосе только способных быть чувственно воспринятыми подлежащих, но с другой — Плифон таким образом особо подчеркивает приоритет по природе бытия разумного и одушевленного над неодушевленными вещами. Если читать эту формулировку, как и второй аргумент Плифона, в контексте его предшествующего рассуждения о превосходстве общего над частным в качестве утверждения о полностью детерминированной общим взаимосвязи частного бытия соотнесенных и их подлежащих, они указывают на апорию в перипатетическом понятии о космосе. В космосе Аристотеля, с точки зрения Плифона, нет творца, но только упорядочивающий существование частных вещей ум, и вследствие этого в таком космосе необходимый порядок сущностей как предмет знания безотносителен к их контингентно заданным привходящим предикатам, к которым и относится всё соотнесенное. Платоническое, с точки зрения Плифона, решение этой апории – расширение такого омонимичного понятия о порядке сущего в целом до синонимичного понятия о целом всего сущего¹⁸, в котором все категории входили бы в общий род сущего самого по себе, то есть до такого понятия, которое ставит под вопрос представление о контингентно заданной случайности привходящего.

Каково же место соотнесенных вещей в данном порядке? В заключение мы попробуем выдвинуть на этот счет гипотезу.

6. Заключение: соотнесенные и части целого

Фрагмент из «О различии» среди сохранившихся сочинений Плифона является единственным, в котором он обращается к вопросу о соотнесенных непосредственно. Поэтому последующее

¹⁸ О противоположности омонимичного и синонимичного понятия о сущем у Аристотеля, неоплатоников и Плифона см. Ноговицин 2023.

краткое рассуждение можно рассматривать только как гипотетическое. Мы далеки от мысли, что Плифон не учитывал подробно проанализированной нами на материале текстов комментаторов разницы между частями целого и соотнесенными вещами. Первые у Плифона, несомненно, представляют собой порядок сущностей. Соответственно, соотнесенные должны выражать важнейший элемент действительности этого порядка, в котором сущности вступают во взаимодействие на разных ступенях иерархии бытия, производя акты такого взаимодействия в порядке, заданном в равной степени и посредством категорий привходящего сущего, о котором, как и обо всём, что возникает по случаю, с точки зрения как Аристотеля, так и Платона, знание в собственном смысле невозможно. Среди них на ступени чувственного космоса как раз и должны располагаться множественные акты чувственного восприятия всего воспринимаемого чувствами, которые, как и другие продукты действий соотнесенных, имеют структуру причинного воздействия и действительной реакции на него. Сам порядок сущего описывается Плифоном как порядок его непосредственного порождения, исходящего от Зевса, Отца всех сущих, через пары мужских и женских божеств (что было не вполне обычно для неоплатонических мифологий), вплоть до демонов, людей и других существ космоса, связанных, таким образом, узами родственных связей, то есть в буквальном смысле являющихся соотнесенными в вечности, в том числе посредством частных актов их взаимодействия. Эти акты и есть действия соотнесенных, которые в каждом случае представляют собой одно и то же самое действие, хотя в их бытии в качестве сущностей эти действия и отличны друг от друга.

Литература

- Медведев, И.П. (1997), *Византийский гуманизм XIV–XV вв.* СПб.: Алетея.
- Ноговицин, О.Н. (2023), “Синонимия и омонимия в понятии о сущем: платоническая онтология Георгия Гемиста Плифона”, in Id. (ред.), *Византия, Европа, Россия: социальные практики и взаимосвязь духовных традиций*. Вып. 3, 471–484. СПб.: Издательство РХГА.
- Сенина, Т.А., пер. (2019), “Плифон, Георгий Гемист, *О том, чем различаются Платон и Аристотель* (начало)”. Пер. Т.А. Сениной, комментарии О.Н. Ноговицина и Т.А. Сениной, *ESSE: Философские и теологические исследования* 4.1: 359–398.
- Alexandre, C., ed. (1858), *Pléthon. Traité de Lois, ou Recueil des fragments, en partie inédits, de cet ouvrage*. Paris: Firmin Didot Frères.
- Anastos, M.V. (1948), “Plethons Calendar and Liturgy”, *Dumbarton Oaks Papers* 4: 183–303.
- Bene, L. (2014), “Constructing Pagan Platonism: Plethon’s Theory of Fate and the Ancient Philosophical Tradition”, in J. Matula, P.R. Blum (eds.), *Georgios Gemistos Plethon. The Byzantine and the Latin Renaissance*, 41–71. Olomouc: Palacky University Press.
- Blum, W. (1988), “Einleitung”, in Id. (ed.), *Georgios Gemistos Plethon. Politik, Philosophie und Rhetorik im spätbyzantinischen Reich (1355–1452)*, 1–91. Stuttgart: A. Hiersemann.
- Demetropoulos, J.A. (2006), “Georgios Gemistos-Plethon’s Dependence on Thomas Aquinas’ Summa contra Gentiles and Summa Theologiae”, *Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur* 12: 276–341.
- Gerson, L.P. (2005), *Aristotle and Other Platonists*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Gerson, L.P. (2006), “The Harmony of Aristotle and Plato according to Neoplatonism”, in H. Tarrant, D. Baltzly (eds.), *Reading Plato in Antiquity*, 195–221. London: Duckworth.
- Hladký, V. (2014), *The Philosophy of Gemistos Plethon. Platonism in Late Byzantium, between Hellenism and Orthodoxy*. Farnham; Burlington: Ashgate.
- Karamanolis, G.E. (2006), *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*. Oxford: Clarendon Press.
- Kristeller, P.O. (1972), *Renaissance Concepts of Man and Other Essays*. New York; Evanston; San Francisco; London: Harper & Row.
- Lagarde, B., ed. (1973), “Le De differentis de Pléthon d’après l’autographe de la Marcienne”, *Byzantion* 43: 312–343.

- Lagarde, B., ed. (1976), *Georges Gémiste Pléthon. Des Différences entre Platon et Aristote (édition, traduction et commentaire)*. Thèse de doctorat. T. 1. Paris: Université de Paris IV – Sorbonne.
- Lagarde, B., ed. (1989), “George Gémiste Pléthon: Contre les objections de Scholarios en faveur d’Aristote (Réplique)”, *Byzantion* 59: 354–507.
- Masai, F. (1956), *Pléthon et le Platonisme de Mistra*. Paris: Les Belles Lettres.
- Medvedev, I.P. (1997), *Byzantine humanism in the 14th–15th centuries*. Saint Petersburg: Aletheia. (In Russian.)
- Mohler, L. (1967), *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann. Funde und Forschungen*. Bd. 3: *Aus Bessarions Gelehrtenkreis*. Aalen: Scientia-Verlag; Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Nogovitsin, O.N. (2023), “Synonymy and Homonymy in the Concept of Being: The Ontological Doctrine of George Gemistus Plethon”, in Id. (ed.), *Byzantium, Europe, Russia: Social Practices and the Interconnection of Spiritual Traditions*. Vol. 3, 471–484. Saint Petersburg: Publishing House of the Russian Christian Academy for the Humanities. (In Russian.)
- Petit, L.; Sidéridès, X.A.; Jugie, M., eds. (1935), *Œuvres complètes de Gennade Scholarios*. T. 4. Paris: Maison de la Bonne Presse.
- Rabe, H., ed. (1899), *Ioannes Philoponus. De aeternitate mundi contra Proclum*. Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri.
- Senina, T.A., tr. (2019), “George Gemistos Plethon. *De differentiis Platonis et Aristotelis* (part 1)”. Trans. by T.A. Senina, commentaries by O.N. Nogovitsina and T.A. Senina, *ESSE: The Philosophical and Theological Studies* 4.1: 359–398. (In Russian.)
- Siniossoglou, N. (2011), *Radical Platonism in Byzantium: Illumination and Utopia in Gemistos Plethon*. Cambridge University Press.
- Sorabji, R. (2006), “The Transformation of Plato and Aristotle”, in H. Tarrant, D. Baltzly (eds.), *Reading Plato in Antiquity*, 185–193. London: Duckworth.
- Tambrun, B. (2006), *Pléthon. Le retour de Platon*. Paris: Vrin.
- Woodhouse, Ch.M. (1986), *George Gemistos Plethon: The Last of the Hellenes*. Oxford: Clarendon Press.

Мария Семиколенных

«Превосходно рассуждал о божественной Троице»:
вопрос о триедином божестве
в *In Calumniatorem Platonis* Виссарiona Никейского*

MARIA SEMIKOLENNYKH

“HE BEAUTIFULLY SPOKE OF THE HOLY TRINITY”: THE PROBLEM OF TRIUNE GOD
IN BASILIOS BESSARION’S *IN CALUMNIATOREM PLATONIS*

АБСТРАКТ. Debating over the comparative merits of Plato and Aristotle, Greek intellectuals of the xv century wondered if these ancient philosophers could become aware of some truths resembling the Christian dogmas, and, in particular, whether one could find in their writings any conceptions akin to the idea of the Holy Trinity (or at least monotheism). The article considers Basilios Bessarion’s approach to the problem in his *In Calumniatorem Platonis*. Throughout many pages he strives to refute his opponent, George of Trebizond, who has claimed that Aristotle was able to comprehend the Trinity through natural reason alone. There are two lines of thought in Bessarion’s reasonings: a “humanistic” one (represented mostly in the second book of the 1CP) and a “scholastic” one (developed in the third book on the basis of *Notata*, written for Bessarion by the learned Dominican Giovanni Gatti). These two parts of the discussion are different not only in their content but also stylistically. While criticism of the “scholastic” part is directed primarily against George’s attempts to substantiate his claim with the doctrine of *vestigia Trinitatis* (the text here is structured according to the rules of *quaestio disputata*), the “humanistic” part, written in a far broader style, seeks to prove that George misinterpreted the famous fragment from Aristotle’s *On Heaven* (268a7–17), which he used as an argument for his claim. In doing so, Bessarion employs methods and techniques that are reminiscent of those of such humanists as Lorenzo Valla.

KEYWORDS: Neoplatonism, the Holy Trinity, Basilios Bessarion, George of Trebizond.

© М.В. Семиколенных (Санкт-Петербург). maria.semikolenykh@gmail.com. Социологический институт Российской академии наук – филиал ФНИСЦ РАН.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 20.1 (2024) DOI: 10.25985/PI.20.1.10

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-18-00251 «Византийский Ренессанс: институциональные основания и теолого-метафизические истоки религиозно-политического дискурса второй половины XI–XV вв.» (Федеральный научно-исследовательский социологический центр Российской академии наук), <https://rscf.ru/project/23-18-00251/>.

В дебатах середины XV века о сравнительных преимуществах учений Платона и Аристотеля есть любопытный сюжет: стремясь доказать, что тот или иной мыслитель в своих сочинениях подошел к постижению сокровенных тайн христианства, участники спора стремились найти в наследии того философа, на стороне которого выступали, нечто, напоминающее учение о триедином (или хотя бы едином) Боге, — и, напротив, продемонстрировать, что тот, против кого они выступали, был весьма далек от истин христианской веры и исповедовал самое грубое язычество. Итог дискуссии, продолжавшейся несколько десятилетий, подвел Виссарион Никейский в сочинении «Против клеветника на Платона» (*In Calumniatorem Platonis*, далее *ICP*), написанном в ответ на «Сравнение философов Платона и Аристотеля» Георгия Трапезундского¹. Рассуждая о религиозных убеждениях Платона и Аристотеля и их способности или неспособности предвосхитить учение о Троице, он прибегнул к своеобразной «исторической критике», весьма напоминающей методы работы его современников, филологов-гуманистов.

Обсуждение вопроса о едином и тройственном божестве у Платона и Аристотеля затрагивается в *ICP* дважды: во второй и третьей книгах. Хорошо известно, что Виссарион писал свой *magnum opus* на протяжении 10 лет, подготовив несколько существенным образом различающихся его редакций². Вторая книга относится к первоначальному тексту, написанному Виссарионом в 1459 году. Третья, добавленная позже, написана на основе трактата доми-

¹ Трактат *Comparatio philosophorum Platonis et Aristotelis* (1458), также известный под искаженным позднейшими издателями заглавием *Comparationes philosophorum Aristotelis et Platonis* (см. Monfasani 2008: 3–4).

² С *Comparatio* Георгия Трапезундского Виссарион познакомился почти сразу после того, как Георгий обнародовал свое сочинение, и уже в 1459 году ответил бывшему протезе написанным по-гречески трактатом в трех книгах, производившим структуру книги Георгия. Почти десятилетие спустя, в 1466 году, этот трактат был переведен на латынь и обнародован под заглавием *Liber Defensionum contra Obiectiones in Platonem* (см. прим. 4), но практически сразу отозван. Новая, расширенная версия в четырех книгах (с добавленной новой третьей) под заглавием *In Calumniatorem Platonis* была напечатана в 1469 году. См. Monfasani 2008: 4–5; Hankins 1990: 218, п. 136.

никанца Джованни Гатти, озаглавленного *Notata*³. Гатти вошел в ближний круг Виссариона, по-видимому, в 1467 году — через год после того, как тот обнародовал и тут же поспешно отозвал первую латинскую версию своей апологии Платона⁴. Виссарион счел книгу неудовлетворительной по двум причинам: из-за качества латинского перевода и из-за того, что, хотя она и была адресована латинской аудитории, ей недоставало тех доводов, которые образованный западный читатель счел бы вескими, а именно суждений схоластических авторитетов и прежде всего Фомы Аквинского, которого сам Виссарион ценил и почитал.

То, что Виссарион почувствовал необходимость обратиться к схоластической (и прежде всего томистской) аргументации, объясняется не только желанием отдать дань уважения *doctori angelico* или блеснуть эрудицией. Задачей Виссариона было ответить на обвинения, брошенные Платону и платоникам Георгием Трапезундским, а тот написал свое *Comparatio* в ответ на обнародованное в 1439 году сочинение знаменитого неоплатоника Георгия Гемиста Плифона *Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρειται (De differentiis)*⁵, где последний заявлял, что Аристотеля следует во всех отношениях ставить ниже Платона⁶. Вероят-

³ О Джованни Гатти и его сочинении см. Monfasani 2004; Monfasani 2021: xvii–xlvii; Monfasani 2022.

⁴ Критическое издание *Liber Defensionum contra Objectiones in Platonem*, этой «промежуточной» версии *magnum opus* Виссариона, см. Monfasani 2023.

⁵ См. Lagarde 1973 и 1976; перевод на английский: Woodhouse 1986: 191–214.

⁶ Плифон посвящает различиям в понимании Платоном и Аристотелем божественной природы первые параграфы своего сочинения (см. Lagarde 1973: 321–323; Woodhouse 1986: 192–194). Прежде всего, ссылаясь на Второе письмо Платона (*Ep.* 312e) и хорошо известный средневековым интеллектуалам фрагмент «Тимея» (*Ti.* 27c–30d), он делает из этих текстов вывод, что в представлении Платона Бог — это верховный властитель, создатель всех без исключения умопостигаемых и отдельных субстанций, а потому — всей Вселенной. Аристотель же, напротив, «никогда не называет Бога создателем чего бы то ни было, но только движущей силой вселенной» (ср. *Metaph.* 12, 1072b10; *Ph.* 8, 258b11). Можно указать, пишет Плифон, что «Аристотель и в самом деле делает Бога целью и целевой причиной... но... целью не существования или сущности отдельных вещей, а лишь движения и изменения». Кроме того, Плифон указывает, что, считая

но, Георгию было известно и о последовавшей затем дискуссии между Плифоном и Георгием Схоларием⁷, в которой последний, глубокий знаток схоластической философии и комментатор сочинений Фомы Аквинского, выступал с позиций томизма⁸. Схоларий утверждал, что Аристотель подошел к христианским истинам ближе какого-либо иного философа, а к Платону следует прислушиваться в той мере, в какой его слова не противоречат Аристотелю и христианским догматам⁹, и повторял пересказывавшу-

Аристотель Бога создателем Вселенной, он упомянул бы об этом в своих трудах, раз уж в них нашлось место излишне подробным рассуждениям о таких малозначительных вещах, как эмбрионы или моллюски.

Следующий аргумент касается временного и причинного измерения возникновения. Аристотель, говорит Плифон, заявляет, что «нелепо устанавливать возникновение для того, что обладает вечностью» (ср. *Metaph.* 12, 1091a12–13) и, следовательно, «полагает, что возникновение во времени неизбежно должно быть следствием возникновения по причине», тогда как Платон, который в «Федре» заявляет, что душа лишена возникновения (во времени, ср. *Phdr.* 245de), а в «Тимее» — что она возникает (вследствие действия причины, ср. *Ti.* 34b–37c), так не считает. А «если Аристотель считает наш мир вечным, он, очевидно, полагает, что он лишен возникновения, а если он лишен возникновения, то у него нет и Создателя» (Lagarde 1973: 322.12–19).

Третий аргумент Плифона: приписывая небесные сферы и их движения отдельным разумам и сущностям, Аристотель «приписывает сферу и ее движение самому Богу, тем самым помещая его на тот же уровень, что и остальные зависящие от него разумы» (Lagarde 1973: 322.22–25, ср. *Metaph.* 12, 1072a20–37, 1073a30–31), поскольку приписываемое должно соотноситься с тем, чему оно приписывается. Все сферы равны и являются неразрушимыми телами; вечны и они сами, и их движение. Значит, отдельные разумы, которым приписываются эти сферы, также должны быть одинаковы. Если один из разумов превосходит остальные, то превосходить их он может лишь в той степени, в которой приписываемая ему сфера превосходит иные сферы — а этого различия явно недостаточно, чтобы отделить Бога от мира и сущего в нем.

⁷ Георгий Схоларий спустя приблизительно пять лет после обнаружения сочинения Плифона подробно разобрал его доводы против Аристотеля в сочинении *Κατὰ τῶν Πλήθωνος ἀποριῶν ἐπ’ Ἀριστοτέλει* (Petit et al. 1935: 1–116). В 1448 или 1449 году Плифон ответил Схоларию трактатом *Πρὸς τὰς Σχολαρίου ὑπὲρ Ἀριστοτέλους ἀντιλήψεις* (Lagarde 1989).

⁸ По поводу дискуссии о Платоне и Аристотеле между Плифоном и Схоларием см. Karamanolis 2002.

⁹ Petit et al. 1935: 113.

юся многими церковными писателями легенду о том, что Платон во время путешествия в Египет читал иудейские священные книги и таким образом постиг истины¹⁰, которые не могут быть обнаружены посредством одного только человеческого разума¹¹. Но если для многих других писателей заявляемая таким образом преемственность между ветхозаветными пророками и Платоном свидетельствовала в пользу последнего (подтверждая, что тот был близок христианской традиции), то для Схолария она означала несамостоятельность Платона, лишь «испортившего» открывшиеся иным народам истины поэтическими небылицами, тогда как Аристотель дошел до того же лишь благодаря собственному уму¹². Впоследствии Георгий Трапезундский повторит эти и многие другие обвинения Схолария — так что неудивительно, что для его опровержения Виссариону понадобилась помощь профессора-доминиканца.

Долгое время считалось, что третья книга ICR, собственно, и есть трактат Гатти, лишь отредактированный Джованни Андреа де Бусси и самим Виссарионом¹³. Однако в ходе подготовки к изданию сравнительно недавно обнаруженного значительного фрагмента *Notata* оказалось, что Виссарион, хотя изначально, по всей видимости, хотел ограничиться лишь поверхностной редактурой, в конечном счете использовал *Notata* скорее как источник сведений и цитат, существенным образом изменяя текст¹⁴. Интересно, что Виссарион, уже располагая латинским переводом своего сочинения, написал новую книгу по-гречески и лишь затем организовал ее перевод на латинский язык (об этом свидетельству-

¹⁰ Представление о том, что древнегреческие философы и законодатели были учениками кого-то из библейских пророков, восходит к первым векам христианства, ко временам полемики между христианами и язычниками: намек на это есть, например, в «Октавии» Марка Минуция Феликса (Min. Fel. 34), а подробно рассказывается в XI книге «Евангельского приготовления» Евсевия Кесарийского. См. также Aug. Civ. 8.11.

¹¹ Petit et al. 1935: 12.

¹² Petit et al. 1935: 12–14.

¹³ Monfasani 2008: 5.

¹⁴ Monfasani 2021: xxxix.

ет то, что схоластическая латынь цитат из богословских текстов подверглась серьезной «гуманистической» редакции)¹⁵. Однако это не умаляет значения трактата Гатти: третья книга ICR содержит 31 главу, и все они за немногими исключениями написаны с использованием материала Гатти¹⁶.

Интересующий нас вопрос трактуется в двух книгах по-разному: бросаются в глаза и различия в списках цитируемых авторитетов, и разница в стиле и «методах» ведения дискуссии (в отличие от Виссариона, Гатти прибегает к схоластическому *quaestio disputata*, а для этого резюмирует многословные рассуждения Георгия, сводя несколько десятков страниц *Comparatio* к ряду лаконичных аргументов, и в третьей книге Виссарион опровергает «резюмированные» таким образом аргументы своего противника); что еще интереснее, во второй и в третьей книге в центре внимания оказываются разные доводы Георгия Трапезундского.

В четвертой главе второй книги ICR Виссарион отвечает на основной аргумент Георгия Трапезундского в пользу того, что Аристотель почитал единого Бога и, более того, был человеком, благодаря одному лишь естественному разуму постигшему тайну Троицы (речь об этом идет в 3–5 главах второй книги *Comparatio*). Он сразу же повторяет слова своего «противника»: «Аристотель... превосходно рассуждал о божественной Троице. Платон же нигде об этом не говорил и даже, напротив, утверждал, что может существовать множество богов и демонов, которым надлежит оказывать божественные почести»(ICR 2.5.1). Утверждая это, — продолжает Виссарион, — Георгий приводит известное место из сочинения Аристотеля «О небе»:

так как три [измерения] суть все [измерения] и [величина], которая [делима] в трех [измерениях, делима] во всех измерениях. Ибо, как говорят пифагорейцы, «целое» (τὸ πᾶν) и «всё» (τὰ πάντα) определяются через число три: начало, середина и конец составляют число целого, и при этом троицу (*Cael.* 268a7–15)¹⁷.

¹⁵ Monfasani 2022: 80.

¹⁶ Monfasani 2021: li–lxi.

¹⁷ Пер. А.В. Лебедева.

На это Виссарион замечает, что никто из авторитетных комментаторов не предлагает такой интерпретации этих слов¹⁸, да это и невозможно; в «Физике» Аристотель рассуждал о началах естественных вещей — материи, форме и лишенности, — а сочинение «О небе» развивает ту же линию: в нем исследуется то, что состоит из этих начал, то есть тела, определяемые тремя измерениями. А если это так, то можно ли утверждать, будто эти слова Аристотеля относятся к Богу — «нетелесной, нематериальной и отдельной (*separata*) природе» и Троице, «превосходящей всякий рассудок и способность восприятия»? (ICP 2.5.2)

Хочется обратить внимание на то, что здесь и далее Виссарион прибегает к своеобразной «исторической критике» сродни той, с помощью которой парой десятилетий раньше Лоренцо Валла доказывал подложность Константинова дара. Итальянский гуманист обращает внимание читателя:

Изложение дарственной грамоты нельзя обнаружить... в какой-либо... истории, в нем содержится очень много противоречивого, невероятного, нелепого, варварского и смехотворного¹⁹.

Среди прочего, весомым доводом стало для Валлы то, что упоминаний о Константиновом даре нет ни в «Декрете Грациана», ни в «Истории Сильвестра», на которые ссылались те, кто настаивал на подлинности этого документа. Виссарион же доказывает ошибочность заявлений Георгия, сопоставляя их со свидетельствами комментаторов Аристотеля, к авторитету которых апеллирует сам Георгий. Этот метод сопоставления текстов и выявления несовпадений между написанным его противником и подлинным содержанием различных произведений (прежде всего — платоновских диалогов) используется Виссарионом на протяжении всего сочинения и в конечном счете применяется и к само-

¹⁸ ICP 2.5.1: «Если бы было так, отнюдь не умолчали бы (*nequaquam id sub-ticuisissent*) об этом столь многие комментаторы превосходного ума, как греки, так и латиняне, которые были предшественниками противника. В особенности святой учитель Фома... который, насколько это можно было сделать, пытался подкрепить наши мнения аристотелевскими рассуждениями».

¹⁹ Валла 1963: 142.

му Георгию: Виссарион изобличает того в прямой лжи из корыстных побуждений, приводя пространные и полные похвал Платону цитаты из посвятительных писем, которые его противник приложил к своим переводам «Законов» (к Николаю V и Франческо Барбаро) и «Парменида» (к Николаю Кузанскому) (ICP 4.17.1–3).

Появляющаяся у Аристотеля отсылка к пифагорейцам позволяет Виссариону ввести еще один, в известном смысле «историко-философский», аргумент: он замечает, что пифагорейской традиции наследовал скорее Платон, чем Аристотель, а значит, идеи эти принадлежат скорее Пифагору и Платону, чем Аристотелю — даже если этими словами «намекается на что-то более возвышенное и божественное, чем могла бы постичь (*capere*) человеческая душа». Ведь пифагорейцы говорят «об умопостигаемых сущностях, или числах, или прочих вещах того же рода», а Аристотель лишь переносит сказанное ими на вещи чувственно воспринимаемые и телесные (ICP 2.5.2)²⁰.

Здесь сразу же следует сказать еще об одном, тоже своего рода историческом, аргументе Виссариона, являющемся сквозным для всего сочинения. Из главы в главу тот повторяет, что и Платон, и Аристотель, жившие до воплощения, были в равной мере далеки от христианской религии²¹, и это нужно учитывать при чтении их сочинений. В случае с Троицей также не следует «допускать, будто Платон, или Аристотель, или кто-либо иной из язычников говорил о Троице так, как понимают ее христиане»:

не может быть, чтобы человеческий разум был настолько выдающимся и возвышенным, чтобы быть способным прикоснуться к этой истине (ICP 2.5.3).

С этим аргументом можно связать еще один, «методологический». Виссарион отмечает, что Аристотель —

всюду стремился к неопровержимости доказательства и не желал заниматься вещами (*versari in rebus*), которые нельзя было бы

²⁰ Ср. Arist. *Ph.* 3.4, 203a1–17.

²¹ Ср., например, ICP 2.1.1: «Чуждыми нашей вере были оба: и Платон, и Аристотель: оба и именем, и верой — язычники».

подтвердить понятным (*manifesta*) рассуждением. Веру же в высшие и божественные вещи... он оставил совершенно без внимания (ICP 2.5.10).

Платон же, напротив, «не ищет никакого способа доказательства», поскольку для него «первая и главная из всех добродетелей — вера»²².

Еще один аргумент Виссариона связан с обвинением, что учение Платона стало источником разнообразных ересей — именно у него, говорит Георгий, черпали идеи Ориген и Арий²³. В ответ Виссарион спрашивает, почему бы противнику тогда «не осудить и не отвергнуть также евангельские и апостольские книги?» Ведь всякий, кто неверно толкует Библию, отклоняется от истинного учения и пытается подкрепить свои превратные суждения авторитетом божественных слов, однако

не вина Священного Писания, что [эти люди] из него берут доводы, которыми свою ошибку защищают, но, скорее, следует порицать и укорять тех, кто сказанное верно извращает (ICP 2.5.8).

Если бы Ориген или Арий лучше поняли Священное Писание, то не впали бы в ересь, которую «были вынуждены оборонять словами и Христа, и Платона». Обвинение в ереси снимается ровно потому, что Платон — не христианин, ибо богослов «не сказанное Христом... [подгоняет] к мнению Платона, но слова Платона — к мнению Христа»; впадая в заблуждение, он допускает ошибку в толковании библейского текста, а не платоновского (ICP 2.5.8).

²² В подтверждение этого Виссарион приводит слова Сократа из «Тимея»: «Детям богов отказать в доверии никак нельзя, даже если говорят они без правдоподобных и убедительных доказательств» (Ti. 40е, пер. С.С. Аверинцева). Другими доказательствами оказываются рассказ о Тартаре и посмертном воздаянии в «Горгии», в особенности *Grg.* 523а: «внемли... прекрасному преданию, которое ты, вероятно, сочтешь сказкою, а я полагаю истиной, а потому и рассказывать буду так, как рассказывают про истинные события» (пер. С.П. Маркиша), а также стиха Феогнида в первой книге «Законов»: «Злата ценнее, о Кирн, серебра бесконечно дороже / Тот, кто верным пребыл в междоусобной войне» (*Lg.* б30а, пер. А.Н. Егунова), — где Виссарион переводит греческое *πιστός ἀνὴρ* латинским *qui servat fidem* (ICP 2.5.11).

²³ Thom. Aq. I^a q. 32 a. 1 ad 1.

При этом Платон, по мнению Виссариона, в отличие от Аристотеля и в самом деле говорил о троице, но вовсе не о той Троице, о которой учат христианские богословы.

Во-первых, Платон постулирует степени божественности (*gradus divinitatum*): 1) начало всего сущего, не имеющее возникновения, не зависящее ни от какой причины, называемое единым и высшим благом; 2) первосущее (*primum ens*), то есть «первый разум» (*primus mens*) и первую форму; и, наконец, 3) душу²⁴.

Во-вторых, в шестой книге «Государства» (там, где идет речь о солнце как причине и одновременно объекте зрения), Платон говорит об уме как о том, что «порождается благом» (R. 508c), что Виссарион интерпретирует как вторую ипостась Троицы. Это же место, по всей видимости, упоминается в 16 главе третьей книги, где Виссарион приводит слова Георгия о том, что «однажды, словно в исступлении, Платон назвал Бога Отцом». Виссарион немедленно замечает: «Следовательно, и сына подразумевает (*affert*) тот, кто упомянул отца. Ведь отец не может ни быть, ни быть понят без сына» (ICP 3.16.2).

Это утверждение он подкрепляет, с одной стороны, свидетельством Августина о том, что в книгах платоников тот читал нечто похожее на евангельские слова («В начале было слово, и слово было у Бога» и остальное из того же места вплоть до и за исключением (*exclusive*) «и слово стало плотью», *Conf.* 8.9), а с другой — Фомы Аквинского, пересказывающего легенду о том, что Платон узнал о присущих (*appropriata*) атрибутах божественных лиц во время путешествия в Египет из священных книг иудеев²⁵.

В-третьих, Виссарион приводит данное в той же книге «Государства» описание высшего блага²⁶, которое, по свидетельству

²⁴ По мнению Виссариона, именно отношение между этими «степенями божественности» описано во втором письме: «Вот в чем дело: всё тяготеет к царю всего и всё совершается ради него, он — причина всего прекрасного. Ко второму тяготеет второе, к третьему — третье» (*Ep.* 312e, пер. С.П. Кондратьева).

²⁵ Thom. Aq. *Super Sent.* I d. 3 q. 1 a. 4 ad 1: Plato autem dicitur multa cognovisse de divinis, legens libros veteris legis, quos invenit in Aegypto.

²⁶ R. 509b: «Считай, что и познаваемые вещи могут познаваться лишь благо-

Платона, дает вещам и бытие, и существование, превосходя при этом всё сущее могуществом и силой. Здесь высшее благо вновь сравнивается с солнцем — так же, отмечает Виссарион, как делает это Григорий Назианзин в «Похвальном слове Афанасию Великому» (ІСР 2.5.4)²⁷. Равным образом, указывает он, в Шестом письме Платона Бог назван «отцом первой и творящей причины» (*principis opificisque causae patrem*) (ІСР 2.5.5)²⁸.

В-четвертых, Виссарион обращает внимание на тот фрагмент «Послезакония», где идет речь о том, что богов следует почитать за то, что те «содействуют зримому мировому порядку, установленному разумом, наиболее божественным из всего» (συναποτέλων κόσμον ὃν ἔταξεν λόγος ὁ πάντων θεϊότατος ὁρατόν, *Epin.* 986c)²⁹. Виссарион переводит в этом месте λόγος латинским словом *verbum*: «они совершали бы свой оборот (*orbem perlustrant*), обегая мир, который божье слово сделало видимым (*quem dei verbum visibilem fecit*)», и делает отсюда вывод, что Платон называет слово «творцом мира» (*mundi opificem*), созерцание которого является для людей источником счастья и блаженства как при жизни, так и после смерти (ІСР 2.5.5). Виссарион резюмирует:

Мы не отрицаем, что Платон [исповедовал] некую разновидность нашей религии, обнаруженную благодаря свету природы, которую ее создатель и управитель впоследствии полнее открыл в божественном учении своего Сына... мы считаем, что эта разновидность может быть весьма полезной человеку, который от учения Платона обратился бы к более совершенному состоянию нашей

даря благу; оно же дает им и бытие, и существование, хотя само благо не есть существование, оно — за пределами существования, превышая его достоинством и силой» (пер. А.Н. Егунова).

²⁷ Ср. Gr. Naz. Or. 21.1: «И как солнце, доставляя возможность видящему видеть, а видимому быть видимым, само гораздо превосходнее видимого, так Бог, устраивающий, чтобы существа мыслящие имели дар мышления, а мыслимые были предметом мышления, Сам выше всего мысленного, и всякое желание останавливается на Нем, далее же никуда не простирается. Ибо далее Его ничего высшего и даже вовсе ничего не находит ум самый любознательный, превыспренний и любопытательный» (пер. Московской духовной академии).

²⁸ Ср. Pl. Ep. 323cd.

²⁹ Пер. А.Н. Егунова.

религии. Так, кажется, что из сочинений Платона некоторые положения истинного богословия пробиваются и словно бьют ключом (ICP 2.5.9).

Такова аргументация второй книги. Отметим, что в ней Виссарион мало говорит об аргументах Георгия Трапезундского. Из всего, написанного противником, его занимают лишь два момента: истолкование фрагмента «О небе» и утверждение, что учение Платона — это источник ересей. Его силы сосредоточены, скорее, на попытках исследовать вопрос о том, кто из двух философов ближе к христианскому учению, таким образом, «чтобы, если кто захочет подкреплять истину нашей религии также и авторитетом языческих философов, показать, что посредством книг Платона это можно сделать лучше, чем с помощью [книг] Аристотеля» (ICP 2.1.1).

Обращает на себя внимание также подбор авторитетных свидетельств, подкрепляющих здесь доводы Виссариона: он лишь вскользь упоминает тут о Фоме Аквинском и один раз ссылается на Григория Назианзина; в остальных случаях приводятся лишь слова самого Платона и платоников — Плотина, Порфирия, Нумения, Амелия.

Иначе выглядит посвященная этим же вопросам часть третьей книги (главы 15–19), написанная на основании *Notata* Джованни Гатти. Здесь приводятся новые, не упоминавшиеся во второй книге аргументы Георгия, которые в 19-й главе систематизируются и рассматриваются последовательно. Виссарион³⁰ поясняет свой замысел:

Я попытался собрать это [рассуждение] из его продолжительной бессмысленной болтовни (*futilitate*), и изложенное им безо всякого порядка (*nulla forma*) упорядочить, сведя к силлогизмам, в том виде, как, мне показалось, он сам желал бы приводить доводы» (ICP 3.19.2).

Открывающая этот перечень ссылка Георгия на уже приводившийся выше фрагмент «О небе», где всё определяется через тро-

³⁰ Хотя в основе третьей книги ICP лежит текст Джованни Гатти, здесь и далее мы будем ссылаться на Виссариона как на автора финальной редакции текста.

ицу, отмечается, поскольку это место совсем иначе трактовали «комментаторы, авторитет которых более значителен, чем [авторитет] противника», — Фома Аквинский³¹ и Альберт Великий³². Таким образом, повторяются те же аргументы, что и во второй книге, но на этот раз даются ссылки на комментаторов-схоластов. Однако далее появляются и другие вещи, достойные внимания:

1. «Филологический» аргумент: в некоторых случаях (в частности, там же, в начале трактата «О небе») у Аристотеля слово «троица» написано с артиклем — τῆς τριάδος. Георгий делает из этого вывод, что Аристотель «желал указать на высшую Троицу, которая является Богом». Но здесь, отмечает Виссарион, противник заблуждается относительно функции артикля: Аристотель имеет в виду не конкретную и божественную Троицу, но «просто саму троицу как идею (*sed trinitatis ipsius simpliciter sub ratione trinitatis*)» (ICP 3.19.6)³³.
2. Второй аргумент Георгия касается продолжения того же фрагмента «О небе»: «Вот почему, переняв у природы, так сказать, ее законы, мы пользуемся этим числом при богослужениях» (Arist. *Cael.* 268a13–15)³⁴. Георгий рассуждает, что то, к чему нас подталкивает природа, проистекает от Бога и должно восприниматься как относящееся к Богу, ибо «всё, содержащееся в общей природе, является „отпечатком“ первой причины» (ICP 3.19.1). Следовательно, раз природа учит соблюдать при богослужении троицу, то троичность следует приписать божественной природе. Виссарион соглашается, что то, к чему человека подталкивает природа, исходит от Бога и существует в Боге — но не так, как думает Георгий, а «как результат содержится в своей причине». Поэтому, хотя в Боге содержится тройственное число, в Нем равным образом есть и четверица, и прочие вещи (ICP 3.19.7).

³¹ Cp. Thom. Aq. *Super Sent.* I d. 3 q. 1 a. 4; *De veritate* q. 10 a. 13.

³² Cp. Alb. Magn. *De caelo et mundo* I.1.2.

³³ Любопытно, что здесь появляется ссылка на спор других двух гуманистов, Леонардо Бруни и Иоанна Аргиропулоса, относительно того, как следует переводить слово τὰς ἀθῶν в «Этике» Аристотеля. Георгий, указывает Виссарион, увидел, что Бруни интерпретировал это слово как «высшее благо» (*summum bonum*), и решил, что использование такого рода артикля всегда свидетельствует о превосходной или высшей степени вещи. Но перевод Бруни неверен, и Иоанн, переведший то же слово как «само благо» (*bonum ipsum*), по мнению Виссариона, гораздо точнее.

³⁴ Пер. А.В. Лебедева.

3. Развивая предыдущий довод, Георгий «утверждает», что, поскольку природа подталкивает всех людей к пониманию (*sensum*) Троицы, то следует думать, что идея (*ratio*) Троицы является естественной идеей и, соответственно, Троица существует в Боге, ибо сама природа, подталкивая людей, является не чем иным, как творцом и создателем природы — то есть Богом. Но, отвечает Виссарион, согласно Аристотелю, природа не является Богом, но от Бога зависит. Природа — служанка Бога, она осуществляет то, чего Бог извечно желает. Но из этого не следует, что если она осуществляет нечто посредством троичности, то так же тройственно осуществляется и Тот, кто является творцом (*auctor*) природы. Бог намного превосходит природу, и способ Его осуществления гораздо возвышеннее. Поэтому «что в Боге является единым, то в природе, натрое разделенное, указывает (*refert*) на высшее и невыразимое единство своего Творца» (ІСР 3.19.8).
4. Поскольку всякая причина запечатлевает свое подобие в результате, а естественная вещь является результатом действий Бога, то в Боге должно постигаться то, что является очевидным в естественной вещи. Но, говорит Виссарион, то, что воспроизводится в результате, существует в причине не тем же самым образом: в противном случае нам бы пришлось согласиться, что, поскольку человек двуног, а конь четвероног, Бог также является двуногим или четвероногим. Однако утверждать подобное — грех. Подобие всякой причины запечатлевается в результате сообразно подлежащей материи. Значит, троица существует в естественной вещи потому, что осуществляемая форма не могла бы находиться в материи, сохраняя единство (*cum unitate*), но наилучшим образом сообразно подлежащему пребывает в состоянии тройственности (*cum ternario*) (ІСР 3.19.9).
5. Наконец, Георгий указывает, что в «Проблемах» Аристотеля, где исследуется, почему начавшийся ночью северный ветер никогда не дует больше трех дней (*Pr.* 26.9–14), сказано, что все вещи завершаются триадами. Но то, чем завершается каждая вещь, является высшей целью: следовательно, «Троица является предельной целью и высшим благом вещей». Однако предельная цель и высшее благо вещей — Бог. Следовательно, Бог является тройственным и единым, а божественная Троица представляет собой действующую причину (*causam efficientem*) всех вещей (ІСР 3.19.10–11).

Здесь нужно отметить, что перевод «Проблем» Георгий Трапезундский начал в 1451 году по заказу папы Николая V, однако 4 мая 1452 года случилась его знаменитая ссора с Поджо Браччолини, после которой Георгию пришлось уехать из Рима, а заказ был передан Феодору Газе³⁵. Тот перевел «Проблемы» и в 1454 году преподнес свой труд понтифику. Георгия, который закончил перевод в 1452 году, а обнародовал в том же 1454-м, этот факт, по видимому, привел в ярость: во всяком случае, в 1456 году в сочинении *Adversus Theodorum Gazam* он заявил, что тот, «родом грек, нравами и разумом — варвар», буквально «отнимает» (*derogat*) Аристотеля у читателей, внося существенные изменения в текст³⁶. Таким образом, ссылаясь в *Comparatio* на «Проблемы», он отстаивал правильность своей интерпретации.

При разборе этого аргумента Виссарион обращается к тексту, указывая, что Георгий опять неправильно понимает Аристотеля и видит в его троице нечто, чего тот не подразумевал:

Ведь он говорит, что «в трех» (*in tribus*) и «посредством триады» (*per ternam*) [нечто] приводится к цели, как и врачи считают третий день критическим в развитии болезней (*medici ternariis diem criticum in decretorium statuunt morbis*). Но противник по незнанию и предмета разговора (*rerum*), и греческого языка полагает, что [слово] τελεῖοῦσθαι всегда означает одно — «формально осуществляться», тогда как оно означает не только формальное осуществление, но также [цель или] исход (*exitum*) вещи и окончание движения. Поэтому и τέλος не [означает] только «цель», ради которой прочее совершается, но также и «окончание» и сам исход действия (ICP 3.19.10).

При этом вещи осуществляются в соответствии с троицей дво-яко: либо вещь осуществляется *в соответствии* с целью, которая является формой, либо завершается, *достигнув* цели, которая является пределом и исходом движения³⁷. Как отмечает Аристотель,

³⁵ Monfasani 1976: 109–111.

³⁶ Mohler 1942: 298–299; Hankins 1990: 188. Подробнее об особенностях переводческих методов Георгия Трапезундского и Феодора Газы и о дискуссии между ними см. Linde 2018; Monfasani 2006.

³⁷ Ср. Arist. *Ph.* 194a27–33: «Ведь природа есть цель и „ради чего“: там, где

цель — не всякий исход, но наилучший и являющийся формой вещи. И если согласиться, что троица является благой и наивысшей, это не означает, что она — Бог. Ведь каждая вещь осуществляется сообразно своему благу, и значит именно оно и является для нее наивысшим и наилучшим, как форма осла есть в своем роде цель и наивысшее благо, сообразно которому осуществляется осел. А если согласиться с Георгием, что всё благое и наивысшее — Бог, то окажется, что и форма осла — Бог, и сам осел — тоже Бог. Но это ошибка Георгия, который впал в нее из-за неумения разделять понятия (*per ignoracionem distinguendi*) (1СР 3.19.10).

Все перечисленные аргументы в той или иной мере отсылают к одному, становящемуся основной мишенью для Виссариона в посвященных вопросу о Троице главах третьей книги: дело в том, что в *Comparatio* Георгий обращается к учению о следе Троицы (*vestigia Trinitas*), восходящему к Оригену и Григорию Нисскому и подробно разработанному Августином³⁸. В одиннадцатой книге «О Троице» Августин призывает:

Так давайте же, насколько сможем, постараемся обнаружить также и в этом внешнем [человеке] какой-нибудь признак Троицы, хотя и не потому, что человек в своей внешности есть образ Божий... Итак, в том, что тлеет, давайте, насколько мы способны, искать некоторое отражение (*effigiem*) Троицы, если и не столь четкое, то всё же различимое... Ведь по причине такого порядка нашего устройства, в соответствии с которым мы созданы смертными и плотскими, нам легче и привычнее иметь дело с видимым, нежели с умопостигаемым (Aug. *Trin.* 11.1.1)³⁹.

Такие «следы» Троицы в мире организованы триадами (например, единство — благо — истина или мера — форма — порядок). Помимо следов Троицы во внешнем мире, у Августина появляется еще и «образ Троицы» (*imago Trinitatis*) во внутреннем мире —

при непрерывном движении имеется какое-то окончание движения, этот предел и есть „ради чего“. Отсюда и смешная шутка, когда поэт договаривается до слов: „достиг кончины, ради которой родился“; однако цель означает [отнюдь] не всякий предел, но наилучший» (пер. В.П. Карпова).

³⁸ См. *Comparatio* 2.4, sig. F8r–G 5v. Подробнее об учении о «следе Троицы» см. Slotemaker 2020: 24–29; Фокин 2013: 262–365.

³⁹ Пер. А.А. Тациана.

«в структуре человеческой души, ее способностях и самосознании»⁴⁰. Впоследствии элементы учения о *vestigia Trinitatis* появились у Фомы Аквинского, Бонавентуры, Иоанна Дунса Скота.

Итак, Виссарион следующим образом передает рассуждения Георгия о *vestigia Trinitatis*:

Через след можно понять оставившего след (*vestigiatum*), поскольку след является подобием (*similitudo*) того, кто его оставил. Следовательно, Аристотель, который понимал естественные и тварные вещи, также понимал Троицу (ICP 3.15.1).

Это утверждение Виссарион опровергает, прибегая к подобранным Джованни Гатти цитатам авторитетных богословов — Илария Пиктавийского, Амвросия Медиоланского, Василия Великого, Григория Назианзина, самого Августина и прежде всего Фомы Аквинского. С их помощью он доказывает, что 1) Троицу невозможно познать естественным разумом; 2) из-за такого рода доказательства значительно умаляется вера; 3) поскольку при таком доказательстве вводятся доводы, которые можно опровергнуть (*non cogentes*), то вера в Троицу может быть осмеяна неверующими; 4) подтвердить существование Троицы можно только святыми авторитетами (ICP 3.15.1–2).

Соглашаясь, что в живых существах и естественных вещах и в самом деле присутствует след Троицы, Виссарион, однако, указывает, что «след божественности в творениях является весьма несовершенным», и его недостаточно для подлинного познания Троицы. В качестве примера он приводит след человеческой ноги: тот, кто его увидел, понимает, что его оставил человек, а не конь, но не может сказать, был ли то Сократ или Платон. Так и в творениях есть след первой причины, и посредством этого отпечатка (*impressio*) можно познать сущностные атрибуты божественных лиц (*essentialia attributa divinis personis*), но присущие (*appropriata*) и собственные (*propria*) атрибуты ипостасей можно воспринять лишь посредством веры (ICP 3.15.3).

Кроме того, творения подводят к познанию Бога в той мере, в которой тот является их производящей (*productiva*) причиной,

⁴⁰ Фокин 2013: 281.

но такая причина является общей для всей Троицы, поскольку в этом отношении три ипостаси соединяются, а не разделяются. Таким образом, посредством результата или произведения (*effectum*) можно познать не Троицу, но лишь единство (ICP 3.15.7).

Георгий также утверждает, что если бы человек не согрешил (*peccasset*), он с большей вероятностью мог бы познать Троицу посредством разума, то есть на основании следов, чем благодаря вере; но после грехопадения (*post peccatum*) познавать ее следует уже скорее посредством веры, чем разума. На это Виссарион замечает, что Аристотель жил уже после грехопадения, но при этом не был причастен христианской вере. Поскольку он был грешником, то разве мог он совершить то, что, по утверждению Георгия, доступно лишь безгрешному? (ICP 3.17.5).

В качестве иллюстрации теории следов Георгий приводит три измерения телесной вещи, которые в ней присутствуют одновременно, образуя некое единство, но не соединяясь воедино, причем указывает, что «для нас, заключенных в нечистые тела, нет следа очевиднее, чем заключенный в теле» (ICP 3.18.4)⁴¹. Виссарион на это приводит слова Гатти (здесь он единственный раз упоминает своего соавтора по имени): для того чтобы это осуществилось, три измерения должны сделаться «тем же самым в чем-то ином, что нумерически (*numero*) является одной вещью», как это происходит с тремя ипостасями в отношении божественной сущности. Но для естественных вещей это невозможно. Кроме того, встает вопрос, почему Георгий отдал телу предпочтение, пренебрегши человеческой душой, где тоже можно обнаружить след Троицы: ведь «нам лучше известен образ (*imago*), помещенный в нашу душу, чем [пространственные] измерения» (ICP 3.19.4).

Итак, рассмотрение вопроса о том, можно ли найти в сочинениях Платона и Аристотеля элементы учения о триедином божестве, распадается в *In Calumniatorem Platonis* на две части: «неоплатонически-гуманистическую» и «схоластическую», написанную Виссарионом при помощи Джованни Гатти. При этом

⁴¹ Ср. *Comparatio* 2.4, sig. G 2v.

очень хорошо видно, как даже в «схоластической» части Виссарион вводит дополнительные элементы, которых не было у Гатти: обсуждение тонкостей перевода фрагментов сочинений Платона и Аристотеля с греческого на латинский и ссылки на дискуссии об этом современников-гуманистов⁴².

Однако дело не ограничивается только сопоставлением текстов и воспроизведением традиционных для платоников и аристотеликов ходов мысли. Виссарион в известной степени учитывает также исторический и культурный контекст. Конечно, и у его предшественников можно найти оговорки, что поскольку и Платон, и Аристотель были язычниками, у них не следует искать христианских истин⁴³. Но Виссарион не ограничивается простой констатацией и поясняет свою позицию следующим образом:

скажу откровенно, что защищаю мнение Платона не так, словно считаю его всецело достойным одобрения и сочетающимся с нашим учением. Ведь я не признаю ни... предсуществования (*praeexistentiam*) душ, ни множественности богов, ни [наличия] душ у неба и звезд, ни многого другого, за что Церковь осуждает язычников... [однако] если оба [философа] были язычниками и чуждыми нашей вере, кто-то из них всё же думал лучше и с нашей верой сообразнее, и это стоит показать (ICP 2.3.3).

Виссарион поясняет, что оба философа признавали существование множества богов, полагая одновременно и существование высшего божества, «единого начала всех вещей, совершенно ли-

⁴² Здесь, пожалуй, будет уместным отметить, что вопрос о критике источников (и конкретно — сопоставление различных рукописей сочинения Василия Великого «Против Евномия») стал одним из ключевых эпизодов дискуссий о *filioque* во время Ферраро-Флорентийского собора: сопоставление разных списков показало, что во многих рукописях был соскоблен фрагмент, подкрепляющий позицию латинян. Это произвело на Виссариона настолько глубокое впечатление, что по окончании собора и возвращении в Константинополь он посетил библиотеки множества монастырей, сличая хранившиеся в них рукописи, чтобы установить истину. См. Gill 1975: 388–389; Geanakoplos 1966: 102. Таким образом, с методом сопоставления текстов он был хорошо знаком.

⁴³ Сходный мотив присутствует, например, у того же Схолария в письме к Плифону (Petit et al. 1935: 121).

шенного возникновения и свободного от всякой причины», наряду со многими другими сущностями, «тоже вечными, однако постепенно нисходящими от той первой» (то есть от высшего божества) и к ней отсылающими, от нее зависящими (*pendere*), произведенными от нее и тех сущностей, что к ней ближе всего (ICP 2.5.13).

Более того, Виссарион считает, что его противник ошибается, когда укоряет Платона в участии в языческих богослужениях и принесении жертв «демонам»: для него факт участия философа в религиозных церемониях, жертвоприношениях и молитвах — свидетельство благочестия, выражаемого прежде всего в вере в божественное провидение (ICP 3.9.1); поклонение многим богам характерно для определенного исторического периода, и Платон с Аристотелем в своих убеждениях и поступках сообразовывались с обычаем своего времени. Обвинять одного из них в язычестве, превознося второго как чуть ли не христианина, никак нельзя — ведь оба они повинны в этом преступлении в силу того, к какой эпохе принадлежат (ICP 2.5.12). Но и само «преступление» язычества представляется при этом подходе не таким страшным, каким изображает его Георгий Трапезундский.

Пожалуй, именно этот «историзм» (разумеется, весьма ограниченный и требующий множества оговорок) можно счесть самым интересным в рассуждениях Виссариона. Если согласиться с П.М. Бицилли в том, что единственная культура, которую в состоянии было представить себе Средневековье, — это «культура, оторванная от „жизни“, не зависящая от окружающих условий, от „среды“, ничем не связанная с историческими обстоятельствами, как бы не подвластная времени и пространству»⁴⁴, то, кажется, *In Calumniatorem Platonis* вполне можно поставить в один ряд с другими произведениями эпохи Возрождения, на страницах которых это представление о неизменности и вечности, гомогенности человеческой культуры начинает изменяться и усложняться.

⁴⁴ Бицилли 2006: 225.

Литература

- COMPARATIO = *Comparationes phylosophorum Aristotelis et Platonis a Georgio Trapezuntio viro clarissimo*. Venetiis: per Iacobum Pentium de Leuco, 1523.
- ICP = *Bessarionis In Calumniatorem Platonis libri iv. Textum Graecum addita vetere versione Latina primum edidit L. Mohler* (= Mohler 1927).
- Бицилли, П.М. (2006), “Элементы средневековой культуры”, in Id., *Избранные труды по средневековой истории: Россия и Запад*, 107–231. М.: Языки славянских культур.
- Валла, Л. (1963), “Рассуждения о подложности так называемой дарственной грамоты Константина” (пер. И.А. Перельмутера), in М.А. Гуковский (ред.), *Итальянские гуманисты xv века о церкви и религии*, 139–216. М.: Издательство АН СССР.
- Фокин, А.Р. (2013), *Античная философия и формирование тринитарной доктрины в латинской патристике*. Дисс. М.: Институт философии Российской академии наук.
- Fokin, A.R. (2013), *Anticent Philosophy and the Shaping of Trinitarian Doctrine in Latin Patristics*. Diss. Moscow: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. (In Russian.)
- Geanakoplos, D.J. (1966), *Byzantine East and Latin West: Two Worlds of Christendom in Middle Ages and Renaissance: Studies in Ecclesiastical and Cultural History*. New York: Barnes & Noble.
- Gill, J. (1975), “The Sincerity of Bessarion the Unionist”, *Journal of Theological Studies* 26.2: 377–392.
- Hankins, J. (1990), *Plato in the Italian Renaissance*. Vol. 1. Leiden, etc.: E.J. Brill.
- Karamanolis, G. (2002), “Plethon and Scholarios on Aristotle”, in K. Ierodiakonou (ed.). *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, 253–282. Oxford: Clarendon Press.
- Lagarde, B., ed. (1973), “Le *De differentis* de Pléthon d’après l’autographe de la Marcienne”, *Byzantion* 43: 312–343.
- Lagarde, B., ed. (1976), *Georges Gémiste Pléthon. Des Différences entre Platon et Aristote (édition, traduction et commentaire)*. Thèse de doctorat. T. 1. Paris: Université de Paris IV – Sorbonne.
- Lagarde, B., ed. (1989), “George Gémiste Pléthon: Contre les objections de Scholarios en faveur d’Aristote (Réplique)”, *Byzantion* 59: 354–507.
- Linde, J.C. (2018), “Translating Aristotle in xv Century Italy: George of Trebizond and Leonardo Bruni”, in A. Ossa-Richardson, M. Meserve (eds.), *Et Amicorum: Essays on Renaissance Humanism and Philosophy, in Honour of Jill Kraye*, 47–68. Leiden: Brill.

- Mohler, L. (1927), *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann: Funde und Forschungen*. Bd. 2. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Mohler, L. (1942), *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann: Funde und Forschungen*. Bd. 3. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Monfasani, J. (1976), *George of Trebizond: A Biography and a Study of his Rhetoric and Logic*. Leiden: Brill.
- Monfasani, J. (2004), “Giovanni Gatti of Messina: A Profile and an Unedited Text”, in Id., *Greeks and Latins in Renaissance Italy: Studies on Humanism and Philosophy in the 15th Century*, 1315–1338. Ashgate Publishing.
- Monfasani, J. (2006), “George of Trebizond’s Critique of Theodore Gaza’s Translation of the Aristotelian *Problemata*”, in P. de Leemans, M. Goyens (eds.), *Aristotle’s Problemata in Different Times and Tongues*, 275–294. Leuven University Press.
- Monfasani, J. (2008), “A Tale of Two Books: Bessarion’s *In Calumniatorem Platonis* and George of Trebizond’s *Comparatio Philosophorum Platonis et Aristotelis*”, *Renaissance Studies. Journal of the Society for Renaissance Studies* 22.1: 1–15.
- Monfasani J., ed. (2021), *Ioannis Gatti Notata, seu Tractatus qui erat fons libri III Operis Bessarionis In Calumniatorem Platonis adversus Georgium Trapezuntium*. Turnhout: Brepols.
- Monfasani, J. (2022), “The *Notata* of Giovanni Gatti OP”, in S. Mariev (ed.), *Il libro di Bessarione in difesa di Platone: nell’officina dell’ultimo filosofo bizantino*, 77–82. Venezia: Edizioni Ca’ Foscari.
- Monfasani, J., ed. (2023), *Liber Defensionum contra Obiectiones in Platonem. Cardinal Bessarion’s Own Latin Translation of His Greek Defence of Plato against George of Trebizond*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter.
- Petit, L.; Siderides, X.A.; Jugie, M., eds. (1935), *Œuvres complètes de Georges Scholarios*. T. 4: *Polémique contre Pléthon. Oeuvres pastorales, ascétiques, liturgiques, poétiques. Correspondance. Chronographie*. Paris: Maison de La Bonne Presse.
- Slotemaker, J.T. (2020), *Trinitarian Theology in Medieval and Reformation Thought*. Palgrave Macmillan.
- Woodhouse, Ch.M. (1986), *George Gemistos Plethon: The Last of the Hellenes*. Oxford: Clarendon Press.

Илья Гурьянов

Хирургия и эпидемии: осмысление инвазивных методов в «Совете, как противостоять чуме» Марсилио Фичино*

ILYA GURYANOV
SURGERY AND EPIDEMICS: ON INVASIVE TECHNIQUES
IN MARSILIO FICINO'S *CONSILIO CONTRA LA PESTILENTIA*

АБСТРАКТ. The paper examines the discourse on invasive medical techniques found in the 15th-century epidemiological treatise *Consilio contra la pestilentia* by Marsilio Ficino. Philosophical reflection on surgery played an important part during the period when Early Modern doctrines about the human body were emerging, along with a critical re-evaluation of scholastic, basically Peripatetic, epistemology. The conception of 'plague' as a kind of poison is central to understanding Ficino's perspective on invasive interventions in the human body. Two distinct conceptualisations of plague as a poisonous vapour are identified in Ficino's treatise, the first closely linked to the scholastic doctrine of *forma substantialis*, the second stipulated by his endeavour to reconcile the 'empirical' data on 'new' epidemics with ancient and scholastic authorities. With this 'flexible' understanding of the disease in mind, the invasive methods described by Ficino are analysed proceeding through four key points: 1) the location and means of invasive intervention, 2) the appropriate categories of patients for such interventions, 3) the combination of invasive methods with other treatments, and 4) the optimal timing for purification from poison through invasive methods. The author argues that Ficino's innovative approach to medical intervention when some of the most important observable signs of disease may be absent is reflected in his surgical recommendations. In summary, the paper offers a nuanced and rigorous analysis of Ficino's approach to invasive medical techniques in the context of the plague, highlighting the significance of his conceptualisation of the disease and his innovative approach to medical intervention in the face of its mortal threat. As an appendix, a commented Russian translation of chapters 9, 18, and 21 (partial) of Ficino's *Consilio* is provided.
KEYWORDS: plague, epidemics, Ficino, Renaissance medicine, surgery.

© И.Г. Гурьянов (Москва). ilgur@yandex.ru. Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ; Российский государственный гуманитарный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 20.1 (2024)

DOI: 10.25985/PI.20.1.11

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-78-00217, <https://rscf.ru/project/22-78-00217/>.

Как свидетельствует Авл Корнелий Цельс, методическое деление медицины на диететику, фармацевтику и хирургию концептуально оформилось еще в античности (1.pr.9). Однако характер обращения врачей к каждому из разделов в случае конкретных заболеваний был различным и варьировался от эпохи к эпохе. Особенно это касается новых заболеваний, бросавших вызов эпистемическим конвенциям своего времени, медицинской теории и практике. Ведь тот же Цельс вполне аргументированно и с отсылками к конкретным примерам допускал появление ранее неведомых недугов, но призывал подходить к их пониманию и лечению, основываясь на подобии (*similitudines*) с уже известными (1.pr.37). Сложно сказать, насколько этот идеал в принципе достижим на длинных исторических дистанциях, однако рассуждения Цельса не принадлежат как антикварный экспонат одной лишь античной медицине: ведь начиная с 1426 г., когда в Сиене была найдена рукопись его трактата «О медицине» (спустя несколько лет еще один кодекс, содержащий это произведение, был найден в Милане), они стали важной частью «медицинского гуманизма» — влиятельного течения в русле тех трансформационных процессов, которые происходили с представлениями о человеке в раннее Новое время¹. И всё же эпидемии «чумы», регулярно случавшиеся в тот же период, очевидно, не укладываются в предложенную Цельсом «эволюционную схему» развития медицины как области знания. Как отмечает Даниэль Жакар, уже самая первая эпидемия «черной смерти» середины XIV в. стала «главным разоблачителем» ориентированной на одну лишь понятийную когерентность университетской медицины, проблематизировав выстроенные на основании перипатетической философии иерархические отношения между теорией и практикой и легитимировав в глазах образованной публики интерес к частным явлениям². В то же время еще до появления этого недуга в ев-

¹ Nutton 1997: 164. Важные замечания о многозначности термина «медицинский гуманизм», который в разных исследованиях может применяться к разнородным процессам и явлениям, см. Nutton 2021.

² Jacquot 1993: 301–306. О необходимости обретения баланса между знани-

ропейской «ученой» (то есть институционализованной в университетах и крупных учебных центрах) медицине наметился рост интерес к такому ее разделу, как хирургия: хирургические тексты становились всё более теоретически фундированными, происходила их постепенная интеграция в образовательные *curricula*, что в свою очередь влияло и на практику³. Таким образом, вопрос об использовании инвазивных методов в борьбе с эпидемиями может быть поставлен не только с точки зрения их практической применимости (например, современная наука однозначно негативно оценивает и кровопускания, и вскрытие бубонов при различных формах чумы), но и с точки зрения того, о каких трансформациях в медицинском мышлении в целом они свидетельствуют. Материалом для нашего исследования станет один из самых популярных «противочумных» трактатов Кватроченто — «Совет, как противостоять чуме» (*Consilio contro la pestilentia*) Марсилио Фичино, в котором сразу несколько пространственных глав посвящены хирургическим методам⁴.

Ключевым понятием, легитимирующим обращение к инвазивным методам при лечении чумы, является понятие яда. Конечно, клинические картины эпидемий позднего Средневековья и раннего Нового времени, как они сохранились в источниках, непросто соотнести с современными медицинскими нозологиями, однако для наших задач достаточно констатации, что многие из них сопровождались наглядными «знаками» на теле боль-

ем «частного» и «общего», т.е. эмпирикой и теорией, рассуждал уже Цельс (1.рг.73), однако в схоластической эпистемологии, основанной на трудах Аристотеля, очевидно имело место смещение всех акцентов именно на последнюю. Характерно, что одним из основных жанров для введения в медицинский дискурс «частных явлений» стали «Советы» (*Consilia*); первые образцы этого жанра относятся к XIII в., но широкое распространение он получает именно в XV в.

³ См. McVaugh 2000, Бергер 2014.

⁴ На протяжении XVI в. он переиздавался не менее 6 раз и упоминался в литературе, посвященной эпидемиям, чаще всех других произведений данного периода, однако уже в следующем веке интерес к нему иссяк. О причинах интереса философа-платоника Фичино к этой специальной медицинской теме см. Гурьянов 2021. Переводы нескольких глав см. в Приложении к настоящей статье.

ного⁵. Считалось, что «яд» находится в них в наиболее концентрированном виде (хотя их отсутствие на теле еще не означало, что человек не заражен, о чем будет сказано ниже). Соответственно, задачей лекаря было выведение «яда» из тела больного, если он туда проник или же по «естественным причинам» там образовался, а также нейтрализация его вредоносного воздействия. Вполне очевидно, что появление на теле того, что Фичино, следуя медицинским конвенциям своего времени называет «вздутием» (*infiato* или *enfiato*), «апостемой» (*postema*), «бубоном» (*bubone*), «пустулой» (*bolla*), «антрацитом» (*antraxe*), «карбункулом» (*carbunculo*), «[воспаленной] железой» (*grandula*) и просто «знаком» (*segno* или *segnio*), — было одним из наиболее «зримых» симптомов болезни, а их исчезновение — верным признаком выздоровления⁶. Общая герменевтическая стратегия флорентийца предполагала работу по согласованию всех известных ему авторитетных медицинских теорий, поэтому для описания «яда», наполнявшего эти образования на теле, он в равной мере обращается к теориям гуморальной и пневматической медицины, артикулированным еще в Гиппократовом корпусе⁷. В первой же главе *Consilio* (1r–2r, p. 159–160) Фичино пишет:

Чума — это ядовитый пар, зародившийся в воздухе и враждеб-

⁵ О том, что не все крупные эпидемии этих эпох, вопреки современным массовым представлениям, следует считать «типичной» бубонной чумой, обстоятельно пишет Sohn 2010: 39–76. В дальнейшем я буду использовать термины *чума* и *эпидемия* синонимичным образом для передачи той «клинической картины», которую имел перед собой Фичино, когда писал о *pestilentia*. Говоря об использовании инвазивных методов, важно иметь в виду, что только в некоторых случаях они должны были применяться при лечении того, что современный врач назвал бы «бубонной чумой».

⁶ Другим, еще более наглядным и надежным, симптомом *pestilentia*, как ее представляет Фичино, является скорость распространения заболевания и его масштаб, что подробно исследуется в Гурьянов 2023. На время жизни флорентийца пришлось несколько достаточно крупных эпидемий чумы, поразивших его родную Флоренцию: 1437–1438, 1449–1450, 1478–1479, 1497–1498 гг. О биографическом контексте медицинских занятий Фичино см. Гурьянов 2021.

⁷ О медицинской герменевтике Фичино и о том, как она соотносится с его философией в целом, см. Гурьянов 2021.

ный жизненному духу; враждебный, говорю, не в силу качества какого-либо образующего его элемента (*qualità elementale*), а по своему особенному свойству (*proprietà specifica*); из-за подобного свойства дружественным жизненному духу является терьяк, ведь он дружествен не потому, что является горячим или холодным, сухим или влажным, а потому что во всем его составе наличествует форма, устроенная согласно пропорции формы жизненного духа (*in tucta la compositione sua risulta una forma proportionata alla forma dello spirito vitale*). Так что этот чумной пар не в силу теплоты, холодности, сухости или влажности враждебен, но потому что его пропорция как бы в точности противоположна пропорции, из которой состоит жизненный дух сердца <...> тебе не следует верить, что это яд (*veleno*) собственно по причине своей формы (*forma*) и всей своей природы (*natura*), потому что все люди тогда бы заболели, но у него есть свойство быстро становиться ядом, и становится он ядом именно тогда, когда в человеческом теле из-за него в определенной степени гниют и перегреваются жидкости⁸.

Исследователи обращают внимание на «субстантивацию» Фичино ядовитого пара как возбудителя чумы, что делает его обладателем собственной «формы» или «природы», а не просто вредным только для живых существ воздухом или испарением от чего-либо⁹. Рассуждения же Фичино позволяют провести прямую аналогию между воздействием чумного пара и ядовитых металлов, в частности паров мышьяка, которые не только отравляют человека, но и оказывают коррозионное влияние на неживые тела. Так, например, флорентиец пишет: «когда [пар] озлокачивается (*inveleniscie*), он принимает природу извести или мышьяка и в результате начинает гнить, разъедать, сжигать внутри и снаружи» (*Consilio* 2r, p. 160); «когда чумоносный пар держится в воздухе очень долго, он портит воду и плоды, производимые землей»

⁸ Далее текст трактата «Совет, как противостоять чуме», написанного на народном итальянском языке, цитируется по Katinis 2007: 157–209 как *Consilio* с указанием листов рукописи и страниц издания. Я пересмотрел ряд своих решений в переводе первых двух глав трактата, представленном в Гурьянов 2021.

⁹ Gibbs 2019: 127–128. Ср. *Consilio* (3r, p. 161): «Но то, что является ядом для людей, вовсе не обязательно яд для других живых существ в силу различия их небесных знаков и природных видов».

(*Consilio* 6r, p. 164). Фичино достаточно хорошо знал традиционную для схоластической медицины перипатетическую эпистемологию, хотя и мог обращаться с ней достаточно «гибко» — в силу обстоятельного знакомства с натурфилософскими сочинениями Аристотеля в оригинале, знания других традиций (прежде всего, платонической и герметической) и идейной близости к «медицинскому гуманизму», который позволял «производить» медицинские факты и обобщения из опыта вдохновенного чтения немедицинской античной литературы¹⁰. У флорентийца не было задачи последовательно различить и предъявить читателю эти концептуальные истоки собственных медицинских построений в *Consilio*. Однако, по моим наблюдениям, в наибольшей степени понятия и теории, отсылающие — через схоластическую медицину — к перипатетической эпистемологии, присутствуют в первых нескольких главах: характерно, например, что такое важнейшее для этой традиции философское понятие, как форма, после второй главы вовсе не встречается (хотя в более приземленном и бытовом смысле говорится о форме употребления лекарств). Это важно оговорить, потому что, если мы распространим представление о яде из первых глав, в которых Фичино демонстрирует свое свободное владение понятиями схоластической традиции, на весь остальной трактат, то возникнет слишком много противоречий. Так, например, вполне понятно, как можно с помощью инвазивных методов попробовать удалить из тела яд, проникший в него извне в виде «пара» (или жидкости, как в случае с ядом змеи), если представлять его «по-атомистски». Но не вполне понятно, как можно удалить из тела яд, обладающий *субстанциальной формой*, которая оказывает влияние на формы других жизненно важных «субстанций» в организме (духов и гуморы). Как невозможно в рамках лечения слить из тела всю влагу, так невозможно удалить то, что воздействует на все гуморы в качестве формы (*Consilio* 4v, p. 162–163):

И как горячий и плотный (grosso) ветер делает мутным и скисшим вино, так и этот ядовитый пар делает мутными и скис-

¹⁰ Например, Авла Геллия и Платона, см. Гурьянов 2021.

шими сперва духов (spiriti), а затем и омывающие сердце гуморы (homori), каковые, загнивая и закисая, сбразивают (ribollono). А жар от брожения (bollore) и есть лихорадка, которая потом распространяется по всему телу и вызывает больше, чем другие лихорадки, пустул и опухолей, поскольку представляет собой столь ядовитую материю (velenosa materia)¹¹, что природа немедленно стремится удалить ее, насколько это возможно, из главных органов. Можно сказать, что этот пар заражает любой гумор, но в наибольшей степени кровь, затем желтую желчь, в-третьих, флегму и, в-четвертых, черную желчь¹².

Наиболее известное и авторитетное использование понятия субстанциальной формы в контексте рассматриваемой эпохи, вероятно, принадлежит Фоме Аквинскому (I^a q. 76 a. 8 co.): «Но душа является субстанциальной формой (forma substantialis), а потому надлежит, чтобы она была формой и актом не только целого, но и любой части»¹³. Понятно, что перед нами специфическое теологическое развитие мысли Аристотеля, согласно которому душа есть форма и причина жизни тела, так что душа и тело не являются различными сущностями, но являются различными причинами одного сложного сущего¹⁴. Но Фичино в *Consilio* подчеркнута

¹¹ Слово «материя» не должно здесь вводить в заблуждение: в перипатетическом смысле перед нами всё такой же композит из материи и формы, в котором или существенно изменилось качество формы (здоровые гуморы стали болезненными), или даже изменилась сама форма (как можно считать вино и уксус субстанциями разной формы). И природа стремится удалить от главных органов (прежде всего, подальше от сердца) этот композит как нечто *неделимое*. Опять же, рассуждение о «степени» предрасположенности разных гуморов к заражению не нужно воспринимать так, что часть из них в теле больного заражается, а часть — нет (ведь субстанциальная форма воздействует на все части). Его надо рассматривать на фоне схоластического медицинского учения об основном гуморе (к нему отсылают такие латинские термины, как *complexio radicalis*, *complexio innata*, *humiditas radicalis*, *humidum radicale* и др.), по которому определяется «темперамент» человека, то есть принцип смешения всех гуморов (см. Crisciani, Ferrari 2010).

¹² Я пересмотрел некоторые свои решения в переводе третьей и четвертой глав трактата, представленном в Гурьянов 2023.

¹³ Пер. А.В. Апполонова.

¹⁴ См., например, Vos 2000: 29–30.

избегает любых допустимых в этом жанре отсылок к христианским смыслам (концептуализации чумы как Божьей кары, призывов искать заступничества у святых и в молитве и т.д.), и само понятие души — при том что у него был и натурфилософский узус — он не использует. Вместо этого он говорит о «жизненном духе», которому чума онтологически однопорядкова, но со знаком «враждебности», а уже в следующей главе — об астрологических причинах, вызывающих недуг. Важно пояснить, что в рамках перипатетической эпистемологии конкретная болезнь могла мыслиться в качестве «привходящего свойства», акциденции — ведь она не существует без живого существа, как не может быть разбалансировки гуморов без их исходно «правильного», т.е. соответствующего «темпераменту», смешения; или как не может быть раны без пострадавшей от нее части тела. Онтологический же статус любой формы, «субстанции» заведомо более высок, чем у акциденции, — даже находясь в подлунном мире, она оказывается необходимой частью более общего природного порядка, охватывающего и надлунный мир¹⁵. Я полагаю, что «жизненный дух» в первых главах *Consilio* выступает натурали-

¹⁵ Это позволяет Фичино, следуя восходящей еще к арабской медицине традиции, указывать на астрологические причины по крайней мере масштабных эпидемий чумы. У Авиценны есть лишь краткие упоминания влияния небесных тел на здоровье человека: например, в контексте обсуждения «климата», то есть качеств воздуха, говорится, что большое число звезд в зените способствует его нагреванию в том месте, над которым они находятся (*Canon* 30v, 1.169 ff.; здесь и далее приводим листы латинского перевода Герарда Кремонского по Avicenna 1507 с добавлением тома и страниц русского перевода по Салье et al. 1979–1982). Последующая латинская традиция активно развивает это учение, испытывая влияние астрологических трудов Альбумазара (Абу Машара аль-Балхи), и проецирует его в том числе на события эпидемий. Это хорошо видно на примере подборки трактатов, посвященных чуме, из ставшего уже классическим исследования Карла Зудгофа. Так, например, в трактате 1382 г. флорентиец Франческино де Коллиньяно, ссылаясь на 4-ю книгу «Канона» Авиценны (*Canon* 415v, 4.125), пишет, что «затмения и конъюнкции планет» являются «действующими причинами вредоносного состояния воздуха» (*causae effectivae malis dispositionis aeris*) — см. Sudhoff 1911: 367. Siraisi 1987: 279–281 в своем исследовании рецепции «Канона» указывает, что к началу XVI в. представление об

стическим аналогом схоластически-перипатетического понятия души (которое Фичино не использует, чтобы «не смешивать» натурфилософский и теологический дискурсы), а чума в таком случае оказывается «антидушой» или «антижизнью». Основанием для этого может быть неоплатоническое учение о «пневматическом теле» души, к которому Фичино обращается во многих других своих произведениях, используя понятие *spiritus*¹⁶. Методическое использование Аристотелевой пары понятий форма – материя¹⁷ встречается в иерархической онтологии Плотина: Единое выступает формой для Ума, а последний по отношению к первому – субстратом (например, *Enn.* 5.1.5.6–19), Ум выступает формой для Мировой души, Мировая душа – для Космоса и т.д. Можно предположить, что по аналогии с рассуждениями Плотина Фичино представляет «жизненный дух» формой по отношению к телу, дающим жизнь ему как целому (и всем частям, и смешению гуморов), но этот дух за пределами натурфилософского контекста рассматривается в качестве онтологически подчиненного душе или уму как ее высшей части. Предлагаемая Фичино в первых главах *Consilio* теория чумы, по-видимому, должна ограничивать варианты лечения такого недуга использованием «универсальных» лекарственных средств вроде терьяка¹⁸.

Именно аналогия между чумой как ядовитым паром и терьяком помогает понять, что Фичино пытается представить ее как субстанцию, обладающую собственной субстанциальной формой, – болезнь особого онтологического статуса, что объясняет для ученой публики ее эпидемический масштаб и опасность.

астральных влияниях на телесные процессы стало общим местом «ученой» медицины, и отмечает роль Фичино в его укреплении.

¹⁶ См. Corrias 2012.

¹⁷ Эти понятия могут выражаться и описательно, и разными терминологическими парами, например, вид (εἶδος) – субстрат (ὑποκείμενον), оформившее (μορφώσαν) – оформленное (μορφωθέν), ср. *Enn.* 6.7.17.16–17.

¹⁸ Кроме лечения, конечно, есть еще и профилактика – такое укрепление «жизненного духа» занятиями платонической философией, приближающей человеческий ум к божественным вещам, что субстанция недуга, даже проникнув внутрь тела, не может там ни на что вредоносно повлиять (см. Гурьянов 2021).

Авиценна пишет (*Canon* 33v, 1.182 ff.), что некоторые выпиваемые и съдаемые вещества (то есть лекарства) действуют на человеческое тело не из-за их материи или элементарных качеств (горячее — холодное, сухое — влажное), но в силу видовой формы — той, что делает субстанцию или вещь тем, что она есть (*illa qua ipsum est id quod es*). Эта форма возникает после, но не вследствие соединения элементов в определенную субстанцию: когда простые элементы (отождествляемые с четырьмя качествами) смешиваются друг с другом и из них образуется отдельная вещь, происходит подготовка к восприятию вида и формы, которая добавляется к тому, чем обладают простые элементы, образовавшие вещь. Эта специфическая форма, неощутимая для органов чувств, не является ни элементами, ни их сочетанием. Она объясняет такие явления, как притягательная сила магнита и способность пиона излечивать эпилепсию. Фармацевтическая сила видовых форм составных лекарств очень велика, утверждает Авиценна. Теряка, о котором пишет Фичино, очень хорошо подходит под это описание¹⁹; чума же концептуализируется им как нечто, устроенное «точно так же», но «враждебное» жизни в человеке. Подводя промежуточный итог своему рассуждению, Авиценна пишет:

Все воздействие такой вещи происходит не от смешанного в ней, а от ее видовой формы, появляющейся после смешения. Поэтому мы и называем такого рода воздействие происходящим от всей субстанции, то есть от видовой формы²⁰.

Как отмечают исследователи, Фома Аквинский в целом ряде своих произведений использует термины «видовая форма» и «субстанциальная форма» как взаимозаменяемые²¹. Все материальные вещи он рассматривает метафизически как компози-

¹⁹ О рецептах теряка в *Consilio*, показывающих что это именно составное лекарства, см. Гурьянов 2021: 709–710.

²⁰ *Canon* 33v, 1.183: «Tota autem operatio haec non provenit ex eius complexione, immo ex eius forma specifica advenientem post complexionem. Unde propter hoc vocamus huiusmodi operationem a tota substantia, scilicet forma specifica» (орфография нормализована).

²¹ Copenhaver 1984: 540–542.

ты (*composita*) материи и формы, а физически — как смешение (*mixta*) четырех элементов. Одна и та же форма называется «субстанциальной», поскольку она придает субстанциальное бытие (*esse*) композиту, и «видовой», поскольку она делает композит членом своего вида (*species*) вещей. Различие между акцидентальными («привходящими») формами, к которым относились качества четырех элементов, составляющих каждую телесную субстанцию, и формой самой субстанции стало основополагающим для схоластической традиции. Поскольку общепринятым было, что элементы могут превращаться друг в друга, то главным становился вопрос, откуда именно берется субстанциальная форма. Как видно из рассуждения в самом начале второй главы трактата (*Consilio* 2r–2v, р. 160), Фичино решает его в астрологическом ключе, указывая на конъюнкцию Марса и Сатурна как причину вышестоящего порядка для образования в воздухе ядовитого пара, который, попадая в тело человека, становится субстанциальной формой болезни. Тем самым Фичино предлагает теорию эпидемии (чумы) как «универсальной» болезни, используя в качестве аналогии медицинскую теорию «универсального» лекарства, восходящую к Авиценне²².

Итак, как теоретический объект медицинского познания, чума (несмотря на указание флорентийцем ее «причин» в соответствии с почтенной для схоластики традицией, а также сам ее статус «субстанции», а не акциденции) не вполне тождественна себе. Как рассеянный в воздухе пар, она не несет угрозы, и предметом врачебного попечения становится, во-первых, когда начинает быстро распространяться (что происходит после первого заражения), то есть когда болезнь становится эпидемией²³, и, во-

²² Гален же скептически относился к позиционированию терьяка в качестве универсального лекарства от современной ему «Антониновой чумы» (Flemming 2019: 230). Хорошо известный во Флоренции 2-й половины XV в. трактат «О терьяке Пизону» в настоящее время признан псевдо-Галеновским, хотя в нем как раз есть место, в котором всецело одобряется использование терьяка — единственного средства, способного противостоять столь великому злу (τῶ μεγέθει τοῦ κακοῦ ἀντίστηναι), как эпидемия (*Ther. Pis.* 16, 148.10–18 Leigh).

²³ Об этом см. Гурьянов 2023.

вторых, когда яд попадает в тело. В дальнейшем, когда Фичино более пристально начинает рассматривать применение хирургических методов в борьбе болезнью, он гораздо чаще называет содержимое бубонов ядом, а не ядовитым паром (хотя одно другое и не исключает)²⁴. Например, в 21-й главе «О лечении согласно рекомендациям испанских и каталонских врачей» (*Consilio* 42г, р. 200) он пишет:

в начале лечения не следует накладывать на бубон средства, чрезмерно способствующие его вызреванию и переувлажнению, потому что они вызывают закупорку, непроходимость, гниение и воспаление (*ribollono*) и загоняют яд (*veleno*) внутрь <...> Также не следует наносить средства губкой, потому что она иссушивает, и плотной тканью, ибо она препятствует выходу паров (*vapori*), а применять надлежит или простую чистую сухую шерсть, или ее же, смешанную с очесом, желательнее из конопли.

Здесь мы видим гораздо более простое и «атомистское» понятие о чумном яде, без какого-либо следа перипатетической эпистемологии; в то же время в нем нет и эпидемического масштаба. Полагаю, это дань более «практической» линии внутри схоластической традиции, ориентированной на сбор информации о когда-либо использовавшихся средствах лечения недугов без особой теоретической рефлексии над тем, как они действуют²⁵. Как отмечает Кьяра Кришиани, традиционное наличие в трактатах жанра *consilium* раздела, связанного с прикладной врачебной деятельностью и заботой о больном, сближает его с нацеленными на сбор и передачу «опыта» медицинскими жанрами эпохи,

²⁴ Как отмечает Gibbs 2019: 127, Фичино был далеко не первым, кто стал говорить о чуме как о попавшем в тело яде. В качестве примера он приводит *Quaestiones de peste* («Вопросы о чуме») Йоганнеса Финка (с. 1440–1505): отвечая на вопрос, как чумная лихорадка убивает столь быстро, он пишет, что это происходит в силу вредоносности яда (*maliciam veneni*), который устремляется прежде всего к сердцу, рассеивая жизненные духи (*spiritus vitales*).

²⁵ Яркой иллюстрацией этого подхода является многовековая история такого средства «лечения» бубонов, как петушиная (или куриная) гузка, которое упоминает и Фичино (*Consilio* 44г, р. 202). Об истории средства см. обстоятельное исследование Heinrichs 2017.

прежде всего — с *experimentum* и *compendium*²⁶. Поэтому в соотношении с таким пониманием яда медицинский смысл применения инвазивных методов кажется, на первый взгляд, интуитивно понятным и не требующим дополнительной теоретической рефлексии: необходимо удалить яд из тела, то есть вскрыть «бубон» (или иное образование).

До появления чумы в Европе хирурги вполне рассматривали в теоретической и практической плоскости вопросы отравления — прежде всего, «ядом» животных и насекомых²⁷. Конечно, инвазивные методы рассматривались наряду с фармакологическими, диапазон которых был гораздо шире. Впоследствии эта логика была перенесена и на практику исцеления от чумного «яда». Исследователь медицинской токсикологии XIII–XVI вв. Фредерик Гиббз поделил все средства от чумы на три типа: 1) очищающие, т.е. выводящие яд из тела; 2) укрепляющие, т.е. помогающие больному в целом или отдельным его членам лучше противостоять воздействию яда; 3) антитоды, т.е. нейтрализующие действие яда. Я бы добавил к этому: 4) универсальные средства вроде митридата или терьяка, которые, насколько я могу судить по *Consilio* Фичино, объединяют все или несколько из вышеперечисленных принципов действия. Очевидно, что инвазивные методы могут претендовать на замещение только первого вида лекарств. В этом случае заботой врача должно быть выяснение: 1) где именно следует производить инвазивное вмешательство и какими средствами (инструментальными или «химическими»); 2) какой категории пациентов оно показано, а какой противопоказано; 3) с какими другими средствами и как можно комбинировать инвазивные методы; 4) в какой момент болезни нужно проводить очищение от яда такими способами. Всё это Фичино описывает, на первый взгляд, практикоориентированным образом без

²⁶ Crisciani 2017: 55.

²⁷ Gibbs 2019: 57–59. Об использовании хирургических методов для выведения яда от змеиных укусов писал, например, Гален в «О толках для начинающих» (*De sectis ad eos qui introducuntur* 8), русский перевод см. Афонасин, Афонасина 2017: 161.

особых теоретических обоснований, опираясь на доступный ему (прежде всего, в медицинской литературе) «опыт» врачей.

Примером ответа на первый вопрос (1) может служить такое рассуждение из девятой главы «О хирургическом лечении» (*Consilio* 33v–34r, p. 191):

Если же бубон появится, то действуй следующим образом: при его появлении в области уха нанеси эти препараты на шею с той же стороны ближе к задней поверхности; при его появлении в подмышечной области нанеси их на мышцу соответствующей руки там, где можно нащупать пульс, но не на самом запястье; при появлении бубона в паховой области нанеси эти препараты с той же стороны на внутреннюю поверхность щиколотки, то есть выше пятки; если он вскочит еще где-то, нанеси их на шесть пальцев или на ладонь ниже больного места, если только оно не находится на груди²⁸; если бубон появится спереди на шее, нанеси эти препараты на ее заднюю и боковые поверхности; но если он появится на шее сзади, не наноси ничего спереди, а только ниже него.

Как видно из фрагмента, речь идет даже не о надрезе «бритвой или ланцетом», а об использовании едких препаратов (*roctori*), которые должны способствовать вскрытию нужного бубона или пустулы в строго определенном месте. С современной точки зрения это можно назвать инвазивным вмешательством, но не хирургией; однако название главы и иные упомянутые в ней методы не оставляют сомнений в том, к какому разделу медицины Фичино их относит. Так, например, парой строчек выше флорентиец допускает и использование кровопусканий (флеботомии) в порядке «общего» очищения организма наряду со слабительными²⁹. По моим наблюдениям, говоря о бубонах и пустулах, он довольно

²⁸ В такого рода уточнениях можно усмотреть отсылки к более теоретическим рассуждениям из первых глав трактата. Поскольку яд должен двигаться от бубона к месту надреза, вероятно, Фичино опасается, что надрез на груди может привести к притоку чумного «яда» к сердцу.

²⁹ Об использовании кровопускания и слабительных средств при эпидемическом недуге писал уже Цельс (3.7). Но он ничего не говорит о бубонах или пустулах. При том что античные авторы (особенно до Галена, пережившего «Антонинову чуму» и описавшего пустулы в качестве ее симптома) и авторы, пи-

часто пишет об их вскрытии, не уточняя, как именно это должно происходить. Вероятно, в этом можно увидеть отголосок медицинских идей Галена, который негативно относился к использованию хирургических методов в случае эпидемических заболеваний³⁰. Само появление пустул на теле было для античного врача показателем, что организм стремится вывести проникшие в него «семена»³¹ болезни и форсировать этот процесс инвазивными методами не следует (предпочтение отдается укреплению здоровья пациента с помощью диететики)³². Если же они начинали подсыхать и отшелушиваться, это свидетельствовало, что больной идет на поправку. Впрочем, в некоторых местах трактата Фичино пишет и о выполнении врачами «полноценных» надрезов, честно передавая имеющийся опыт, но относится он к этим методам с опасением:

Если апостема (*postema*) распухла больше обычного, некоторые врачи после третьего дня болезни³³ делают большой надрез вдоль всего пораженного члена (*taglione forte per lungho del membro*), обходя вены и артерии, и если крови выходит слишком много, применяют очес, вымоченный в яичном желтке и розовом масле, отделяя белок, потому что он холодный и клейкий, и одновременно с этим дают больному укрепляющие сердечные средства для внутреннего и наружного употребления. Но самые мудрые из них не советуют делать этот надрез, считая его чрезвычайно опасным, в особенности для выделительных органов³⁴.

савшие после «черной смерти», используют один и тот же термин *pestilentia* (эквивалент др.-греч. λοιμός) для обозначения эпидемии, по-видимому, они представляли себе совершенно разные болезни («клинические картины»). Однако даже общности словоупотребления, полагаю, для Фичино было достаточно, чтобы прислушаться к тому же Цельсу.

³⁰ Flemming 2019: 230.

³¹ Гурьянов 2021: 704.

³² До Галена о диететике как основном способе медицинского противостояния эпидемии (*pestilentia*) писал, например, Цельс (1.10).

³³ Как станет ясно из обсуждения вопроса (4), указание флорентийца на то, что столь радикальное вмешательство проводится на третий, а не на четвертый, день болезни должно навести его читателя на мысль, что этот метод в высшей степени сомнителен.

³⁴ *Consilio* 43r, p. 201.

Освещая второй вопрос (2), можно отметить, что Фичино уделяет много внимания пациентам «нежной природы» (*dilicati*), то есть детям, подросткам и, возможно, женщинам³⁵. А также пациентам, у которых бубоны образовались на выделительных органах. В этих случаях особенно видна «галеновская» установка на естественное вскрытие бубона:

Если человек по природе своей нежен (*dilicati*) и если бубон расположен на выделительных органах, обыкновенно используют следующий отвар <...> После же того, как он вскроется (*doppo l'apertura*), на пятый день болезни и далее, используй средство, способствующее вызреванию, очищению (*mondificare*) и восстановлению³⁶.

Об ответе на третий вопрос (3) уже можно составить представление из приведенных цитат. Если же поставить себе задачу исчерпывающе описать все средства, с которыми Фичино комбинировал инвазивные методы, то на это не хватит и нескольких статей. Отмечу коротко, что кроме примочек с разными отварами флорентиец рекомендует с целью выведения яда класть на бубоны камни (в чем можно увидеть отголоски герметико-платонических представлений о симпатической магии), ставить банки и пиявок, использовать гузку ощипанного петуха, лягушек и улиток, а также многое-многое другое. Отдельную короткую восемнадцатую главу флорентиец посвящает средству для очистки язв после того, как бубон был вскрыт или вскрылся.

Фичино часто пишет, на какой день после начала недуга следует применять те или иные методы лечения (4), в том числе инвазивные. За этими суждениями можно расслышать интересный диалог между античной медицинской традицией и наблюдениями за «новыми» эпидемиями. В целом, понятно, что счет дней болезни для определения ее прогноза имеет давнюю историю, восходящую еще к Гиппократовому корпусу. Образованные врачи нуждались в теории, позволяющей спрогнозировать, в какой

³⁵ Ср. Гурьянов 2023: 242.

³⁶ *Consilio* 42r, p. 200.

день у данного недуга случится «кризис» — решающий момент в его течении, отсчитывая от которого можно говорить или об излечении, или о новой фазе заболевания. Особое внимание при этом уделялось лихорадке: и как болезни, и как симптому. Хотя Фичино пишет, что симптомы чумы обманчивы и разнообразны, тем не менее лихорадке он отводит очень важную роль в диагностике этого эпидемического заболевания: «как только ты чувствуешь лихорадку, в названных обстоятельствах [т.е. во время эпидемии] считай, что она чумная или же может стать таковой, и лечи ее соответственно» (*Consilio* 5v, p. 164). Из приведенного выше фрагмента (*Consilio* 42r, p. 200) и ряда аналогичных мест очевидно, что «кризис» чумы, согласно флорентийцу, наступает на четвертый день, так как с пятого дня начинается новая фаза недуга, на что указывает смена характера лечения. По-видимому, это идет вразрез с частью медицинской традиции — представлением о лихорадках в Нр. *Epid.* 1.24: там говорится, что «четырёхдневная лихорадка» (течение заболевания происходит «циклами» по 4 дня) является *наименее смертоносной*, но самой продолжительной из всех, а «пятидневная лихорадка» — наиболее смертоносной, что могло бы хорошо соотноситься с эпидемическим масштабом чумы. На «четырёхдневные лихорадки» при эпидемиях указывает и Цельс (2.1.9)³⁷. В то же время исследователи, обобщая доступные статистические данные об эпидемиях в Италии в XV в., отмечают, что смертельный исход при чуме в самом деле, как правило, наступал на четвертый день³⁸. А значит, несмотря на то, что во вре-

³⁷ Существуют весомые аргументы в пользу хорошего знакомства Фичино с трактатом Цельса «О медицине». Во-первых, он прямо ссылается на него в датируемой приблизительно 1462 г. *Oratio de laudibus medicinae* («Речи, посвященной похвалам медицине»): даже если в тот момент флорентиец еще не прочел трактат Цельса, то, объявив его важным медицинским авторитетом, он должен был бы сделать это впоследствии. Во-вторых, трактат античного врача указан в описи библиотеки Пико делла Мирандола, который хоть и мог расхотиться с Фичино во взглядах на многие философские вопросы, всё же был достаточно с ним дружен, чтобы дать ему к ней полный доступ (см. Katinis 2007: 64).

³⁸ Cohn 2010: 65.

мена Цельса бубонная чума не была известна, часть медицинской традиции, осмысляющая лихорадку определенного типа как важнейший симптом эпидемии, могла находить свое подтверждение в «новейших» эмпирических наблюдениях.

Из приведенного выше анализа следует, что использование теоретически нагруженного языка (схоластической науки) вовсе не является обязательным условием для теоретически фундированного медицинского мышления в случае Фичино — даже в тех разделах, которые по существующим жанровым конвенциям могут представлять собой простую передачу медицинского опыта, накопленного поколениями врачей. Я полагаю, что Фичино всё же проводит аккуратную селекцию доступного ему материала, соотнося эмпирические данные о «новых» эпидемиях, схоластическую медицину и античных авторов всегда, когда это возможно (и это нуждается в дополнительных исследованиях). Хотя он делает это на более «гибких» теоретических основаниях, чем те, которые можно найти в начальных главах его *Consilio*. Однако есть у флорентийца одна идея, имеющая прямое отношение к хирургическому лечению эпидемий, истоков которой у предшествующих авторов мне пока найти не удалось. Полагаю, объясняется это тем, что она основана на собственной *эпистемической инновации* Фичино³⁹. Дело в том, что он не доверяет никаким «наблюдаемым» симптомам эпидемии, кроме смертельно опасного масштаба ее распространения, и в то же время призывает врача не занимать выжидательную позицию: «Однако в таких обстоятельствах не следует тратить время на тщательное изучение признаков болезни, потому что они обманчивы, а природа (*natura*) ждать не станет, если только ты сразу не прибегнешь к лекарственным средствам (*se non corri colli rimedii presto*)» (*Consilio* 5v, p. 164). Но клиническая картина недуга такова, что бубоны на теле больного могут не появиться⁴⁰. В главе «О хирургическом лечении» Фичино пишет (*Consilio* 33v–34r, p. 190–191):

³⁹ Гурьянов 2023: 240.

⁴⁰ См. прим. 5.

Не жди долго, пока появится вздутие или пустула, а с помощью очищения (*purgatione*) или кровопускания быстро приступай к удалению яда: нанеси препарат (*fermento*) со шпанской мушкой или какой-либо другой едкий препарат (*roctoro*) <...> и таким же образом нанеси его с внутренней стороны правой голени на четыре пальца выше пятки — сформируй абсцесс, вскрой его и держи открытым (*fa' vescica et apri et tienla aperta*).

Таким образом, Фичино предлагает врачу-хирургу (не просто практику, но врачу-философу) в некоторых случаях взять на себя функцию природы, что, в общем, вполне созвучно теориям о титанизме Возрождения.

Приложение

Марсилио Фичино Совет, как противостоять чуме

Глава 9. О хирургическом лечении

Не жди долго, пока появится вздутие или пустула⁴¹, а с помощью очищения (*purgagione*)⁴² или кровопускания быстро приступай к удалению яда: нанеси препарат (*fermento*) со шпанской

⁴¹ Я изменил терминологию, предложенную в моем переводе (Гурьянов 2023: 242) третьей главы *Consilio* (4т, р. 162): теперь *infiato* (или, как вариант, *enfiato*) переводится как «вздутие», а не как «опухоль»; однако *bolla* — по-прежнему как «пустула». Вольг. *infiato* происходит от лат. *flato* — «дуть», что, по моему разумению, может отсылать к дискурсу «пневматической» медицины. Следует помнить, что «причина» чумы, согласно флорентийцу, — «ядовитый пар», который «противоположен жизненному духу (*spirito*) сердца» (*ibid.*). Хотя, описывая в третьей главе трактата механизм заражения чумой, Фичино явно обыгрывает созвучие слов *bollore* (кипеть) и *bolla*, вариант перевода «пузырь» не передает в достаточной мере того, что внутри этого подкожного образования содержится именно «ядовитый пар», а не обычная телесная жидкость. Как отмечает Motolese 2004: 44–45 в своем обстоятельном исследовании медицинской терминологии в написанных на народном итальянском языке трактатах о чуме XIV–XVI вв., *infiato* и *bolla* в равной мере используются для указания на родовое понятие для чумных бубонов, как и еще на целый ряд терминов. Так, например, в 11-й главе «Сколько видов бывает апостема» (*Consilio* 35г, р. 192) Фичино пишет: «Эта апостема (*postema*) бывает двойного рода: в одних случаях это пустула, называемая 'антрацит' (*antrase*) или 'карбункул', в других же — вздутие, называемое 'бубон' или '[воспаленная] железа' (*grandula*)». *Antrase* — транслитерация древнегреческого медицинского термина ἄνθραξ. Хотя «железа» является общепринятым переводом для *grandula* (эквивалент лат. *glandula*), отметим, что речь идет, вероятнее всего, о лимфатических узлах, если принять во внимание клиническую картину чумы. См. также полезные замечания о соответствующей терминологии в XVI в. Cohn 2010: 48–54.

⁴² О философских коннотациях «очищения» у Фичино, которые следует учитывать и при работе с его произведениями медицинских жанров, см. Гурьянов 2021: 707–709. Насколько я понимаю, термин *purgagione* указывает на очищение всего тела — клизмами и медикаментозными средствами, в том числе такими «универсальными», как терьяк (*Consilio* 10v–18v, р. 169–176). И его следует отличать от терминов, указывающих на «очищение» бубона — как закрытого, так и вскрывшегося, см. 18-ю главу *Consilio*.

мушкой⁴³ или какой-либо другой едкий препарат (*roctoro*) из тех, о которых я расскажу позже⁴⁴, на мышцу правой руки⁴⁵, ниже локтя, с внутренней стороны, то есть там, где можно нащупать пульс, но не на самом запястье, и таким же образом нанеси его с внутренней стороны правой голени на четыре пальца⁴⁶ выше пятки — сформируй абсцесс (*vescica*), вскрой его и держи открытым. А если появится бубон (*segnio*)⁴⁷ и если нехватка времени и иные неудобства не мешают тебе следовать этому предписанию, то отведи кровь и произведи очищение, и потом — после очищения или по крайней мере кровопускания — нанеси едкий препарат в тех же местах, но на шесть пальцев ниже бубона (*segnio*). Есть и такие, кто не станет долго рассуждать и применит лекарства и до, и после, и почти одновременно с его появлением — в общем, сразу, как только сможет; и не исключено, что они могут быть правы⁴⁸.

Другие лекари предписывают на современный лад, если это возможно, начинать с очищения клизмами (*argomenti*)⁴⁹, порош-

⁴³ Имеется в виду широко применявшийся (например, в виде мазей и порошков) препарат из вида жуков *lytta vesicatoria*, содержащий вещество кантаридин. При попадании его на кожу поражаются устья фолликул с последующим образованием крупных волдырей, как от ожога.

⁴⁴ Этим препаратам и их применению будут специально посвящены 10-я, 12-я и 13-я главы *Consilio*.

⁴⁵ Duvert 2018: 178 ошибочно переводит *braccio ricto* как *bras tendu*, т.е. «вытянутой руки».

⁴⁶ Речь идет о пальцах, приложенных горизонтально, то есть примерно о ширине ладони, что было общепринято не только в медицине, но и в искусстве, см. Luigi 2023: 49–52.

⁴⁷ Не следует считать это отсылкой к четвертой главе *Consilio* (5r–6r, р. 163–164), которая называется «De' segni della peste» («О признаках чумы»). В ней Фичино перечисляет большое количество признаков чумы (характерная лихорадка, затрудненное грудное дыхание, внезапное ослабление пульса, ощущение тяжести во всём теле, неистовый бред, кожный зуд, геморрагическая сыпь и др.), отмечая, что все они обманчивы, см. Гурьянов 2023: 243–247. Однако *segnio* в медицинском дискурсе эпохи имеет несколько значений, и здесь речь явно идет не о каком-то из перечисленных выше симптомов, а об уже воспалившемся («вздущемся») бубоне, см. Motolese 2004: 44.

⁴⁸ Для удобства чтения дана разбивка на абзацы согласно Duvert 2018.

⁴⁹ См. Shaw, Welch 2011: 247.

ком⁵⁰, кровопусканием и слабительными средствами (*medicina*)⁵¹, а потом применять едкие препараты⁵², даже если не появится бубон (*segnio*), как мы говорили об этом выше. Но надежнее всего сразу применять едкие препараты и все другие подходящие лекарства независимо от того, появится он или нет. Если же бубон появится, то действуй следующим образом: при его появлении в области уха нанеси эти препараты на шею с той же стороны ближе к задней поверхности; при его появлении в подмышечной области нанеси их на мышцу соответствующей руки там, где можно нащупать пульс, но не на самом запястье; при появлении бубона в паховой области нанеси эти препараты с той же стороны на внутреннюю поверхность щиколотки, то есть выше пятки; если он вскочит еще где-то, нанеси их на шесть пальцев или на ладонь ниже больного места, если только оно не находится на груди⁵³; если бубон появится спереди на шее, нанеси эти препараты на ее заднюю и боковые поверхности; но если он появится на шее сзади, не наноси ничего спереди, а только ниже него.

Пусть эти препараты остаются⁵⁴ столько, сколько нужно для формирования абсцесса, потом вскрой его и наложи на это место сливочное масло⁵⁵ вместе с капустными листьями⁵⁶; равным об-

⁵⁰ В *Consilio* (22v–23r, p. 180–181) Фичино описывает 7 рецептов такого порошка: один «древний» и шесть «на современный лад». Он укрепляет сердце и помогает ему изгонять из себя яд, высушивает гнилостную слизь, сужает сердечные ходы, чтобы яд не мог пройти через них, и часто выводит его через пот.

⁵¹ Как отмечают Shaw, Welch 2011: 12, во Флоренции это было достаточно обшлеупотребительное сокращение для *medicina solutiva*.

⁵² Уместно отметить особенность народного итальянского языка Фичино: *e* может у него обозначать определенный артикль мн. числа (в современном итальянском *i*), а не только союз «и».

⁵³ Вероятно, Фичино опасается, что это может привести к притоку чумного «яда» к сердцу.

⁵⁴ Фичино объясняет, как именно врач может сам сформировать абсцесс, о чем говорилось выше: «едкий препарат» не столько разъедает кожу, сколько вытягивает на себя яд, способствуя прорыву бубона или пустулы.

⁵⁵ *Bituro*, лат. *butyrum*.

⁵⁶ Капустные листья накладываются в целом виде с целью создания локального «парникового эффекта» (Фичино явно полагал, что это будет способствовать оттоку чумного «яда» и целебному воздействию масла). Как сообщила мне

разом подойдет и губка, смоченная в следующем отваре: возьми ромашку, буквицу лекарственную, донник, одну горсть⁵⁷ скабиозы, отваривай их в полуфунте⁵⁸ воды, пока объем не уменьшится наполовину. Держи на этом месте смоченную отваром губку до конца лечения, периодически меняя, чтобы она вытягивала яд.

Глава 18. Очищение язвы⁵⁹

После того, как апостема вскрыта и ядовитое содержимое (*materia velenosa*) извлечено, приложи к ране средства, которые осушают и очищают ее. Рецепт: ячменная мука с медом и небольшим количеством соли, сверху наложи на язву капустные листья. Или же: порошкообразная камедь саркоколлы с равным количеством меда, и если ты хочешь сделать средство более сильным, сначала приготовь мед (*suoci el mele*), а затем добавь саркоколлу. Согласно Джентиле да Фолиньо⁶⁰ и Тозиньяно⁶¹, это исключительное средство, поскольку оно очищает все раны и гнойные язвы. Я также рекомендую диаквилон (*diacquilon*)⁶².

Глава 21. О лечении согласно рекомендациям испанских и каталонских врачей

Мы уже рассмотрели способы лечения, бывшие в употреблении у врачей греческих, латинских и варварских — в особенности

моя жена, этот прием до сих пор используется при лечении различных недугов в народной (сельской) медицине.

⁵⁷ Традиционная мера количества при изготовления лекарств, если речь шла о таких легких по весу ингредиентах, как высушенные цветы и травы, см. Shaw, Welch 2011: 272.

⁵⁸ Флорентийский фунт, который использовался и при торговле лекарственными ингредиентами, равен 339,5 граммам; так, например, продавалась дистиллированная вода, см. *ibid.*: 11, 64–65.

⁵⁹ Как следует из ряда контекстов, приведенных Motolese 2004: 151, 164, 232, 271, *mondificare* предполагает очищение раны от крови, которая, с одной стороны, содержит в себе яд, а с другой — является «нездоровым» избытком в гуморальной системе тела.

⁶⁰ Gentile da Fuligno (с. 1290–1348) — профессор медицины, составивший одно из первых произведений о том, как противостоять чуме, в жанре *consilium*.

⁶¹ Pietro da Tossignano (с. 1350–1407) был профессором медицины в Перудже и Болонье.

⁶² От др.-греч. διάχυλον (букв. «полный соков») — лечебная липкая паста на основе оксида свинца и смол, см. Duvert 2018: 236.

итальянских. Теперь мы рассмотрим некоторые стороны практики (*l'uso*) испанских и каталонских врачей.

По их мнению, сразу же стоит поставить клизму (*fa subito argomento*) и, если пациент полнокровный, сделать ему кровопускание, а если нет — дать другое лекарство в зависимости от того, какой из гуморов не в порядке (*reccante*). Сначала пациенту делают примочку (*pittima*)⁶³, чтобы она вытянула хоть часть содержимого бубона, и потом, поставив клизму, приступают к лечению апостемы (*postema*). По мнению этих врачей, не следует прикладывать к апостеме средства, которые разогревают и иссушают (*giardino*), потому что они могут привести к спазму⁶⁴, способствуют лихорадке и делают яд еще более опасным, особенно если апостема расположена на выделительных органах (*emuntorii*); кроме того, в начале лечения не следует накладывать на бубон средства, чрезмерно способствующие его вызреванию (*maturino*)⁶⁵ и перувлажнению, потому что они вызывают закупорку, непроходимость, гниение и воспаление (*ribollono*) и загоняют яд внутрь; то же самое касается использования охлаждающих средств⁶⁶. Также не следует наносить средства губкой, потому что она иссушивает, и плотной тканью (*panno*), ибо она препятствует выходу па-

⁶³ Так называют порошкообразные препараты, смешанные с жидкостью, для наружного нанесения на тело с помощью ткани или губки, см. Motolese 2004: 11.

⁶⁴ О данном симптоме см. Motolese 2004: 46, 291–292.

⁶⁵ Как следует из целого ряда контекстов, приведенных в Motolese 2004: 151, 233, 272, когда речь идет о бубоне, глагол *maturare* указывает на излечение и стоит в одном смысловом ряду с глаголами *risolversi* («рассосаться») и *dishumidiscarsi* («иссохнуть»). Однако в этом фрагменте речь, очевидно, не об излечении. Я полагаю, что решение этого кажущегося противоречия может быть таким: зримым для врача выражением «вызревания» является осумковывание абсцесса, что указывает на благоприятный прогноз болезни; однако в данном случае Фичино пытается описать, как под действием лекарственных средств соединительная ткань может настолько «укрепиться», что помешает естественному выведению чумного «яда» из тела — «закупорит» его.

⁶⁶ То, что охлаждающие средства приводят к закупорке пор, было общим местом уже в античной медицине, см. Афонасин, Афонасина 2017: 135.

ров (*varori*), а применять надлежит или простую чистую сухую шерсть, или ее же, смешанную с очесом, желательного из конопли.

Если человек по природе своей нежен (*dilicati*)⁶⁷ и если бубон расположен на выделительных органах, обыкновенно используют следующий отвар: возьми цветы ромашки, донник и венерин волос, отвари в воде, затем намочи в ней шерсть или очес, отожми и положи на бубон теплую или не очень горячую примочку и меняй ее время от времени, пока он не рассосется (*risolva*) или не вскрыется. После же того, как он вскрыется, на пятый день болезни⁶⁸ и далее, используй средство, способствующее вызреванию⁶⁹, очищению (*mondificare*) и восстановлению. Надежным средством для того, чтобы вскрыть пустулы (*bolle*), является перетертая скабиоза, в чистом виде или с подсоленным выдержанным смальцем.

Если пустула черная или зеленая и не располагается на выделительных органах, то вскрой ее сразу в нескольких местах ланцетом или бритвой так, чтобы быстро вышел яд, потом часто промывай соленой водой, чтобы в ране не осталось свернувшейся и запекшейся крови, и поставь пиявки. Потом, после того как пустула будет вскрыта и очищена от яда, на пятый день болезни и далее, применяй средства, способствующие вызреванию, очищению (*mondificare*) и восстановлению. Если возраст пациента не слишком нежен, надлежит, помимо этого, с самого начала класть припарку не на само больное место (*segno*), а ниже него, особенно если бубон (*segno*) находится на выделительных органах.

⁶⁷ Основываясь на дальнейшем рассуждении, предполагаю, что речь идет, прежде всего, о юном возрасте, ср. *Consilio* (42v, p. 200): «in età molto tenera».

⁶⁸ Выбор пятого дня болезни в качестве начала ее нового этапа (возможно, ведущего к выздоровлению) отсылает к античному учению о «четырёхдневной лихорадке» как симптоме эпидемии, *pestilentiae*, которое можно найти, например, у Цельса (2.1.9). В то же время Cohn 2010: 65, обобщая доступные статистические данные об эпидемиях в Италии в XV в., отмечает, что смертельный исход при чуме в самом деле, как правило, наступал на четвертый день.

⁶⁹ Очевидно, в данном случае речь идет не об осумковывании абсцесса (см. прим. 65), поскольку он уже вскрылся, а просто о выведении чумного «яда» через эту язвочку.

Отступив шесть пальцев от бубона (*segno*), надо поставить большую медицинскую банку (*ventosa*), затем вскрыть ланцетом или бритвой, а потом опять поставить банку, чтобы вытянуть кровь: две-три унции или больше — по мере необходимости и в зависимости от состояния пациента (*virtù*)⁷⁰. Если же бубон расположен на выделительных органах, остерегайся вскрывать и иссекать его или тревожить частыми применениями банки, потому что от этого только усиливается спазм, притягиваются в большом количестве горячие гуморы и усиливается вредоносное действие яда, отчего многие погибают.

Однако если бубон (*segnio*) расположен вблизи уха или на горле, то надрез нужно делать на шее сзади, и не над, а под шейными позвонками или на плечах; если он расположен под мышками, надрез стоит делать ниже с той же стороны ближе к спине; если же он в паху, то нужно сделать надрез на ляжке или сзади, на седалище. И в любом из этих случаев делай так: отступи на шесть пальцев от бубона, как я уже говорил, и поставь банку, а затем, сделав надрез, вытягивай кровь. Повтори это четырежды, спускаясь каждый раз на равные расстояния (*va' per lo lungo in quattro gradi*): ставь банки и делай надрезы — вытягивай кровь с помощью банок и пиявок. На сам бубон положи успокаивающую (*per dolce temperatamente*) и рассасывающую примочку, о которой я говорил раньше. Если можешь, положи вместе с ней какой-нибудь камень, чтобы вытянуть яд, — измельченный либо цельный: изумруд, гиацинт или топаз.

Однако же, по мнению некоторых из испанских и каталонских врачей, можно поставить пиявки на бубон (*segno*), а потом несколько раз и банку, пусть даже он и расположен на выделительных органах, но не давая им сильно присосаться, а затем промыть это место соленой водой. Так поступают, когда бубон или

⁷⁰ Уже Цельс отмечал, что банки ставятся пациентам, когда необходимо удалить из тела «испорченные гуморы или вредоносных духов» (*corrupta materia sive spiritu male*) — эта терминология отсылает одновременно к гуморальной и пневматической медицинским теориям, — но состояние больного, недостаток «сил» не позволяют это сделать путем отведения крови из вен (2.11.4–5).

сильно вздулся, или вздулся и имеет нехороший цвет. И когда он вскрылся, на пятый день болезни и далее, надлежит использовать средства, способствующие вызреванию и т.д. Если же выше-описанная примочка с отваром не оказывает нужного действия, орошай бубон тем же составом. Если апостема (*postema*) распухла больше обычного, некоторые врачи после третьего дня болезни делают большой надрез вдоль всего пораженного члена, обходя вены и артерии, и если крови выходит слишком много, применяют очес, вымоченный в яичном желтке и розовом масле, отделяя белок, потому что он холодный и клейкий, и одновременно с этим дают больному укрепляющие сердечные средства для внутреннего и наружного употребления.

Но самые мудрые из них не советуют делать этот надрез, считая его чрезвычайно опасным, в особенности для выделительных органов. На пятый день болезни и далее, если нет сильной лихорадки, а бубон (*segno*) не содержит слишком много яда и не имеет черного или зеленого цвета и если нарыв вот-вот лопнет и тело как следует очищено, применяй средства, способствующие вызреванию. Для приготовления таких средств: возьми корень алтея, соцветия лилии и сирени, дикорастущий арбуз (*coscomero asinino*), полфунта лука, двадцать сухих мясистых фиг, семена пажитника, унцию семян льна, листья мальвы и алтея, акант, горсть фиалковой травы (*erba violaria*)⁷¹, хорошо провари в воде и как следует разотри. Если хочешь сделать воздействие этого средства более мягким (*dolce*) для пациентов нежной природы (*dilicati*), процеди сваренные и растертые травы и отожми их, а потом добавь фунт (или сколько нужно) свежего растопленного и процеженного смальца; некоторые добавляют хорошо растертых вместе с панцирем улиток. Это подходит, если кожа очень упругая (*densa*), как, например, в паху и за ушами; некоторые добавляют закваску для хлеба из муки грубого помола (*fermento di pane grosso*) — две унции, а иногда больше или меньше, — чтобы вытянуть содержи-

⁷¹ На основании Brunel 1957: 322 можно предположить, что имеется в виду бриония — род растения семейства тыквенных, которая используется в народной медицине.

мое бубона и заставить его лопнуть, что больше подходит для пу-
стул (*bolle*), чем для вздутий (*enfiati*) на выделительных органах.

Существуют и более легкие⁷² средства для вызревания (*maturati-
tivi*), как-то: мука из зерен пшеницы, растительное масло, вода,
которые варятся вместе, пока не обретут вязкость; применяют так-
же мякиш хлеба из отрубей и сушеные мясистые фиги, которые
варятся вместе и после перетираются; можно добавить туда олив-
ковое масло, сладкий миндаль или свежий смалец; если смалец
соленый и выдержанный, то его можно использовать как липкую
смесь (*impiastro*), чтобы аккуратно вскрывать бубоны; также мож-
но добавить свежий куриный жир; если из этого жира и свеже-
го смальца, свежего сливочного масла, фиалкового масла и сва-
ренных корней лилий сделать липкую смесь, то получится хоро-
шее средство, способствующее вызреванию, пригодное для паци-
ентов нежной природы (*dilicati*). Такие средства, как я уже гово-
рил, применяются на пятый день болезни и далее после очище-
ний (*purgagioni*), когда лихорадка спала, а бубон (*segnio*) вскрыт
и тщательно освобожден от яда. Затем используются средства для
очищения (*mondificare*), а после — для восстановления и, наконец,
для рубцевания (*saldare*).

Если пustuла (*bolla*) имеет черный или зеленый цвет, если она
изъязвлена и при этом не находится на выделительных органах,
сделай на ней глубокий надрез бритвой или ланцетом, ороси ее
подогретой соленой водой, чтобы кровь не свернулась, как я уже
говорил. Затем поставь банки или пиявок, или приложи гузку
ощипанного петуха (*groppone di gallo pelato*)⁷³. Одни прикладыва-

⁷² По контексту не вполне ясно: «более легкие» с точки зрения приготовления или с точки зрения воздействия на пациента.

⁷³ Heinrichs 2017 провел специальное исследование истории данного «стран-
ного» рецепта (а также сделал несколько аргументированных предположений
по поводу следующей за ним рекомендации прикладывать к бубонам лягуш-
ку). Он полагает, что рецепт восходит к Авиценне (*Canon* 119r, 2.200; 476v, 4.460),
отмечая, что последний в целом следует Галеновым представлениям о противоя-
диях (но не дает конкретных ссылок на работы античного врача, где упомина-
лись бы петухи и курицы). У Авиценны в главе «О курицах и петухе» (*De gallinis
et gallo*) речь идет о прикладывании разрезанного петуха или курицы к месту,

ют живую улитку, другие — живую лягушку. Это можно делать, если бубон (*segnio*) не расположен в паху. Потом на него можно наложить простой едкий препарат (*roctoro*), какой я описал выше, а также следующее средство: возьми слегка подсоленный яичный желток и не слишком сильный едкий препарат, чтобы не ухудшить состояние пустулы (*bolla*). Постоянно сменяй этот едкий препарат. Если от него пустула озлокачивается, используй только перетертую скабиозу или выдержанный соленый смалец, или и то, и другое.

пораженному ядовитыми червями (*vermibus venenosis*). Существенную модификацию «рецепта» осуществляет каталонский врач Жакме д'Аграмон в трактате 1348 г., написанном в качестве реакции на «черную смерть»: он полагает, что после прижиганий бубона и вытягивания из него яда банками можно приложить к этому месту ошипанную гузку (!) курицы или петуха с целью вывести яд. Исследователь полагает, что часто встречающийся рядом рецепт, предписывающий прикладывание к бубону лягушки, может быть просто более дешевым вариантом рецепта с петухом или курицей: или же дело в представлении о ядовитости лягушек, что может быть связано с теорией оттока яда по принципу подобия. В заключение исследователь рационализирует использование предлагаемого средства, очевидно, в случае бубонной чумы, обращая внимание на температурные свойства тела курицы и парного куриного мяса (оно чуть теплее человеческого тела); слабость этого предположения в том, что оно никак не объясняет использование гузки, а не других частей птицы. От себя добавим к сказанному два соображения. Во-первых, представление об использовании курятины (но не гузки!) *против ядов* гораздо древнее Галена. Об этом пишет Авл Геллий (6.9.5, со ссылкой на «О животных» Публия Нигидия Фигула) и Плиний Старший (*Nat.* 29.61.78). В обоих произведениях говорится, что куриное мясо является средством именно от змеиного яда (а не от ядовитых червей, как у Авиценны). Гуманистические интересы Фичино предполагали пристальное внимание к таким свидетельствам античных авторов. Сравнение эпидемии со змеиным ядом встречается у самого флорентийца в качестве общего места медицинской науки. В *Consilio* (II, p. 169) он пишет: «Не хочу обойти молчанием образ, упомянутый Галеном, что чума — это дракон с телом из воздуха, который супротив человека дышит ядом». У Цельса об использовании курятины в пищу речь идет в главе о затяжной четырехдневной лихорадке, но этот фрагмент не очень ясен из-за лакуны (3.16.2). Во-вторых, предположим, что использование гузки в рецепте обусловлено тем, что это место скопления птичьего жира (не исключено, что в медицинском дискурсе эпохи были и какие-то представления о секрете копчиковой железы). Sohn 2010: 79 коротко осветил некоторые эпизоды бытования этого рецепта в Италии XVI в.

Литература

- Афонасин, Е.В.; Афонасина, А.С. (2017), *ΙΑΤΡΙΚΗ ΤΕΧΝΗ. Очерки истории античной медицины*. СПб.: Издательство РХГА.
- Бергер, Е.Е. (2014), “Особенности хирургического образования в средневековой Европе”, *История медицины* 1.3: 112–118.
- Гурьянов, И.Г. (2021), “Платоническая традиция и теория эпидемий в раннее Новое время”, *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 15.2: 745–771.
- Гурьянов, И.Г. (2023), “Традиция и эпистемические инновации в понимании эпидемии чумы в медико-философских трактатах Марсилио Фичино”, *Платоновские исследования* 18.1: 222–255.
- Салье, М.А. et al., ред. (1979–1982), *Абу Али Ибн Сина (Авиценна). Канон врачебной науки*. Пер. с арабского М.А. Салье, Ю.Н. Завадовского, У.И. Каримова и др. Книги 1–5 в 6 томах. Издание второе подготовлено У.И. Каримовым и П.Г. Булгаковым. Ташкент: Издательство «ФАН» Узбекской ССР.
- Crisciani, Ch. (2017), “Medicine as Queen: The Consilia of Bartolomeo da Montagnana”, in G. Manning, C. Klestinec (eds.), *Professors, Physicians and Practices in the History of Medicine*, 79–96. Springer.
- Afonasin, E.V.; Afonasina, A.S. (2017), *ΙΑΤΡΙΚΗ ΤΕΧΝΗ. Essays on Ancient Medicine*. Saint Petersburg: RHGA Publishing House. (In Russian.)
- Avicenna (1507), *Liber canonis Auicenne reuisus & ab omni errore mendaque purgatus summaque cum diligentia impressus*. Venetiis: per Paganinum de Paganinis Brixiensem.
- Berger, Y.E. (2014), “The Specifics of Surgical Education in Medieval Europe”, *History of Medicine* 1.3: 112–118. (In Russian.)
- Bos, A.P. (2000), “Why the Soul Needs an Instrumental Body According to Aristotle”, *Hermes* 128.1: 20–31.
- Brunel, C. (1957), “Recettes médicales de Montpellier en ancien provençal”, *Romania* 78.311: 289–327.
- Cohn, S.K. (2010), *Cultures of Plague: Medical Thinking at the End of the Renaissance*. Oxford University Press.
- Copenhaver, B.P. (1984), “Scholastic Philosophy and Renaissance Magic in the *De vita* of Marsilio Ficino”, *Renaissance Quarterly* 37.4: 523–554.
- Corrias, A. (2012), “Imagination and Memory in Marsilio Ficino’s Theory of the Vehicles of the Soul”, *The International Journal of the Platonic Tradition* 6: 81–114.
- Crisciani, Ch.; Ferrari, G. (2010), “Introduzione”, in M.R. McVaugh (ed.), *Arnaldi de Villanova. Opera medica omnia*. Vol. 2: *Tractatus de humido radicali*, 321–573. Barcelona: Publicacions de la Universitat de Barcelona.

- Duvert, É. (2018), *Un rimedio platonico: il Consiglio contro la pestilenza di Marsilio Ficino*. Traduzione, introduzione e commento. Lyon: Université Jean Moulin.
- Flemming, R. (2019), "Galen and the Plague", in C. Petit (ed.), *Galen's Treatise Περὶ ἀλμπίας (De indolentia) in Context*, 219–244. Leiden: Brill.
- Gibbs, F.W. (2019), *Poison, Medicine, and Disease in Late Medieval and Early Modern Europe*. Routledge.
- Guryanov, I.G. (2021), "Platonic Tradition and Early Modern Theory of Epidemics", *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 15.2: 745–771. (In Russian.)
- Guryanov, I.G. (2023), "Tradition and Epistemic Innovation in Understanding the Plague in the Medical and Philosophical Treatises of Marsilio Ficino", *Platonic Investigations* 18.1: 222–255. (In Russian.)
- Heinrichs, E.A. (2017), "The Live Chicken Treatment for Buboes: Trying a Plague Cure in Medieval and Early Modern Europe", *Bulletin of the History of Medicine* 91.2: 210–232.
- Jacquart, D. (1993), "La scolastica medica", in M.D. Grmek (ed.), *Storia del pensiero medico occidentale*. Vol. 1: *Antichità e medioevo*, 261–322. Roma: Editori Laterza.
- Katinis, T. (2007), *Medicina e filosofia in Marsilio Ficino: il Consiglio contro la pestilenza*. Roma: Edizione di Storia e Letteratura.
- Leigh, R., ed. (2016), *On Theriac to Piso, Attributed to Galen: A Critical Edition with Translation and Commentary*. Leiden: Brill.
- Luigi, E. (2023), *Measuring in the Renaissance: An Introduction*. Cambridge University Press.
- McVaugh, M.R. (2000), "Surgical Education in the Middle Ages", *Dynamis* 20: 283–304.
- Motolese, M. (2004), *Lo male rotundo. Il lessico della fisiologia e della patologia nei trattati di peste tra Quattro e Cinquecento*. Roma: Aracne.
- Nutton, V. (1997), "Hellenism Postponed: Some Aspects of Renaissance Medicine, 1490–1530", *Sudhoffs Archiv* 81.2: 158–170.
- Nutton, V. (2021), "Medical Humanism, a Problematic Formulation?", *Arts et Savoirs* 15. URL: <http://journals.openedition.org/aes/3925>
- Shaw, J.; Welch, E. (2011), *Making and Marketing Medicine in Renaissance Florence*. Leiden: Brill.
- Siraisi, N. (1987), *Avicenna in Renaissance Italy: The Canon and Medical Teaching in Italian Universities after 1500*. Princeton University Press.
- Sudhoff, K. (1911), "Pestschriften aus den ersten 150 Jahren nach der Epidemie des „schwarzen Todes“ 1348. IV. Italienische des 14. Jahrhunderts", *Archiv für Geschichte der Medizin* 5.4–5: 332–396.

Платонизм: интерпретации и рецепции в XX веке

Валерия Косякова

Пролетарская «неоикона»: метафизический свет электричества на картине «Восстание» Климента Редько

VALERIA KOSYAKOVA

PROLETARIAN “NEOICON”: METAPHYSICAL LIGHT OF ELECTRICITY
IN KLIMENT REDKO’S PAINTING *REVOLT*

ABSTRACT. The article aims to investigate the role of electricity in early Soviet modernism. The author analyzes the concept of the metaphysics of light in the works of Kliment Redko, exploring the relationship between the Orthodox understanding of the nature of light and the nature of electricity that was actively conceptualized during the period of early Soviet modernism. A strategy of recoding the traditional Orthodox iconography of *Christ Pantocrator* and the *Transfiguration of Jesus* based on the new technocratic ideas is revealed. Kliment Redko (who studied at the icon painting school of the Kiev-Pechersk Lavra) reinterprets the understanding of the Tabor Light, which heavily influenced the tradition of Orthodox iconography. In his painting *Revolt*, Vladimir Ilyich Lenin becomes the new “Pantocrator” who brings people out of the dark pre-revolutionary “cave”. The concept of “electroorganism”, and then “luminism”, has been developed by Redko initially in his abstract works and the 1922 manifesto, but later was synthesized with figurative painting in an attempt to create a “proletarian icon”. The article analyzes this “iconography” of Lenin, the specifics of the color and light semantics of the painting, as well as the metaphysical connotations of the attempt to depict electricity.

KEYWORDS: Kliment Redko, proletarian icon, metaphysics of light, electricity.

© В.А. Косякова (Москва). art_o@list.ru. Российский государственный гуманитарный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 20.1 (2024)

DOI: 10.25985/PI.20.1.12

Идея стремительного развития электроэнергетики возникла сразу же после революции и реализовалась в проекте ГОЭЛРО (Государственной комиссии по электрификации России). В 1920 году на VIII Всероссийском съезде Советов, проходившем в московском Большом театре, был представлен план электрификации. Тогда же Ленин назвал проект ГОЭЛРО второй программой партии и озвучил знаменитый лозунг: *«Коммунизм — это есть Советская власть плюс электрификация всей страны»*¹.

Спустя пять лет, когда планы ГОЭЛРО активно воплощались и продвигались по всей стране, и спустя год после кончины вождя, инициировавшего электрификацию, в 1925 году, Климент Редько, художник периода раннего советского модернизма, написал свою самую известную работу «Восстание», ныне экспонируемую в Третьяковской галерее.

Эта картина вызывает безусловный интерес, а ее символика может считаться ярким, оригинальным примером пролиферации религиозного метафизического дискурса в символизации и сакрализации новой советской власти, несмотря на манифестируемый официальный дискурс атеистического государства. Фигуративная живопись советского модернизма во многом апеллировала к структурам академической живописи и/или даже к православной визуальной традиции, инкорпорируя и реинтерпретируя христианскую метафизическую аксиологическую систему. В нашей статье речь пойдет об одной из советских «неоикон»: квази-религиозная картина также содержит коннотации, отсылающие к неоплатонизму.

Обратимся к работе Климента Редько «Восстание». Ее структура представляет собой многофигурную композицию, наложенную на четкую геометрическую ромбовидную схему. Линия четырехгранника образована революционной процессией-парадом, состоящим из военных музыкантов, солдат с винтовками, армейцев, едущих на грузовиках, марширующих женщин и мужчин — гражданского населения. В центре ромба возвышается укрупненного размера фигура Владимира Ильича Ленина. Он экспрессив-

¹ Ленин 1974: 159.



Климент Редько, «Восстание» (1925).
Москва, Государственная Третьковская галерея.

но жестикулирует, подняв руки вправо, как бы представляя своих товарищей и указывая, подобно регулировщику дорожного движения, верный путь вперед. Фигура Ленина лучится и искрится светом. Именно об этом свете и композиции картины, отсылающей к устойчивой иконографии «Спаса в силах», «Преображения» и «Неопалимой купины», далее пойдет речь.

По правую и левую стороны от доминирующей и возвышающейся фигуры вождя представлены две группы соратников, выстроенных в шеренгу: их пропорции центробежно уменьшаются, напоминая структуру фриза. Принцип масштабирования в зависимости от значимости фигуры наследует иконописной традиции. Герои изображены фронтально, застыв в статичных позах. Лица легко распознаются и наделены портретным сходством. Композиция отражает партийную иерархию: Крупская, Сталин,

Троцкий, Орджоникидзе, Ворошилов, Луначарский и другие лидеры большевизма написаны в разных пропорциях, маркирующих их политическую значимость.

Картина построена по принципу строгой симметрии и иерархичности, заданной образом лидера. В центре ромба превалирует экспрессивный красный цвет и его оттенки, визуально усиливающиеся за счет черного контраста. От этой энергетически заряженной фигуры, в центре которой расположен вождь и его новые «апостолы-свидетели», носители революционного слова, излучается сияние (люминизм). Композиция источает мощное свечение, визуально подчеркнутое четырьмя лучами — улицами, по которым движутся массы, будто подзаряженные революционно энергией из центра квадрата, — расходящиеся фигурки пешеходов и едущих на танках и автомобилях красногвардейцев. Последние становятся медиаторами между вождем, убывающими по значению соратниками и человечеством, которое еще ожидает всемирную пролетарскую революцию. Образ центрального «кормчего» конституирует парад. Весь задний фон представляет собой повторяющиеся паттерны трехэтажных домов, вытянутых по горизонтали. Их фасады собираются в сетку, ассоциирующуюся с тюремными решетками. Тюремная решетка изображена и в проеме над фигурой Ленина как знак старого дореволюционного мира. Общий колорит картины экспрессивно триумфально траурный — предвещающий смерть, но и надежду на обретение нового мира посредством смертельной жертвы и соучастия в революционном проекте. Фигура вождя и единомышленников обездвиженно застыли, будто уже принадлежат вечности — канону. Темное пространство картины — дома, решетки тюремного вида — сродни платоновской пещере: узники ее — окованные приверженцы старого режима. Ленин же — источник света, к которому повернулись революционеры, обретая политическое самосознание.

Сегодняшним зрителям, как и увидевшим картину в 1926 году во время ее первого экспонирования, христологическая иконография была более чем известна и очевидна. Редько прямо апеллирует к традиционной схеме «Спаса в силах» с изображением круп-

номасштабной фигуры Спасителя, представленного на фоне вытянутого красного ромба, по бокам которого расположены сонмы «сил» — ангелы. В этой иконографии репрезентирована концепция Страшного суда. Красный ромб — это нимб-мандорла и престол, на котором Спаситель выступает судьей мироздания, предвещая верующим надежду на вечную жизнь, воздаяние и наказание для грешников, не внявших Благой вести. Страшный суд, как часть апокалиптического проекта, возвещает крах старого мира и обещает возвращение в лоно Создателя, в идеальный град — Новый Иерусалим. От фигуры Христа диагонально расходятся лучи света. На картине Редько от фигуры Ленина расходятся лучи улиц, наполненные марширующими революционерами. Семантика цвета картины также коррелятивна иконе: у Редько — сочетание красного и черного, на иконе «Спаса в силах» — темного синего и красного. Эсхатологическая и фунебральная тематика в произведениях советского модернизма, в частности в «Восстании», связывается с недавними похоронами Ленина². Но помимо этого она передает мессианский дух послереволюционной атмосферы, репрезентированный в квази-религиозных образах, сакрализирующих политику партии и ее нового мессию. Иконологическая структура изображения Ленина содержит коннотации и Христа-судьи, и агнца, стоящего посреди старцев, — образ из Откровения Иоанна Богослова.

Закономерно, что картина «Восстание» также задействует иконографию и «Преображения Господня», на которой Христос представлен в ромбовидной мандорле, излучающей нерукотворный Фаворский свет. Концепция преобразования — одна из центральных для теории христианского образа и православной иконы. Свт. Григорий Палама, обращаясь к многочисленным упоминаниям света в Священном Писании, развивал учение о свете как нетварной божественной энергии³. Важнейшим свидетельством явления божественного света в тварном мире он считал Преображение Господне на горе Фавор. Преображение означает Бога

² Злыднева 2008: 265–267.

³ Ср. Palam. *Tr.* 3.1.16 (рус. пер.: Вениаминов 1995: 281–282).

в качестве света. Трансцендентный по своей сущности свет, как и энергия Божия, способен сойти в имманентный физический мир. Следовательно, человек (или материя), будучи в определенном состоянии, способен созерцать нетварный свет и принимать его. «Я свет миру», — говорит о себе Христос (*Ин.* 8:12), в одном из посланий апостола Иоанна отмечается: «Бог есть свет» (1 *Ин.* 1:5). Откровение Иоанна Богослова уравнивает свет, Спасителя и Новый Иерусалим (*Откр.* 21:24, 22:5): «Спасенные будут ходить во свете»; «И ночи не будет там, и не будут иметь нужду ни в светильнике, ни в свете солнечном, ибо Господь Бог освещает их». Тело Христа воплотило в себе человеческое и божественное, свет физический и метафизический. В свою очередь, икона — это план Боговоплощения в материи, указующий на горизонт неизобразимого в изображении. Богословскому же посланию о природе воплощения посвящены иконы на сюжет «Спаса в силах» и «Преображения», знаки которых обнаруживаются на картине «Восстание». Помимо этого, ромбовидная организация пространства картины отсылает и к иконографии «Неопалимой купины», сюжет которой также имеет провиденциальные и мессианские корни. Традиционно в крестьянском доме изображение «Неопалимой купины» размещалось рядом с печью как оберег от пожаров; Редько как бы ресемантизирует икону, выворачивая ее наизнанку: центральная часть картины становится своеобразным, революционно заряженным светом и пожаром, чей источник — пролетариат. Тема же света (и огня) — лейтмотив всех трех типов икон. Художник писал о начале своей работы с фигурами и цветом так:

Красный цвет в центре картины сдвинулся, концентрируясь в окружности. Теперь фон фигуры Ленина в световом блеске серого и светло-охристого цветов. Этим достигнуто сочетание холодного металла с ударами красного огня. Вся моя работа протекает под знаком физико-химических проблем современной науки. Это несомненно так. Большинство людей любят смотреть назад и только там видеть и искать искусство успокоительное. Картина

«Восстание» идет, как строгий порыв, обоснованный от начала и предвидящий в развитии своем необходимый конец⁴.

Редько помещает Ленина-Пантократора непосредственно в ореол лучей, изображение которых восходит к репрезентации Фаворского света на православных иконах. Согласно концепции самого художника, «высшее выявление материи есть свет»⁵.

Неоплатонистскую интерпретацию света, пришедшую через практики исихазма в православную икону, Климент Редько, революционный советский художник, воспринял, обучаясь иконописи в Киево-Печерской лавре (1910–1914 годы). Затем Редько посещал мастерскую Николая Рериха (Петроградская школа Общества поощрения художеств), освоив принципы теории синтеза. Позже, в Высших художественно-технических мастерских, Редько соприкоснется с актуальной на тот период теорией космизма и супрематизма через работы Казимира Малевича, с идеями Василия Кандинского о психофизическом процессе переживания цвета, теорией образа отца Павла Флоренского. Его прикладное иконописное образование, помноженное на интеллектуальные изыскания эпохи и культ модернизации, вылились в собственную эстетическую программу, ресемантизировавшую электричество.

Параллели между картиной и символическим дискурсом иконописи вполне осознанно закладывались художником как часть концепции советской модернистской живописи. Однако оперировал Редько отнюдь не понятиями «Фаворский свет», «преображение», а развивал концепцию метафизики электричества. Именно электричество — та энергия нового революционного мира, центробежно расходящаяся от Ильича как от одноименной лампочки, осветившая былой до его прихода мрак существования. Эта энергия способна трансформировать материю. Задача художника, сопричастного революционному проекту, — пережить опыт и найти ему воплощение в форме и цвете. Электричество же становится той новой энергией, которая может воплотить сочетание революционного энтузиазма и модернистских технологий.

⁴ Редько 1974: 72.

⁵ Редько 1992: 101.

Редько прямо или косвенно был знаком с учением исихазма, повлиявшим на становление золотого века русской иконописи — эпохи Феофана Грека, Андрея Рублева, Дионисия; по образцам этих средневековых мастеров создавались более поздние иконы, изучавшиеся Редько в Лавре. Основной визуальной и теологической доминантой под влиянием исихазма становится цвет и свет. Бог непознаваем в своей сущности, но являет себя посредством божественных энергий, изливаемых в мир. Созерцание нерукотворного Фаворского света — часть духовной практики, отразившейся в иконописи. Под влиянием паламизма меняется не только иконография, но и сами приемы письма. У православных мастеров теологическое послание выражалось через интенсивность света, достигавшуюся при помощи белильных штрихов, пробелов, движков. В православной иконописи развивалась не только сама идея боговоплощения и репрезентации образа, но и техника нанесения пигментов красок: от темной к светлой, от материи к свету. Именно поэтому пробела накладывались на лик в самом конце писания, маркируя Фаворский свет. Таковы и «пробела» рядом с фигурой Ленина, маркирующие свет электрический, огонь и свет революции — воплощение энергии коммунизма, изливающейся через Ленина. Остается вопрос о природе этого света — тварный ли он?

Советские технооптимисты видели революционный потенциал в модернистских преобразованиях. Электрификация стала наглядным образом становления новой власти и ее среды. И даже указание на то, что свет — результат работы пролетария и горизонтальных связей электрических сетей, не отменял лозунг метафизического понимания электричества, поддерживающего сакральный дореволюционный дискурс. Апокалиптически воспринимавшаяся смерть Ленина в 1924 привела к всплеску практик коммеморации вождя и породила тысячи его изображений. Многие проводили аналогии со смертью Христа, а формирование раннесоветского художественного канона сравнивалось с началом христианского искусства:

Изобразительное искусство, может быть, вновь найдет свое применение, создаст новых Рафаэлей, которые распишут уголки Ленина и обратят их в храмы. Развитие такового пути приведет материализм к новой религии, церковь которой будет увешана изображением новой истории чудес и страданий павших от рук капиталистов⁶.

Картина «Восстание» задействует эсхатологическую и провиденциальную образность, актуальную в контексте фунебральной атмосферы после смерти Ленина, также сочетающуюся с концепциями смерти дореволюционной России и рождения новой социалистической страны через причащение духу революционного энтузиазма. Редько предпринимает попытку перекодирования православного визуального нарратива на советский. Аналогичную стратегию можно обнаружить и в ранней советской литературе, создающей «агиографии» советских героев⁷. Концепция восстания у Редько обретает явные христологические коннотации и ассоциируется с восстанием из гробов — воскресением, то есть трансформацией материального (телесного) и ментального (обретение самосознания и сопричастности революции). Новая трансформирующая энергия изливается через фигуру Ленина, становящегося как бы генератором тока и огня. Примечательно, что ток наделялся особыми сакральными свойствами в философском дискурсе конца XIX столетия: например, в христианско-технологической утопии космизма Николая Федорова электричество описывалось как живительная сила, меняющая природу материи.

В начале 1920-х годов под влиянием идей Александра Богданова Редько разрабатывал абстрактную живопись, получившую название «электроорганизм», а затем «люминизм». Его искания должны были воплотить на двухмерной плоскости свечение заряженной электричеством материи. Христологическая иконография картины «Восстание» и знаки Фаворского света указывают на сакральные основы теории «электроорганизма» и «люми-

⁶ Малевич 1995: 29.

⁷ Кларк 2002: 26.

низма». Климент Редько, автор «Декларации электроорганизма» (1922), понимал художественную работу как специфическую практику, через которую художник психически постигает действительность, а затем возводит ее в электроорганизм, то есть в картину⁸. Согласно его теории, будущее культуры неразрывно связано с энергией: современная единица скорости света определила всю ранее существовавшую известную скорость, и теперь художники изучают элементы, составляющие новые периодические состояния электроматерии. Свет и электричество связаны неразрывно и онтологически. И именно свет является источником живописной материи. Логика постижения нематериального и воплощенного в материю путем созерцательности ассоциируется с духовными практиками исихазма. Свет — одно из ключевых понятий для восточно-христианской, исихастской традиции (как и для живописи). Проблема онтологии света имела большое значение и в русской религиозной философии конца XIX–XX веков: софиологию света разрабатывал С.Н. Булгаков, символизм — Е.Н. Трубецкой, синтез софиологии цвета и онтологии света — П.А. Флоренский. Размышления о природе света объединены общим пониманием его энергийного и сакрального статуса.

Знаменитая максима Ленина о коммунизме как процессе электрификации, то есть зарядении масс новой энергией, проводниками и акторами которой они становятся, обретает визуальное воплощение в материи: строительстве станций, проводах с током, покрывающих ландшафт страны. Линия электропередач визуализирует лозунг равноправия и горизонтальных связей, реализующихся посредством технологического прогресса, просвещения, промышленного подъема, модернизации, электроэнергетики. Технологизация контаминировалась с мистическим восприятием энергии не только в работах Климента Редько и его соратников по объединению С.А. Лучишкина, А.Г. Тышлера, М.М. Плаксина, а также С.Б. Никритина, под руководством которого изначально возникла идея «электроорганизма». Например, палехские масте-

⁸ Лебедева 1993: 188.

ра, изображая Ленина, маркировали электрический свет нанесением ассиста. В художественной литературе — например, в произведениях Андрея Платонова, который также был инженером-электротехником, — электричество наделялось особым статусом сакральной трансформирующей энергии, способной воскрешать. В 1920–1930-х годах массово появляются рассказы, сказки, пьесы, описывающие мощь электрических трансформаций. Литература, публицистика и тексты, пропагандирующие электрификацию, подчеркивали особую роль Ленина как проводника тока, а электрический свет называли не только «лампочкой Ильича», но также «ленинским светом», «благодатным ленинским светом», «светом Ильича»⁹.

Литература

- Вениаминов, В., пер. (1995), *Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих*. М.: Канон.
- Злыднева, Н.В. (2008), *Изображение и слово в риторике русской культуры XX века*. М.: «Индрик».
- Малевич, К.С. (1995), *Собрание сочинений в пяти томах*. Т. 1: *Статьи, манифесты, теоретические сочинения и другие работы. 1913–1929*. Под общей ред. А.С. Шатских. М.: «Гилея».
- Кларк, К. (2002), *Советский роман: история как ритуал*. Пер. под ред. М.А. Литовской. Екатеринбург: Издательство Уральского университета.
- Лебедева, И.В. (1993), “Лирика науки — «Электроорганизм» и «проекционизм»”, in *Великая утопия: русский и советский авангард 1915–1932. Каталог выставки, 185–193*. М.: Галарт; Берн: Бентелли.
- Ленин, В.И. (1974), *Полное собрание сочинений*. Издание пятое. Т. 42. М.: Издательство политической литературы.
- Никифорова, Н.В. (2017), “Лампочка Ильича и символические аспекты в пропаганде электрификации”, *Общество. Среда. Развитие* 4: 102–109.
- Редько, К.Н. (1992), *Парижский дневник*. М.: Советский художник.
- Редько, К.Н. (1974), *Дневники. Воспоминания. Статьи*. М.: Советский художник.

⁹ См. Никифорова 2017.

Артём Гравин

Типология мифов А.Ф. Лосева:
реконструкция схемы и основных принципов *

ARTYOM GRAVIN

A.F. LOSEV'S TYPOLOGY OF MYTHS:

A RECONSTRUCTION OF THE SCHEME AND BASIC PRINCIPLES

ABSTRACT. This article attempts to reconstruct A.F. Losev's typology of myths and reveal its basic principles. The author demonstrates that the structure and internal logic of this typology may be discovered already in Losev's works of the 1920–1940s. The specificity of Losev's understanding of myth and, as a consequence, the nature of his typology is revealed. The author shows that Losev's theory of myth cannot be reduced only to a cultural or a historical-religious perspective. On the basis of several works by Losev, the antithetical principle of Losev's dialectics is examined as well as its place in the typology of myths under study. Based on the revealed logic of Losev's scheme and his separate (somewhat disparate) definitions of various types of mythologies, the typology is reconstructed in three main dimensions: objective, subjective, and absolute. The connection between different types of mythologies is shown, and the dependence of relative mythologies on absolute ones is substantiated. In conclusion, the main problems of the reconstruction are summarized and the prospects of its application in the field of philosophy of religion, linguophilosophy and political theology are outlined. **KEYWORDS:** A.F. Losev, myth, dialectics, social mythologies, Platonism in Russian thought.

Введение

Для ряда направлений европейской философии XX века понятие мифа оказывалось ключевым. Оно использовалось как в этнографических, так и в антропологических и религиоведческих ра-

© А.А. Гравин (Санкт-Петербург). nagval_89@mail.ru. Социологический институт Российской академии наук – филиал ФНИСЦ РАН. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».

Платоновские исследования / Platonic Investigations 20.1 (2024)

DOI: 10.25985/PI.20.1.13

* Исследование выполнено в Социологическом институте РАН – филиале ФГБУ науки Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук за счет гранта Российского научного фонда № 23-78-01113, <https://rscf.ru/project/23-78-01113/>.

ботах¹. Важную роль это понятие сыграло и в системах русской религиозной философии², где мифологические исследования вписывались в идею синтеза мистического, рационального и чувственного в едином онтологическом источнике. Наиболее систематичной и последовательной версией онтологии мифа в русской философии, на наш взгляд, предстает теория мифа А.Ф. Лосева. Основная ее часть была изложена им в «Диалектике мифа» и «Дополнениях к „Диалектике мифа“» (обе — 1930), а также фактически проиллюстрирована в более поздних работах — «Античная мифология в ее историческом развитии» (1957), «История античной эстетики» (1960–1994), etc.³

Исследования лосевской теории мифа насчитывает три десятилетия. Уже в 1994 году были опубликованы два дискуссионных номера журнала «Начала» под общим названием «Абсолютный миф Алексея Лосева», где обсуждались различные аспекты и преломления лосевской теории мифа⁴. С тех пор дискуссионность вокруг мифа в лосевоведении несколько спала. Тем не менее, интерес к этой теме продолжает сохраняться. Так, современные исследователи применяют лосевские построения к проблемам философии религии⁵, политической теологии⁶, концептуальных историко-философских обобщений⁷.

Одним из существенных аспектов изучения лосевской теории мифа, на наш взгляд, является исследование принципов развива-

¹ Обзор подходов к понятию мифа в современной философии см. Романенко 2006.

² Цылев 2004; Чагинский 2015.

³ Последний тезис мы принимаем здесь как гипотезу и признаем, что он нуждается в более развернутом подтверждении; тем не менее, ниже будут приведены некоторые обоснования данной интуиции.

⁴ В сборники вошли статьи В.В. Бибихина, С.С. Аверинцева, В.П. Троицкого, Л.А. Гогтишвили, etc.

⁵ См., например, диссертационное исследование А.Н. Панасюка (игумена Ермогена) Панасюк 2019.

⁶ На наш взгляд, это одно из наиболее перспективных направлений актуальных исследований лосевской теории мифа; см., например, Соловьев 2022.

⁷ См. построенную на лосевской методологии работу Р. Вахитова о евразийстве Вахитов 2023.

емой Лосевым типологии мифов. Нередко исследователи ссылаются на нее и связывают те или иные культурные или мировоззренческие типы с выведенными Лосевым типами мифологий. Однако описания внутренней логики представленной Лосевым типологии в настоящее время не осуществлено. Ее частные аспекты рассмотрены мыслителем кратко⁸ и потому нуждаются в уточнении и аналитическом обобщении⁹.

Наше исследование представляет собой попытку отчасти разрешить этот вопрос¹⁰ и представить одну из возможных реконструкций лосевского замысла.

Эта реконструкция основана на предпринятом нами анализе работ Лосева 1920–1940-х годов:

1) раздел «Возможные типы мифологий» из «Дополнений к „Диалектике мифа“» (1930), где осуществляется первая попытка построения мифологической и философской типологии на основании антиномии идеального и реального¹¹;

2) раздел «Социальная природа платонизма» из «Очерков античного символизма и мифологии» (1930), где дается своеобразная трактовка понятия «социального» по отношению к религиозному/философскому дискурсу, а также аналогично построению типологии мифов в «Дополнениях к „Диалектике мифа“» описываются различные типы платонизма и соответствующие им типы социальности¹²;

3) работа «Николай Кузанский и диалектический перво-принцип в антично-средневековой философии» (конец 1920-х – нача-

⁸ Отметим частичную несогласованность разных типологий в лосевских работах: например, можно сравнить различное положение «иудейской» мифологии в схеме из «Дополнений к „Диалектике мифа“» и «еврейского» эстетического типа в схеме из «Истории эстетических категорий».

⁹ Л.А. Соломеина при описании структуры типологии культурных типов отмечает, что механизм смены одного типа другим оказывается не до конца проявленным (Соломеина 2004: 179).

¹⁰ Об особенностях лосевского подхода к формированию классификаций и типологий, а также об их связи с идеями немецких философов XIX века, см. Резвых 2023.

¹¹ Лосев 2022: 567–593.

¹² Лосев 1993: 901.

ло 1930-х), где на основании характера абсолютизации того или иного измерения действительности выводятся типы антично-средневековой диалектики¹³ (характерно, что и здесь для различения типов диалектики Лосев отталкивается от антиномии апофатической сущности и катафатического явления);

4) трактат «Самое само» (начало 1930-х), где в главе «История учения о самости» приводится типология абсолютных оснований религиозных и философских учений¹⁴ (также на основании антиномий идеального и реального, сущности и явления etc.);

5) конспект лекционного курса «История эстетических учений» (1934), где приводятся пять основных эстетических типов¹⁵, при этом деление основано на соотношении личностного и природного и во многом коррелирует с той логикой, что была использована Лосевым в работе «Возможные типы мифологий»;

6) глава «Логика исчисления бесконечно-малых как отражение социальной действительности» из работы «Некоторые элементарные размышления к вопросу о логических основах исчисления бесконечно-малых» (начало 1940-х), где на основании соотношения трансцендентных и имманентных ценностей выстраивается типология стилей духовной культуры¹⁶.

Миф и культура

Надо отметить, что миф, по Лосеву, не является обобщением исторических фактов или «снимком» культуры в какой-либо период истории. Миф как «в словах данная личностная история»¹⁷, «символически данная интеллигенция»¹⁸ жизни»¹⁹ скорее может быть рассмотрен как способ мышления и самосознания: «*миф не есть историческое событие как таковое,*

¹³ Лосев 2016: 330 и др.

¹⁴ Лосев 2008: 250–294.

¹⁵ Лосев 1995: 397–398.

¹⁶ Лосев 1995: 734–746.

¹⁷ Лосев 2022: 197.

¹⁸ Лосев понимает интеллигенцию как самосознание и тождество мыслящего субъекта и мыслимого объекта.

¹⁹ Лосев 2022: 120–121.

но он всегда есть слово. А в слове историческое событие возведено до степени самосознания»²⁰.

Исследователи уже отмечали связь лосевской типологии мифов с построениями философии искусства Фридриха Шеллинга и философии культуры Освальда Шпенглера²¹. Миф, по Лосеву, лежит в основании культуры: «всякая культура вообще начинается с интерпретативного выявления своего основного мифа»²².

При этом Лосев использует устоявшиеся наименования культурных типов и периодов истории для обозначений типов мифологий. Однако при ближайшем рассмотрении обнаруживается, что возникающая омонимия оказывается мнимой. Для Лосева вопрос о мифе имеет не историческую, а скорее онтологическую и теологическую перспективы. В этом смысле в теории мифа Лосева прослеживаются черты философской теологии или «диалектической» версии догматического богословия и его основных разделов²³, в том числе христианской историософии.

Используемые русским философом обозначения типов мифологий («египетская», «персидская», «римская», etc.) имеют скорее концептуальный, чем историко-культурный характер. Внутренняя логика приводимой им типологии в имманентном смысле аисторична²⁴, что специально подчеркивается Лосевым во избежание недоумений: «для того, кто усомнился бы *⟨в⟩* приурочении выведенных типов мифологии к определенным историческим эпохам, народам и странам, необходимо заметить, что, если бы даже это приурочение было в большинстве случаев ошибочно или невозможно, всё равно *самые-то категории обладают полной*

²⁰ Лосев 2022: 197

²¹ Резвых 2010: 134–136; Резвых 2023: 127–128; Доброхотов 2009: 24–25; Соломина 2004: 183–184

²² Лосев 2008: 251

²³ Текст «Дополнений к „Диалектике мифа“» содержит в себе ряд богословских построений в триадологической, христологической, эсхатологической, etc. перспективах.

²⁴ При этом она причастна историческому процессу и выражается в нем, пусть и не напрямую: «*миф есть л и ч н о с т н о е бытие, данное и с т о р и ч е с к и*» (Лосев 2022: 190); отдельно Лосев рассматривает вопрос о соотношении естественной и священной истории.

диалектической необходимостью». Всякий выведенный Лосевым тип мифологии «мыслим и, следовательно, где-нибудь, когда-нибудь он может осуществиться»²⁵.

Таким образом, лосевская типология не подразумевает детерминизма законов истории, но включает в себя принципы ее возможного развития. Выявление же мифологического измерения какого-то конкретного исторического феномена или сознания отдельной личности должно быть сопряжено с анализом совокупности различных типов мифов²⁶.

Антиномика и антитетика

Обращает на себя внимание то, что представленные в тексте «Дополнений к „Диалектике мифа“» (фрагмент «Возможные типы мифологий») мифологические типы сопряжены с использованием при их описании пары категорий — идеального и реального. Различные типы мифологий предполагают различное соотношение этих категорий²⁷.

Для понимания характера взаимосвязи данной пары категорий следует выяснить некоторые особенности лосевского антитетического подхода и, в частности, решение им вопроса о понятийных противоречиях.

В тексте «Диалектики мифа» приводится двенадцать примеров синтетических разрешений антиномий²⁸, которые определяют основные аспекты мифа и на основании которых Лосев дает определение абсолютной мифологии: «абсолютная мифология есть религиозное ведение (6) в чувстве (7) творчески (3) субстанциального (2) символа (4) органической (11) жизни (5) личности

²⁵ Лосев 2022: 579.

²⁶ Так, Лосев приводит пример философии Николая Кузанского, в которой «сосредоточилось несколько великих идей, и почти к каждому основному типу диалектики он имеет некоторое отношение» (Лосев 2016: 330).

²⁷ Аналогичный прием Лосев использует в «Очерках античного символизма и мифологии» при описании разных типов платонизма и в других текстах 1920–1940-х годов.

²⁸ Случаи, когда происходит «превалирование мифа над логикой» (Лосев 2022: 177).

(1), ритмологически-тоталистически и вместе алогически данной (12) в своем абсолютном (9) и вечном лике (10) бесконечного (8)»²⁹.

Каждый из элементов приведенного определения рассматривается и обосновывается Лосевым отдельно и выводится из разрешения соответствующих антиномий. Так, антиномия идеального и реального (идеи и материи) разрешается Лосевым следующим образом: «синтезом <...> антиномии [идеального и реального] является *субстанция*, которая всегда мыслится именно как нечто реальное, но обязательно определенным образом оформленное и осмысленное реальное»³⁰.

Разрешения антиномий (синтезы) не представляются Лосевым простыми, ввиду возможности принципиально разного характера их осуществления. Так, в более ранней, чем «Диалектика мифа», работе «О единстве онтологии»³¹ он представляет схему различных типов онтологий, отталкиваясь от «Введения к комментарию на Аристотелевы „Категории“» Порфирия и «Смысла идеализма» отца Павла Флоренского³². При этом основной характеристикой того или иного типа онтологии оказывается, по Лосеву, наличие или отсутствие связи между сущностью и явлением, а также признание или непризнание в рамках конкретной онтологии существования каждого из этих понятий³³:

- 1) сущность есть и выражается в явлении — символизм;
- 2) сущность есть и явление есть, но одно с другим не связаны — агностицизм;
- 3) сущности нет, а явление есть — позитивизм;
- 4) сущность есть, а явления нет — рационализм.

Таким образом, всякая онтология, по Лосеву, может быть описана определенным сочетанием сущности и явления³⁴. Следует отметить, что первый случай из приведенных выше соот-

²⁹ Лосев 2022: 257

³⁰ Лосев 2022: 250.

³¹ Рукопись датируется первой половиной 1920-х гг. (Лосев 2013).

³² Типология, разработанная Флоренским, является более развернутой и составляет 16 вариантов различных философских дискурсов.

³³ Лосев 2013: 189.

³⁴ Подобное объяснение Лосев предлагает при различении учений о самости в работе «Самое само» (Лосев 2008: 287–289).

ношений принципиально отличается от трех других наличием связи между сущностью и явлением (сущность выражается явлением). Три других случая различаются между собой характером утверждения в философском дискурсе идеального, реального или того и другого одновременно. При этом, ввиду «оторванности» (несвязности) сущности от явления, в каждом из этих трех случаев имеет место не выражение сущности в явлении, но *de facto* только явление, данное в трех модусах: трансцендентальном (отдельно гипостазированная сущность и явление), эмпирическом (явление без сущности) и рациональном (гипостазированная сущность без явления).

Отметим, что антиномия сущности и явления разрешается Лосевым аналогично антиномии идеального и реального — в виде синтетического символа³⁵. В связи с этим приведенные различия в связи с понятийной парой сущности и явления, на наш взгляд, лежат в основании мифологической типологии, описываемой понятийной парой идеальное и реальное. Здесь важнейшую роль играют также наличие/отсутствие связи между идеальным и реальным, а также данность/не-данность идеального, реального или их сочетания.

Объективные (авторитарные) мифологии

Мифологическая схема в работе Лосева «Возможные типы мифологий» основана на последовательном делении всех мифологий на абсолютную и относительные, а совокупность последних еще на два типа: авторитарные и либеральные³⁶. Такой порядок будет базовым в нашей реконструкции, и относительно него будут формироваться все наши дальнейшие построения.

Прежде всего рассмотрим авторитарные мифологии. Приведем первый пример формулы, связанной с той мифологией, которую Лосев обозначает как «восточная»: «Синтез „идеального“ и „реального“, данный „реально“»³⁷. Это определение заключает

³⁵ Лосев 2022: 251.

³⁶ Лосев 2022: 596.

³⁷ Лосев 2022: 570.

в себе типовую структуру, которую Лосев использует при описании всех видов мифологий. Приводимые философом формулы относительных мифологий разделяются им на две компоненты, первая из которых показывает, что представляет собой миф с онтологической точки зрения, второй — как этот миф дан гносеологически.

Отметим, что в приведенном выше определении обнаруживаются два основных измерения:

- 1) «что» мифа — «синтез „идеального“ и „реального“...»;
- 2) «как» (способ данности) мифа — «данный „реально“».

Кроме того, Лосев предлагает дифференциацию второго компонента формулы при помощи выявления своего рода смыслового акцента более частной мифологии. Например, одну из «восточных» (Лосев также употребляет обозначение «архитектурных») мифологий — «египетскую» — Лосев определяет следующим образом: «Подобную мифологию можно считать примером базирования „архитектурной“ мифологии на синтезе „идеального“ и „реального“»³⁸. При определении других мифологий Лосев в качестве аналогии «базирования» использует выражения «с приматом», «с перевесом». Далее во избежание путаницы будем использовать выражение «с приматом».

В основании приведенной формулы находится «синтез „идеального“ и „реального“...» (по аналогии со связью сущности и явления в примере выше). Мифологии такого типа Лосев называет авторитарными, потому что в них утверждается связь идеального (трансцендентного, божественного) и реального (имманентного, человеческого). При этом реальное оказывается в зависимости от «авторитета» объективного идеального: «так как эта мифология исходит из некоего абсолютного объективного (так или иначе понимаемого) бытия, то ее мы называем *авторитарной*»³⁹. Отметим, что Лосев использует термин «авторитарный» применительно к мифологиям другого типа (к социальным, о чем речь будет идти ниже). В связи с этим мы предлагаем называть их обобщенно объективными. Аналогичную логику рассуждений (отноше-

³⁸ Лосев 2022: 572.

³⁹ Лосев 2022: 573.

ния идеального и реального) Лосев приводит в «Очерках античного символизма и мифологии» при описании типов *социальной жизни*⁴⁰.

Формализуем приведенное выше определение следующим образом: синтез идеального и реального (И(Р)), данный реально (= Р) с приматом синтеза идеального и реального («базирование на синтезе») (\rightarrow Р) — «египетская мифология» или (И(Р)) = Р \rightarrow И(Р). Идеальное здесь обозначается как И, Реальное как Р, их синтез как И(Р), данность — знаком равенства (=), примат в виде стрелки (\rightarrow).

Приведем наше реконструирующее обобщение формул объективных мифологий в таблице (табл. 1), где все авторитарные мифологии разделены на три подтипа: «восточные», «античные», «средневековые»⁴¹. При этом каждый из подтипов также делится еще на три вида. Приведенные в таблице мифологические типы раскрываются Лосевым в соответствующих разделах «Дополнений к „Диалектике мифа“».

| Условное наименование мифологии ⁴² | | Формула |
|---|-------------------|--------------------------------|
| «Первобытная» | | И(Р) = Р |
| «Восточные» | «Персидская» | И(Р) = Р \rightarrow Р |
| | «Египетская» | И(Р) = Р \rightarrow И(Р) |
| | «Индийская» | И(Р) = Р \rightarrow И |
| «Античные» | «Римская» | И(Р) = И(Р) \rightarrow Р |
| | «Эллинистическая» | И(Р) = И(Р) \rightarrow И(Р) |
| | «Греческая» | И(Р) = И(Р) \rightarrow И |
| «Средневековые» | «Иудейская» | И(Р) = И \rightarrow Р |
| | «Латинская» | И(Р) = И \rightarrow И(Р) |
| | «Византийская» | И(Р) = И \rightarrow И |

Таблица 1. Объективные (авторитарные) мифологии.

⁴⁰ Лосев 1993: 901.

⁴¹ Лосев 2022: 570 и далее; Лосев, ссылаясь на Гегеля и Шеллинга, использует и другие наименования данных типов — «архитектурная», «скульптурная», «символическая».

⁴² Приведенные наименования перечислены в Лосев 2022: 572–573.

Расположение перечисляемых Лосевым видов мифологий осуществлено в табл. 1 таким образом, чтобы при «движении» по схеме от первобытной⁴³ мифологии к византийской наблюдалась последовательная «идеализация» соответствующего мифа, то есть рост «присутствия» трансцендентного (божественного) в имманентном (человеческом). В целом, Лосев придерживается данной последовательности, допуская незначительные изменения в связи с исторической хронологией «явления» той или иной мифологии⁴⁴.

Данность мифа изменяется тройко: миф оказывается данным как реальное (имманентно — Р), как синтез идеального и реального (трансцендентно-имманентно — И(Р)) и как идеальное (трансцендентно — И). В пределе формула византийского мифа заключает в себе следующее (вполне конфессиональное) определение: «Приятие⟨м⟩ воплощенного самораскрытия духовной личности, торжеством „идеального“ в этой „идеальной“ мифологии является *восточное христианство*»⁴⁵. Такая «идеализация», по Лосеву, оказывается коррелирующей с персонализацией, когда авторитарный объект мифа постепенно становится личностью-субъектом.

Отметим, что представленный в табл. 1 порядок и логика его построения подразумевают связь «идеализации» авторитарных мифов с переходом от природного детерминизма⁴⁶ (Р) объекта мифа через его «телесную» (социальную) обусловленность⁴⁷ (И(Р)) к безусловной личности (И). В этом смысле «первобытная» мифология заключает в себе природно-обусловленный и недифференцированный объект, который Лосев в более поздней работе «Античная мифология в ее историческом развитии» (1957) обозначает как «*био-социальная нерасчлененность*»⁴⁸. Следу-

⁴³ Она вводится Лосевым отдельно от трех других триад авторитарных мифологий (Лосев 2022: 406).

⁴⁴ Так, Лосев чаще всего рассматривает примат синтеза идеального и реального после примата реального.

⁴⁵ Лосев 2022: 572.

⁴⁶ Лосев 2022: 570.

⁴⁷ Лосев 2022: 570.

⁴⁸ Лосев 1957: 34.

ющие же за «первобытной» мифологии сначала социализируются⁴⁹, а затем индивидуализируются. Здесь социальное измерение мифа (в лосевском смысле «синтеза природного и человеческого бытия»⁵⁰) оказывается своего рода «мостиком» между безличной природой и личностью⁵¹.

Таким образом, «средневековые» мифологии объектом мифа имеют личность, данную объективно и субъективно одновременно⁵². В этом смысле «византийская» мифология представляет собой предельную форму объективного авторитарного мифа. Ввиду сближения субъекта и объекта в «средневековых» мифологиях (идеализация реального), появляется возможность мифологий иного типа, основанных на «авторитете» субъективного.

Субъективные (либеральные) мифологии

Помимо мифов, основанных на онтологической связи идеального и реального (то есть предполагающих прямое «присутствие» трансцендентного в имманентном), Лосев рассматривает мифы, основанные на разрыве между идеальным и реальным, где идеальное мыслится только подразумевающимся в реальном. Мифологии такого типа он называет «либерально-гуманистическими», «ново-европейскими», «субъективно-созерцательными», «субъективно-активными», etc.⁵³. Поскольку Лосев использует определение «либеральный» в качестве обозначения одного из более частных видов мифологии, мы предлагаем обобщенно называть данный тип относительных мифологий субъективными⁵⁴: «мифология, основанная на переходе

⁴⁹ По Лосеву, социальное бытие есть соединение природного и человеческого (Лосев 1993: 781). Ср. также двойственное (природное и социокультурное) понимание мифа в исследовании Романенко (Романенко 2017: 22).

⁵⁰ Лосев 1993: 781.

⁵¹ Разрешение социальности и индивидуальности в церковной личности обосновывается соответствующей антиномией (Лосев 2022: 251).

⁵² Лосев оговаривает возможность личностного объединения субъекта и объекта в рамках разрешения соответствующей антиномии (Лосев 2022, 250).

⁵³ Лосев 2022: 302.

⁵⁴ Ср.: «Всё ценное, что видел или предчувствовал человек в объективном

объективно-личностного принципа в свое *инобытие*, т.е. в субъективно-личностное ⟨...⟩ эта мифология может быть названа *либеральной*. Она есть абсолютизация и обожествление субъекта в его изоляции от объективных ценностей»⁵⁵.

В ряду относительных мифологий субъективные мифологии следуют непосредственно за «средневековыми», где практически тотальное «присутствие» идеального (божественного) в мифе нивелировало его авторитарный характер и дало возможность явления либерального мифа.

Для описания субъективных мифологий следует учитывать замечание Лосева о том, что их логическая последовательность оказывается чем-то вроде зеркального отражения последовательности, присущей объективным мифологиям: «Спуск происходит по тем же ступеням иерархии, по которым был и подъем»⁵⁶. При этом объективное идеальное (в пределе — личностное) оказывается отделенным от реального и допускает лишь ту или иную форму собственного подразумевания: «Христианство открыло Абсолютную личность: следовательно, *инобытием* к нему уже не могла быть природа, но личность же, но только не абсолютная, а относительная, и человек вообще, *земной* человек. Это мы и находим в после-христианской мифологии»⁵⁷.

Исходя из этого можно сделать вывод о том, что множество субъективных мифологий должно быть аналогичным множеству объективных. Лосев не приводит подробного «формульного» описания субъективных (либеральных) мифологий. Тем не менее, на основании ряда указаний из работы «Возможные типы мифологий» и сопоставлений с типологиями из других работ мы предполагаем возможность реконструкции их общей схемы.

Так, в «Дополнениях к „Диалектике мифа“» и в «Очерках античного символизма и мифологии» Лосев приводит несколько

мире, потустороннем или земном, он поместил в себя, в глубину своей личности» (Лосев 1997: 737).

⁵⁵ Лосев 2022: 573.

⁵⁶ Лосев 2022: 407.

⁵⁷ Лосев 2022: 407.

вариантов порядка пост-средневековых мифологий⁵⁸. Это позволяет нам зафиксировать следующие положения:

1) «начальный этап» после-«средневековых» мифологий Лосев связывает с «субъективацией» христианства⁵⁹ и обозначает такие мифологии, как «возрожденские»⁶⁰ и «протестантские»⁶¹;

2) второй блок мифологических типов связывается Лосевым с «рационалистической» («картезианской»⁶²), «эмпирической» и «кантианской»⁶³ мифологиями⁶⁴;

3) третий блок мифологических типов Лосев называет «социальными»⁶⁵, «общественными»⁶⁶, из которых наиболее подробно он рассматривает «коммунистический» тип (или мифологию «коллективизма» и «социализма»⁶⁷).

Первый и второй блоки иногда объединяются Лосевым в один (как это представлено в типологии «Истории эстетических учений»⁶⁸), но мы их будем разделять для соблюдения указанного выше принципа «отражения» данных субъективных мифологий по отношению к объективным.

«Социальные» мифологии (третий блок) противопоставлены всем предыдущим. Тем не менее, Лосев их относит к субъективным (либеральным) мифологиям в качестве общего «телоса»⁶⁹.

⁵⁸ См. Лосев 2022: 290; Лосев 2022: 573; Лосев 1993: 872–873.

⁵⁹ Отметим, что в работе «Самое самó» Лосев связывает начало перехода от средневекового типа мировоззрения к несредневековому с немецкой мистической традицией (Николай Кузанский, Экхарт, etc.); в работе «Николай Кузанский и диалектический перво-принцип в антично-средневековой философии» Лосев также выделяет «немецкий» тип философии как противопоставленный «средневековому».

⁶⁰ Лосев 2022: 408.

⁶¹ Лосев 2022: 347; Лосев 1993: 873.

⁶² Лосев 1993: 872.

⁶³ Лосев 2022: 573.

⁶⁴ Каждый из этих типов Лосев подвергает дифференциации в соответствии с направлениями философии Нового времени (Лосев 2022: 290–294).

⁶⁵ Лосев 2022: 56.

⁶⁶ Лосев 2022: 573.

⁶⁷ Лосев 2022: 299.

⁶⁸ Лосев 1995: 398

⁶⁹ Лосев 2022: 299.

Приведем наше обобщение схемы субъективных мифологий в таблице (табл. 2). При этом «разрыв» идеального и реального мы обозначим здесь в виде $I \neq P$ или $P(I)$, остальные условные обозначения оставим теми же, что и в предыдущей таблице.

| Условное наименование мифологии | | Формула |
|--|---|--|
| «Возрожденские» (субъективистское отражение «Средневековых») | «Германский имманентизм» ⁷⁰ | $(I \neq P) = I \rightarrow I$ или $P(I) = I \rightarrow I$ |
| | «Протестантские» ⁷¹ | $P(I) = I \rightarrow P(I)$ |
| | | $P(I) = I \rightarrow P$ |
| «Ново- европейские» (субъективистское отражение «Классических») | «Рационалистические» ⁷² | $P(I) = P(I) \rightarrow I$ |
| | «Кантланская» ⁷³ | $P(I) = P(I) \rightarrow P(I)$ |
| | «Эмпирические» ⁷⁴ | $P(I) = P(I) \rightarrow P$ |
| «Социальные» ⁷⁵ (субъективистское отражение «Восточных») | Гипотетические социальные мифологии двух типов (наименования отсутствуют) | $P(I) = P \rightarrow I$ $P(I) = P \rightarrow P(I)$ |
| | «Коммунистическая» ⁷⁶ | $P(I) = P \rightarrow P$ |
| | «Анархистская» (субъективистское отражение «Первобытной») | $P(I) = P$ |

Таблица 2. Субъективные (либеральные) мифологии.

⁷⁰ Лосев 2008: 264.

⁷¹ Лосев 2022: 347; Лосев 1993: 873; Лосев не дифференцирует мифологии данного типа, хотя это представляется возможным.

⁷² Лосев 2022: 290.

⁷³ В рамках мифологий данного типа Лосев различает «идеалистическую», «неокантианскую» и «феноменологическую» (Лосев 2022: 290–291).

⁷⁴ Мифологии этого типа также дифференцируются: «позитивистская», «материалистическая», «мелкобуржуазный романтизм», etc. (Лосев 2022: 290–295).

⁷⁵ Мифологии данного типа, на наш взгляд, соотносимы с идеологиями Нового времени: либеральной, националистической и коммунистической.

⁷⁶ Лосев 2022: 150 и др.

Схематически данность мифа так же, как и в объективных мифологиях, изменяется здесь тройка (но в обратном порядке): субъективный миф последовательно оказывается данным как идеальное (И), как «разрыв» (нетождество) идеального и реального (Р(И)) и как реальное (Р).

По аналогии с объективными мифологиями, при «движении» по приведенной в табл. 2 схеме наблюдается «реализация» мифа (очеловечивание божественного): «если для Средних веков Бог есть сверх-бытие и сверх-факт, для Возрождения Он есть только факт, для Просвещения — условная идея, то для Канта Он — *необходимая субъективная идея*»⁷⁷.

И если мифологии первого типа («возрожденские») во многом еще идеальны⁷⁸, то «социальные» мифологии стремятся к полной «реализации» и отрицанию идеального⁷⁹. Как следствие, происходит своего рода «деперсонализация», социальные мифологии Лосев связывает с образом «собрания личностей, которое само по себе не-личностно, безличностно и, значит, безлично»⁸⁰.

Представленный в табл. 2 порядок мифологий предполагает последовательную «социологизацию» субъекта мифа и в пределах — социальный детерминизм. Субъективные мифологии становятся «авторитарными»⁸¹ по аналогии с первыми объективными мифологиями (Лосев устанавливает прямую параллель между «восточными» и «социальными» типами⁸²).

Заключает схему данной части типологии «анархистская» мифология⁸³, которая представляет собой предельный вариант субъективного мифа⁸⁴ и субъективное отражение «первобытной» ми-

⁷⁷ Лосев 2022: 331.

⁷⁸ В «протестантском» типе «абсолют не отвергается, но только появляется незаинтересованность в его абсолютной субстанциальности. Настоящая субстанция, это — сам человек, а не божество» (Лосев 2016: 327).

⁷⁹ Лосев 2022: 300.

⁸⁰ Лосев 2022: 298–299.

⁸¹ Лосев 2022: 350.

⁸² Лосев 2022: 409–410.

⁸³ Лосев посвящает ей особый раздел в «Дополнениях к „Диалектике мифа“».

⁸⁴ Лосев 2022: 280.

фологии⁸⁵. Принципиальная разница заключается в том, что природный детерминизм объективных мифологий сменился техническим⁸⁶ в случае субъективных. При описании типа «анархистской» мифологии Лосев приводит яркие образы тотального техницизма⁸⁷ и недифференцированной социальности, основанной на реализованных идеях субъекта⁸⁸ — «мировой хаос человечности», представляющий собой «сплошную, нерасчлененную, абсолютно иррациональную массу человеческих влечений, поступков, мыслей»⁸⁹.

Относительные и абсолютная мифологии

Рассмотренные выше объективные (авторитарные) и субъективные (либеральные) мифологии определялись Лосевым как относительные. При этом их относительность базируется на безусловном основании⁹⁰: «раз возможна та или иная степень осуществления идеи, — значит возможна предельная и бесконечная ее осуществленность»⁹¹.

В качестве такого основания (данности идеального) выступает мифология особого типа, которую Лосев называет абсолютной⁹². Она объединяет в себе все возможные относительные мифо-

⁸⁵ Ср.: «первоначальный комок мифа, где слиты субъект и объект, мышление и действие, молитва и магия. Это изначальное нерасчлененное мифическое можно назвать мифологическим *междометием*»; его «перенос (...) в сферу абсолютизированной человечности, несомненно, создает категорию *анархизма*» (Лосев 2022: 410–411).

⁸⁶ Лосев 2022: 335; на наш взгляд, «био-социальная нерасчлененность» «первобытной» мифологии стала техно-социальной нерасчлененностью «анархистской».

⁸⁷ Лосев 2022: 396–397.

⁸⁸ Образно выражаясь, пантеизм субъективно «отразился» в виде панантропологизма.

⁸⁹ Лосев 2022: 397.

⁹⁰ В связи с этим каждая из мифологий имеет свой имплицитный абсолютный смысл: «Всё в истории спасено» (Лосев 2022: 293).

⁹¹ Лосев 2022: 258.

⁹² Лосев 2022: 586.

логии⁹³ и обеспечивает логическую и конкретно-историческую необходимость «перехода» от относительного мифа к абсолютному⁹⁴. В этом смысле никакая из относительных мифологий не может быть названа абсолютной, хотя в тексте «Диалектики мифа» встречаются утверждения об абсолютности «византийской» мифологии. Тем не менее, в итоге Лосев приходит к идее неавторитарности абсолютной мифологии⁹⁵ и об отрешенности абсолютной мифологии от всякой относительной, в том числе от «византийской» (пусть она схематически и является наиболее близкой к абсолютной⁹⁶).

Будучи редуцированным образом (иконой) абсолютного мифа⁹⁷, всякий относительный миф предполагает возможность собственной метаморфозы к другому относительному или к абсолютному⁹⁸.

Абсолютная мифология заключает в себе два модуса: внутренний и внешний. Как таковая, она теологически отождествляется Лосевым с трансцендентным Богом⁹⁹. В перспективе инобытия Бога (то есть творения и его истории) она осуществляет становление через три основных «мифологических» точки. Первая из них представляет собой «мифологию Рая» — первичную данность идеального (в смысле используемой ранее терминологии) и потенциально заключает в себе сочетание идеального и реального. Второй точкой оказывается мифологический «выбор» — идеальное или реальное становление (исходя из потенции предыдущей мифологии). В первом случае, по Лосеву, имеет место «торжество Царства Небесного», во втором — «временной процесс», включающий дифференциацию всех видов относительных мифо-

⁹³ Лосев 2022: 569.

⁹⁴ Лосев 2022: 577–578.

⁹⁵ Лосев 2022: 571.

⁹⁶ Лосев 2022: 407.

⁹⁷ На основании разрешения антиномии абсолютного и относительного (Лосев 2022: 256).

⁹⁸ Лосев 2022: 571.

⁹⁹ Лосев 2022: 492.

логий. Третьей точкой обозначен телос, который представляется Лосевым двояко: либо вечность относительности¹⁰⁰ («мифология Ада»), либо утверждение абсолютной мифологии («Царство небесное»)¹⁰¹. Эти два «идеальных» типа и лежат в основании возможности трансформации мифологий («перехода» от одной к другой), а также конкретного мифологического выбора: идеализации или реализации. Всякая мифология предполагает выбор. Так, относительно пост-средневековых мифологий Лосев пишет о выборе между утопическим и апокалиптическим сценариями¹⁰².

В результате реконструкции лосевского замысла нами были выделены следующие формулы становления абсолютной мифологии:

- 1) «мифология Рая» — данность идеального (или безусловного тождества идеального и реального) с возможностью различения идеального и реального¹⁰³;
- 2) «мифология Ада» — данность идеального, ориентированная на примат реального (отрицание идеального);
- 3) мифология «Царства небесного» — данность идеального, ориентированная на примат идеального (утверждение идеального).

Таким образом, совокупность относительных мифологий обретает внутреннюю связность (идеализация/реализация), а также собственный телос в абсолютном мифе.

¹⁰⁰ В этом смысле не вполне ясным оказывается отношение Лосева к проблеме апокатастасиса; в тексте «Дополнений к „Диалектике мифа“» он склоняется к его отрицанию, хотя, на наш взгляд, в этой оценке он не совсем последователен; в более поздних беседах с В.В. Библихиным он вновь возвращается к этой теме и дает пояснение своей позиции: «Бессилие стать Богом есть ад. <...> Христос явился, чтобы победить ад. <...> Весь канон Пасхи построен на этом. Так что если буквально понимать этот канон, а ведь он составлен Иоанном Дамаскиным, то ада уже нет» (Библихин 2006: 205).

¹⁰¹ Лосев 2022: 578.

¹⁰² Лосев 2022: 319.

¹⁰³ То есть заключающее в себе потенцию к становлению будущих мифологий.

Заключение

Типология мифов А.Ф. Лосева включает в себе фундаментальную схему его философских построений 1920–1940-х годов (что подтверждается аналогичными схемами в других его работах). Нами были предприняты гипотетическая реконструкция ее структуры и осмысление отдельных ее аспектов.

В общем виде рассматриваемая типология базируется на диалектике понятий идеального и реального (божественного и человеческого), характер соотношения которых определяет конкретный мифологический тип. Кроме того, различие абсолютности и относительности мифа определяет и характер внутренней динамики данной схемы.

Осуществленная нами реконструкция мифологической типологии Лосева нуждается в ряде уточнений и обобщений. Так, не вполне очевидным в рассмотренной схеме оказывается переход от объективных (авторитарных) мифологий к субъективным (либеральным). Этому вопросу Лосев уделяет немало внимания в работах «Очерки античного символизма и мифологии» и «Дополнения к „Диалектике мифа“». Также специального исследования требует понятие абсолютной мифологии в представляемых Лосевым ее многочисленных моментах: в частности, нуждается в уточнении то, в каком отношении к абсолютной мифологии находится «византийская» относительная мифология.

Тем не менее, уже на данном этапе может быть обнаружен прикладной потенциал проанализированной типологии не только в свете философской теологии, но и в перспективе философии религии (что напрашивается) и иных направлений современной гуманитарной мысли. Так, отмеченный нами акцент на социальном измерении мифа ставит вопрос о применимости лосевской теории к современным исследованиям в области политической теологии (специфика соотношения мифического и социального). Помимо этого, представляется, что смысловая структура разработанной Лосевым типологии лежит в основании типологии стра-

тегий адекватации в лингвофилософии Л.А. Гоготишвили¹⁰⁴. Каждый из этих вопросов заслуживает отдельного исследования. При этом данная работа может быть использована в качестве одного из пролегоменов.

Литература

- Бибихин, В.В. (2006), *Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев*. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы.
- Гоготишвили, Л.А. (2021), *Лестница Иакова: архитектоника лингвофилософского пространства*. М.: Издательский дом ЯСК.
- Доброхотов, А.Л. (2009), “А.Ф. Лосев — философ культуры”, in А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи (ред.), *Алексей Федорович Лосев, 7–30*. М.: РОССПЭН.
- Лосев, А.Ф. (1957), *Античная мифология в ее историческом развитии*. М.: Государственное учебно-педагогическое издательство Министерства просвещения РСФСР (Учпедгиз).
- Лосев, А.Ф. (1993), *Очерки античного символизма и мифологии*. М.: Мысль.
- Лосев, А.Ф. (1995), “История эстетических учений”, in Id., *Форма — Стиль — Выражение*, 321–404. М.: Мысль.
- Лосев, А.Ф. (1997), “Некоторые элементарные размышления к вопросу о логических основах исчисления бесконечно-малых”, in Id., *Хаос и структура*, 731–792. М.: Мысль.
- Лосев, А.Ф. (2008), “Самое само”, in Id., *Вещь и имя. Самое само*, 188–426. СПб.: «Издательство Олега Абышко».
- Лосев, А. Ф. (2013), “〈О единстве онтологии〉”, in Р.Р. Вахитов (ред.), *София: Альманах*. Вып. 3: *Евразийство и А.Ф. Лосев: Миф и эйдос в русской мысли*, 181–268. Уфа: Уфимское религиозно-философское общество им. А.Ф. Лосева.
- Лосев, А.Ф. (2016), “〈Николай Кузанский и диалектический перво-принцип в антично-средневековой философии〉”, in Id., *Николай Кузанский в переводах и комментариях*, 1.317–360. М.: Издательский дом ЯСК.
- Лосев, А.Ф. (2022), *Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа»*. М.: Издательский дом ЯСК.

¹⁰⁴ См. Гоготишвили 2021.

- Лосев, А.Ф. (2023), *Античный космос и современная наука*. М.: Академический проект.
- Панасюк, А.Н. (игумен Ермоген) (2019), *Диалектика мифа А.Ф. Лосева как методология философии религии и апологетики*. Дисс. Минская духовная академия.
- Резвых, П.В. (2010), “Ф.В.Й. Шеллинг и А.Ф. Лосев: Тезисы к постановке проблемы”, in Е.А. Тахо-Годи (ред.), *Бюллетень Библиотеки истории русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева»* 12: 97–109.
- Резвых, П.В. (2023), “А.Ф. Лосев о классификации искусств в немецкой эстетике: тезисы 1933 года”, *Вопросы философии* 9 (2023): 127–135.
- Романенко, Ю.М. (2006), *Онтология мифа: учебное пособие*. Издательство Санкт-Петербургского университета.
- Романенко, Ю.М. (2017), “Миф как коммуникативная система”, in С.В. Клягина, О.Д. Шипунова (ред.), *Философия коммуникации. Теоретико-методологические аспекты*, 19–25. СПб.: Издательство Политехнического университета.
- Соловьев, А.П. (2022), “Секулярное как политическая теология в русской религиозной философии первой половины XX века”, *Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение* 101: 57–81.
- Соломеина, Л.А. (2004), “«Культурная морфология» А.Ф. Лосева”, *Вестник Томского государственного университета. Серия «История. Краеведение. Этнология. Археология»* 281: 176–185.
- Цылев, В.Р. (2004), *Интерпретация мифа в русской религиозно-философской традиции (конец XIX – первая половина XX вв.)*. Дисс. Мурманский государственный педагогический университет.
- Чагинский, А.А. (2015), “Понятие мифа в русской религиозной философии 20-х гг. XX в.”, *Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия* 62.6: 37–52.

Валерия Исмиева

Отражение философских концептов и метафор Платона в романе-эпосе Дж. Р. Р. Толкина «Властелин Колец»

VALERIA ISMIEVA

REFLECTIONS OF PLATO'S PHILOSOPHICAL CONCEPTS AND METAPHORS
IN J. R. R. TOLKIEN'S EPIC NOVEL *THE LORD OF THE RINGS*

ABSTRACT. J. R. R. Tolkien's philosophical epic fantasy is a multi-layered metaphorical text that provides rich opportunities for various allusions and interpretations. As a result, it has been repeatedly analyzed from the standpoint of assorted humanities (psychology, religious studies, philology, philosophy). The greatest attention in this article is paid to Tolkien's interpretation of Plato's Allegory of the cave. In the novel, the image of the cave is end-to-end, its main function being the designation and symbolization of the stages in which the main characters (Frodo and his friends, Gandalf, etc.) overcome their own delusions, associated with an increase in their awareness and ethical enthusiasm. The themes of the cave and the magical artifact of Gyges are closely intertwined in Tolkien's discourse, which reinforces the problematization of the unequivocal refusal to seize dominance, and the impossibility of self-knowledge and acceptance of truth without following ethical principles; according to Tolkien's text, failure to understand and maintain this link inevitably leads to tyranny, madness and death. At the same time, the opposition of good and evil in the novel acquires a new shade of the binary opposition of the living and inanimate, the authentic and inauthentic in connection with the interpretation of Sauron's creatures and Sauron himself as kinds of simulacra. There are also other parallels with Plato's texts: the compositional construction of the *Republic* (compared with the beginning and end of the story of Frodo's journey), elements of the vision of Er (in connection with the disappearance and transformation of Gandalf), Gandalf's reasoning in the spirit of Socratic dialogue, and some others; there is also a noteworthy inversion of the metaphor of philosophical journey: for the sake of establishing justice and saving the lives of the inhabitants of Middle-earth, Frodo and the Ring Keepers do not ascend, but descend into the infernal layers of existence, but this is accompanied by their ethical growth. KEYWORDS: Plato's Allegory of the cave, J. R. R. Tolkien, *The Lord of the Rings*, simulacrum, tyranny, ethics.

© В.М. Исмиева (Москва). longway100@yandex.ru. Университет мировых цивилизаций им. В.В. Жириновского.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 20.1 (2024)

DOI: 10.25985/PI.20.1.14

Всё чаще приходится слышать мнения исследователей культуры о том, что ныне произведения фэнтези — это способ философствования, так как именно в данном кластере художественной литературы предпринимаются наиболее интересные попытки осмысления проблем, отвергнутых по причине «ненаучности» неопозитивистской философией и отданных в ведение религиозной метафизике, психологии и обывательскому любомудрию. Немногие произведения данного жанра, однако, могут претендовать на интересную и многоплановую философичность. В числе этих немногих — роман-эпопея «Властелин колец» Джона Роналда Руэла Толкина, которую уже неоднократно пытались рассматривать в том числе с позиций христианской философии и юнгианства, последним — преимущественно с точки зрения теории архетипов и процесса индивидуации. Данные подходы, на мой взгляд, генетически связаны с учением Платона об эйдосах и с проблематикой гнозиса в платоновских диалогах, но указанными ракурсами наиболее примечательные аспекты рецепции Толкина не исчерпываются. В частности, мы могли бы усмотреть идеи социальной стратификации, почерпнутые в «Государстве» Платона, в репрезентации сообществ Средиземья, причем и с позиции сократической иронии тоже, ибо в понимании автора романа много неоднозначного: например, в какую страну поместить хоббитов? Очевидная незначительность этого народца, обитающего вдали от магистральных полей сражения Средиземья, обманчива. Ведь именно Фродо отчего-то призван осуществить миссию уничтожения Кольца. А страна хоббитов-невысокликков — Шир (точнее, Шайр, в оригинале *Shire*) — названа словом, которое для англичан — одна из точек референции общекультурной английской парадигмы: *Shire* — своего рода символ романтического, природно-загородного, «южного» (и значит, дистанцированного от механистически-промышленного «северного»). С понятием *Shire* связаны консервативные этические и социальные ценности Британии, фундаментальная идеология пра-

вящего класса, в том числе идеология закрытости¹, так что еще вопрос, кто относится в этой парадигме к *stiff upper lip* — гондорцы или же мохнолапые обитатели Шира. Однако такой подход может нас далеко увести от тех аспектов книги, на которых я бы хотела заострить внимание.

Толкин, филолог-полиглот, владевший, в числе полутора десятков языков, древнегреческим, был не по слухам знаком с античной философией, хотя этих своих знаний никогда, насколько удалось выяснить, не афишировал. Стоит иметь в виду, что Платон для английских интеллектуалов — поистине культовый философ, его идеи, но также и методы их изложения (с опорой на разнообразную метафорику, как традиционную, так и изобретенную самим автором, подачу в форме диалектически развивающихся диалогов и т.д.) повлияли на многих ученых, писателей и поэтов XIX–XX вв. В этой связи трудно переоценить воздействие Платонова «Государства»; для автора «Властелина Колец», возможно, он стал своего рода имплицитным ориентиром, нигде напрямую им не упомянутым, в то время как идеи христианства Толкин позиционировал открыто.

Среди наиболее знаменитых и значимых идей, которые обыграны в толкиновском тексте, — так называемая метафора пещеры из седьмой книги «Государства». В некоторых аспектах весь роман «Властелин колец» можно было бы рассматривать как своего рода развернутую метафору или метаметафору платоновской пещеры, точнее — как интерпретацию Толкиным некоторых ее аспектов, связанную, как и в рассказе Сократа, с процессом познания и самопознания и решением этических вопросов. Отметим также, что смешение литературных жанров (мифологии, поэзии, эпоса, риторики, философии и некоторых других) в тексте Толкина напоминает о жанровом полиморфизме диалогов Платона.

С точки зрения композиции «зачин» «Властелина Колец» заставляет вспомнить, с чего начинается диалог Платона «Государство»: Сократ рассказывает о том, как вместе с Главконом посетил

¹ Караваева 2019: 120.

Пирей, чтобы посмотреть, как будут справлять праздник в честь богини и отметив некоторые подробности, а после праздника, помолвившись и насмотревшись, они отправляются обратно в город (R. 327a); свое повествование о странствии хоббита Фродо Толкин тоже начинает с праздника (по случаю дня рождения Бильбо и его племянника, обе даты объединены): именно это событие знаменует начало истории странствия главного героя.

Конгруэнтности экспозиции текстов вторит и финал. В последней книге «Государства» мы читаем о загробном видении Эра, подводящем итог рассуждениям о справедливости и воздаянии, и о воде забвения, которую выпивают все, кому суждено вновь воплотиться; землетрясение разбрасывает их в разные стороны, а Эр приходит в себя (R. 621ab). В романе все участники завершающих третью эпоху событий возвращаются каждый в свой «социальный» мир и/или получают справедливое воздаяние. Несколько главных положительных героев отправляются в заморскую «райскую» страну, Валинор, свободную от течения времени и зла, а хоббиты, обитатели Шира, быстро забывают о Фродо, его подвиге и потрясениях, связанных с его миссией: все, за исключением Сэма. Толкин, таким образом, задает структурное соответствие путешествия и возвращения (у Платона метафорического, у Толкина — буквального, но не только); внешне по подобной же кольцевой схеме ранее строилось и путешествие Бильбо в «Хоббите».

Важно отметить, что семантически параллель с диалогом «Государство» и метафорой пещеры, к которой я буду обращаться, не прямолинейна. Во-первых, Фродо отправляется точно не за философским знанием: по крайней мере, он так думает; основная его цель поначалу — спасти Шир от опасного артефакта. Получается, что Фродо не философ? Гэндальф говорит Фродо, что тот избран не за силу (или могущество) и не за мудрость, так как ни силы (могущества), ни мудрости у него нет:

‘You may be sure that it was not for any merit that others do not possess: not for power or wisdom, at any rate. But you have been chosen, and you must therefore use such strength and heart and wits as you have.’

«Ты можешь быть уверен, что не за заслуги, которых нет у других, в любом случае не за силу и не за мудрость. Но ты избран, а потому должен приложить и силы, и чувства, и умения, какие у тебя есть»².

В этих словах Гэндальфа (об отсутствии у него мудрости хоббит признается первым), однако, — не отрицание возможности для Фродо стать мудрым, но, скорее, наоборот: ведь и античный философ устами ли Пифагора (я не мудрец, я лишь любитель мудрости), устами ли Сократа (я-то знаю, что ничего не знаю) заявляет о том, что не обладает мудростью (Pl. *Ap.* 21b, 23b), но лишь стремится к ней. С другой же стороны, если говорить о гносеологическом подтексте, то скорее путешествие Фродо можно назвать экзистенциальным: Фродо не стал искушеннее ни в делах управления государством, ни в понимании онтологии, но, по словам Сарумана, которого трудно заподозрить в доброжелательности к хоббиту, сделался мудрым:

‘You have grown, Halfling,’ he said. ‘Yes, you have grown very much. You are wise, and cruel.’

«Да, ты и вправду вырос, невысоклик, — сказал он. — Да, ты очень вырос. Ты мудрый и жестокий»³.

Во-вторых, последовательность проходимых героями романа стадий познания в сравнении с Платоновой метафорой инвертирована. Путешествие Фродо — это не анабасис, а катабасис. Даже в каком-то смысле *vékuia*: Хранители отправляются в Мордор, царство Тьмы и Смерти (название, придуманное Толкиным, семантически связано и с латинским корнем, и с французским, означающим смерть), из которого над Средиземьем простерлась *тьнь*, с целью уничтожить Кольцо (решающее условие победы над Сауроном): по мере их продвижения к цели дни становятся всё более тусклыми, а у границы Мордора превращаются в мглистый сумрак и ночную тьму, озаряемую вспышками красноватого пламени Ородруина: Мордор, таким образом, — это мега-метафора самого первого, «непросветленного» уровня Пещеры.

² Tolkien 2005: 61.

³ Tolkien 2005: 1019.

Выполнение поставленной перед Хранителями задачи — уничтожение Кольца и вместе с ним Царства Тьмы, если понадобится, и ценой самопожертвования, — переосмысление деяния, которое Платон предписывал философам, приобщившимся к полноте познания: нужно вернуться в пещеру и освободить от плена остальных (живых), поведав им о своем опыте постижения идей и пути, ведущем к высшему благу (R. 519d, 520bc). Тем самым акт спасения Средиземья от Саурана можно рассматривать и как акт гносеологического высвобождения сознания из-под власти тьмы невежества.

Обратимся теперь к последовательности развертывания Толкином метафоры пещеры. Исследователями и до меня отмечалась сюжетная параллель истории с кольцом у Толкина и рассказа Главкона, брата Платона, во второй книге «Государства» о Гиге, нашедшем волшебное кольцо⁴. Примечательно, что находка Гига происходит после землетрясения в пещере (расселине), где он снимает кольцо с пальца мертвого гиганта (R. 359e). Отметим, что в античности гигантом таким мог быть, вероятнее всего, титан, то есть существо, причастное к более раннему, чем олимпийцы, поколению богов; у Толкина же Исилдур, снявший кольцо с отрубленного им пальца Саурана, — герой второй эпохи, к ней же относится и упомянутое событие, в то время как действие «Властелина Колец» происходит в третьей. Рассказ Главкона о дальнейших действиях Гига служит иллюстрацией к проблеме нравственного выбора: станет ли любой человек пользоваться возможностями, которые дает волшебное кольцо, ради достижения своекорыстных целей и как далеко он может зайти (R. 360a–d).

Проводя параллель с этим рассказом, толкинисты справедливо указывают на способность становиться невидимым, которую испытывают на себе невысокликы, связанные с судьбой кольца, но забывают о Сауроне, который тоже пребывает невидимым для читателя и персонажей в своем Мордоре (надев магическое Кольцо, можно *почувствовать* близкое соприсутствие его создателя

⁴ Ср. Cox 1984: 54, 55; De Armas 1994: 122; конечно, этим мифологические источники истории далеко не исчерпываются (Hoppegger 2021: 19).

и увидеть его метафизический *глаз*), но в романе Толкин ни разу не «показывает» нам Саурона как такового.

Мы помним, что в ответ Главкону и Адиманту Сократ предлагает предварить разговор о частной справедливости, свойственной отдельному человеку, исследованием «большой справедливости», которую легче усмотреть, рассуждая о государстве в целом (R. 368de). Сходный прием использует и Толкин, вовлекая в историю о Кольце народы всего Средиземья. В центре же эпопеи о Кольцах Власти (*Rings of Power*) — перипетии, связанные с нравственными выборами «владельцев»/хранителей главного Кольца и теми, кто жаждет его заполучить.

Как для платоновского Сократа знание невозможно без добродетели (лукавый невежественный ум, пренебрегая истиной, исказит знание ради узко понимаемой «пользы», однако добродетели можно научиться), так и в каждом испытании персонажей Толкина они выходят на новый уровень самопознания, что происходит при очередном моральном выборе и следовании этому выбору до очередной реперной точки.

Вторая сократической традиции, полагающей необходимым исследовать все возможные варианты, прежде чем вынести суждение, персонажи Толкина рассматривают вероятности безопасного владения магическим кольцом: изначально таких колец было 19: 3 эльфийских, 7 гномьих, 9 досталось людям, но втайне было выковано еще одно — главное — Кольцо Всевластия. Ко времени действия романа люди, владевшие кольцами, превратились в призраков — служителей главного Кольца, гномьи кольца сгнули, но 3 эльфийских остались у их хранителей, поскольку эльфы не подвержены воздействию темных сил, вложенных в главное Кольцо Саурона. Эльфийка Галадриэль полагает, что могла бы владеть и главным Кольцом, не превращаясь в Темную Владычицу, но, по ее мнению, тогда она перестала бы быть и самой собой, став не светлой, но и *не темной*, грозной правительницей, поэтому она отказывается от кольца. Сходными мотивами руководствуется в своем выборе и Гэндальф, хотя именно для этих

двоих Кольцо могло бы служить подспорьем в заботах о Средиземье. Но даже им, по их собственному признанию, не под силу справиться со злой силой главного Кольца⁵.

В рассказе о создании Кольца Всевластья возникает некоторая параллель с гностическими идеями. Именно эльфы выковывали магические кольца, Саурон же присоединился к ним и искажил изначальный замысел, подобно тому как при сотворении мира, согласно толкиновской мифологии, Мелькор вплеп во всеобщую песнь, начатую Илуватаром, свою злую волю к самовластью и искажил первоначальный замысел (об этом повествует «Сильмариллион», литературный приквел «Властелина колец»). В предыстории, оставшейся за рамками повествования «Властелина Колец», мир творцов-валаров — это своего рода мир неоплатонических плером, а претензии Мелькора (и затем Саурона) на демиургию вызывают аллюзии на дурного архонта гностических текстов.

Следующий вопрос, который соотносит толкиновскую эпопею с другой идеей Платона — не является ли Мелькор для Саурона своего рода прототипом-эйдосом злого носителя воли к власти, по отношению к которому он всего лишь копия, о чем говорит в романе и Гэндальф? Вернее будет сказать, что Мелькор — предельное искажение эйдоса Творца (мира), его тень и антипод. В таком варианте Саурон в своей претензии на главенство над миром является симулякром, и в платоновском смысле, и в бодррийеровском, поскольку он копирует то, что не существует. И здесь открывается перспектива возникновения множющихся симулякров. Тенью Саурона, его симулякром и «слабой» копией стано-

⁵ Здесь хотелось бы упомянуть и о смысловых оттенках: *Rings of Power* можно перевести и как «кольца власти», и как «кольца мощи/силы». Нет ли в такой вариативности истолкования рефлексии на ницшеанское понятие *Wille zur Macht* и его двусмысленность, исчезающую в традиционном переводе «воля к власти», хотя возможен и вариант перевода «воля к мощи». Понимание этой двусмысленности предлагает вариант объяснения, зачем магические кольца понадобились эльфам, ведь эльфы, их создававшие, изначально не заинтересованы во власти как таковой, их кольца нужны им для охранительной и творческой магии, для которой не нужна невидимость, она есть только у Кольца Всевластья (или всемогущества).

вится Саруман, первоначально обладавший собственной волей член Светлого Совета; его выбор обусловлен жадной властью и иллюзиями непобедимости владыки Мордора, наведенными магическим шаром, Палантиром. Последний создавался некогда как предназначенный для благих целей «зрячий камень», дающий неискаженное знание об отдаленных объектах, но, будучи подчиненным злой воле Саурона, являет еще один способ навязывания недоверенного знания (он не показывает полной картины, демонстрируя смотрящему на него лишь то, что выгодно Темному Властелину). В связи с темой Палантира отметим, что этически стойкому Арагорну удастся противостоять могущественной воле Саурона, вложенной в Палантир: не владыка Мордора, но он сам навязывает ему свою волю, не позволяя подчинить разум и навести вселяющие чувство безнадежности видения.

О Сарумане Фродо в финале говорит:

‘He was great once, of a noble kind that we should not dare to raise our hands against. He is fallen, and his cure is beyond us; but I would still spare him, in the hope that he may find it.’

«Некогда он был великим, из благородных, на которых мы не должны осмеливаться поднимать руку. Теперь он падший, и излечить его свыше наших сил; но я всё же сохранил бы его в надежде, что он может обрести это снова»⁶.

Тем самым он отмечает возможность для Сарумана нравственного выздоровления и приобщения к неискаженному знанию. Однако Саруман воспринимает такое суждение инверсивно — не как милосердие и оставленную ему счастливую возможность, но как проявление крайней жестокости, констатацию его, Сарумана, проигрыша и невыносимый приговор — необратимую утрату власти.

Итак, будучи сам копией копии, Саурон-симулякр не может создать подлинно живого и, продуцируя несметные полчища зла, штампует своего рода тени взамен живого, орды зомби или автоматов. В таком контексте традиционное истолкование магистрального сюжета романа — борьба между добром и злом — при-

⁶ Tolkien 2005: 1019.

нимает иной оттенок: это борьба живого с мертвым, пытающимся подменить/заместить собой жизнь (атрибуты смерти появляются всякий раз, как перед Хранителями возникает необходимость выбора). Изначально главные воины Саурана, орки, — это порченые чародейством и пытками эльфы; однако последующее размножение их орд, вероятно, искусственное — если и не как гомункулов, то каким-то иным «лабораторным» способом, позволяющим программировать и поддерживать в них, наделенных разумом, полное отсутствие возможности постигать умом что-то, что не предусмотрено «программой» их повелителя. Не случайно в книге нет орков женского пола и ничего не говорится об их естественном размножении.

Закономерно поэтому, что в финале, когда Кольцо Всевластья гибнет в кратере Роковой Горы, полчища орков и союзников Саурана рассеиваются и теряют свою жизнеспособность, точно отключенные от источника питания и командного центра работы, а Черные Всадники в буквальном смысле исчезают, как тени. Тем самым знаменуется освобождение/метафорический выход из пещеры — не отдельного узника, а всего мира Средиземья. С темой финальной битвы как выхода из тьмы пещеры связаны и другие эпизоды, поддерживающие основной лейтмотив. Так, Арагорн призывает призрачное войско *предателей*, запертое в пещере и ожидающее прихода короля, потомка Исилдура, чтобы исполнить долг служения, искупить предательство и обрести покой: это *тени* — призраки людей, не нашедших упокоения в физической смерти.

Теперь, наконец, проследим, в каком контексте тема пещеры появляется у Толкина в связи с историей главных героев.

В тексте «Государства» Платона идея пещеры напрямую заявлена дважды: история находки Гига рассказана Главконом во второй книге, а в седьмой разворачивается в концептуальном рассказе-метафоре гнозиса Сократом: семя брошено, появление ростков готовится и проявляется позже. Пещера у Платона — исходный этап познания, знак состояния полного неведения/невежества, в котором узник (пока еще) лишен возможно-

сти какого-либо объективного знания, будучи принуждаем смотреть на тени (R. 514a–515b). Через метафору пещеры Толкин в единый символический узел стягивает представления о несправедливой и несправедливой власти как стремлении подчинить себе сущее и узурпировать над ним господство не по праву (кража, обман, предательство), невежестве (как сознательном отказе от выхода за пределы ограничений восприятия мира, сведения его к принудительной дихотомии власть-подчинение) и смерти (как и кольцо Гига, Кольцо Власти принадлежало мертвому и миру мертвых, хтоническому в прямом и в метафорическом смысле). Но если у Платона тема иллюзорных теней на стене пещеры, не упоминаясь, семантически присутствует на всех уровнях диалога как антитеза знания, то у Толкина она возникает на каждом этапе испытания как предостерегающий рефрен, всякий раз принимая всё более устрашающие черты.

Перенесем взгляд на картографию, связанную с путешествием отряда Хранителей, а также и на семантику имен и названий в хронологическом порядке.

Первым владельцем кольца после Исилдура, добывшего кольцо в битве с Черным Властелином, стал Смеагол (позднее Голлум). Имя Смеагол происходит от древнеанглийского *smugel* ‘нора, место, куда вползают’; то же семантическое значение Толкин использовал в слове *smial*, которым хоббиты называли свои наиболее крупные норы⁷. Более отдаленно имя Смеагол также связано с именем дракона Смауга, которое является формой прошедшего времени прагерманского глагола *smigan* ‘протискиваться в дыру’, как объяснял Толкин в одном из своих интервью⁸. Смеагол убивает своего брата ради обладания Кольцом, а затем превращается в долгоживущего добровольного узника пещеры, Голлума⁹.

Именно в пещере Голлума под горой находит Кольцо и Бильбо («Хоббит»), причем он остается «хозяином» Кольца после спора

⁷ Hammond, Scull 2005: 27, 86.

⁸ Карпентер, Толкин 2019: 47.

⁹ «Обладание кольцом сначала приводит его к убийству, отделяет его от общества и загоняет под землю» (Nagy 2007: 246).

с его прежним владельцем при помощи уловки — не предательства и убийства, но сомнительного трюка.

Первый шаг к уничтожению Кольца, как уже говорилось, связан с Широм. Нора, в которой живут Бильбо и Фродо, находится на горе, название этого «поместья» — *Hill at Bag End* — переводят на русский язык по-разному (например, «Торба-на-Круче»), дословно же оно означает «Гора на конце мешка», тем самым общая семантика сохраняется.

По пути к Мордору виды пещеры меняются, всякий раз маркируя по нарастающей всё более трудную ситуацию, погружающую персонажей во всё более тяжелые слои материи и почти буквально, физически утяжеляя выбор, требуя ментального и волевого преодоления тяготы злой воли создателя Кольца. Образы горы и пещеры в эпосе Толкина всегда неразрывно связаны. Если есть гора — непременно там будет и пещера или что-то подобное. С каждой новой ступенью катабасиса возрастает физический масштаб/тягота препятствия. При этом размеры горы можно соотнести не только с метафизикой погружения в нагромождения материи; высота гор может быть истолкована и как возрастающий уровень сознания героев, их решимости.

Так, *хоббитская нора* — это своего рода игрушечная пещера, и таков же «игрушечный» взгляд на мир у обитателей Ширы, нежелающих выбираться за пределы своего уютного края, за исключением Бильбо, успевшего повидать мир в силу своего беспокойного характера, и мечтателя Фродо. Сомасштабно обстановке — нелегко, но не долго и не слишком мучительно — происходит и отказ Бильбо от Кольца, которое он оставляет племяннику¹⁰.

Фродо, назначенный хранителем страшного артефакта, вместе с друзьями поначалу отправляется в *Crickhollow* (букв. 'ручья-ложбина/полость') — еще одна отсылка к норе (или расселине, пещере), откуда ему придется тайно бежать, спасаясь от Черных Всадников. На этом этапе семантическая связь с пещерой Плато-

¹⁰ Сцена с попыткой Бильбо удержать Кольцо при себе происходит ночью, усиливая «хтоничность» и тьму, которой окутано магическое Кольцо.

на символизируется и тем, что Черные Всадники похожи на *тени*, поскольку давно стали бесплотными призраками¹¹; возникает коннотация с Платоновой метафорой души: в физическом мире всадники мертвы, но их *черные кони* настоящие.

По дороге к пограничному городу Фродо и его компания едва не погибают сначала в расселине ствола старого вяза, а затем в подземной пещере под курганом, где обитает призрачная нежить. На втором этапе этого приключения хоббитов спасает отвага Фродо и вовремя пришедший на помощь Том Бомбадил — хозяин древнего леса.

Отметим, что по мере преодоления ужасов пещеры Хранителям открываются всё более благие локусы и герои, над которыми не властна тьма. Так, дом Бомбадила — настоящий райский уголок первозданного мира, а он сам и его жена-эльфийка — существа, причастные эйдетической незамутненности первой эпохи Средиземья; оба не ведают искусов Кольца, что подчеркивается их равнодушием к нему и знаковыми деталями: имя супруги Тома *Goldberry* (в переводе Золотинка) указывает на связь с Солнцем — оно буквально значит «Золотая ягода» (золото — древний символ Солнца)¹². Том же постоянно распевает песни, как это делал в процессе творения мира Средиземья Илуватар. В ответ на вопрос Фродо, кто такой Том, не владелец ли он леса, Золотинка хмурится и отвечает, что Том именно *хозяин* — то есть он хозяйствует в лесу, заботится о нем, а власть, говорит она, была бы утомительна и неприятна.

Следующая встреча с пещерой ждет пополнившийся отряд путешественников-хранителей, составивших «братство Кольца» и покинувших уютный эльфийский Ривенделл, в Мории. Это настоящая подгорная страна, над которой возвышаются заснеженные кряжи и пики. Поначалу отряд под предводительством Гэндальфа пытается избежать спуска в Морию и штурмует горный

¹¹ Семантика теневых персонажей как не наделенных самостоятельным бытием отмечалась исследователями (Pearce 2007: 118).

¹² Этот «женский образ — чистый, самодостаточный, знаковый для окружающего мира и мудрый» (Hesser 2007: 245).

перевал, но вынужден пойти подземным путем (характерно, что в Морию ведут врата, открывающиеся под действием заклинания «Друг», произнесенного по-эльфийски). Мория — страна с бесконечными подземными тоннелями, шахтами и громадными залами, что символизирует запутанность выбора и спутанность мыслей; отыскать верный путь трудно из-за того, что по сути это многоуровневый лабиринт, погруженный во мрак, поэтому выбором маршрута занимается по преимуществу маг Гэндальф, уже и прежде там бывавший и обладающий к тому же светящимся посохом. В Мории же выясняется, что храбрые гномы, на поддержку которых он рассчитывал, погибли, пытаясь вернуть своему народу Подгорное царство с его сокровищами: самая прекрасная пещера способна погубить тех, кто прежде был причастен более высоким сферам и перестал помнить о них.

Стоит учесть, что *μωρία* по-древнегречески — ‘глупость, нелепость, безумие’. Перед опасной дорогой, когда в ходе дискуссии на совете в Ривенделле определяется стратегия по спасению Средиземья и намечается путь отряда Хранителей, рассуждения Гэндальфа (речи которого вообще стоит читать в оригинале, чтобы оценить ход его мыслей и более богатые оттенки смысла, исчезающие в большинстве переводов) весьма напоминают стилистику сократического диалога Платона из «Апологии Сократа»:

‘That is the path of despair. Of folly I would say, if the long wisdom of Elrond did not forbid me.’

‘Despair, or folly?’ said Gandalf. ‘It is not despair, for despair is only for those who see the end beyond all doubt. We do not. It is wisdom to recognize necessity, when all other courses have been weighed, though as folly it may appear to those who cling to false hope.’

«Это путь отчаяния. Или безумия, сказал бы я, если бы не мудрость Эльронда».

«Отчаяние или безумие? — сказал Гэндальф. — Это не отчаяние: отчаиваются лишь те, кто видит свой неизбежный конец. Мы не отчаиваемся. Мудрость в том, чтобы распознать необходимость, когда взвешены все другие пути, хотя тем, кто цепляется за фальшивую надежду, эта мудрость может показаться безумием»¹³.

¹³ Tolkien 2005: 269.

В связи с Морией вспоминается и старинный архетип европейской литературы из «Похвалы глупости» Эразма Роттердамского, где госпожа Глупость именуется Морией; в Лориэне Келеборн не случайно говорит, что если Гэндальф решил идти в Морию, то он, вероятно, был безумен. Игру слов продолжает семантическая связь с другим греческим словом — *μόριον*, что означает ‘часть, частица’ и, возможно, намекает на таящуюся в Мории главную опасность — быть разделенными на части, то есть отряд распадется или недосчитается участников; или же на опасность заблудиться в разрозненных путях, бесконечных ответвлениях лабиринтов, уводящих от выхода: на этот раз пещеру требуется пройти насквозь. Обратим внимание и на общий со словом «Мория» корень в слове «Мордор». Семантически, как уже отмечалось, с ними связано и слово смерть (*mors* по-латыни, *mort* по-французски).

Так как Мория противоположна мудрости и таит опасность безумия и смерти, испытание Морией — вызов, несущий наибольшую опасность именно Гэндальфу, самому мудрому из всех Хранителей. Лишь ему оказывается под силу сразиться с древним хтоническим чудовищем Подгорной страны гигантом Барлогом, персонифицированной опасностью Мории — безумия и смерти: он видится всем громадной черной *теневогой фигурой* с гигантскими крыльями, которые он, однако, тщетно пытается сомкнуть над головой мага.

Гэндальф жертвует собой ради того, чтобы остальные хранители исполнили свою миссию. В истории с «гибелью» Гэндальфа — вызов остальным Хранителям: продолжить начатое, лишившись мудрого руководителя. Рассказ Гэндальфа во второй книге эпopeи о том, что с ним произошло, после того как он попал на «дно мира», куда Барлог утащил его за собой, напоминает еще одно место в Платоновом «Государстве», а именно упомянутое видение Эра из X книги: в начале рассказа о нем мы опять встречаемся с топосом пещеры. Согласно рассказу Эра, его душа по выходе из тела отправилась к какому-то «божественному» месту, где в земле находились вблизи друг от друга две *расселины*, и еще две в небе (R. 614bc).

Согласно мифу Платона, Эр живым попал в загробный мир человеческих душ по воле богов, а затем был возвращен миру живых, чтобы поведать об увиденном и, в частности, — об устройстве высших сфер, управляющих и делами людей. Гэндальф же рассказывает:

‘Then darkness took me, and I strayed out of thought and time, and I wandered far on roads that I will not tell.

Naked I was sent back — for a brief time, until my task is done. And naked I lay upon the mountain-top. (...) There I lay staring upward, while the stars wheeled over, and each day was as long as a life-age of the earth. Faint to my ears came the gathered rumour of all lands: the springing and the dying, the song and the weeping, and the slow everlasting groan of over-burdened stone.’

«Затем тьма поглотила меня, и я выпал за пределы мысли и времени, и скитался по дальним путям, о которых не расскажу.

Нагим я был возвращен — на краткое время, пока моя задача не будет завершена. И нагим я лежал на вершине горы. (...) Там я лежал, созерцая выси, в то время как звезды совершали круговорот, и каждый день был столь же долгод, как целая эпоха земной жизни. До моих ушей слабо доносился всеобщий ропот со всех земель: зарождения и умирания, песни и плачи, и медленный вековечный стон перегруженного камня»¹⁴.

Примечательны слова о столах перегруженного тяготой камня (семантики тяготы камней мы уже касались, возвращенный же Гэндальф говорит, что ныне он сам стал легче перышка). Важно и то, что победа над Барлогом совершилась на самой вершине мира, под лучами ослепительно жгучего солнца. Таким образом, история возвращения старого мага в преображенном облике, в сияющих белых одеждах (характерно, что поначалу этого нового Гэндальфа Белого Гимли, Леголас и Арагорн видят как яркое свечение), неуязвимого для земного оружия, символизирует приближенность Гэндальфа к «солнечному» уровню сознания. Этот новый Гэндальф уверенно действует, и окружающим кажется, что одной волей он теперь преодолевает расстояния и трудности, преображая само тяготение материи, подчиняя пространство-время.

¹⁴ Tolkien 2005: 502.

Благословенный Лориен, куда хранители приходят, преодолев страшное испытание Морией, — осколок древнего мира, сохранившийся в неподвластной времени эйдетической красоте. Он не только приносит спасшимся награду передышки и созерцания красоты, не затронутой злом и разложением, но и дальнейшее прояснение этических позиций, чему содействует владычица Лориэна Галадриэль. Встреча с эйдетическим под силу мудрым, не самонадеянным, умеющим справиться со своим своеобразием, как это явствует из «Федра» (*Phdr.* 246b–e) и «Государства» (*R.* 517bc, 519b), что не вполне удастся Боромиру, старшему сыну наместника Гондора. В глазах Боромира он и Арагорн, прямой наследник гондорских королей, — соперники. Внешне они выглядят едва ли не антиподами: изможденный годами скитаний Странник в драном плаще (Арагорн) и величавый, самоуверенный богатырь, облаченный в дорогие доспехи (Боромир); первый смирен, не демонстрирует своего величия, второй, напротив, выставляет доблесть и знатность напоказ. Можно было бы сказать, что в душевном укладе Арагорна, согласно метафоре Платона, властвует возничий (ум), в Боромировом — белый конь (гордость, властность, провоцируемая Кольцом), что в конечном счете стоит Боромиру жизни и приводит к распаду отряда (ср. *Phdr.* 253de).

Следующий вариант пещеры — тоннель на перевале Кирит-Унгол, через который Фродо и Сэм пытаются пробраться в Мордор под предводительством Голлума. Кирит-Унгол не столь велик, как Мория, но его мрачный лабиринт затянут отвратительной паутиной, сотканной чудовищной Шелоб, и полон останков живых существ. Логово Шелоб искушает отказом от какого-либо активного действия. Испытание в Кирит-Унголе позволяет проявиться в полной мере скрытым до времени в негероическом Сэме свойствам героя, ранее, как казалось, присущим одному Фродо: прежде мы знали его как не очень умного, хотя с практической сметкой, искренне преданного своему хозяину по дружеской любви, а не из-за какой-то иной причины, но совсем непригодного к решению сложных задач; в пещере Кирит-Унгола Сэм являет высшую доблесть, яростно сражаясь с Шелоб и, даже надев

Кольцо, не утрачивает ясность сознания и отвагу. Характерно, что его *тень* отпугивает орков, представляясь им тенью исполина, но сам он неукоснительно следует здравому смыслу, не поддаваясь искушениям Кольца.

Для Толкина очень важны пары персонажей как взаимные отражения эйдетических свойств, внешних и скрытых, причем наибольшее визуальное эйдетическое соответствие/несоответствие может обернуться иллюзией, как в паре Боромир – Арагорн, Саруман – Гэндальф и т.д., когда сокрытый, более высокий эйдос душевной красоты до поры не проявляется в вовсе «негероическом» персонаже: таковы Пиппин, Мерри, Сэм, конунг Теоден, Фарамир. Проявление ранее не замечаемого и нецененного может в последний момент поколебать представление, уже многократно подтвержденное прежде. Как, например, происходит в сцене у жерла Роковой Горы.

Финальный аккорд метафорического катасиса Сэма и Фродо, но шире — и всех Хранителей, совершивших свой вариант гносеологического путешествия, — развязка отношений дихотомичной пары Фродо-Голлум в *пещере* Ородруина. Здесь окончательный и по преимуществу христианский ответ на вопрос, можно ли подвергнуться искушению и остаться духовно невредимым, долгое время владея могущественным средством силы и власти, и что может стать спасением в итоге такой безнадежной, как оказывается, ситуации. Даже будучи удивительно стойким и смиренным, нельзя рассчитывать на неуязвимость души (сократический рефрен знания своего незнания здесь как нельзя более красноречив). И попытка Фродо присвоить себе Кольцо оканчивается неудачей не из-за его слабосильности, но в силу обладания душевными качествами, недоступными пониманию беспощадного создателя Кольца. Благодаря им Фродо ранее и совершил верный моральный выбор. Дело ведь не только в изначальной решимости спасти Шир, а затем и весь мир Средиземья, от надвигающейся опасности. Фродо сохранил жизнь Голлуму (существо, далекому от добродетелей и какого-либо знания их ценности в силу парабощенности Кольцом) из жалости, не только не поддавшись

страху лишиться Кольца, но и вопреки пониманию справедливости как воздаяния за зло по принципу «око за око» (христианский мотив, но семантически связанный и с сократической традицией, так как учитель Платона истолковывает подверженность дурным страстям и невежеству как болезнь души, и точно так же рассуждает и Гэндальф). Такой выбор не свершил бы вознамерившийся стать тираном. Сострадание, таким образом, оказывается проявлением мудрости, способной в злобе и подлости увидеть болезнь и попытаться эту болезнь исцелить, чем и занимается — правда, безуспешно — Фродо во время похода в Мордор, об этом же говорит в своих наставлениях перед путешествием Фродо Гэндальф:

‘Many that live deserve death. And some that die deserve life. Can you give it to them? Then do not be too eager to deal out death in judgement. For even the very wise cannot see all ends. I have not much hope that Gollum can be cured before he dies, but there is a chance of it. And he is bound up with the fate of the Ring. My heart tells me that he has some part to play yet, for good or ill, before the end; and when that comes, the pity of Bilbo may rule the fate of many — yours not least.’

«Многие из живущих заслуживают смерти. А некоторые из тех, что погибли, заслуживают жизни. Ты можешь им ее дать? В таком случае не стремись столь страстно осуждать их на смерть. Потому что и очень мудрый не способен усмотреть все возможные итоги. У меня нет особой надежды на то, что Голлум сможет исцелиться раньше, чем погибнет, но шанс на это есть. И он связан с судьбой Кольца. Мое сердце подсказывает мне, что ему еще предстоит сыграть какую-то роль, хорошую или дурную, прежде чем наступит конец; и когда этот конец придет, та самая жалость Бильбо, возможно, решит судьбу многих и твою не в последнюю очередь»¹⁵.

Эти слова Гэндальфа настраивают Фродо на более критический лад к собственным незрелым интенциям, что в итоге спасает всех. Таким образом, то, что Голлум играет в сюжете роль джокера или трикстера, без которого не обойтись героям (как асам из Эдды без Локи, приводящего, однако, своими поступками мир

¹⁵ Tolkien 2005: 59.

к Рагнарёку), — скорее видимость, а его благая роль обусловлена не тем, что он, как полагают некоторые исследователи, не идеальный, но всё же полезный в обществе герой¹⁶, а благими выборами и поступками Фродо. Благодаря им Голлум ненамеренно и завершает то, на что у самого Фродо уже не хватает моральных сил.

Знаково, что хоббитам — уже после всех сражений и перипетий — приходится отстаивать от Сарумана и его приспешников орков и свой родной Шир. Еще один, финальный вариант преодоления темной власти пещеры разыгран не без аристофановской иронии: недобитый Саруман устраивает в мирном Шире злобную и беспощадную тиранию, особенно отвратительную тем, что, уродуя Шир, как ранее прилежавшие к его собственному замку земли, и вырубив плодовые деревья, на их месте Саруман воздвигает омерзительные бараки и налаживает заводское производство, затаиваясь, как и Саурон, в охраняемом жилище и недоступный для лицезрения никому, кроме особо избранных. И это в пору, когда во всех сообществах Средиземья восстановлена монархическая власть, идеальный платоновский вариант правления, прекрасный и в глазах автора романа. Свержение тирании завершается смертью Сарумана от руки собственного слуги-раба Гримы. В последнем событии можно усмотреть и своего рода инвертированный парафраз на историю отношений Фродо и Голлума.

В эпилоге несколько Хранителей получают возможность обрести вечную жизнь в идеальном мире Валинора, который является эйдосом Средиземья; в Валинор отправляются те, чьи дела были связаны с третьей эпохой и достойно завершились: Гэндальф, Галадриэль и ее супруг Келеборн, Элронд, а также невысоклики-полурослики Бильбо и Фродо: сознания этих двоих готовы воспринять эту иную — более высокую — реальность. Характерно, что Саруман, злобствуя, говорит, что отплывающие в Валинор взойдут на корабль как *тени* — инверсия картины мира в сознании завистливого властолюбца. Саруман в какой-то степени являет аналогию с тем персонажем из видения Эра, который был

¹⁶ Arthur 1991: 25.

в земной жизни праведным в силу обстоятельств (Саруман возглавлял Светлый Совет до искушения Палантиром), но в следующем воплощении, как только представилась возможность, выбрал судьбу тирана (R. 619b–d).

Подводя итог нашему расследованию, подчеркнем, что образ пещеры очевидно сквозной для всего романа, и основной его философский смысл — маркирование этапов преодоления собственных заблуждений главными героями, возрастания их осознанности и этического энтузиазма. При этом темы пещеры и истории Гига в толкиновской интерпретации тесно переплетаются, усиливая понимание трудности отказа от претензий на господство и невозможность получения доступа к знанию/самопознанию без следования этическим императивам; согласно тексту Толкина, отсутствие понимания этой связи неизбежно приводит к тирании и гибели. Причем бинарная оппозиция добро-зло приобретает в романе новый оттенок живое-неживое, подлинное-неподлинное в связи с трактовкой Саурона и его созданий как симулякров. Мы отметили некоторые ассоциации с композиционным построением «Государства» Платона (начало и конец истории путешествия Фродо), инверсию метафоры философского познания как восхождения (ради установления справедливости и спасения жизней обитателей Средиземья Фродо и Хранители Кольца совершают нисхождение в inferнальные слои бытия, однако это сопровождается их этическим ростом), аллюзию на видение Эра, которая возникает в связи с исчезновением и преображением Гэндальфа и финалом эпопеи; обратили внимание (не занимаясь подробным раскрытием этой интересной особенности) на стилистическое сходство рассуждений Гэндальфа с сократическим диалогом и на некоторые другие детали.

Таким образом, роман «Властелин колец» свидетельствует об универсализме многоуровневых метафор великого афинского философа, а своеобразие их рецепции Толкином позволяет по-новому взглянуть и на платоновский универсум, и на литературу XX века, отметив ее способность сохранять жизненную силу смыслов, заложенных в основание европейской культуры.

Литература

- Караваева, Д.Н. (2019), «Провинция» versus «метрополия», или к вопросу о противостоянии «севера» и «юга» в современном дискурсе идентичностей Англии в Великобритании», in В.Н. Земцов (ред.), *Запад, Восток и Россия: вопросы всеобщей истории*, 119–136. Екатеринбург: Уральский государственный педагогический университет.
- Карпенгер, Х.; Толкин, К., изд. (2019), *Дж. Р. Р. Толкин. Письма*. Пер. С. Лихачевой. М.: АСТ.
- Arthur, E. (1991), “Above All Shadows Rides the Sun: Gollum as Hero”, *Mythlore* 18.1: 19–27.
- Cox, J. (1984), “Tolkien’s Platonic Fantasy”, *Seven* 5: 53–69.
- De Armas, F.A. (1994), “Gyges’ Ring: Invisibility in Plato, Tolkien, and Lope de Vega”, *Journal of the Fantastic in the Arts* 3.4: 120–138.
- Hammond, W.G.; Scull, C. (2005), *The Lord of the Rings: A Reader’s Companion*. London: HarperCollins.
- Hesser, K. (2007), “Goldberry”, in M.D.C. Drout (ed.), *J. R. R. Tolkien Encyclopedia: Scholarship and Critical Assessment*, 244–246. Routledge.
- Honegger, T. (2021), “‘What have I got in my pocket’ — Tolkien and the Tradition of the Rings of Power”, *Journal of Tolkien Research* 13.1: 1–23. URL: <https://scholar.valpo.edu/journaloftolkienresearch/vol13/iss1/1>
- Morse, R.E. (1980), “Rings of Power in Plato and Tolkien”, *Mythlore* 7.3: 38.
- Nagy, G. (2007), “Gollum”, in M.D.C. Drout (ed.), *J. R. R. Tolkien Encyclopedia: Scholarship and Critical Assessment*, 246–248. Routledge.
- Pearce, J. (2007), “Darkness”, in M.D.C. Drout (ed.), *J. R. R. Tolkien Encyclopedia: Scholarship and Critical Assessment*, 118–119. Routledge.
- Tolkien, J.R.R. (2005), *The Lord of the Rings*. London: HarperCollins.

Алексей Гараджа

«Тимофей, или О демонах» Михаила Пселла
(перевод и комментарии)*

ALEXEI GARADJA

MICHAEL PSELLUS' *TIMOTHEUS, OR ON DEMONS* (A TRANSLATION AND NOTES)

АБСТРАКТ. The publication presents a commented Russian translation of the dialogue *Timotheus, or On demons* (Τιμόθεος ἢ περὶ δαιμόνων) from the 'Psellian corpus' – a collection of texts traditionally ascribed to Michael Psellus (1018 – ca. 1078). The dialogue is a part of a series of demonological essays within the corpus, some of which are currently attributed to the historical Psellus, others to anonymous disciples or adherents of this prominent representative of Byzantine proto-Humanism, collectively designated as 'Pseudo-Psellus'. Thanks to a partial translation of this text into Latin by Marsilio Ficino (1497), Psellus has gained repute among European Humanist scholars primarily as a proponent of Neoplatonic demonological tradition. The Latin title, *De operatione daemonum*, replicates an alternative Greek title Τὸ περὶ ἐνεργείας δαιμόνων, where by ἐνεργεία is implied not simply an operation, but exactly a kind of energy: the author of the work is paying much attention to powers of imagination, channeled by a 'phantasy pneuma', which is intrinsic to both human and demonic beings – to the latter, it allows, in particular, to fashion their bodies into different forms and shapes. Thus, the medieval Neoplatonism of (Pseudo-)Psellus is not only an elaboration of demonology as an essential, though often disregarded, part of Platonic philosophy, but also a link between theories of φαντασία developed in Antiquity (by Plato, Aristotle, Stoics and further by Neoplatonists, first of all Porphyry) and a conceptualization of imagination as a key component of rational subjectivity in Modern times (e.g., by Kant). The Russian translation is based on Paul Gautier's critical edition (1980).

KEYWORDS: Michael Psellus, Neoplatonism, demonology, imagination.

© А.В. Гараджа (Москва). agaradja@yandex.ru. Платоновский исследовательский научный центр, Российский государственный гуманитарный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 20.1 (2024) DOI: 10.25985/PI.20.1.15

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

Михаил Пселл (1018 – ок. 1078) получил известность среди европейских ученых-гуманистов прежде всего благодаря сочинению «О демонах», которое было частично переведено на латынь Марсилио Фичино (перевод впервые опубликован в Венеции в 1497 году) и соседствовало в собраниях трудов флорентийца с переводами из Ямвлиха, Прокла, Синезия и других неоплатоников¹. Однако Фичино располагал особой, краткой, версией озаглавленного примерно так же сочинения, так же приписываемого Пселлу, русский перевод которого здесь представлен². Первое издание пространной версии «О демонах» было подготовлено французским гуманистом Жильбером Гольменом (1585–1665), с подробными учеными комментариями и параллельным латинским переводом Пьера Мор³. Хотя сам издатель говорит о двух списках, надежно устанавливается только одна рукопись — *Parisinus gr.* 1997 (s. 16). Позднейшее издание французского же филолога-классика Жана-Франсуа Буассонада сейчас уже устарело: хотя и расширяя несколько рукописную базу текста (до четырех манускриптов), оно мало чем отличается от гольменовского *editio princeps*⁴.

Итак, представляемое здесь сочинение по своей форме — диалог (дань возрождаемой во времена Пселла платонической традиции), по содержанию — переплетение неоплатонической демонологии в духе Порфирия или Халкидия с ересиологическими трудами христианских писателей, как ранних, так и собственно византийских (сочинение направлено против средневековой версии манихейства — богомилства, обозначенного как ересь «евхитов» или «энтузиастов»). Именно это переплетение представляет первостепенный интерес для современного исследователя, которому требуется внимательно отследить источники автора диалога и объяснить расставляемые им акценты. Авторство «реального» Михаила Пселла отвергается выдающимся византологом Полем Готье, подготовившим первое по-настоящему критическое издание диалога и ря-

¹ Фрагмент этого текста с русским переводом и обсуждением неоплатонического контекста, авторства и источников «О демонах» см. Гурьянов 2017.

² Греческий текст этой оформленной как *трактат* короткой версии (скорее переложения, чем сокращения пространной версии, имеющей форму *диалога*) издан Жозефом Биде (*Bidez* 1828: 119–131) на основе *Laurentianus gr.* 87-20 (s. 14) — рукописи, с которой по-видимому и работал Марсилио Фичино.

³ Gaulmin 1615. Заголовок сочинения в латинском переводе — *Dialogus, de Daemonum energia seu operatione, Timothei, & Thracis, contra Manetem & Euchitas*.

⁴ Boissonade 1838: 1–36. Это издание воспроизводится в мневской «Патрологии» (PG 122: 817–876), и именно по нему выполнен мало известным австралийским исследователем английский перевод диалога (Collisson 1843).

да примыкающих к нему текстов (с привлечением большого числа систематически упорядоченных рукописей)⁵. Свое достаточно убедительно обоснованное суждение издатель пометил выбором одного из двух прослеживаемых в рукописях заглавий данного сочинения — «Тимофей, или О демонах» (Τιμόθεος ἢ περὶ δαιμόνων), в то время как от Гольмена и вплоть до наших дней оно было известно в основном как *De operatione daemonum* — латинский перевод греческого Τὸ περὶ ἐνεργείας δαιμόνων, где под ἐνεργεία, однако, подразумевалось не просто «действие» (*operatio*), но и собственно «энергия» — в первую очередь «фантазийная». Установление авторства, конечно, важно, но если воспользоваться понятием «Пселловского корпуса» (по аналогии с Платоновским и Аристотелевским корпусами, куда включают также *dubia* и *spuria*), этот вопрос отодвигается за задний план. «Подлинный» Михаил Пселл определенно был автором многочисленных мелких демонологических сочинений⁶.

В центре внимания автора диалога «Тимофей, или О демонах», самого странного демонологического сочинения корпуса, — сила воображения, «фантазийная пневма», присущая как людям, так и демонам (последним она дает возможность придавать своим телам различные формы и обличья, «говорить на языках»). Таким образом, текст этот можно воспринимать не только как развитие демонологии — важнейшего раздела платонизма, которым часто пренебрегают, но и как связующее звено между теориями «фантазии» (*φαντασία*) в античности (Платон, Аристотель, стоики и далее неоплатоники, прежде всего Порфирий) и концептуализацией воображения как ключевого элемента разумной субъективности в Новое время (например, у Канта). И написан он человеком определенно хорошо образованным (философски и риторически), пусть даже не «настоящим» Михаилом Пселлом — полиматом, получившим прозвание «многоязыкого»⁷ и прославленным своим «неизменно блестящим стилем»⁸.

⁵ Gautier 1988 (по этому изданию выполнен настоящий перевод). Ср. также тематически близкое сочинение *Graecorum opiniones de daemonibus* (издание греческого текста с параллельным французским переводом — Gautier 1980, русский перевод — Гараджа 2024).

⁶ См. O'Meara 1989 (раздел *opuscula daemonologica*) и Duffy 1992 (*opuscula allegorica*). Сюда же можно подверстать серию риторических упражнений (προϋμνάσματα) Михаила Пселла, объединенных их издателем под рубрикой *lusus ingenii*: пять энкомиев, посвященных «ничтожнейшим» предметам — блохам, вшам, клопам, а также вину (Littlewood 1985).

⁷ Πολὺς τὴν γλῶτταν (Zonar. *Epit.* 18.7, 3.672.13 Büttner-Wobst).

⁸ Hunger 1978: 2.240.

Тимофей, или О демонах

Тимофей. Давно ли ты бывал в Византии, Фракиец?

Фракиец. Давно, о Тимофей, отсутствовал где-то два года с лишним.

Тимофей. Но где же именно — и что там за дела тебя так долго занимали?

Фракиец. Для полного ответа на вопрос твой ушло бы больше времени, чем мы располагаем: мне всё равно что повесть Алкиноеву пришлось бы заводить¹, если бы взялся я поведать обо всём, с чем довелось столкнуться, и сколько сложностей я претерпел среди нечестивцев. Их многие евхитами зовут, или энтузиастами². Тебе-то самому о них не приходилось что-то слышать?

Тимофей. Я знаю, что какие-то там богоборцы, люди изрядно не в себе, в нашу компанию святую затесались, если использовать язык комедий³. Что до учений их, однако, нравов и законов, их дел и слов, то мне пока еще ни от кого узнать не довелось чего-либо определенного, так что прошу тебя всё, что ты знаешь, изложить как можно внятней, если потрафить хочешь близкому знакомцу, добавлю даже — другу своему.

Фракиец. Оставь, друг Тимофей, ведь непременно я и сам приду в смятение от изложения чудовищных учений их и практик демонских, да и тебе от этого не будет никакого проку. Если, согласно Симониду, «слово есть отражение вещей»⁴, то о полез-

¹ Выражение ὁ Ἀλκίνοῦ ἀπόλογοϛ, которым обозначали в древности книги 9–12 «Одиссеи» (ср. Arist. Po. 1455a, Rh. 1417a), стало поговоркой, применявшейся к долгим речам и рассуждениям (ср. Pl. R. 614b).

² В переложении «О демонах» уточняется, что «в простонародье их же называют богомилами» (Bidez 1928: 126.22–23). У Георгия Кедрина список наименований данной ереси еще шире: мессалиане, евхиты, энтузиасты, лампетриане, богомилы (1.514.19–20 Bekker). Греч. εὐχίτοϛ ‘молельщик’ — точный перевод сир. *ܡܫܠܝܢܐ* *mšallyānā*; *λαμπητιανοί* — по имени Лампетия, одного из первых мессалиан, осужденных, как известно, на соборе в Сиде (383) (см. Phot. *Bibl.* 52).

³ Κομψα (зд. «компания»), означает, собственно, «чеканку» (о монетах), в переносном смысле — определенный «склад»: например, у Аристофана персонаж характеризуется как человек «дурного пошиба» (τοῦ λοῦηροῦ κομψατοϛ, Pl. 862).

⁴ T 102 Poltera = 47a Campbell.

ном чем-либо и разговор будет полезным, а о противном этому — недобрым, и что за выгода тогда изображать словами этих проклятых?

Т и м о ф е й. Огромная, Фракиец: так, врачам, совсем не бесполезно знать, какие снадобья смертельны, чтобы не рисковать, случайно натолкнувшись на одно из них. Позволю себе даже утверждать, что среди них иные небесполезны для здоровья; вот так и нам одно из двух на выбор: либо извлечь из рассмотрения предмета что-то полезное для нас, либо вреда, какой отсюда может выйти, остеречься.

Ф р а к и е ц. Ладно. Тогда услышишь, по словам поэта, всё «взаправду», а правда не всегда сладка⁵. И если непристойности какие в рассказе я упомяну, не обессудь — и не меня, рассказчика, вини, а тех, кто их действительно творит.

Это преступное учение берет от Манеса безумного начало: большая часть основоположений проистекают к ним отсюда, как из зловонного какого-то истока⁶. Проклятый Манес подо всё, что есть, подводит два первоначала, противопоставя Богу бога неупад, создателю всего благого — поставщика дурного, владыке доброду небесных сущностей — владыку зла, приставшего к земле. Но злополучные евхиты к тем двум добавили еще одно начало, третье: для них началами являются отец и двое сыновей, старший и младший. Отцу они определяют лишь сущее за гранью мира, из сыновей тому, что младше, — небеса, другому, старшему, — над этим миром власть, ни в чем не отставая, таким образом, от баснословий эллинских: «Натрое всё поделили»⁷.

Вот на какой гнилой основе эти гнилые люди строят, и в этом отношении друг с другом все единомысленны, но далее их мнения расходятся — по трем позициям. Одни благоговение питают к обоим сыновьям, поскольку, говорят, пускай они теперь в разла-

⁵ Возможно, имеется в виду строка из «Филоктета» Софокла: ὃ φίλατ' εἰπὼν, εἰ λέγεις ἐτήτυμα («о сладкие слова, если взаправду всё», *Ph.* 1290). Это уже третья отсылка к древним авторам в зачине диалога.

⁶ Имя пророка Мани, по-гречески Μάνης, естественно обыгрывалось как μαγεῖς 'безумный, одержимый'. Слова о «зловонном истоке» переключаются с характеристикой τῶν Πογομήλων Евфимием Периблептским (Ficker 1908: 89.3–4).

⁷ *Hom. Il.* 15.189.

де, всё-таки оба наравне достойны поклонения: они — от одного отца и примирятся в будущем. Другие почитают младшего как правящего лучшею и высшей долей, однако старшего хулой не покрывают, остерегаясь, что тот может навредить им. Но худшие из них в нечестии сыном небесным вообще пренебрегают, а drog им один Сатанаил, наземный сын. И превозносят его множеством имен хвалебных, и называют перворожденным того, кто чужд отцу, творцом растений и животных и остальных сложных созданий — того, кто разложение и смерть несет. Желая еще больше этого возвысить, они, увы, сына небесного по-всякому хулят и несуразно утверждают, что того гложет зависть к брату, который всё так хорошо устроил на земле, и, помраченный завистью такой, он насылает, мол, землетрясения, град и чуму. И потому, вдобавок к прочим хулам, губительной анафемой его пятнают.

Тимофей. Какие же, Фракиец, доводы подвигли их считать и называть Сатанаила сыном Бога, когда везде в божественных пророчествах речь о едином Сыне, а в непорочных благовествованиях к груди припавший Иисуса кричит о Бога-Слова «славе, как от Отца Единородного», и далее: «Единородный, сущий в недре Отчем»⁸. Откуда такой силы заблуждение явилось к ним?

Фракиец. Откуда же еще, о Тимофей, как не от самого отца лжи — именно того, кто мысли неразумных путает и так кичится этим? Того, кто говорит: «престол свой вознесу над облаками» и «сделаюсь Всевышнему подобен»⁹, — и потому отпал и тьмою стал, — того, кто, перед этими людьми являясь, им объявляет, что он — Бога первородный, он же — творец всего, что только существует на земле, что он руководит и правит всем, что существует в мире. Вот так, у каждого их глупость растравляя, он и дурачит бесполовых, которым нужно было бы, умом раскинув, понять, что тот бахвал и лжи зачинщик, и пустобреха на смех попросту поднять. Но это не про них: они ему на слово верят и позволяют себя за нос, словно скот, водить. А ведь совсем не трудно было бы

⁸ *Ин.* 1:14 и 18; ἑλιστηθίος 'наперник' — традиционное прозвание апостола Иоанна (ср. *Ин.* 13:25).

⁹ Ср. *Ис.* 14:13–14.

им уличить лжеца: спросили бы на деле доказать все громогласные слова — и оказался бы переодетый в шкуру льва осел кимейский, которого, когда пытается рычать, рев обличает¹⁰. Но эти будто бы ослепли и оглохли и здравого ума лишились совершенно, когда сродства всего, что есть, не замечают, откуда следует один только творец: они и этому сродству не могут внять, и доводом проникнуться разумным — таким, что, будь у сущего двое творцов отдельных, тогда бы не было единого порядка и единения, связующего всё. Даже ослы с волами, по пророку, знают, где их кормушка и кто господин¹¹, а эти своего прочь посылают господя и выбирают себе богом того, кого презренней нет среди созданий, и следуют за ним, ввергаясь, по пословице, как мотыльки, в огонь, что древле уготован и ему, и тем, кто с ним, отступникам¹².

Т и м о ф е й. Но что за выгода им отрекаться от божеского и родного благочестия и стройными рядами уходить к явной гибели?

Ф р а к и е ц. Не знаю, что за выгода: я полагаю, нету никакой. Пусть демоны и обещают золотые горы, и достояния, и славу хоть какую-то среди людей, из этого они дать ничего не могут, поскольку власти не имеют ни над чем. Но посвящаемым показывают разнообразные и странные видения, которые у этих Богом проклятых подносятся как боговдохновенные. Увы, увы, сколько всего позорного и гнусного и мерзкого приходится пройти при посвящении тем, кому хочется их зрителями стать! Всё, что у нас считается законным, — учение, преподносимое в словах, долг, исполняемый на деле, — они неистово опровергают — у них отмене подлежат даже природные законы. И, видно, изложить все их бесчинства на письме лишь Архилоху бесстыдному перу под силу¹³. Даже и тот, я полагаю, если бы здесь он оказался, поколе-

¹⁰ Пословица об осле (из эолийской Кимы) в львиной шкуре была известна еще Платону (ср. *Cra.* 411a).

¹¹ Ср. *Ис.* 1:3.

¹² Ср. *Мф.* 25:41: «в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его».

¹³ Архилох (ок. 680–645) как изобретатель язвительных ямбов еще со времен Пиндара считался эталоном «проклятого поэта» и «хейтера» (ср. *P.* 2.55: ψοῦερόν Ἀρχιλόχον βαρυλόγος ἔχθεσιν / πικρῶμενον). В Суде приводится пословица

бался бы упоминать об их презренных и преступных таинствах, каких и не бывало никогда ни в Греции, ни в землях варваров. Где и когда, на самом деле, было слыхано, на море ли, на суше, я не знаю, чтобы отвеждал вкус испражнений человек, животное честное и священное?¹⁴ Такое, думаю, не стерпят и бешеные звери. Ну а для бесноватых этих — такая вот затравка посвящения.

Тимофей. Какая же тому причина?

Фракиец. Незъяснимая, друг мой, — лишь посвященным, видимо, известна. На все мои расспросы не отвечали ничего другого, как то, что демоны для тех, кто испражнения вкушает, становятся друзьями закадычными. И кажется мне, что по этой части они не лгут, хотя во всем другом ни слова истины от них нельзя добиться. Ведь для мятежных духов ничего нет слаще, как чтобы человек — которому завидуют, который удостоен быть божественным подобием — до посрамления такого докатился.

Вот до чего доходит безрассудство их, и это общее у них не только для старейшин секты (кого апостолами, имя это унижая, нарекают), но также для евхитов и для гностиков¹⁵. А что до тайных жертвоприношений их, о Слово, отвращающее зло, какими их словами описать? Мне стыдно — право, я стыжусь — рассказывать об этом — лучше было бы мне прикусить язык; но раз ты, Тимофей, заранее меня к тому принудил, я сдержанно об этом буду говорить, стараясь обходить срамные вещи, чтобы не показаться выступающим на сцене, спектакль какой-то представляющим.

Итак, под вечер, около зажжения светильников, в то время, когда мы Спасителя справляем страсти, в какое-то условленное место они сгоняют девушек, которые проходят обучение¹⁶. Затем га-

«заткнул за пояс Архилоха» (Ἀρχιλοχὸν πατεῖς, α 412) — так говорили об отличившихся в злословии и поношениях.

¹⁴ Ср. Synes. *Ep.* 41.103 Garzya: τίμιον ζῆλον ὁ ἄνθρωπος.

¹⁵ Во всех рукописях γνῶστοίς, исправляемое издателями на γνῶστικοίς. Collison 1843: 24 считает нужным оставить «гностов» (Gnosti, or Litterati) как имя одного из разрядов последователей секты под общим названием «евхиты», наряду с «евхитами», то есть «молельщиками», в узком смысле и «апостолами» — это обозначение главарей богомилов упоминает и Анна Комнина (см. 15.8–9).

¹⁶ Едва ли под ἐνασκούμεναι κόραι (букв. «упражняющиеся девы», ср. ἄσκησις

сят огни, чтобы и свет не стал свидетелем бесчинств, что там творятся, хватают девушек, какая попадет, и их насилюют, пусть даже с собственной сестрою, а то и дочерью, случится им столкнуться. Им кажется, что демонам доставит удовольствие, если они запрет нарушат установлений божеских на связи между кровными родными. Закончив дело, все расходятся пока. Но девять месяцев спустя, когда приходит срок преступному потомству от семени преступного родиться, они вновь собираются на прежнем месте. А вслед за родами на третий день от матерей младенцев злополучных отрывают и тельца им терзают, по кругу бритвою вода, и кровь, текущую из ран, в фиалы собирают. А после их в огонь бросают, еще живых, и сожигают. Затем замешивают пепел их в фиалах этих с кровью и составляют омерзительную смесь, которой оскверняют втайне свои еду с питьем, как те, кто медовуху ядом приправляет, и поглощают это сами, но также те, кому их тайна не открыта¹⁷.

Т и м о ф е й. И что же означает в их глазах столь отвратительная скверна?

Ф р а к и е ц. Они убеждены, мой милый друг, что так возможно вытравить и вывести божественные символы в душе¹⁸. Покуда остаются они в душах, они — как знамя царское на доме, и племя демонов боится приступить и держится поодаль. И чтобы демоны могли спокойно в душах их расположиться, они и выгоняют, недоумки, божественные символы таким вот непотребством — и чего ради, что взамен? Причем не только для себя им хочется оставить этот ужас, но и других всегда готовы за собой увлечь всё в ту же яму, поэтому и совращают среди праведных самых

‘упражнение, аскеза’) имеются в виду монахини; скорее, здесь подразумевается предстоящее посвящение — «тренинг» — собранных кандидатов.

¹⁷ Похожим образом «повечерия» манихеев-борборитов описывает Михаил Сириец (9.30.1); ср. также сообщения о борборитах у Епифания Кипрского (*Haer.* 1.2.26.4; пер. см. Гараджа 2020: 319–320).

¹⁸ «Божественные символы» (θεῖα σύμβολα) — неоплатонический термин, встречающийся, в частности, у Прокла (*In Ti.* 1.4.32–33, 211.1–2 Diehl), в «Халдейских оракулах» («Отечский Ум символы рассеял по миру, кто умопостигаемое мыслит, и называются — красоты несказанные», fr. 108 Des Places), в «Схолиях к Синезию» Никифора Григоры (PG 149.619b).

негодных, их потчуют диковинной едой — а тем и невдомек, что это: такие вот Танталы снедь Пелопову на пир готовят¹⁹.

Тимофей. Да ну, Фракиец, ведь когда-то, было дело, мне то же самое предсказывал дед по отцу!²⁰ Как-то однажды, приуныв, я начал сетовать на то, в какой упадок всё хорошее пришло, особенно науки, и задал деду своему вопрос: возможно ли, что снова всё пойдет на лад? А тот, уже старик глубокий и много что в грядущем метко распознать способный, мне волосы тихонько потрепал и, глубоко вздохнув, ответил: «Мой мальчик дорогой, дитя, ты правда веришь, что ученость или какая-то иная добродетель может в дальнейшем пережить расцвет? Настал такой момент, что дальше люди хуже животных диких будут жить, ведь власть владыки мира уже близко, при дверях²¹; пришествие его должны предвестники дурные предвирать, учений странных и преступных практик тьма, под стать тому, что совершалось в мистериях дионисийских, или на сцену выводилось у эллинов в трагедиях: Кронос, Фиест, Тантал, которые детей своих приносят в жертву, Эдип, совокупляющийся с матерью, Кинир же — с дочерью своей. Все эти мерзости уже и в наше общество проникли. Раскрой глаза, мой мальчик, и остерегись: знай и как следует усвой, что соблазниться этим не только бескультурный и неотесанный народ готов, но также многие из образованных слоев». Вот что он, кажется, тогда мне напроорочил; слова его я вспоминаю по сю пору, вот почему и удивился так, когда ты сам заговорил об этом.

Фракиец. Но ты и должен удивляться, Тимофей. Ведь вот, много чего рассказывают странного о племенах гипербореев, и о краях близ Ливии и Сирта, но никогда в этих рассказах не услышишь об извращениях такого рода — даже о кельтах и британском племени, при всех их беззаконии и дикости.

Тимофей. Действительно ужасно, друг Фракиец, что такая мерзость пустила корни в нашей родной земле. Впрочем,

¹⁹ Тантал, желая испытать всеведение богов, накормил их на пиру мясом собственного сына Пелопа, им же убитого и приготовленного (см. Pí. O. 1).

²⁰ В «Энкомии матери» (4b Crisculo) Михаил Пселл замечает, что отец его «возводил свой род к ипамам и патрикиям, но у самого него дела шли неважно».

²¹ Мк. 13:29.

и «пусть их погибают»²², пускай злодеев их обыкновения и вовсе сгубят злою смертью. Меня-то вот уже давно ряд затруднений, с демонами связанных, волнует, и в частности такой вопрос: они действительно являются этим несчастным?

Ф р а к и е ц. Ну разумеется, мой милый, всё их усердие направлено на это: их сходки, жертвоприношения, обряды, и всё, что только есть постыдного, позорного, — всё это совершается у них во имя этой цели, а именно такого их явления.

Т и м о ф е й. Но как же, раз у них нет тел, увидеть их телесными очами?

Ф р а к и е ц. Этот род демонов, мой несравненный, отнюдь не бестелесен: они при теле и вокруг тел пребывают. Ведь это можно и у наших, местных святых отцов узнать, если не поленишься вникнуть в их творения, — даже о том, какие им самим телесные явления бывали²³. Василий, прозванный Великим, толкуя на Исаию, в разделе «возрыдайте, изваяния», пишет, что «к идолам невидимые демоны слетаются, садятся там и наслаждаются приятностью миазмов: как псы прожорливые вьются возле лавок мясников, где есть и кровь, и ихор, так же и демоны голодные, подстерегая случай, чтобы насладиться кровью и туком жертв, хотят при жертвенниках быть и при кумирах, им поставленных. А может, их тела питаются отсюда — воздушные ли, огненные, или состоящие из смеси этих двух стихий». Опять-таки, божественный Василий, эпопт незримого, от наших глаз сокрытого, настаивает, что не только демонам, но даже чистым ангелам тела присущи, из духа тонкого, воздушные и чистые, свидетелем своим словам беря Давида, славнейшего среди пророков: «Своими ангелами духов сотворяющий, служителями — огонь пылающий»²⁴. И это

²² Нот. II. 2.346.

²³ Далее в рукописях интерполяция из (сомнительного) «Толкования на пророка Исаию» Василия Кесарийского (10.237 Trevisan), которую Готье выносит в аппарат; для полноты картины оставляем ее в тексте вслед за Гольменом и Буассонадом (вплоть до второй ссылки на «божественного» Василия).

²⁴ Ср. Пс. 103:4. Имеется в виду следующее место из сочинения Василия «О Святом Духе» (16.38): «в небесных Силах сущность их составляет воздушный, если можно так сказать, дух или невестественный огонь... почему они ограниче-

всё — необходимость: как раскрывает боговдохновенный Павел, духам-служителям, на службу отряжаемым²⁵, необходимо было обладать каким-то телом, чтобы и двигаться, и на ногах держаться, и обнаруживать себя, поскольку всё это не может совершаться иначе, как через посредство некоего тела.

Тимофей. Но почему тогда в стольких местах Писания как бестелесных прославляют их?

Фракеец. Да потому, что авторы, и наши, и язычники, телесными привычны называть более плотные тела, а тонкое, всё то, что ускользает от глаз и осязания, считается и называется у наших, как и у многих чуждых, бестелесным.

Тимофей. И что же, разве тело, ангелам присущее, — такое же, как и у демонов?

Фракеец. Ничуть, и разница огромна. Ведь ангельское тело испускает лучи неведомой природы, так что для глаз телесных оно и нестерпимо, и невыносимо; а было ли когда-то и демонское тело таковым, не знаю. Наверное, коль скоро называет падшего денницею Исаия²⁶. Но ныне оно, так сказать, померкло, потускнело, сбросив сопутствовавший свет, и неприятно в этой наготе на вид. А тело ангельское совершенно нематериально, так что проникнуть может, проскользнуть сквозь твердые тела любые, и не меняется при этом вовсе, почище солнечных лучей. Ведь эти, проходя и сквозь прозрачные тела, задерживаются чем-то земляным и темным, и даже могут преломляться, поскольку в них самих имеется-таки материя; а то сопротивления такого не встречает,

ны местом и бывают видимы, являясь святым в образе собственных своих тел» (пер. под ред. П.К. Доброцветова). Термин «эпопт», примененный автором к Василию, заимствован из языка теургии; в своем комментарии на «Халдейские оракулы» Пселл пишет: «Узрение (αὐτοψία) имеет место, когда посвящаемый сам видит божественные светы. Если же он не увидел ничего, а тот, кто руководит посвящением, своими глазами узревает явление, это называется созерцанием (ἐλοπτεία) применительно к посвящаемому» (Des Places 1971: 174). См. также Alieva 2020 об «эпоптии» у Василия Кесарийского.

²⁵ Ср. Евр. 1:14.

²⁶ Ср. Ис. 14:12: «Как упал ты с неба, денница, сын зари (הַיְלֵל בֶּן-שָׁחַר)!» Евр. הַיְלֵל в Септуагинте и Вульгате передается, соответственно, как ἑωσφόρος и *lucifer*, со смещением акцента с «зари» на «утреннюю звезду», Венеру.

поскольку нет в нем вовсе ничего, что составляло бы препятствие чему-то, и ничего, что было бы сродни чему-либо еще. Тела же демонов, пускай вследствие тонкости и делают невидимыми их, всё же с какой-то стороны материальны и подвергаются воздействию, страдают, особенно у тех, кто обитает где-то в местах подземных. У этих склад такой, что падают на месте, стоит коснуться их, и мучатся от боли, если их ударить, а если поднести огонь к ним, пламенем горят, и от иных лишь горстка пепла остается: такое, как передают, в Италии, у тусков приключалось²⁷.

Т и м о ф е й. Однако я, Фракиец, как гласит пословица, составлю, вечно узнавая новое, как вот сейчас, что демоны бывают, которые телесны и страдательны²⁸.

Ф р а к и е ц. Неудивительно, мой друг: мы люди и, как говорится, о многом можем и не знать. И очень хорошо, когда и в старости у нас на что-либо еще ума хватает. Но знай, что я не просто разглагольствую об этом и заморочить голову тебе хочу, беря пример с критян и финикиян: нет, я Спасителя словами убежден, который говорит, что демоны будут наказаны огнем²⁹. А как они могли бы кару претерпеть, если бы были бестелесны? Ведь то, что бестелесно, неспособно испытывать что-либо в теле. И стало быть, необходимо, чтоб наказание свое они переносили в телах, способных пострадать. Я много что еще наслушался от тех, кто сам в узрение их погружался; я лично ничего подобного не видел никогда, и лучше бы мне зрелища такого избежать и отвратительных тех демонов не видеть. Как-то случилось мне на Херсонесе, что пограничен Греции, сойтись с одним монахом: по

²⁷ Последнее предложение близко к тексту перекликается с пассажем из Прокла (*In Ti.* 2.11.10–17 Diehl), где философ, споря с Порфириевым делением демонов на огненных и земных, приводит в пример этих этрусских демонов, связанных с обеими стихиями.

²⁸ Пословица восходит к Солону (fr. 22 Diehl), у которого, впрочем, речь об узнавании *многого*; в любом случае русское соответствие — «век живи — век учись». О термине «страдательный» (греч. ἐμπαθής, лат. *patibilis*) в демонологии см. Гараджа 2023: 116, п. 6; у нашего автора страдание-претерпевание или попросту страсть (πάθος) определенно связывается со страданием-мукой (δόνη).

²⁹ Ср. *Мф.* 25:41.

имени он назывался Марк и выводил свой род из Междуречья³⁰. Хотя и был он прежде, как никто другой, и посвященным, и эпиптом явлений демонских, они ему приелись под конец, от них отрекся и презрел их он как вздор обманчивый; и вот, спев палинодию свою, он приобщился истинных учений, наших, в которых был усердно мною наставляем. Он-то и рассказал мне и открыл много о демонах такого, что ни в какие рамки не идет.

Однажды на вопрос мой, есть ли демоны, которые подвержены страстям, он мне ответил: «Ну конечно: иные даже семя производят, и в семени том черви зарождаются»³¹.

«Но это же невероятно, — возразил я, — чтобы у демонов, как у животных, были выделения и семя порождающие части!»³²

«Таких частей нет, — отвечал он, — но выделение от них какое-никакое есть — ты уж поверь мне, раз я говорю».

«Значит, — сказал я, — и питаются они, боюсь, по-нашему».

«Питаются они, — ответил Марк, — одни через вдыхание, как дух в артериях и жилах³³, другие влагою, хотя не через рот, как

³⁰ Как замечает Готье *ad loc.*, «Херсонес, что пограничен (ἄμωρος) Греции», — это, скорее, Халкидика, а не древний Херсонес Фракийский на Геллеспонте, современный полуостров Галлиполи. На полях одной из рукописей примечание: «Этот Марк, из Фив, сначала был учителем богомилов, но позже стал православным; с ним и встретился Фракиец, посланный к богомилам, и от него узнал то, что рассказывает». Пытаясь доказать историчность информатора Фракийца, Angold 1995: 498 отмечает чиновника начала XII века из фемы Эллада (со столицей в *Фивах*) по имени Михаил *Месопотамит*.

³¹ Еще одна почти цитата из Прокла (*In Ti.* 2.11.15–16 Diehl).

³² Здесь на полях одной из рукописей и в тексте другой — еще одна вставка с извлечением из «Толкования на пророка Исаию» Василия Кесарийского (1.25 Trevisan): «Марк Василий, прозванный Великим, толкуя на Исаию, на стих *исполнен жертвоприношений ваших* [ср. 1.11], так говорит: „Для демонов, по сластолюбию и страстности их, жертвы несут усладу некую и удовлетворение, когда сжигаются, поскольку при горении кровь испаряется и, утонченная подобным образом, в их собственный состав ими воспринимается. И эти испарения питают их всецело и вполне, хотя и не жуются и не идут через желудок: они — как волосы и ногти и всякое такое у живых существ, кто принимает в сущность целую свою питание. Вот почему они на тук так падки и лакомы до дыма ладана — гонясь за тем, что в пищу им подходит“. Фракиец. Так, может быть, в животных какое-то сродство имеется с особенными свойствами тел демонских?»

³³ Этот род питания отмечает и Порфирий (*Abst.* 2.42): «Это они [демоны]

мы, а словно губки и моллюски, которые, втянув в себя их окружающую влагу и передав ей семенной состав, затем ее наружу снова извергают. Такое происходит не со всеми, но с теми лишь родами демонов, что связаны с материей, и с беспросветными³⁴, и с водяными, а также и с подземными».

«А много ли, Марк, демонов родов?» — снова его спросил я.

«Много, — сказал, — и самых разных обликов, и с разными телами: ими наполнен воздух, что над нами и всюду вокруг нас, наполнены земля и море, и самые глубины бездны».

«Если не трудно, — говорю, — а можно ли их перечислить всех?»

«Конечно, трудно, — отвечал он, — в памяти будить то, что уже отвергнул, но раз ты просишь, отказать негоже».

И с этими словами он в самом деле перечислил мне много демонов родов, прибавив имена их, внешности приметы, а также и места, где каждый обитает.

Т и м о ф е й. И что теперь тебе, Фракиец, для нас по ним пройти мешает?

Ф р а к и е ц. В подробностях, мой драгоценный друг, всё, что мне было сказано в то время, я ни тогда запомнить слово в слово не старался, ни ныне вспомнить не возьмусь. И что за польза мне была бы удерживать в уме их имена, места, где квартирует каждый род, и как себя показывает каждый, и те отличия, какие существуют между ними? Вот я и допустил, чтобы весь этот вздор из памяти моей растекся. Из множества услышанных тогда вещей я сохранил совсем немного, и если всё же хочешь что-либо из этого узнать, ты просто задавай вопросы.

вин возлиянию и туку [Л. 9.500] рады, которыми тучнеет их духовное начало (τὸ πνευματικόν) <и телесное>, ибо оно живет на испарениях и чаде, разнообразно и от разного, и запахом от сожигаемых крови и мяса подкрепляется». Не во всех рукописях после τὸ πνευματικόν добавлено καὶ σωματικόν («и телесное начало»).

³⁴ Передаем так неоплатонический неологизм μισοφάης, от μῖσος 'ненависть; предмет ненависти' и φαίνω 'светить(ся), являть(ся)'; в «Халдейских оракулах» (fr. 134, 181 Des Places) им определяется мир (κόσμος). В «Общем изложении халдейских учений» Пселл пишет: «Они говорят о семи телесных мирах: первый огненный, за ним три эфирных, затем три материальных, последний из которых зовется ими земным (χθόνιος) и беспросветным» (Des Places 1971: 189.1–3).

Тимофей. Ну хорошо. И вот что первым делом мне хотелось бы узнать: сколько всего есть категорий демонов?

Фракиец. Всего есть, по его словам, шесть демонских родов, причем не знаю, как именно он их распределял: возможно, по местам их обитания, или по степени приверженности к телу всей демонской породы, ведь шестерица и тела, и мир определяет — все обстоятельства телесные объемлет, и весь мир выстроен на ней³⁵, или с оглядкой на то, что это первое число, дающее разносторонний треугольник: ведь существа божественной природы и небесной представлены равносторонним треугольником, как в себе равным и устойчивым ко злу, а человеческих изображает равнобедренный, раз человек способен, оступившись где-то, затем через раскаяние вновь стать лучше, и, наконец, разносторонний — демонских существ, в себе неравный и с добром несовместимый вовсе³⁶. Как бы то ни было на самом деле по мнению его, так или иначе, мой собеседник перечислил шесть родов.

³⁵ Прокл считал шестерицу характеристикой души (*In Ti.* 3.95.10 Diehl). Наш автор ближе к «Теологуменам арифметики» Пс.-Ямвлиха, ср. 48.16–25 de Falco-Klein (где объясняется и переход от шестерицы к треугольникам далее в нашем тексте): «она заслуженно зовется 'миром' (εἰρήνη), а много раньше называлась 'космосом', по ее роли в устройении вещей: ведь космос, как и число 6, часто видится составленным из противоположностей, в согласии с гармонией, и имя 'космос' при сложении всех букв дает 600. Ее также зовут 'здоровьем' или 'наковальной', с намеком на несокрушимость, так как разумно полагать, что основные треугольники космических стихий причастны ей, ведь каждый треугольник определяется шестеркой, коль скоро он тремя высотами поделен: тогда всего он делится на шесть частей» (перевод А.И. Щетникова искажает смысл фрагмента, особенно в заключительной части). «Телесное обстоятельство» (περίστασις, у Пс.-Ямвлиха διάστασις, 43.17) — одно из шести направлений или ориентаций тел (вперед, назад, вверх, вниз, влево, вправо).

³⁶ В этих этико-геометрических выкладках «добро» (τὸ ἀγαθόν) и «зло» (ἡ κακία) следует понимать соответственно, то есть с параллельными смыслами «совершенства» (равностороннего треугольника) и «порочности» (разностороннего треугольника). «Равенство в себе» подразумевает изометрию. Треугольника со сторонами в 1, 2 и 3 единицы, дающими в сумме 6, быть не может, и «первое число» треугольника — это 9 (стороны в 2, 3 и 4 единицы). Готье *ad loc.* объясняет соответствие разностороннего треугольника шести родам демонов тем, что он складывается из трех первых (неравных друг другу) чисел: 1 (αἰθήριοι), 2 (ἄεριοι, χθόνιοι), 3 (ὕδραϊοι, ἰλοχθόνιοι, μισοφαεῖς). Подробнее см. Svoboda 1927: 7–9.

Первый на местном варварском наречии зовется *лелиурий* (нечто огнем пронизанное имя означает³⁷), и этот род скитается по воздуху над нами, поскольку до окрестностей луны не допускается всё демонское племя, как всякое нечистое — в священные пределы. Второй по воздуху блуждает, который к нам ближайший, и многие, вполне уместно, зовут его воздушным родом. Третий, идущий следом, — род земной. Четвертый — водный и морской. Пятый — подземный род. И, наконец, последний — род беспросветный и бесчувственный³⁸. Все эти демонов роды, один другого хуже, как говорится, Бога ненавидят и все враждебны людям³⁹. Так, водяной род и подземный, а им под стать и беспросветный, злорадны и губительны донельзя. Они ведь, говорил он, не просто с помощью фантазий или каких-то рассуждений наносят душам вред, но люто на людей бросаются в надежде погубить их подобно самым хищным из зверей. Так, водяные топят тех, кто странствует по водам; подземные и беспросветные в нутро к нам, если им поддаться, проникают и тех, кого им удалось схватить, в падучую и умопомрачение ввергая, удушают. Что до воздушных и земных, они искусно и хитро преследуют умы людей,

³⁷ Λελιούριος — гапакс, толкуемый Гольменом *ad loc.* как сложение еврейских לֵיְלִי ‘nox’ и אֵוֶר ‘ignis’; если быть точнее, לֵיְלִי *lēl* — это *status constructus* от לַיְלָה ‘ночь’, а אֵוֶר *’or* означает, собственно, ‘свет’, и синтагму *lēl ’or* следует переводить как ‘ночь света’ либо ‘ночь-свет’ (см. Svoboda 1927: 9).

³⁸ Τὸ μισοφάε̅ς καὶ δυσαισθητὸν: это род стоит особняком, а «лелиурический» соответствует «эфирному» в аналогичных классификациях, из которых ближе всего Олимпиодоровы (тоже шестеричные): οὐράνιοι, αἰθέριοι ἤτοι πύριοι, ἄεριοι, ἔνυδροι, χθόνιοι, ὑλοταρτάριοι (*In Alc.* 1 19.14–16 Creuzer; речь здесь о «внутримировых богах»); οὐράνιοι, αἰθέριοι, ἄεριοι, ὕδραῖοι, χθόνιοι, ὑλοχθόνιοι (*In Phd.* 189.18 Norvin). И всё-таки основным источником нашего автора исследователи склонны считать не Олимпиодора, но Прокла, а именно его (несохранившиеся) комментарии на «Халдейские оракулы» (ср. Bidez 1928: 223–226; Lewy 2011: 479).

³⁹ Во «Всестороннем учении» (cap. 85, p. 51 Westerink) Пселл говорит, что хотя «наше благочестие» (то есть христианство) объявляет всех демонов злыми, у «эллинов» добрыми считаются следующие их разновидности: эфирные, огненные (ἔμυτροι) и воздушные, а также простые (ἐνοειδεῖς), умные (νοεοί) и душевные (ψυχικοί). В «Толковании халдейских речений» — такое же противопоставление христианского и «халдейского» учений, только уже без перечисления добрых демонов (1048с11–13, Des Places 1971: 185).

стараясь сбить их с толку, и увлекают к странным, противоположным страстям.

«Но как же, — я спросил, — они это осуществляют, как действуют они? У них что, власть над нами есть, чтобы водить нас, как невольников, туда-сюда, куда ни пожелают?»

«Власти над нами у них нет, — Марк отвечал мне, — они воздействуют на нас на припоминание. Наш дух воображения взяв в оборот (ведь сами они — тоже духи), они нас слышать заставляют страстей и наслаждений отзвук — без голоса они, не сотрясая воздух звуком, но вкрадчиво, беззвучно свои доносят речи».

«Но это невозможно, — сказал я, — речи доносить без звука!»

«Невозможно, — отвечал он, — когда ты вот что примешь во внимание: кто бы ни говорил, если находится вдали, должен до крика голос повышать свой, а если оказался близко, может тому, кто слушает его, вполголоса на ухо нашептать, и, наконец, если вплотную сблизиться удастся с духом души⁴⁰ ему, то вообще без звуков можно обойтись: слово, какое высказать хотелось, до получателя дойдет тропой беззвучной. Подобное имеет место, говорят, и с душами, исшедшими из тел: так же безмолвно и они общаются друг с другом. Таким же образом и демоны исподтишка в общение вступают с нами, а мы даже понять не в силах, откуда нанесут по нам удар. Не нужно недоумевать на этот счет — ты просто посмотри, что происходит в воздухе, когда его проникнет солнца луч: в нем раскрываются цвета и формы, передаваемые дальше тем вещам, которые их воспринять способны по природе, как это можно видеть в зеркалах и стеклах. Вот и тела у демонов способны принимать благодаря воображению, которое есть сущность их, любые формы и цвета и облики, какие пожелаю, их переносят в наш душевный дух, чем много нам тревог приносят: внушают нам желанья, показывают формы, воспоминания о наслаждениях картинами любовной страсти растравляют нам —

⁴⁰ Τὸ πνεῦμα τῆς ψυχῆς (далее также τὸ ψυχικὸν πνεῦμα): это причудливо для нас звучащее выражение восходит к Проклу (*In Ti.* 1.112.12, 3.282.22 Diehl). Bidez 1928: 97 поясняет, что речь идет о «невидимом жизненном носителе — или душе, — служащем органом воображения и чувственного восприятия».

так донимают нас всё время, во сне и наяву; порою даже, раздражив щекоткою в паху, нас распяляют сладострастием неистовым и ненормальным, особенно когда им в помощь кипение горячих жидкостей внутри нас. Вот так, покрыв себя шлемом Аида⁴¹, они искусно и донельзя ловко тревожат и смущают наши души. У демонов иных родов ни мудрости, ни знаний нет, да и ловчить они не мастера, однако все докучливы и страшно безобразны, и вредоносны, как Харонов дух⁴². Как этот убивает всё, чего только коснется, — четвероногих ли, людей, пернатых, — и этих демонов отвратная орава таким же образом жестоко разрушает тех, в кого им удалось внедриться: до основания они им сотрясают души и тела, и их природою дарованные свойства извращают; случается, что даже смертью губят — в огне, воде, на крутизне — не только человека, но также и животных бессловесных».

«И почему это им в голову взбредает, — спросил я, — нападать и на животных неразумных? Конечно, и согласно священному Писанию подобное произошло со свиньями в Гергесе⁴³. Понятно, что они враждебны людям, и потому им, разумеется, вредят, однако какой смысл им нападать и на бессмысленных животных?»

«Конечно, не из ненависти к ним — мне отвечал Марк, — и не из желания им навредить бросаются они на тех или иных животных, но в поисках животного тепла. Они ведь обитают все в глубинах преисподних, холодных и сухих донельзя, и, крайним холодом, царящим там, продрогшие насквозь, иссохнув и окоченев вконец, они и жаждут так животного и влажного тепла, и чтобы насладиться им, они и на бессмысленных животных нападают, и норовят забиться в бани и подвалы. Тепла огня и солнца, напротив, избегают — оно и жжет, и сушит, — а к мягкому животному теплу, приправленному влажностью приятной, пристрастие пи-

⁴¹ То есть шапкой-невидимкой, см. Ном. II, 5.845.

⁴² Ср. у Ямвлиха (*Must.* 4.1): «так называемые Хароновы пещеры (τὰ Χαρῶνεια) испускают дух, способный убить без разбору всё, что туда упадет».

⁴³ Ср. рассказ о том, как Иисус выгнал бесов из одержимых и послал их по их просьбе в стадо свиней (*Мф.* 8:28–32, *Мк.* 8:1–13, *Лк.* 8:26–33). Место, где это произошло, называется в текстах по-разному: Γεργυεῖα, Γεράσσα, Γάδαρα.

тают, и к человеческому — главным образом, которое всего умеренней. Они устраивают в тех, в кого внедрили, кутерьму и давку: перекрывают все каналы, где дух души укоренен, теснят его и с места выгнetaют толпою тел своих. Как следствие, тела трясет, их оставляют правящие силы, движения становятся дурны и дерганы, выходят невпопад. Когда подземный демон нападает, он потрясает и лишает одержимого его природных свойств, и выражается через него, используя дух жертвы как собственный свой орган. Когда тайком закрался в жертву кто-нибудь из тех, что беспросветными зовутся, он вызывает расслабление и голос отнимает, и в целом делает того, кого он захватил, на мертвого похожим. Этот род демонов, последним выступая в их ряду, к земле ближе других, предельно холоден и сух, у всякого, в кого один из них вселится тайно, он всю силу души сводит на нет и притупляет. Он бестолков, соображения ума лишен всецело, противным разуму воображением ведом, как самые бессмысленные звери, так что не слушает увещаний и не страшится наказаний, и многие поэтому заслуженно зовут его глухонемым. А те, кто одержим одним из них, не могут от него избавиться никак иначе, как лишь божественною силой, приобретаемой молитвой и постом⁴⁴».

«Однако, Марк, — я возразил, — врачи нас учат думать по-другому и говорят, что беды эти — не от демонов, а от нарушенного строя гуморов, влажности-сухости и духов жизненных. И потому, естественно, они пытаются их исцелять не заклинаниями демонов и их изгнанием, а с помощью лекарств и назначений».

«Неудивительно, — ответил Марк, — что так и будут говорить врачи: им неизвестно ничего, кроме того лишь, что доступно чувствам, и смотрят только на тела они. Конечно, может быть уместно думать, что от расстройства гуморов случаются такие вещи, как летаргия, кома, меланхолия и бред, которые пресечь возможно с помощью водных процедур, слабительного, мазей. При сумасшествиях, однако, и маниях, и одержимостях — во всех тех случаях, когда захваченный перестает распоряжаться своим умом и ра-

⁴⁴ Ср. слова Иисуса ученикам о такого рода «духе немом и глухом»: «И скал им: сей род не может выйти иначе, как от молитвы и поста» (Мк. 9:26, 29).

зумом, воображением и чувствами своими, когда он движим и ведом кем-то другим, кто также говорит через него что-то, о чем не знает одержимый, и предвещает что-то там из дел грядущих, — как в таких случаях возможно говорить лишь о расстроенных движениях материи?»

Тимофей. Так что, Фракиец, значит, с тем, что говорит Марк, ты согласен?

Фракиец. Конечно, Тимофей, вполне — как может быть иначе? Я-то ведь помню и рассказы божественных Евангелий об одержимых силою нечистой, и то, что по приказу Павла случилось с мужем из Коринфа⁴⁵, и много сообщений удивительных святых отцов об этом, а сверх того — и то, что самому мне лично пришлось увидеть и услышать в Эласоне⁴⁶.

Здесь некий муж имел обыкновение о самом разном прорицать, словно оракул Фебов, под действием неведомо какого демона, и на мой счет он также предсказал немало. Как-то, собравши у себя толпу из посвященных, он обратился к ним и так сказал: «Знайте, собравшиеся здесь, что к нам направлен человек, которым вера наша преследоваться станет, и подпадут гонению обряды наши. Он схватит и меня, и множество других; потом, однако, после многих испытаний, когда захочет он в Византий меня в оковах отвести, он этого не сможет сделать, как бы ни стал стараться». Вот так он предсказал — а я в то время еще и за предместья не успел Византия проехать. Он описал мой облик, верхнюю одежду, даже мой образ жизни и привычки. Мне много кто из тех, кто там бывал, рассказывал про это. Позже, когда он был уже задержан мною, я и спроси его, откуда же обрел он такую силу предсказания. Он поначалу не хотел секрет свой раскрывать, но, принуждение лаконское изведав⁴⁷, сказал-таки затем всю правду:

⁴⁵ Ср. рассказ о блудившем с женою своего отца коринфянине, которого апостол Павел велит «предать сатане во измождение плоти, чтобы дух был спасен в день Господа нашего Иисуса Христа» (1 Кор. 5:5).

⁴⁶ Город в северной Фессалии, древний Олооссон; в одной из рукописей — Χερσῶνι «в Херсоне» вместо Ἐλασσῶνι.

⁴⁷ То есть подвергшись пытке в ходе судебного расследования.

«В дела, которые по части демонов, я был одним бродягою ливийским посвящен⁴⁸: ночной порой меня отвел он на гору и там велел отведать некую траву; потом, мне плюнув в рот и мазями какими-то глаза мне натерев, он сделал так, что я увидеть смог перед собою демонов толпу, и я почувствовал, что кто-то, будто ворон, от них перелетел ко мне и прямо в рот нырнул. С тех пор и по сей день ко мне, случается, приходит это: я начинаю прорицать — о тех вещах и в те моменты, как тот, кто мною движет, пожелает. В Страстную, например, неделю и в самый чтимый вами Воскресенья день он ничего мне навевать не хочет, какие бы усилия я сам ни прилагал». Таким было его признание. Когда же кто-то из меня сопровождавших его ударил по щеке, он так ему сказал: «Спустя недолго за один удар получишь ты сторицей. Ну а тебя, — оборотясь ко мне, продолжил, — великие несчастья затронут напрямую: ведь демоны в ужасном гневе на тебя за то, что им служение разрушил; они, конечно, увлекут тебя к мучительным и тяжким испытаниям, откуда ты не сможешь выпутаться сам, разве что вызовет тебя иная сила, сильнейшая, чем демонов».

Вот что мне эта нечисть навещала — словно с треножника пророчества бросая. Но всё так и случилось, так и вышло, и я чуть было не погиб, столкнувшись с множеством напастей, однако вырвался-таки из них, невероятным образом, Спасителя заботой. Кто сам стал очевидцем пророчества такого, при подыгрыше демонов, кобылкой струны рвущих, разве тот скажет, что все мании — просто материи движения, пришедшие в расстройство, а не от демонов трагические страсти?

Т и м о ф е й. Неудивительно, Фракиец, если врачи такого мнения: сколько из них, на самом деле, смогли бы разглядеть другое? Я ведь и сам сперва был склонен думать так, пока мне не случилось повидать нечто совсем чудовищное и необычайное, о чем

⁴⁸ Как замечает Готье *ad loc.*, под «ливийским бродягой» (ἀλήτης Λίβυς) мог скрываться Апулей Ливиец — не исторический платоник, африканский бербер по происхождению, но герой «халдейской» мифологии, могущественный маг, соперник Юлиана Халдея, предполагаемого автора «Оракулов»; вместе они упоминаются Пселлом в *Ep.* 102 Kurtz-Drexl (см. также Lewy 2011: 287, n. 109).

теперь тебе, я думаю, уместно будет рассказать. Поверь, едва ли я, уже в летах и в это рубище одетый⁴⁹, солгать способен.

Так вот, был у меня брат старший, а у него жена, вполне себе благоразумная особа, да только родами тяжелыми страдала и вечно мучилась от хворей самых разных. И вот однажды, когда снова она от родов разрешалась, ей сделалось настолько худо, что она попросту ума решилась, и разорвала на себе рубашку, и завопила в голос страшно на варварском каком-то языке, которого никто из находившихся при ней не понимал. Все совершенно растерялись и не знали, что сделать можно, как помочь с такой неопикуемой напастью. Нашлись, однако, женщины — ведь женский пол находчив и особенно умел при всяких чрезвычайных случаях, — которые к ней чужеземца привели, с залысиной на лбу и очень старого, с морщинистой кожей и смуглого до черноты. Меч обнажив, он подошел вплотную к ложу и, на недужную взъярившись, на своем местном языке — а был он родом армянин — стал бранью осыпать ее. Она же ему тоже отвечала на том же самом языке. Сперва она звучала дерзко и препиралась, вскакивая с ложа, но после, когда варвар свои заклятия на ней исполнил и, будто в бешенство придя, прибить ее грозился, бабенка оробела, сникла и, тихо всхлипнув, погрузилась в сон. Мы были все поражены — не беснованию ее (такое, видели мы, всюду происходит), но именно тому, что женщина заговорила по-армянски, при том что никаких армян до той поры в глаза-то не видала и, в общем, ничего не знала, кроме покоя женского и ткацкого станка. Когда она пришла в себя, я у нее спросил, что с нею было и было ли вслед за случившимся какое продолжение. Она сказала — демон ей привиделся подобный тени, на женщину похожий, с растрепанными ветром волосами, и на нее набросился, она же в страхе на кровать упала; а было ли что после этого, она и не почувствовала вовсе.

Вот что она сказала мне и вот как от недуга отошла. Что до меня, с тех пор сомнение меня не отпускает и я всё время задаюсь вопросами: как это демон, мучивший ту женщину, сам в женском

⁴⁹ «Рубище» (τριβώνιον) — плащ-накидка древних философов, но также монашеское облачение, откуда следует, что Тимофей мог быть монахом.

облике являться мог (проблема в том, действительно ли демоны одни мужского пола, а другие женского, так же как земнородные и смертные животные); а во-вторых — как это он использовал язык армян (здесь тоже затруднение немалое: действительно ли демоны одни употребляют греческий язык, какие-то халдейский, а прочие еще персидский или же сирийский); и, наконец, — как это демона могли смирить угрозы колдуна и испугать его меч обнаженный? Какой вред может от меча быть демону, если его нельзя ни уничтожить, ни порезать? Вот что меня так волновало и смущало до сих пор: мне надо успокоиться на этот счет, и, думается мне, ты как никто способен содействовать мне в этом — ведь ты столько учений древних изучил, столько исследовал историй!

Ф р а к и е ц. Я бы ответил на твои вопросы, Тимофей, только боюсь, как бы обоим нам бестактными не показаться: тебе — за то, что хочешь выпытать такое, чего пока еще никто не прояснял, мне — за попытку рассказать о том, что лучше было бы мне обойти молчанием, а я-то знаю, как такие вещи могут быть многими превратно истолкованы. А впрочем, раз, по слову Антигона⁵⁰, друзьям пристало доверять не только самые пустячные дела, но и обременительные тоже иногда, я постараюсь разрешить твою проблему, из сообщений Марка исходя и попытавшись разжевать их досконально.

Он говорил, что демонский род по природе не может быть мужским по полу или женским, поскольку это признаки сложных существ, тела же демонов просты. Однако, будучи податливы и гибки, они прекрасно могут принимать любые формы. Как облака, мы можем это видеть, принимают, бывает, облики людей, медведей и драконов или чего еще, так же и демонов тела. Но если облака приобретают множество различных форм под действием ветров, на них влияющих извне, то демоны своим телам изменчивым по собственному выбору вид придают, какой ни пожелают: могут в объеме сильно сократиться, но могут также вытянуться в полную длину, как, видим мы, бывает с червями зем-

⁵⁰ По-видимому, речь об Антигоне I Одноглазом (382–301), соратнике Александра Великого, либо об Антигоне II Гонате (283–239), ученике стоика Зенона.

ляными за счет того, что всё их существо податливо и мягко. Не только их размер может переменяться, но также вид и цвет, повсякому многообразно — тело у демонов способно и на то, и на другое: оно пластично и поэтому может принять какой угодно вид и облик, а будучи воздушным, может, как воздух, отливать самыми разными цветами. Но если воздух принимает тот или иной окрас под действием какой-то внешней силы, на тело демонов воздействует лишь их воображение, которое и подбирает телу различные оттенки и цвета. К примеру, если испугались мы, нам бледность щеки покрывает, или румянец, если застыдились: так, приходя в то или иное состояние, наша душа на теле отражает эти страсти⁵¹; по той же схеме надо понимать и то, как обстоят у демонов дела, поскольку они тоже изнутри себя различные оттенки и цвета выводят на свои тела. Итак, каждый из них, оттиснувши по избранной им форме тело и цветом тем или иным запечатлев поверхность тела, бывает, предстает мужчиной, а то и женский принимает облик, то львом грозитя, прыгает пантерой, кидается как дикий вепрь. Если покажется уместным, он обернется даже бурдюком, а то и маленькой визгливою собачкой. Все эти облики меняются всё время, а постоянного нет у него ни одного: ведь демонское тело не настолько плотно, чтобы удерживать воспринятые формы. Обычно так бывает с воздухом или водою: краску в нее нальешь или напишешь что-то, и тотчас всё исчезнет, растворится; такое же у демонов мы можем видеть: и цвет, и вид, и облик существа любого сползает с них, как не бывало.

Вот, Тимофей, что — убедительно, по-моему, — мне Марк растолковал. Так что пускай теперь тебя не беспокоит вопрос о том, как могут демоны по половому признаку делиться на мужских и женских. Всё это только видимость у них, и ни один из признаков не стоек и им по существу не свойствен. Поэтому, когда тот демон, что донимал роженицу, под видом женщины явился, то

⁵¹ Ср. *Ном. II*. 3.35: «бледность его покрывает ланиты» (пер. Н.И. Гнедича). Это сравнение автор мог почерпнуть из Прокла (*In Ti.* 1.395.22–29 Diehl), где источником бледности и румянца тоже названо воображение (*τὸ φάντασμα* у Прокла против *ἡ φανταστικῆ ἐνεργεία* у нашего автора).

было не присущее ему как таковому коренное свойство, а только облик женский, который он напялил на себя⁵².

Тимофей. Но почему, Фракиец, этот демон не переходит из одной формы в другую, но всегда именно в этой предстает? Мне ведь от многих слышать приходилось, что всем роженицам является он в женском виде.

Фракиец. И этого причину, Тимофей, мне разъяснил вполне правдоподобно Марк. Он говорил, что демоны не все наделены равными силою и волей, что в этом отношении меж ними тоже есть большая разница: ведь неразумие присутствует и в них⁵³, как есть оно в животных — смертных, сложных. Среди последних человек, умственной силой и рассудком наделенный, вдобавок более чем всеохватным воображением владеет, которое, пожалуй, до всего воспринимаемого чувствами способно дотянуться: всего, что только есть по небесам, вокруг земли и на земле. Воображение коня или быка и им подобных ограниченной и действует лишь в частных направлениях — давая им возможность узнавать товарищей, с которыми пасутся, стойло с кормушкой и своих хозяев. У комаров, мух и червей воображение так недоразвито и сжато, что все они не представляют даже, откуда вылезли на свет, где держат путь сейчас и куда следует направиться в дальнейшем: у каждого из них одна фантазия лишь — пища. Так же у демонских многообразившихся племен⁵⁴. Из них у огнепылких

⁵² Здесь подчеркивается, что половое различие у демонов — только видимость (μέχρι τοῦ φαίνεσθαι), а не их коренное свойство, устойчивое состояние (μόνιμον δὲ καὶ καθ' ἑξῆς). С другой стороны, в «Общем очерке халдейских учений» (Des Places 1971: 200.24–29) Пселл при описании дурного рода демонов, «зверобитных и бесстыдных» (θηροτόλον καὶ ἀναίδες, fr. 89 «Оракулов»), говорит о том, что они «носятся по полости [в недрах земли], расколоты на пол мужской и женский» (ἐν τῷ κοιλώματι φέρεται εἰς ἄρρεν καὶ θῆλυ διηρημένον).

⁵³ «Неразумных» (ἄλογοι) демонов особо выделяет Прокл (*In Ti.* 3.157.27 Diehl), а из поздних — Михаил Глика (204.11–13 Bekker, со ссылкой на Порфирия и Ямвлиха). Имеется в виду «алогичное» воображение. Ср. также Псевдо-Пселлову компиляцию «Какие мнения о демонах у эллинов» (Гараджа 2024: 336–337).

⁵⁴ Отсюда fr. 93 «Халдейских оракулов»: τὰ τῶν δαιμόνων πολυχέιμονα φῶλα. Сидаш 2014: 325 переводит πολυχέιμονα как «злосчастные»: будто бы «контекст у Пселла» (?) дает это переносное значение при буквальном «многоструйные».

и воздушных фантазия богата, многогранна, и превращаться могут в облики любые, какие лишь себе вообразят. От них отличен в корне беспросветный род: воображение у этих чрезвычайно узко, так что немного принимают форм, за неимением и представимых образов на выбор, и легких на подъем и перемену тел. Демоны водные и демоны земные — они между означенными выше средние⁵⁵ — могут во множество переменяться форм, но вообще обычно остаются в той, какая им понравилась однажды. Те, кто во влажных средах обитает или изнеженную жизнь предпочитает, себе подобие птиц или женщин придают. Поэтому у эллинов им женские даются имена — как, например, наяды, nereиды и дриады. А кто в засушливых местах живет, с сухими телесами — их «ослоногими» еще зовут, — те принимают, превращаясь, обличия мужчин⁵⁵, но также псов, львов и других животных, в которых мужественный нрав силен. Так что понять нетрудно, что тот демон, который на рожениц нападает, в женском обличии себя являет: он похотлив и жидкостям нечистым рад — и принимает облик, подходящий к жизни, которая ему по нраву.

А почему тот демон по-армянски говорил, Марк ничего не объяснил — я и не спрашивал об этом. По-моему, здесь всё и так понятно: ведь собственный язык у демонов не обнаружить, пусть даже кто-то по-еврейски говорит, по-гречески ли, по-сирийски, или на варварском каком-либо еще наречии. К чему тем, кто общается без слов (об этом говорилось мною раньше), какое бы то ни было

⁵⁵ «Средние» или «срединые» (μέσοι) божества традиционно связывались с воздушной и земной стихиями (ср. Гараджа 2024: 338–339). Никифор Григора в «Схолиях к Синезию» (PG 149.543a) отмечает, что магия есть дело именно этих средних демонов (между «материальными» и «нематериальными»).

⁵⁵ Здесь ὀνοσκελεῖς ‘ослоногие’ связываются с «мужественными» демонами, но как правило Ὀνόσκελεῖς считалось другим именем Эмпусы, оборотня в женском обличии, о котором узнаем из Аристофана (*Ra.* 293) и схолий к этому месту (прежде всего Иоанна Цеца); в догреческом Ἔμψουσα слух грека выхватывал ποῦς ‘нога’. Евстафий Фессалоникийский пишет (*In Od.* 1.442.33–34 Stallbaum): «Эмпуса — демонический призрак (φάσμα), насылаемый Гекатой, которого кто-то называет Ὀνόκωλις, кто-то — Ὀνόσκελις». Упоминания об «ослоногих» у греческих авторов приводит Svoboda 1927: 24, п. 1. Важное место демоница Оноскелида занимает в апокрифическом «Завещании Соломона» (4.1–12 McCown).

наречие? Но дело в том, что, так же как и ангелы, стоя над разными народами, какие-то одних ведут, какие-то других, и демоны, засев среди народов, каждый к особому приучен языку, так что одни у эллинов оракулы гексаметром вещали, другие у халдеев вызывались на языке халдейском, третьи у египтян содействие готовы были оказать, когда египетские слышали слова⁵⁶; вот так же демоны, живущие среди армян, если в другой стране случится оказаться, используют по-прежнему армянский, который стал для них естественным, своим.

Т и м о ф е й. Пусть так, Фракиец, но откуда их страх перед угрозами, перед мечом? Что тут такого убеждает их угомониться и убраться?

Ф р а к и е ц. Не ты один, о Тимофей, на это затрудняешься ответить — я сам когда-то с Марком так же недоумевал, и он сомнения мои развеял, сказав, что демонские племена все наглости и трусости полны, особенно же те, что материальны. Воздушные, однако, кому большая пронизательность присуща, если им угрожает кто-то, способны этого кого-то оценить, и тех, кого своим присутствием изводят, тогда лишь оставляют, если тот человек пред Богом чист и в трепет повергающее имя Бога-Слова произносит, божественной исполненное силой. Но демоны материальные, боясь отсылки в бездны и подземные места, а вместе ангелов, что гонят их туда, если кто угрожает им в эти места изгнанием и призывает ангелов, ответственных за это, конечно устрашаются и в сильное смятение приходят⁵⁷. По глупости своей они даже не могут тех,

⁵⁶ В тексте термины теургии κλήσις ‘вызывание, инвокация’ и παρεδρία ‘содействие’ (ср. Lewy 2011: 229), и последний обыгрывается с «засевшими» (σπιτταρεδρεούσι) среди народов демонами — против «стоящих над» (προεστήκασιν) ними ангелов. Об ангелах — покровителях народов ср. Iamb. Myst. 5.25.

⁵⁷ Ср. Iamb. Myst. 6.5 «об угрозах насилия... роду мировых сил, который дробен и лишен суждения и рассудка, который получает извне свой принцип и повинуетя ему, не обладая собственным мышлением и не различая истину и ложь, возможное и невозможное. Когда произносятся все вместе эти угрозы, этот род мировых сил приходит в движение и устрашается, поскольку, как я полагаю, он по своей природе руководствуется видимостью и увлекает прочих устранным и неустойчивым воображением» (пер. И.Ю. Мельниковой).

кто угрожает им, разумно оценить. Пускай какая-то старуха или надменный старикашка угрозы эти сыплет наобум, их всё равно охватывает страх и зачастую заставляет их убраться из-за уверенности в том, что те, кто им грозит, эти угрозы в жизнь способны претворить. Настолько неразборчивы они и робки. Поэтому и племя колдунов нечистое с такою легкостью их подчиняет своей воле при помощи различных выделений — слюны, ногтей, волос — и заставляют их, свинцом связавши, воском, тонкой нитью, под действием преступных заклинаний ужасные дела творить⁵⁸.

«Но почему, — спросил я, — таких существ ты сам, так же как многие другие, чтить, тогда как нужно было бы их презирать за слабость?»

«Ни я, — ответил Марк, — ни кто-либо другой, я полагаю, хотя бы только среднего ума, проклятым этим не привержен: их привечают в основном лишь колдуны и нечестивцы. У нас же те, кто сторонился деяний нечестивых, воздушных демонов по большей части чтит, и через жертвы мы их умоляли подземного иного отратить. Случись же таковому проскользнуть, и ужас навести на нас, он и камнями начинал бросаться, ведь у подземных демонов такое свойство — всю забрасывать тех, кто им попадет, хотя бы и бессильными бросками⁵⁹. Поэтому мы и старались с ними не встречаться».

«Но что за пользу, — я спросил, — из почитания воздушных демонов вы извлекали?»

«Да никакой, — он отвечал, — мой благородный друг, ведь всё у них — одно бахвальство, дым, обман, воображение пустое. Тем, кто им поклоняется, являются от них лучи огня, вроде хвостов от падающих звезд, которые у этих одержимых воспринимаются под именем теоптий, хотя ни истинного нет в них ничего, ни стойкого, ни прочного нисколько — разве есть что-то светлое у помраченных демонов? Но всё это — лишь игры, созданные ими,

⁵⁸ Речь идет об изготовлении магических фигурок, ср. Svoboda 1927: 42–43.

⁵⁹ Ср. рассказ Анны Комниной (*Alex.* 15.8.7) о том, как невидимые демоны забросали камнями ересиарха богомилов Василия, негодуя на то, что тот раскрыл императору их тайное учение.

вроде иллюзий зрения или уловок, которые творят ради обмана зрителей так называемые чудотворцы⁶⁰. А я, несчастный, хоть уже давно, это служение в обмане уличив, старался отстраниться от него, вплоть до сегодня всё-таки, как околдован, был не в силах, так что меня погибель верная ждала, когда бы на путь истины меня ты не вернул, будто огонь сигнальный вспыхнув над покрытым мраком морем».

Сказав это, Марк щеки оросил слезами, а я, чтобы его ободрить, так сказал: «Конечно, ты и дальше можешь сокрушаться, но ныне самая пора отпраздновать спасение свое и Бога возблагодарить за то, что от погибели избавлены через него твои душа и ум. Но ты мне всё-таки скажи — мне это хочется узнать, — могут ли демонов тела воспринимать удары?»

«Да, могут, — отвечал мне Марк, — даже испытывают боль, если по туше им ударить чем-то плотным».

«Но как же так, — я говорю, — ведь это духи: ни плотными, ни сложными не могут быть, а ощущение есть свойство сложных».

А Марк в ответ: «Дивлюсь я, как это не понимаешь ты, что ощущение — не мышцы и не жилы, но дух, который пребывает в них⁶¹. Поэтому, если сжать жилу или охладить или еще как-то ее страдать заставить, боль посылается от духа к духу. И сложное создание боли почувствовать само собой не может, но лишь такое, что причастно духу: ведь, будучи параличом разбито или омертвев, оно чувствительность теряет, поскольку дух оторван от него. Дух демонский чувствителен весь по природе и непосредственно всеми частями своими видит, слышит, осязает касания любые, и если его ранить, так же, как плотные тела, испытывает боль⁶¹. От них его отличие — в том, что тела другие только с тру-

⁶⁰ О «пустозвонстве» (περιαυτολογία, букв. 'о-себе-самом-говoreние') демонов ср. Iamb. Myst. 2.10. «Теоптия» (θεοπτία) — букв. 'боговидение'.

⁶¹ Ср. прим. 40.

⁶¹ Ср. у Никифора Григоры в «Схолиях к Синесию» (PG 149.618a): «поскольку это живые духи и обладают плотностью (πάχος), они и сами боятся ран и порезов и испытывают боль, если их ударить или уколоть. Вот и у людей, когда их бьют и причиняют им боль, не плоть испытывает муку, но живой дух».

дом могут оправиться от ран, если вообще способны исцелиться, а у него, если его поранить, всё тотчас же срастается опять, точно частицы воздуха или воды, разъятые на миг каким-то плотным телом. Но пусть дух и срастается быстрее слова, он всё-таки страдает в тот момент, когда наносят рану. Вот почему они боятся острия железного орудия любого, и это их пугает⁶². Об этом зная, те, кто искушен в делах апотропейных, втыкают иглы и ножи туда, куда не склонны демонам приблизиться позволить, и вообще используют всё неприятное им, чтобы отвратить, приятное — чтобы привлечь их.

Вот что — по-моему, правдоподобно — мне Марк растолковал на этот счет».

Т и м о ф е й. А он не рассказал тебе, Фракиец, присуще ли предведение демонскому роду?

Ф р а к и е ц. Сказал, что, может быть, и свойственно предведение демонам, но не на знании причин и не на выводах ума, не на науке строится, а лишь на символах и знаках — и потому так часто мимо цели бьет, — и что материальные особенно предведением слабы, при том что правды либо вовсе от них нельзя услышать, либо в ничтожно малой мере⁶³.

Т и м о ф е й. Не можешь ли подробнее рассказать о том, какое же у них предведение есть?

Ф р а к и е ц. Я рассказал бы, только недосуг — пора уж расхо-

⁶² Еще одна перекличка со «Схологиями к Синесию» Никифора Григоры (PG 149.618a): «вот почему они [заклинатели демонов] вынуждены держать в руках меч: чтобы испугать демонов и не позволить им подойти близко — чтобы те издали отвечали на их вопросы».

⁶³ Ср. в «Толкованиях халдейских речений» Пселла: «Материальные демоны... поставленные далеко от божественной жизни и обойденные умозрением (νοεῖν ἢ θεωρεῖν), предуказывать будущее не могут» (1040c3–7, Des Places 1971: 177); «приземленные демоны лживы по природе, ибо далеки от божественного знания и полны темной материи (ἀφεγγεῖς ὕλης)» (1048c1–3, Des Places 1971: 184). Никифор Григора в «Схологиях к Синесию» (PG 149.599b) явно черпает из того же источника: «Те, кто скитается по земле и в водах, как говорят, по природе лживы, будучи далеки от божественного знания и полны темной материи, воздушные же правдивы, ибо далеки от земли, близки к божественному знанию».

даться по домам: смотри, какие вон набухли тучи, еще немного — и полет. А мы сидим здесь под открытым небом, рискуя все насквозь промокнуть!

Тимофей. Что же ты делаешь, дружище, вот так рассказ свой обрывая на самом интересном месте!

Фракиец. Не огорчайся, драгоценный друг! Если, Бог даст, потом еще сойдемся, то я уж постараюсь всё, чего рассказ мой мог недосчитаться, сверх всяких сиракузских десятин восполнить⁶⁴.

⁶⁴ Ὑλὲρ τὰς Συρακουσίων δεκάτας: о вошедшем в поговорку богатстве сиракузян, постановивших отдавать десятую часть своих состояний на восстановление храмов, приношения богам и священные посольства, пишет Демон Афинский (FGrH 237 F 14 = *App. Prov.* 4.88). У Страбона читаем (6.2.4): «Сиракузы достигли такого богатства, что имя жителей города вошло в поговорку: чрезмерно расточительным людям говорили, что им и десятины сиракузян не достанет [с конъектурой ἐξικνοῖτο для рукописного ἐκυένοιτο]» — в смысле промотают и ее (ср. также не слишком здесь удачный перевод Г.А. Стратановского).

Литература

- Гараджа, А.В., пер. (2020), “Епифаний Кипрский. *Панарион* 1.2.25–26”, *Платоновские исследования* 12.1: 299–349.
- Гараджа, А.В., пер. (2023), “Халкидий о демонах: фрагменты «Комментария на *Тимей* Платона» (перевод и комментарии)”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 17.2: 1109–1121.
- Гараджа, А.В., пер. (2024), “«Какие мнения о демонах у эллинов» Михаила Пселла (текст, перевод и комментарии)”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 18.1: 333–346.
- Гурьянов, И.Г. (2017), “Понимание материальности и телесности в антропологии Марсилио Фичино”, *Платоновские исследования* 7.2: 157–187.
- Сидаш, Т.Г., пер. (2014), “Халдейские оракулы”, in Id., *Синезий Киренский, митрополит Птолемаиды и Пентаполя. Полное собрание творений*, 2.301–344. СПб.: «Квадривиум».
- Alieva, O. (2024), “A New Quantitative Model of the Platonic Corpus 1: *Pseudoplatonica*: Questions of Provenance and Dating”, *Platonic Investigations* 20.1: 9–39. (In Russian.)
- Alieva, O. (2020), “Theology as Christian *epopteia* in Basil of Caesarea”, *Journal of Early Christian Studies* 28.3: 373–394.
- Angold, M. (1995), *Church and Society in Byzantium under the Comneni, 1081–1261*. Cambridge University Press.
- Bidez, J., ed. (1928), *Michel Psellus. Épitre sur la Chrysopée. Opuscules et extraits sur l'alchimie, la météorologie et la démonologie (Catalogue des manuscrits alchimiques grecs 6)*. Bruxelles: Maurice Lamertin.
- Boissonade, J.F., ed. (1838), *Michael Psellus. De operatione daemonum. Accedunt inedita opuscula*. Norimbergae: apud Fr. Nap. Campe.
- Collisson, M., tr. (1843), *Psellus' Dialogue on the Operation of Daemons*. Sydney: Published by J. Tegg, and printed by D.L. Welch.
- Des Places, É., ed. (1966), *Jamblique. Les Mystères d'Égypte*. Paris: Les Belles Lettres.
- Des Places, É., ed. (1971), *Oracles chaldaïques. Avec un choix de commentaires anciens: Psellus, Proclus, Michel Italicus*. Paris: Les Belles Lettres.
- Duffy, J.M., ed. (1992), *Michaelis Pselli philosophica minora*. Vol. 1: *Opuscula logica, physica, allegorica, alia*. Stutgardiae et Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri.
- Ficker, G. (1908), *Die Phundagiagiten. Ein Beitrag zur Ketzergeschichte des byzantinischen Mittelalters*. Leipzig: J.A. Barth.

- Garadja, A., tr. (2020), “Epiphanius of Salamis. *Panarion* 1.2.25–26”, *Platonic Investigations* 12.1: 299–349. (In Russian.)
- Garadja, A., tr. (2023), “Calcidius on Demons: Fragments of the *Commentarius on Plato’s Timaeus* (A Translation and Notes)”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 17.2 (2023): 1109–1121. (In Russian.)
- Garadja, A., tr. (2024), “Michael Psellus’ *What are the Hellenes’ Opinions of Demons* (Text, Translation, and Notes)”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 18.1: 333–346. (In Russian.)
- Gaulmin, G., ed. (1615), *Michaelis Pselli De operatione daemonum Dialogus. Lutetiae Parisiorum: Sumptibus Hieronymi Drovart.*
- Gautier, P., ed. (1980), “Le *De daemonibus*”, *Revue des études byzantines* 38: 105–194.
- Gautier, P., ed. (1988), “Pseudo-Psellos: *Graecorum opiniones de daemonibus*”, *Revue des études byzantines* 46: 85–107.
- Guryanov, I. (2017), “Materiality and Corporality in Marsilio Ficino’s Anthropology”, *Platonic Investigations* 7.2: 157–187. (In Russian.)
- Hunger, H. (1978), *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*. 2 Bde. München: C.H. Beck’sche Verlagsbuchhandlung.
- Lewy, H. (2011), *Chaldaean Oracles and Theurgy. Troisième édition par Michel Tardieu avec un supplément*. Paris: Institut d’Études Augustiniennes.
- Littlewood, A.R., ed. (1985), *Michaelis Pselli Oratoria minora*. Leipzig: BSB B.G. Teubner Verlagsgesellschaft.
- O’Meara, D.J., ed. (1989), *Michaelis Pselli philosophica minora*. Vol. 2: *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica*. Leipzig: BSB B.G. Teubner Verlagsgesellschaft.
- Seng, H. (2016), *Un livre sacré de l’Antiquité tardive: Les Oracles Chaldaïques*. Turnhout: Brepols.
- Svoboda, K. (1927), *La Démonologie de Michel Psellos*. Brno: Vydává Filosofická fakulta.

Краткие сведения об авторах / The Authors

Алиева Ольга Валерьевна (Москва) — кандидат филологических наук, доцент Школы философии и культурологии Факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Научные интересы: Платон, Древняя Академия, платонизм, количественные методы.

Alieva, Olga (Moscow) — Candidate of Sciences in Philology, Associate Professor at the School of Philosophy and Cultural Studies of the Faculty of Humanities at the National Research University "Higher School of Economics". Research interests: Plato, Early Academy, Platonism, quantitative methods.

Волкова Надежда Павловна (Москва) — кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии Российской академии наук. Научные интересы: античная философия, Платон, Аристотель, Плотин.

Volkova, Nadezhda (Moscow) — Candidate of Sciences in Philosophy, Leading Research Fellow at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. Research interests: ancient philosophy, Plato, Aristotle, Plotinus.

Галанин Рустам Баевич (Санкт-Петербург) — кандидат философских наук, научный сотрудник Русской христианской гуманитарной академии. Научные интересы: античная и современная риторика, древнегреческая софистика, философия 20 в.

Galantin, Rustam (Saint Petersburg) — Candidate of Sciences in Philosophy, Research Fellow at the Russian Christian Academy for the Humanities. Research interests: ancient and contemporary rhetoric, Greek Sophistics, 20-century philosophy.

Гараджа Алексей Викторович (Москва) — переводчик, старший научный сотрудник Платоновского исследовательского научного центра (ПИНЦ) Российского государственного гуманитарного университета. Научные интересы: античность, архаические традиции, грамматология.

Garadja, Alexei (Moscow) — Translator, Senior Research Fellow at the Platonic Investigations Center (PlnC) of the Russian State University for the Humanities. Research interests: antiquity, archaic traditions, grammatology.

Глушко Сергей Павлович (Томск) — студент магистратуры философского факультета Томского государственного университета. Научные интересы: теизм, философия морали.

Glushko, Sergei (Tomsk) — Undergraduate Student at the Department of Philosophy of the Tomsk State University. Research interests: theism, philosophy of morality.

Гравин, Артём Андреевич (Санкт-Петербург) — кандидат технических наук, старший научный сотрудник Социологического института Российской академии наук – филиала Федерального научно-исследовательского социологического центра РАН, научный сотрудник Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Научные интересы: русская религиозная философия, философия языка, философия мифа.

Gravin, Artyom (Saint Petersburg) — Candidate of Sciences in Technology, Senior Research Fellow at the Sociological Institute of the Russian Academy of Sciences — a Branch of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences, Research Fellow at the HSE University. Research interests: Russian religious philosophy, philosophy of language, philosophy of myth.

Гурьянов Илья Геннадьевич (Москва) — кандидат философских наук, доцент Института общественных наук РАНХиГС при Президенте РФ, старший научный сотрудник Центра научного проектирования Управления по научной работе Российского государственного гуманитарного университета. Научные интересы: философия эпохи Возрождения, история медицины, *translatio studiorum*.

Guryanov, Ilya (Moscow) — Candidate of Sciences in Philosophy, Associate Professor at the Institute for Social Sciences, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Senior Research Fellow at the Centre for Scientific Project Planning of the Department of Academic Affairs of the Russian State University for the Humanities. Research interests: philosophy of the Renaissance, history of medicine, *translatio studiorum*.

Исмиева Валерия Мамедовна (Москва) — кандидат философских наук, доцент кафедры Мировой политики Университета мировых цивилизаций им. В.В. Жириновского. Научные интересы: философия культуры, философская антропология, литература и искусство второй половины XIX – начала XX века.

Ismieva, Valeria (Moscow) — Candidate of Sciences in Philosophy, Associate Professor of the Department of World Politics of the V.V. Zhirinovskiy University of World Civilizations. Research interests: philosophy of culture, philosophical anthropology, literature and art (the second half of the XIX – beginning of the XX century).

Карсеев Александр Александрович (Москва) — самостоятельный исследователь. Научные интересы: платоноведение, этика, биоэтика.

Karseev, Alexander (Moscow) — Independent researcher. Research interests: Plato studies, ethics, bioethics.

Косякова Валерия Александровна (Москва) — кандидат культурологии, доцент «Высшей школы европейских культур», старший научный сотрудник Центра визуальных исследований Средневековья и Нового времени Российского государственного гуманитарного университета. Научные интересы: визуальные исследования, иконология, семиотика.

Kosyakova, Valeria (Moscow) — Candidate of Sciences in Culturology, Docent at the “Higher School of European Cultures”, Senior Research Fellow at the Center for Visual Research Pertaining to the Middle Ages and Modern History at the Russian State University for the Humanities. Research interests: visual studies, iconology, semiotics.

Курдыбайло Дмитрий Сергеевич (Санкт-Петербург) — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Балтийского федерального университета им. И. Канта, старший научный сотрудник Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена, научный сотрудник Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Научные интересы: платонизм, неоплатонизм, история философии, философия языка.

Kurdybaylo, Dmitry (Saint Petersburg) — Candidate of Sciences in Philosophy, Senior Researcher at the Immanuel Kant Baltic Federal University, Senior Researcher at the Herzen State Pedagogical University of Russia, Research Fellow at the HSE University. Research interests: Platonism, Neoplatonism, history of philosophy, philosophy of language.

Литвин Татьяна Валерьевна (Санкт-Петербург) — кандидат философских наук, доцент Школы философии и культурологии, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ). Научные интересы: философия времени, античная философия, феноменология.

Litvin, Tatiana (Saint Petersburg) — Candidate of Sciences in Philosophy, Associate Professor at the School of Philosophy and Culture Studies, HSE University. Research interests: philosophy of time, ancient philosophy, phenomenology.

Мочалова Ирина Николаевна (Санкт-Петербург) — кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии Санкт-Петербургского государственного университета, старший научный сотрудник Российского государственного гуманитарного университета. Научные интересы: античная философия и культура, платонизм, методология истории философии, философия образования.

Mochalova, Irina (Saint Petersburg) — Candidate of Sciences in Philosophy, Assistant Professor, Department of the History of Philosophy, Saint Petersburg State University, Senior Research Fellow at the Russian State University for the Humanities. Research interests: ancient philosophy and culture, Platonism, methodology of the history of philosophy, philosophy of education.

Ноговицин Олег Николаевич (Санкт-Петербург) — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Социологического института Российской академии наук – филиала Федерального научно-исследовательского социологиче-

ского центра РАН. 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 Russian Academy of Sciences — a Branch of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of RAS. Research interests: Ancient philosophy, Neoplatonic commentary tradition, patrology.

Протопопова Ирина Александровна (Москва) — кандидат культурологии, доцент, руководитель Платоновского исследовательского научного центра (ПИНЦ) Российского государственного гуманитарного университета. Научные интересы: античная философия, Платон, платоническая традиция.

Protopopova, Irina (Moscow) — Candidate of Sciences in Culturology, Associate Professor and Director at the Platonic Investigations Center (PInC) of the Russian State University for the Humanities. Research interests: ancient philosophy, Plato, Platonic tradition.

Семиколенных Мария Владимировна (Санкт-Петербург) — кандидат культурологии, научный сотрудник Социологического института Российской академии наук – филиала Федерального научно-исследовательского социологического центра РАН. Научные интересы: ренессансный неоплатонизм, средневековая историография, средневековая эсхатология.

Semikolennnykh, Maria (Saint Petersburg) — Candidate of Sciences in Culturology, Research Fellow at the Sociological Institute of the Russian Academy of Sciences — a Branch of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of RAS. Research interests: Renaissance Neoplatonism, medieval historiography, medieval eschatology.

Тарабанов Николай Александрович (Томск) — доцент философского факультета Томского государственного университета. Научные интересы: метаэтика, эпистемология.

Tarabanov, Nikolai (Tomsk) — Associate Professor at the Department of Philosophy of the Tomsk State University. Research interests: metaethics, epistemology.

Шмонин Дмитрий Викторович (Санкт-Петербург) — доктор философских наук, профессор, директор Института теологии Санкт-Петербургского государственного университета. Научные интересы: теология, история образования, метафизика, история философии, средневековая философия.

Shmonin, Dmitry (Saint Petersburg) — Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, Director of the Institute of Theology of Saint Petersburg State University. Research interests: theology, history of education, metaphysics, history of philosophy, medieval philosophy.

Аннотации / Abstracts

Ольга Алиева

Новая количественная модель Платоновского корпуса 1:
Pseudoplatonica: проблемы происхождения и датировки

Настоящая работа представляет собой первый шаг к построению новой количественной модели Платоновского корпуса. В первой части статьи предлагается обзор исследовательских позиций относительно происхождения и датировки отдельных диалогов из числа *dubia* и *spuria*. В качестве организующей схемы для такого обзора мы принимаем геологическую метафору аккреции, предложенную Х. Теслефом. Согласно Теслефу, вокруг подлинно платоновского ядра постепенно нарастали в разной степени удаленные от него слои. Феномен школьной аккумуляции требует отказаться от принятого бинарного деления диалогов на «подлинные» и «неподлинные» в пользу более гибкой концепции авторства, допускающей различные способы разрезать стилистический континуум. Это, в свою очередь, требует пересмотра традиционных количественных подходов к изучению корпуса и поиска новых способов визуализировать «слои», что будет сделано во второй части статьи.

Ключевые слова: Платон, *pseudoplatonica*, Академия, Платоновский корпус.

Olga Alieva

A New Quantitative Model of the Platonic Corpus 1:
Pseudoplatonica: Questions of Provenance and Dating.

The paper represents the first step towards the construction of a new quantitative model of the Platonic corpus. It offers an overview of research positions regarding the origin and chronology of individual *dubia* and *spuria*. As an organising scheme for this review, we adopt the geological metaphor of accretion proposed by H. Thesleff. According to Thesleff, layers of varying authenticity accreted around a truly Platonic core. The phenomenon of “school accumulation” is inadequately described in terms of binary logic which divides all dialogues into “authentic” and “non-authentic”; the metaphor of accretion presupposes a more flexible concept of authorship. This, in turn, requires revisiting traditional quantitative approaches to corpus study and finding new ways to visualise “layers”, which will be done in the second part of the paper.

KEYWORDS: Plato, *pseudoplatonica*, Academy, Platonic corpus.

Ирина Протопопова

«Протагор» и «Пир» Платона: литературные переключки
и философские пересечения (часть 1).

В настоящем исследовании рассматриваются взаимосвязи диалогов «Пир» и «Протагор», из которых последний, как доказывает автор, представляет собой своего рода анти-«Пир». В них присутствуют одни и те же участники — больше таких совпадений нет ни в каких других диалогах. Спрашивается: зачем и почему это нужно Платону? Исследователи подчеркивают другие аспекты сходства «Протагора» и «Пира», включая фронтонную композицию, мотив приема в доме богатого человека, агон речей, выбор и описание персонажей. Все разного рода «литературно-драматические» переключки «Протагора» и «Пира», свойственные именно этим двум диалогам, продиктованы важнейшим философским смыслом: так называемая «добродетель», *аретэ*, не обусловлена рациональным знанием и не появляется в результате «научения», на чем настаивает в начале диалога Протагор и к чему в финале якобы склоняется Сократ. Наоборот, *аретэ* представляет собой динамическую «эротическую структуру», описанную в «Пире». Эротическую — поскольку эрос у Платона представляет собой мистериальную метафору трансцендирования, выхода за пределы иллюзорных сфер сущего. Этот выход означает «смерть» *миметического* и «рождение» *подлинного* субъекта, связанного с истинной *аретэ*, а не с «призрачной». Переключки этих диалогов нужны для сопоставления «рациональной» субъектности и мистериальной, то есть «трансцендирующей». Поэтому «Пир» можно рассматривать как философскую мистирию, а «Протагор» — как своего рода «анти-мистирию» и «анти-пир». О празднично-мистериальных и симпотических контекстах «Пира» и «Протагора» говорилось немало. Что касается связи этих контекстов с внутренним философским противопоставлением «знания» и «добродетели» в «Протагоре» и «Пире», наиболее близкая автору «эротическая» интерпретация обнаруживается только в статье Ф. Гонсалеса, и эта интерпретация поддерживается и развивается в настоящем исследовании. В первой его части рассматриваются конкретные переключки и аллюзии двух диалогов в связи с темой праздников, мистерий, пира и комедии; во второй будет показано, как это связано в «Протагоре» и «Пире» с темой «добродетели» и «знания».

Ключевые слова: «Протагор», «Пир», добродетель, знание, мистирия, комедия.

Irina Protopopova

Plato's Protagoras and Symposium:

Literary Interaction and Philosophical Interplay (Part 1).

The paper examines the interrelationships of Plato's dialogues *Symposium* and *Protagoras*, the latter being exposed as a kind of anti-*Symposium*. Besides the fact that the same participants are present in the two dialogues, there are other points of similarity, including the "pedimental" composition, the motif of reception in the house of a rich

man, *agon* of speeches, the choice and description of the personages. The author believes that all kinds of “literary-dramatic” interactions between the two dialogues are dictated by the most important philosophical undertone: the so-called “virtue”, *aretē*, is not conditioned by rational knowledge and does not emerge as a result of “learning”, which Protagoras insists on at the beginning of the *Protagoras* and to which Socrates allegedly inclines in its finale. On the contrary, *aretē* is a dynamic “erotic structure” described in the *Symposium*. Erotic since Plato’s *eros* is a mystical metaphor for the transcendence beyond illusory spheres of existence. This exit means the “death” of the mimetic subject and the “birth” of the authentic one, connected with the true *aretē*, not with the “ghostly” one. The interplay of the two dialogues is needed for the juxtaposition of the “rational” subjectivity with the mystical, that is the “transcendent”, one. Therefore, the *Symposium* can be considered as a philosophical mystery play, and the *Protagoras*, as a kind of “anti-mystery” and “anti-symposion”. The “erotic” interpretation closest to the author’s is found in a work by F. Gonzalez; this interpretation is supported and further developed in the current study. The first part of it examines the mutual allusions in the two dialogues associated with the theme of festivity, mystery, sympositica and comedy; the second will show how this is connected in the *Protagoras* and *Symposium* with the theme of “virtue” and “knowledge”.

KEYWORDS: the *Protagoras*, the *Symposium*, virtue, knowledge, mystery, comedy.

Сергей Глушко, Николай Тарабанов
Дилемма Евтифрона и критика антиреализма.

В статье рассматриваются различные интерпретации дилеммы, представленной в «Евтифроне» Платона. Дилемма формулируется в измененном виде: благочестивое является таковым потому, что его полагает благочестивым субъект, или субъект полагает благочестивое таковым потому, что оно само по себе благочестиво? Исходя из такой формулировки и возможных ее интерпретаций критикуется моральный субъективизм (этический антиреализм), а также делается вывод о несостоятельности этой метаэтической позиции из-за неспособности сформулировать общезначимое или реальное определение *благочестивого* (благого, доброго или священного), что отчасти приводит к реабилитации морального объективизма (этический реализм) — метаэтической позиции, признающей объективное существование моральных истин, норм и ценностей. Кроме того, изначальная формулировка дилеммы Евтифрона применяется для критики теории божественного повеления, которая предстает разновидностью морального субъективизма. В целом, дилемма Евтифрона находит свое применение в контексте критики антиреализма как метафилософской позиции, несостоятельной по причине неспособности признать что-либо *существующим* без опоры на внешний, независимый от познающего субъекта мир. Вопрос о том, способен ли это сделать реализм (в том числе, этический), остается открытым. В результате очерчены границы применения дилеммы Евтифрона; в частности,

показано, что дилемма является своеобразным метафилософским инструментом, который может быть использован для проверки на внутреннюю согласованность и внешнюю валидность позиций, по-разному объясняющих природу блага, добра, истины и иных общезначимых категорий.

Ключевые слова: Платон, «Евтифрон», антиреализм, метаэтика.

Sergei Glushko, Nikolai Tarabanov
Euthyphro's Dilemma and the Critique of Anti-Realism.

The article explores various interpretations of the dilemma presented in Plato's *Euthyphro*. The dilemma is formulated in a modified form: is something pious because a pious subject deems it so, or does the subject deem something pious because it is inherently pious? Based on this formulation and its possible interpretations, moral subjectivism (ethical anti-realism) is criticized, and a conclusion is drawn about the inconsistency of this metaethical position due to the inability to formulate a universally meaningful or real definition of the pious (good or sacred), which partly leads to the rehabilitation of moral objectivism (ethical realism) — a metaethical position that acknowledges the objective existence of moral truths, norms, and values. Furthermore, the original formulation of Euthyphro's dilemma is used to critique the theory of divine command, which appears as a variety of moral subjectivism. Overall, Euthyphro's dilemma finds its application in the context of the critique of anti-realism as a metaphilosophical position, inconsistent due to its inability to acknowledge anything as existing without relying on an external world independent of the subject. The question of whether realism (including ethical realism) can accomplish this remains open. As a result, the boundaries of the application of Euthyphro's dilemma are outlined; in particular, it is shown that the dilemma serves as a unique metaphilosophical tool that can be used to test the internal consistency and external validity of positions that explain the nature of good, truth, and other universal categories differently.

KEYWORDS: Plato, the *Euthyphro*, antirealism, metaethics.

Александр Карсеев
Τάχαθόν в «Государстве» Платона и проблема его запредельности.

В статье рассматривается понятие блага в платоновском «Государстве» в аспекте его отношения к бытию и познанию. В «Государстве» обнаруживаются две группы пассажей, на первый взгляд противоречащих друг другу: первая группа характеризует благо как имманентное бытию и познанию, второе — как трансцендентное по отношению к ним. Особое внимание в связи с этой проблемой имеет аналогия солнца и пассаж об ἐλέκεινα τῆς οὐσίας, R. 509b. Приводится таксономия логически возможных и исторически зафиксированных интерпретаций проблемы ἐλέκεινα. Два возможных значения термина οὐσία и три возможных значения артикля τῆς дают шесть различных классов интерпретации данной проблемы; кроме того, рассматривается множество классов более общих

интерпретаций, не углубляющихся в семантику R. 509b. Автор приходит к заключению, что разбросанные по всему тексту «Государства» фрагменты головоломки собираются в целостную картину в свете свидетельств о так называемом неписаном учении Платона. Идентификация блага с τὸ ἔν позволяет разрешить интерпретационные проблемы, обозначенные в статье.

Ключевые слова: Платон, «Государство», благо, *epekeina*, *ousia*, запредельность.

Alexander Karseev

Τάγαθόν in Plato's *Republic* and the Problem of its Transcendence.

The article clarifies the notion of the Good (τάγαθόν) in Plato's *Republic* and the problem of its transcendence, while also introducing a new systematics of its multiple interpretations. There are two seemingly contradictory sets of passages concerning the relation of τάγαθόν to being and knowledge: the first set is representing τάγαθόν as part of being and the intelligible realm, while the second set is depicting it as something transcending being and the realm of the intelligible. The analogy of the sun and the reconstruction of omitted counterparts of the analogy are presented as crucial to the problem of the transcendence of τάγαθόν, especially so is the ἐπέκεινα passage at 509b. Tracing the logic and history of interpreting 509b from the Early Academy to contemporary scholarship helps to take a comprehensive look at the problem from different angles. Two possible meanings of οὐσία at 509b and three possible meanings of the article preceding οὐσία gives us six special classes of interpretations; apart from these six, there are several general classes to be considered. However, the author's conclusion is that the most convenient way to integrate the scattered fragments of what is said about τάγαθόν in Plato's *Republic* into a holistic picture is to use hints from the ἄγραφα δόγματα. Identifying Plato's τάγαθόν with τὸ ἔν reconciles the transcendence and immanence of τάγαθόν.

KEYWORDS: Plato, the *Republic*, the good, *epekeina*, *ousia*, transcendence.

Рустам Галанин, Надежда Волкова

Кинед и (транс)гендерная субъективность:
к интерпретации диалога «Горгий», 494е.

Фигура кинеда в последние десятилетия становится все более популярной в рамках той области гуманитаристики, которую можно обозначить как античные гендерные исследования. Гендерная идентичность кинеда, которая смешивает в себе феминные и маскулинные признаки, сильно напоминает современный феномен «трансгендерности». Такая бинарность отчетливо понималась древними греками и римлянами, что нашло свое отражение в соответствующих текстах, принадлежащих самым различным литературным жанрам. Вместе с тем древние люди отчетливо приписывали феномену кинедии ряд нелицеприятных черт, среди которых главную роль занимает неумная похоть, или чрезмерно высокое либидо, говоря современным языком. В статье предпринят

разбор ряда важнейших античных свидетельств о кинедии, на основании которых сделано предположение, что кинед конституирует свою субъективность через перформативные практики (кроссдрессинг и проч.), реализующие постоянное ментальное (гендерное) *нетожество* со своим биологическим полом, что напрямую роднит древнего кинеда с перформативным гендерным субъектом современной буржуазной теории. Также в статье поддерживается тезис, что именно повышенное и неумное либидо, то есть, попросту говоря, похоть, а не пассивная гомосексуальность, как считалось ранее, является основной причиной осуждения кинедии со стороны общественной морали, в частности со стороны философа Платона.

Ключевые слова: субъект, гендерные исследования, античная этика, философская антропология, античная литература.

Rustam Galanin, Nadezhda Volkova

The (Trans)Gender Subjectivity of the *Kinaidos*:
Towards Interpretation of Plato's *Gorgias*, 494e.

The figure of the *kinaidos* has become increasingly popular in recent decades within the field of humanities that can be labeled as ancient gender studies. The gender identity of the *kinaidos*, which mixes feminine and masculine features, strongly resembles the modern phenomenon of “transgenderism”. Such binarity, which was reflected in the corresponding texts belonging to various literary genres, was clearly understood by the ancient Greeks and Romans. At the same time, ancient people clearly attributed to the phenomenon of *kinaidia* a number of unpleasant features, among which the main role is played by irrepressible lust, or excessively high libido, to put it in modern terms. The article analyzes a number of the most important ancient testimonies about *kinaidia*, on the basis of which it is suggested that the *kinaidos* constitutes their subjectivity through performative practices (crossdressing, etc.), realizing a permanent mental (gender) *non-identity* with its biological sex, which directly relates the ancient *kinaidos* to the performative gender subject of modern bourgeois theory. The article also supports the thesis that it is the heightened and irrepressible libido, i.e., simply put, lust, rather than passive homosexuality, that is the main reason for the condemnation of *kinaidia* by popular morality, in particular, by the philosopher Plato.

KEYWORDS: subjectivity, gender studies, ancient ethics, philosophical anthropology, ancient literature.

Ирина Мочалова

Субъект воспитания в Афинах IV века до н.э.: идеалы и практика.

В статье раскрывается формирование афинской пайдеи как особого рода культуры, представляющей единство идеала и средств его достижения, формирующегося в процессе воспитания гражданина. В этом отношении учитель и уче-

ник предстают в качестве взаимосвязанных пайдейтических субъектов, определяемых реализацией общей педагогической стратегии. В конкурентном интеллектуальном пространстве Афин на протяжении IV века до н.э. обосновываются идеалы нескольких пайдейтических стратегий, которые реализуются и получают институциональное оформление. 1) Утилитарная и демократическая пайдейя софистов, ориентированная на массового потребителя. 2) Аристократическая пайдейя Исократ и Платона. Оба мыслителя, хотя и разными средствами, ставят своей целью воспитание политиков, задача которых — заботиться о благе полиса, и добродетельных граждан, готовых на жертвы ради полиса. 3) Сократическая пайдейя Сократа и Антисфена, идеалом которой выступает самодостаточный аполитичный частный человек. 4) Аристотелевская пайдейя предлагает идеал «практической жизни» как результат осмысления предшествующих решений и достижения компромисса. Именно аристотелевская пайдейя становится наиболее востребованной в эллинистическую эпоху.

Ключевые слова: субъект воспитания, пайдейя, институализация образования, софисты, сократическая пайдейя, Антисфен, Исократ, Платон, Аристотель.

Irina Mochalova

A Subject of Education in Athens of IV Century BC: Ideals and Practice.

The article deals with the formation of the Athenian paideia as a special kind of culture representing the unity of the ideal and the means to achieve it. This unity is formed in the process of educating a citizen. Special attention is focused on the figures of the teacher and the student as subjects of education and educational practices. The teacher and the student appear as interrelated paidetic subjects, which are determined by a common pedagogical strategy. In the IV century BC, the ideals of several paidetic strategies were substantiated in Athens, which were implemented and institutionalized. 1) A utilitarian democratic sophistic paideia aimed at the mass consumer. 2) The aristocratic paideia of Isocrates and Plato. Both thinkers, although by different means, aim to educate politicians and virtuous citizens. The task of politicians is to take care of the welfare of the polis, while citizens must be ready to make sacrifices for the sake of the polis. 3) Socratic paideia of Socrates and Antisthenes. Its ideal is a self-sufficient and apolitical private person. 4) Aristotelian paideia offers the ideal of “practical life”. This is the result of deliberating about previous decisions and finding a compromise. It is the Aristotelian paideia that becomes the most in demand in the Hellenistic era.

KEYWORDS: subject of education, paideia, institutionalization of education, sophists, Socratic paideia, Antisthenes, Isocrates, Plato, Aristotle.

Татьяна Литвин

Исторический нарратив и символизм чисел в поздней античности.

Статья посвящена анализу языка философии, который возникал в позднюю античность на пересечении нескольких символических систем — языческих верований эпохи эллинизма, раннего христианства и платонизма. Эти традиции

остаются самыми яркими, но не исчерпывают доктрины эпохи, в которых мыслилась природа и происхождение времени, а вслед за этим — отношение к истории. Анализируется рассказ о сотворении времени в «Тимее» и комментарий Плотина наряду с египетской космогонией в качестве противовеса платонизму. Христианизация античных нарративов рассматривается в вопросе формирования языка эсхатологии посланий апостола Павла и в раннехристианских интерпретациях творения. Каждая из традиций проходит свою уникальную эволюцию. Неоплатонизм становится онтологией, развившись из жанра комментария и философского диалога в фундаментальный способ теологического обоснования. Египетская космология представляет собой пример развития мифологемы, ее усовершенствования и приумножения, которые не способствовали выходу за пределы мифологического мышления, но создали особую почву для развития математики. Христианская эсхатология суммирует предыдущие традиции, заимствуя в эллинизме способы критики иудейских апокалиптических жанров. Всё это уникальное сочетание, констелляция традиций, создает особого рода нелинейный нарратив исторической темпоральности.

Ключевые слова: время, вечность, творение, Плотин, «Тимей», Августин, эсхатология, Павел, египетская космология, нарратив, философия истории.

Tatiana Litvin

Historical Narrative and the Symbolism of Numbers in Late Antiquity.

This article is devoted to an analysis of the language of philosophy which emerged in Late Antiquity at the intersection of several symbolic systems — the paganism of the Hellenistic period, early Christianity, and Platonism. These traditions remain the most notable ones but do not exhaust the doctrines of the period in which the nature and origin of time was conceptualized, as was, consequently, their relation to history. The study examines the story of the creation of time in the *Timaeus*, the commentaries of Plotinus, and also Egyptian cosmogony as a counterweight to Platonism. The Christianization of ancient narrative is considered in the forming of eschatological language in the Pauline Epistles and Early Christian interpretations of creation. Each tradition goes through its own unique evolution. Neoplatonism becomes ontology, developing from the genre of commentary and philosophical dialogue into a fundamental method of theological justification. Egyptian cosmology is an example of the development of a mythologeme, its improvement and multiplication, which did not contribute to going beyond the limits of mythological thinking, but created a special basis for the development of mathematics. Christian eschatology summarizes previous traditions, borrowing from Hellenism the ways of criticizing Jewish apocalyptic genres. This unique combination, the constellation of traditions, creates a special kind of non-linear narrative of historical temporality.

KEYWORDS: time, eternity, creation, Plotinus, the *Timaeus*, Augustine, eschatology, Paul, Egyptian cosmology, narrative, philosophy of history.

Дмитрий Курдыбайло, Дмитрий Шмонин

О возможном источнике «неподобных подобий» у Псевдо-Дионисия.

Понятие о «неподобных подобиях» в ареопагитическом трактате «О небесной иерархии», как правило, рассматривается в общем контексте богословия и учения о символе Псевдо-Дионисия. Как и для многих других технических терминов, происхождение «неподобного подобия» связывается с именем Прокла Диадоха и его учителей в афинской Академии. Однако на концептуальном уровне понимание «неподобного подобия» у Прокла и у Псевдо-Дионисия существенно различается, тогда как в произведениях Юлиана Отступника сохранились пассажи, смысл которых очень близок к ареопагитическому учению о «неподобных подобиях», хотя сам этот термин Юлианом не используется. Одно из таких мест в трактатах Юлиана предваряется отсылкой к Ямвлиху, которая позволяет предположить, что Юлиан высказывает не свое собственное учение, а цитирует какой-то из не сохранившихся до нашего времени трудов Ямвлиха. Вероятность непосредственного знакомства Псевдо-Дионисия с трудами Юлиана чрезвычайно мала — и с исторической точки зрения, и с текстологической, и с доктринальной, поэтому показанные в статье сходства между терминологией Псевдо-Дионисия и Прокла, с одной стороны, и идейной близостью Псевдо-Дионисия и Юлиана — с другой, позволяют утверждать, что все трое были знакомы с неким текстом Ямвлиха, который, вероятно, был популярен в IV–VI веках, был процитирован Юлианом, оказал влияние на Прокла и Ареопагита, но не сохранился до нашего времени.

Ключевые слова: корпус Ареопагитик, «О небесной иерархии», Псевдо-Дионисий, неподобные подобия, символ, знак, Ямвлих Халкидский, Прокл Диадох, Юлиан Отступник, неоплатонизм.

Dmitry Kurdybaylo, Dmitry Shmonin

On Possible Origins of 'dissimilar similarities' in Pseudo-Dionysius.

The concept of 'dissimilar similarities' in the treatise *The Celestial Hierarchy* is often discussed in the context of the entire theological and semiotic framework of Pseudo-Dionysius. Like many other terms, the origins of 'dissimilar similarities' are traced to Proclus Lycius and his teachers in Athens. However, at the doctrinal level, there are noticeable discrepancies between how Pseudo-Dionysius and Proclus understood 'dissimilar similarities'. At the same time, in the writings of Emperor Julian the Apostate, several passages sound very similar to the Areopagitic doctrine of 'dissimilar similarities', although the term itself is not used. Moreover, one of Julian's passages is prepped by a reference to Iamblichus, thus allowing us to assume that Julian did not express his own doctrine but was citing some work of Iamblichus that is not extant. It is very unlikely that Pseudo-Dionysius was well acquainted with the writings of Julian, according to historical evidence, word usage, and basic theoretical patterns. Therefore, the textual conformity between Pseudo-Dionysius and Julian, on the one hand, and between Pseudo-Dionysius and Proclus, on the other, suggests that there

could exist some work of Iamblichus, rather popular in the 5–6 centuries AD, which reached us only in Julian's quotation, but could have directly influenced both Proclus and Pseudo-Dionysius.

KEYWORDS: *Corpus Areopagiticum*, the *Celestial Hierarchy*, Pseudo-Dionysius, dissimilar similarities, symbol, sign, Iamblichus, Proclus, Emperor Julian, Neoplatonism.

Олег Ноговицин

Одновременность соотнесенных: Аристотель,
неоплатонические комментаторы и Георгий Гемист Плифон.

В «Категориях» Аристотель утверждает одновременность существования соотнесенных как необходимую характеристику их бытия, говоря, что они одновременны по природе, но приводит два исключения, а именно соотнесенность знания и познаваемого, а также чувственно воспринимаемого и чувственного восприятия. Физическое и метафизическое обоснование смысла, в котором нужно понимать приоритет в порядке причинной взаимосвязи познаваемого над знанием и чувственно воспринимаемого над чувственным восприятием, он дает во второй главе III книги трактата «О душе» и в конце пятой главы IV книги «Метафизики». В своем трактате «О том, чем различаются Платон и Аристотель» Плифон дает развернутую критику данных исключений и сферы действия принципа одновременности соотнесенных. В статье рассматривается способ и порядок толкования аргументации Аристотеля в комментариях Аммония Александрийского, Иоанна Филопона, Симпликия, Асклепия и некоторых других позднеантичных неоплатоников, а также специфика платонической критики, которой подвергает саму возможность исключений из принципа одновременности соотнесенных Плифон. Нападая на неоплатоническую логику сближения Платона и Аристотеля, он предельным образом акцентирует те противоречия, которые существуют между платонической и перипатетической концепциями порядка бытия сущего.

Ключевые слова: Плифон, Платон, Аристотель, неоплатоники, комментарии к Аристотелю, соотнесенные, целое и части, ἐνεργία и ἐνέρυεια.

Oleg Nogovitsin

The Simultaneity of the Relatives:
Aristotle, Neo-Platonic Commentators and George Gemistos Pletho.

In his *Categories*, Aristotle affirms the simultaneity of existence of the Relatives as an indispensable feature of their being, declaring that they are simultaneous by nature while adducing two exceptions, namely, the correlatedness of cognition and the cognized, as well as of the sensuously perceived and sensory perception. The physical and metaphysical grounding of the reason, by which the priority of the cognized over cognition and of the sensuously perceived over sensory perception in the order of causal relationship is to be understood, is given by him in Chapter 2 of Book III of the treatise

On the Soul and at the end of Chapter 5 of Book IV of the *Metaphysics*. In his treatise *De differentiis*, Pletho proposes a detailed criticism of the mentioned exceptions and sphere of activity of the principle of simultaneity of the Relatives. In the present paper, the author considers the mode and the order of interpreting the argumentation of Aristotle in the commentaries of Ammonius of Alexandria, John Philoponus, Simplicius, Asclepius and some other Neo-Platonists of late Antiquity, focusing on the specificity of Platonic criticism which Pletho applies to the very possibility of exceptions from the principle of simultaneity of the Relatives. In targeting the Neo-Platonic logic of convergence of Plato and Aristotle, he radically accentuates the contradictions between Platonic and Peripatetic conceptions of the order of the being of beings.

KEYWORDS: Pletho, Plato, Aristotle, Neoplatonists, commentaries on Aristotle, the Relatives, whole and parts, ἐνεργία and ἐνέργεια.

Мария Семиколенных

«Превосходно рассуждал о божественной Троице»: вопрос о триедином божестве в *In calumniatorem Platonis* Виссариона Никейского.

Споря о сравнительных преимуществах учений Платона и Аристотеля, греческие интеллектуалы XV века задавались вопросом, насколько близко философы древности подошли к постижению христианских истин, и можно ли найти в их наследии какие-либо элементы, напоминающие учение о триедином (или хотя бы едином) Боге. Статья посвящена трактовке этого вопроса в сочинении «Против клеветника на Платона» (*In Calumniatorem Platonis*) Виссариона Никейского, посвятившего много страниц опровержению заявления своего противника, Георгия Трапезундского, будто бы Аристотель посредством одного лишь природного разума сумел постичь Троицу. В рассуждениях Виссариона можно проследить две линии: условно «гуманистическую» (относящиеся к ней доводы изложены по большей части во второй книге сочинения) и «схоластическую» (развивая которую в третьей книге, Виссарион опирался на заметки, *Notata*, написанные для него ученым доминиканцем Джованни Гатти), различающиеся не только содержательно, но и стилистически. Если «схоластическая» критика направлена в первую очередь против попыток Георгия использовать для обоснования своего заявления учение о «следах Троицы» (*vestigia Trinitatis*), а ее текст структурирован по правилам *quaestio disputata*, то «гуманистическая» часть практически полностью посвящена доказательству неправомерности использования в качестве довода в пользу наличия у Аристотеля учения о Троице известного фрагмента «О небе» (*Cael.* 268a7–17), причем Виссарион широко использует способы аргументации, весьма напоминающие методы работы его современников, филологов-гуманистов: сопоставление различных текстов, обсуждение более или менее точных переводов отдельных слов и выражений, принятие во внимание более широкого культурного и исторического контекста и т.д.

Ключевые слова: неоплатонизм, Троица, Виссарион Никейский, Георгий Трапезундский.

Maria Semikolennykh

“He beautifully spoke of the Holy Trinity”: The Problem of Triune God in Basilios Bessarion’s *In Calumniatorem Platonis*.

Debating over the comparative merits of Plato and Aristotle, Greek intellectuals of the xv century wondered if these ancient philosophers could become aware of some truths resembling the Christian dogmas, and, in particular, whether one could find in their writings any conceptions akin to the idea of the Holy Trinity (or at least monotheism). The article considers Basilios Bessarion’s approach to the problem in his *In Calumniatorem Platonis*. Throughout many pages he strives to refute his opponent, George of Trebizond, who has claimed that Aristotle was able to comprehend the Trinity through natural reason alone. There are two lines of thought in Bessarion’s reasonings: a “humanistic” one (represented mostly in the second book of the ICP) and a “scholastic” one (developed in the third book on the basis of *Notata*, written for Bessarion by the learned Dominican Giovanni Gatti). These two parts of the discussion are different not only in their content but also stylistically. While criticism of the “scholastic” part is directed primarily against George’s attempts to substantiate his claim with the doctrine of *vestigia Trinitatis* (the text here is structured according to the rules of *quaestio disputata*), the “humanistic” part, written in a far broader style, seeks to prove that George misinterpreted the famous fragment from Aristotle’s *On Heaven* (268a7–17), which he used as an argument for his claim. In doing so, Bessarion employs methods and techniques that are reminiscent of those of such humanists as Lorenzo Valla.

KEYWORDS: Neoplatonism, the Holy Trinity, Basilios Bessarion, George of Trebizond.

Илья Гурьянов

Хирургия и эпидемии: осмысление инвазивных методов в «Совете, как противостоять чуме» Марсилио Фичино.

Исследование посвящено представлению инвазивных методов в эпидемиологическом трактате «Совет, как противостоять чуме» флорентийского философа-платоника и теоретика медицины xv в. Марсилио Фичино. Объясняется значение рефлексии о такой области медицины, как хирургия, в ситуации становления нововременных учений о человеке и критического переосмысления перипатетико-схоластической эпистемологии. Ключом к пониманию смысла инвазивных воздействий на человеческое тело в данном контексте является концептуализация «чумы» в качестве яда, имеющая свои основания еще в античной медицине. Описываются две разные концепции чумы как ядовитого пара в трактате Фичино, которые обусловлены их местом в структуре произведения. Доказывается, что в его первых главах концептуализация чумы тесно связана со схоластическим учением о субстанциальной форме. В большинстве глав трактата понимание чумы направляется стремлением флорентийца согласовать между собой «опытные» данные о «новой» эпидемии, схоластические

и античные авторитеты. Имея в виду такое «гибкое» понятие о недуге, описываемые им инвазивные методы предлагается рассматривать через призму четырех вопросов: 1) где именно следует производить инвазивное вмешательство и какими средствами (инструментальными или «химическими»); 2) какой категории пациентов оно показано, а какой противопоказано; 3) с какими другими средствами и как можно комбинировать инвазивные методы; 4) в какой момент болезни нужно проводить очищение от яда такими способами. В заключение отмечается, что Фичино разработал инновационную концепцию действий врача в ситуации смертельной угрозы от эпидемии при отсутствии некоторых важнейших «наблюдаемых» признаков недуга, что нашло отражение и в его хирургических рекомендациях. В приложении приводится комментированный перевод глав 9, 18 и 21 (частично) «Совета, как противостоять чуме».

Ключевые слова: чума, эпидемии, Фичино, ренессансная медицина, хирургия.

Ilya Guryanov

*Surgery and Epidemics: On Invasive Techniques
in Marsilio Ficino's *Consilio contra la pestilentia*.*

The paper examines the discourse on invasive medical techniques found in the 15th-century epidemiological treatise *Consilio contra la pestilentia* by Marsilio Ficino. Philosophical reflection on surgery played an important part during the period when Early Modern doctrines about the human body were emerging, along with a critical re-evaluation of scholastic, basically Peripatetic, epistemology. The conception of 'plague' as a kind of poison is central to understanding Ficino's perspective on invasive interventions in the human body. Two distinct conceptualisations of plague as a poisonous vapour are identified in Ficino's treatise, the first closely linked to the scholastic doctrine of *forma substantialis*, the second stipulated by his endeavour to reconcile the 'empirical' data on 'new' epidemics with ancient and scholastic authorities. With this 'flexible' understanding of the disease in mind, the invasive methods described by Ficino are analysed proceeding through four key points: 1) the location and means of invasive intervention, 2) the appropriate categories of patients for such interventions, 3) the combination of invasive methods with other treatments, and 4) the optimal timing for purification from poison through invasive methods. The author argues that Ficino's innovative approach to medical intervention when some of the most important observable signs of disease may be absent is reflected in his surgical recommendations. In summary, the paper offers a nuanced and rigorous analysis of Ficino's approach to invasive medical techniques in the context of the plague, highlighting the significance of his conceptualisation of the disease and his innovative approach to medical intervention in the face of its mortal threat. As an appendix, a commented Russian translation of chapters 9, 18, and 21 (partial) of Ficino's *Consilio* is provided.

KEYWORDS: plague, epidemics, Ficino, Renaissance medicine, surgery.

Валерия Косякова

Пролетарская «неоикона»: метафизический свет электричества на картине «Восстание» Климента Редько.

Статья посвящена анализу картины Климента Редько «Восстание», относящейся к периоду раннего советского модернизма. Автор обнаруживает стратегию перекодировки православной иконографии «Спаса в силах», «Преображения», «Неопалимой купины» на почве технократических идей, сопровождавшихся метафизическим и мистическим пониманием энергии и электричества в период раннесоветской модернизации. Климент Редько, обучавшийся в школе иконописи Киево-Печерской лавры, реинтерпретирует исихастское понимание Фаворского света, повлиявшее на традицию православной иконописи. На его картине «Восстание» символическим «пантократором», выводящим народ из темной дореволюционной «пещеры», становится фигура Владимира Ильича Ленина. Концепцию «электроорганизма», а затем «люминизма», Редько представил в абстрактных работах, манифесте 1922 года, а позже синтезировал ее с фигуративной живописью в попытке создания «пролетарской иконы». В статье анализируется «иконография» Ленина, специфика цветосветовой семантики картины «Восстание», а также метафизические коннотации репрезентации электричества.

Ключевые слова: Климент Редько, пролетарская икона, метафизика света, электричество.

Valeria Kosyakova

Proletarian “neoicon”: Metaphysical Light of Electricity in Kliment Redko’s Painting *Revolt*.

The article aims to investigate the role of electricity in early Soviet modernism. The author analyzes the concept of the metaphysics of light in the works of Kliment Redko, exploring the relationship between the Orthodox understanding of the nature of light and the nature of electricity that was actively conceptualized during the period of early Soviet modernism. A strategy of recoding the traditional Orthodox iconography of *Christ Pantocrator* and the *Transfiguration of Jesus* based on the new technocratic ideas is revealed. Kliment Redko (who studied at the icon painting school of the Kiev-Pechersk Lavra) reinterprets the understanding of the Tabor Light, which heavily influenced the tradition of Orthodox iconography. In his painting *Revolt*, Vladimir Ilyich Lenin becomes the new “Pantocrator” who brings people out of the dark pre-revolutionary “cave”. The concept of “electroorganism”, and then “luminism”, has been developed by Redko initially in his abstract works and the 1922 manifesto, but later was synthesized with figurative painting in an attempt to create a “proletarian icon”. The article analyzes this “iconography” of Lenin, the specifics of the color and light semantics of the painting, as well as the metaphysical connotations of the attempt to depict electricity.

KEYWORDS: Kliment Redko, proletarian icon, metaphysics of light, electricity.

Артём Гравин

Типология мифов А.Ф. Лосева:
реконструкция схемы и основных принципов.

В статье предпринимается попытка осуществить реконструкцию типологии мифов А.Ф. Лосева и выявить ее основные принципы. Структура и внутренняя логика данной типологии обнаруживается уже в работах Лосева 1920–1940-х годов. Автор выявляет специфику лосевского понимания мифа и, как следствие, характер выстраиваемой им типологии. Лосевская теория мифа не может быть сведена к культурологической или историко-религиозной перспективам. На основании нескольких работ Лосева рассмотрен антитетический принцип лосевской диалектики и выявлено его место в исследуемой типологии мифов. На основании выявленной логики схемы Лосева и данных им отдельных (несколько разрозненных) определений различных видов мифологий осуществляется реконструкция типологии в трех основных измерениях: объективной, субъективной и абсолютной. Показана связь между различными типами мифологий и обоснована зависимость относительных мифологий от абсолютных. В заключении приведены основные проблемы осуществленной реконструкции и показаны перспективы ее прикладного применения в области философии религии, лингвофилософии и политической теологии.

Ключевые слова: А.Ф. Лосев, миф, диалектика, социальные мифологии, платонизм в русской мысли.

Artyom Gravin

A.F. Losev's Typology of Myths:
A Reconstruction of the Scheme and Basic Principles.

This article attempts to reconstruct A.F. Losev's typology of myths and reveal its basic principles. The author demonstrates that the structure and internal logic of this typology may be discovered already in Losev's works of the 1920–1940s. The specificity of Losev's understanding of myth and, as a consequence, the nature of his typology is revealed. The author shows that Losev's theory of myth cannot be reduced only to a cultural or a historical-religious perspective. On the basis of several works by Losev, the antithetical principle of Losev's dialectics is examined as well as its place in the typology of myths under study. Based on the revealed logic of Losev's scheme and his separate (somewhat disparate) definitions of various types of mythologies, the typology is reconstructed in three main dimensions: objective, subjective, and absolute. The connection between different types of mythologies is shown, and the dependence of relative mythologies on absolute ones is substantiated. In conclusion, the main problems of the reconstruction are summarized and the prospects of its application in the field of philosophy of religion, linguophilosophy and political theology are outlined.

KEYWORDS: A.F. Losev, myth, dialectics, social mythologies, Platonism in Russian thought.

Валерия Исмиева

Отражение философских концептов и метафор Платона
в романе-эпопее Дж. Р. Р. Толкина «Властелин Колец».

Философичный эпос-фэнтези Толкина — это многослойный метафорический текст, предоставляющий богатые возможности как для различных аллюзий, так и для интерпретаций, в результате чего он неоднократно подвергался анализу с позиций различных гуманитарных дисциплин (психологии, религиоведения, филологии, философии). Наибольшее внимание в статье уделено интерпретации Толкином платоновской метафоры пещеры. В романе образ пещеры сквозной, его основной смысл — обозначение и символизация этапов преодоления собственных заблуждений главными героями (Фродо, его друзьями, Гэндальфом и др.), что связано с повышением осознанности выбора и этического энтузиазма. Темы пещеры и магического артефакта Гига в толкиновском дискурсе тесно переплетены, что усиливает проблематизацию отказа от захвата господства и невозможность самопознания и принятия истины без следования этическим принципам; согласно тексту Толкина, отсутствие понимания и поддержания этой связи неизбежно приводит к тирании, безумию и смерти. В то же время противопоставление добра и зла приобретает в романе новый оттенок бинарной оппозиции живого-неживого, подлинного-неподлинного в связи с интерпретацией созданий Саурона и его самого как своего рода симулякров. Прослеживаются также некоторые параллели с текстами Платона: композиционным построением «Государства» (начало и конец рассказа о путешествии Фродо), элементами видения Эра (в связи с исчезновением и преображением Гэндальфа), рассуждениями Гэндальфа в духе сократического диалога и некоторые другие. Отмечена инверсия метафоры философского путешествия: ради восстановления справедливости и спасения жизней обитателей Средиземья Фродо и хранители Кольца совершают не восхождение, но нисхождение в inferнальные слои бытия, однако это сопровождается их этическим ростом.

Ключевые слова: платоновская метафора пещеры, Дж. Р. Р. Толкин, «Властелин Колец», симулякр, тирания, этика.

Valeria Ismieva

Reflections of Plato's Philosophical Concepts and Metaphors
in J. R. R. Tolkien's Epic Novel *The Lord of the Rings*.

J. R. R. Tolkien's philosophical epic fantasy is a multi-layered metaphorical text that provides rich opportunities for various allusions and interpretations. As a result, it has been repeatedly analyzed from the standpoint of assorted humanities (psychology, religious studies, philology, philosophy). The greatest attention in this article is paid to Tolkien's interpretation of Plato's Allegory of the cave. In the novel, the image of the cave is end-to-end, its main function being the designation and symbolization of the stages in which the main characters (Frodo and his friends, Gandalf,

etc.) overcome their own delusions, associated with an increase in their awareness and ethical enthusiasm. The themes of the cave and the magical artifact of Gyges are closely intertwined in Tolkien's discourse, which reinforces the problematization of the unequivocal refusal to seize dominance, and the impossibility of self-knowledge and acceptance of truth without following ethical principles; according to Tolkien's text, failure to understand and maintain this link inevitably leads to tyranny, madness and death. At the same time, the opposition of good and evil in the novel acquires a new shade of the binary opposition of the living and inanimate, the authentic and inauthentic in connection with the interpretation of Sauron's creatures and Sauron himself as kinds of simulacra. There are also other parallels with Plato's texts: the compositional construction of the *Republic* (compared with the beginning and end of the story of Frodo's journey), elements of the vision of Er (in connection with the disappearance and transformation of Gandalf), Gandalf's reasoning in the spirit of Socratic dialogue, and some others; there is also a noteworthy inversion of the metaphor of philosophical journey: for the sake of establishing justice and saving the lives of the inhabitants of Middle-earth, Frodo and the Ring Keepers do not ascend, but descend into the infernal layers of existence, but this is accompanied by their ethical growth.

KEYWORDS: Plato's Allegory of the cave, J. R. R. Tolkien, *The Lord of the Rings*, simulacrum, tyranny, ethics.

Алексей Гараджа

«Тимофей, или О демонах» Михаила Пселла
(перевод и комментарии).

В публикации представлен комментированный русский перевод диалога «Тимофей, или О демонах» (Τιμόθεος ἢ περὶ δαιμόνων), входящего в «Пселловский корпус» — собрание текстов, традиционно приписываемых перу Михаила Пселла (1018 – ок. 1078). Диалог входит в серию сочинений демонологического характера, из которых в настоящее время одни атрибутируются историческому Пселлу, другие — условному «Псевдо-Пселлу», то есть каким-то ученикам либо поклонникам этого выдающегося представителя византийского предгуманизма. Благодаря частичному переводу данного произведения на латынь, выполненному Марсилио Фичино (1497), Пселл получил известность среди европейских ученых-гуманистов именно как представитель неоплатонической демонологической традиции. Латинское заглавие *De operatione daemonum* отражает греческое альтернативное название диалога Τὸ περὶ ἐνεργείας δαιμόνων, где под ἐνεργεία подразумевается не просто «действие» (*operatio*), но и собственно «энергия»: в центре внимания автора сочинения — сила воображения, «фантазийная пневма», присущая как людям, так и демонам — последним она, в частности, дает возможность придавать своим телам самые разные формы и обличья. Таким образом, средневековый неоплатонизм (Псевдо-)Пселла не только развивает демонологию как важнейший компонент платоновской философии,

который так часто упускают из виду, но и оказывается связующим звеном между теориями «фантазии» (φαντασία) в античности (Платон, Аристотель, стоики и далее неоплатоники, прежде всего Порфирий) и концептуализацией воображения как ключевого элемента разумной субъективности в Новое время (например, у Канта). Перевод выполнен по критическому изданию Поля Готье (1980).

Ключевые слова: Михаил Пселл, неоплатонизм, демонология, воображение.

Alexei Garadja

Michael Psellus' *Timotheus, or On demons* (A Translation and Notes).

The publication presents a commented Russian translation of the dialogue *Timotheus, or On demons* (Τιμόθεος ἢ περὶ δαιμόνων) from the 'Psellian corpus' — a collection of texts traditionally ascribed to Michael Psellus (1018 – ca. 1078). The dialogue is a part of a series of demonological essays within the corpus, some of which are currently attributed to the historical Psellus, others to anonymous disciples or adherents of this prominent representative of Byzantine proto-Humanism, collectively designated as 'Pseudo-Psellus'. Thanks to a partial translation of this text into Latin by Marsilio Ficino (1497), Psellus has gained repute among European Humanist scholars primarily as a proponent of Neoplatonic demonological tradition. The Latin title, *De operatione daemonum*, replicates an alternative Greek title Τὸ περὶ ἐνεργείας δαιμόνων, where by ἐνεργεία is implied not simply an operation, but exactly a kind of energy: the author of the work is paying much attention to powers of imagination, channeled by a 'phantasy pneuma', which is intrinsic to both human and demonic beings — to the latter, it allows, in particular, to fashion their bodies into different forms and shapes. Thus, the medieval Neoplatonism of (Pseudo-)Psellus is not only an elaboration of demonology as an essential, though often disregarded, part of Platonic philosophy, but also a link between theories of φαντασία developed in Antiquity (by Plato, Aristotle, Stoics and further by Neoplatonists, first of all Porphyry) and a conceptualization of imagination as a key component of rational subjectivity in Modern times (e.g., by Kant). The Russian translation is based on Paul Gautier's critical edition (1980).

KEYWORDS: Michael Psellus, Neoplatonism, demonology, imagination.

Платоновские исследования. Вып. XX (2024/1) /
Под ред. И.А. Протопоповой, А.В. Гараджи (отв. ред.)
и др. М.–СПб.: ПФО; РХГА, 2024. — 414 с.
p-ISSN 2410-3047 / e-ISSN 2619-0745

Двадцатый выпуск «Платоновских исследований» открывается разделом «Платон и платоноведение», содержащим исследования О.В. Алиевой, И.А. Протопоповой, С.П. Глушко и Н.А. Тарабанова, А.А. Карсеева, Р.Б. Галанина и Н.П. Волковой, И.Н. Мочаловой. Раздел «Рецепции платонизма» включает работы Т.В. Литвин, Д.С. Курдыбайло и Д.В. Шмонина, О.Н. Ноговицина, М.В. Семиколенных и И.Г. Гурьянова. В разделе «Платонизм: интерпретации и рецепции в XX веке» три статьи: В.А. Косяковой, А.А. Гравина и В.М. Исмиевой. Раздел «Переводов и публикаций» содержит комментированный русский перевод А.В. Гараджи диалога «Тимофей, или О демонах», включаемого в «Пселловский корпус». Помимо Пселла в выпуске уделяется внимание и другим византийским и ренессансным платоникам (Плифон, Виссарион, Марсилио Фичино). Журнал индексируется в Scopus и РИНЦ. Электронная версия доступна на собственной странице журнала pinvestigations.ru.

Научное издание

**Платоновские исследования.
Вып. XX (2024 / 1)**

Художник В.В. Якулов

Компьютерная верстка А.В. Гараджа

Оригинал-макет подготовлен с использованием
гарнитур Alfios, DejaVu, Linux Libertine и Ubuntu.



Подписано в печать 06.06.2024.
Бумага офсетная. Формат 60 x 90¹/₁₆.
Усл. печ. л. 22.72

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.

