

ПЛАТОНОВСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО



Πλατωνικά ζητήματα

PLATONIC INVESTIGATIONS

XVI

(2022 / 1)

Plato Philosophical Society
Russian State University for the Humanities
Russian Christian Academy for the Humanities
Moscow · Saint Petersburg
2022

Πλατωνικά ζητήματα

ПЛАТОНОВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

XVI

(2022 / 1)

Πλατωνовское философское общество
Российский государственный гуманитарный университет
Русская христианская гуманитарная академия
Москва · Санкт-Петербург
2022

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), Yuri 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», 2022

© Платоновский исследовательский научный центр РГГУ, 2022

© Издательство РХГА, 2022

Содержание

От редакции	9
-------------------	---

1. Платон и платоноведение

А. Алексеева. Механизм медиальности в диалоге «Парменид»: фундаментальная схема онтологии и методологии Платона	11
И. Протопопова. «Онтология ума» в «Пармениде» Платона	22
А. Тихонов. Платон против богохульства: что следует знать о божественном	41
П. Ельченко. Платон-мыслитель и Платон-писатель: Олимпиодор Младший о соотношении философского и художественного в диалоге «Федон»	56

2. Рецепции платонизма

М. Савельева. Историческая логика становления диалоговой формы философского мышления (Платон и Марк Аврелий)	76
И. Колесников. Две версии логической структуры поступка в стоицизме	98
А. Степанова. Идеи Платона как мысли бога: генезис мысленного конструкта от стоиков к Антиоху Аскалонскому	118
Т. Щукин. Иоанн Филопон и его оппоненты: спор о природе небес и небесных светил в 3-й книге трактата «Об устройении мира» ..	131
Н. Осминская. Платонические мотивы в эвдемонистической этике Г.В. Лейбница	161
А. Марков. Плотин, Элитис и «отказ рудиться»	206

3. Платонизм в русской философии

<i>Л. Петрова. Имя Божие и божественная энергия в философии языка С.Н. Булгакова</i>	226
<i>Д. Бирюков. Рецепция паламизма в имяславском наследии А.Ф. Лосева. Часть 2: Имяславие, исихазм, паламизм в его «Имяславии» (и в «Очерках античного символизма и мифологии»)</i>	246
<i>А. Гравин. Осмысление имяславия в современной отечественной лингвофилософии</i>	266
<i>Л. Каяниди. Мифопоэтика русского символизма и космология Платона: поэма Вячеслава Иванова «Сон Мелампа» в свете диалогов «Тимей» и «Государство»</i>	286

4. Платоническая традиция и визуальность

<i>В. Косякова. Иероним Босх: между рецепцией и конструированием неоплатонизма в визуальной культуре позднего Средневековья</i>	331
<i>Д. Харман, А. Конев. Пандемос-старуха: трансформация неоплатонической концепции земной любви в гравюре Альбрехта Дюрера «Ведьма»</i>	347

5. Переводы и публикации

<i>Р. Шмараков. Исаак из Стеллы. Послание о душе (перевод и комментарии)</i>	383
<i>А. Гараджа. Хрестоматия по грамматике Прокла (Phot. Bibl. 239) (перевод и комментарии)</i>	413

6. Рецензии

<i>И. Мочалова. Платонизм в Афинах: от Академии Платона к школам Прокла и Дамаския</i>	431
<i>Краткие сведения об авторах</i>	440
<i>Аннотации</i>	445

Contents

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

1. Plato and Platonic Studies

<i>A. Alekseeva. The Mechanism of Mediality in the <i>Parmenides</i>: A Fundamental Scheme of Plato's Ontology and Methodology</i>	11
<i>I. Protopopova. "Ontology of Mind" in Plato's <i>Parmenides</i></i>	22
<i>A. Tikhonov. Plato against Blasphemy: What One Should Know about the Divine</i>	41
<i>P. Yeltchenko. Plato the Thinker and Plato the Writer: Olympiodorus the Younger on the Relation between Philosophy and Literature in the <i>Phaedo</i></i>	56

2. Receptions of Platonism

<i>M. Saveliyeva. Historical Logic of the Formation of the Dialogical Form of Philosophical Thinking (Plato and Marcus Aurelius)</i>	76
<i>I. Kolesnikov. Two Versions of the Logical Structure of Action in Stoicism</i>	98
<i>A. Stepanova. Plato's Ideas as the Thoughts of God: The Genesis of Mental Construction from the Stoics to Antiochus of Ascalon</i>	118
<i>T. Shchukin. John Philoponus and His Opponents: A Discussion on the Nature of the Heavens and Heavenly Bodies in Book III of the Treatise <i>On the Creation of the World</i></i>	131
<i>N. Osminskaya. Platonic Themes in Leibniz's Eudaemonic Ethics</i>	161
<i>A. Markov. Plotinus, Elytis and the "Refusal to Work"</i>	206

3. Platonism in Russian Philosophy

L. Petrova. The Name of God and the Divine Energy in S. Bulgakov's Philosophy of Language	226
D. Biriukov. Reception of Palamism in Alexey Losev's <i>Imiaslavie</i> Heritage. Part 2: <i>Imiaslavie</i> , Hesychasm, Palamism in Losev's Article „Imiaslavie“ (and His <i>Essays on Ancient Symbolism and Mythology</i>) ..	246
A. Gravin. Comprehension of Onomatodoxy in Contemporary Russian Linguistic Philosophy	266
L. Kaianidi. Mythological Poetics of Russian Symbolism and Plato's Cosmology: Vyatcheslav Ivanov's Poem <i>Melampus' Dream</i> in the Light of the Dialogues <i>Timaeus</i> and <i>Republic</i>	286

4. Platonic Tradition and Visuality

V. Kosyakova. Hieronymus Bosch's Angels, Demons and Fools: The Reception of Neoplatonism in the Visual Culture of the Late Middle Ages	331
D. Harman, A. Konev. Pandemos the Hag: Neoplatonic Concept of Earthly Love Transformed in Albrecht Dürer's engraving <i>The Witch</i>	347

5. Translations and Publications

R. Shmarakov. Isaac of Stella. <i>Epistola de anima</i> (A Translation and Notes)	383
A. Garadja. Proclus' <i>Grammatical Chrestomathy</i> (Phot. Bibl. 239) (A Translation and Notes)	413

6. Reviews

I. Mochalova. Platonism in Athens: From Plato's Academy to the Schools of Proclus and Damascius	431
<i>The Authors</i>	440
<i>Abstracts</i>	445

От редакции

Шестнадцатый выпуск «Платоновских исследований» открывается двумя статьями, посвященными платоновскому диалогу «Парменид» (А.А. Алексеева, И.А. Протопопова); продолжают раздел «Платон и платоноведение» статьи А.В. Тихонова о «богохульстве» по Платону и П.Г. Ельченко о «драматической» трактовке Платона неоплатоником Олимпиодором. Второй раздел, «Рецепции платонизма», содержит три статьи, связанные со стоицизмом: М.Ю. Савельевой о форме диалога у Платона и Марка Аврелия; И.Д. Колесникова о логической структуре поступка у стоиков; А.С. Степановой о синтезе платонизма и стоицизма у Антиоха Аскалонского. Продолжают раздел работы Т.А. Щукина о полемике Иоанна Филопона с Феодором Мопсуестийским о природе неба; Н.А. Осминской о платонических мотивах в этике Лейбница (с приложением переводов текстов Лейбница); А.В. Маркова о платоновских мотивах у современного греческого поэта О. Элитиса. Третий раздел, «Платонизм в русской философии», содержит статьи, посвященные разным аспектам имяславия в русской философии начала XX века (Л.А. Петрова, Д.С. Бирюков) и отражению имяславия в современной отечественной лингвофилософии (А.А. Гравин). В исследовании Л.Г. Каяниди предлагается анализ платонических подтекстов и мотивов в поэме Вяч. Иванова «Сон Мелампа». Раздел «Платоническая традиция и визуальность» представлена двумя работами: В.А. Косяковой о конструировании неоплатонической трактовки творчества Иеронима Босха и Д.Д. Харман и А.Н. Конева о неоплатонических мотивах у Альбрехта Дюрера. Рубрика «Переводы и публикации» содержит комментированные переводы «Послания о душе» Исаака из Стеллы (Р.Л. Шмараков) и «Хрестоматии по грамматике» Прокла (А.В. Гараджа). Завершается выпуск рецензией И.Н. Мочаловой на книгу: Е.В. Афонасин, А.С. Афонасина, Дж. Диллон, «Философская история Платоновской Академии. Тексты и исследования» (СПб.: Издательство РХГА, 2022).

Editorial

The sixteenth volume of the *Platonic Investigations* opens with two articles dealing with Plato's dialogue *Parmenides* (A. Alekseeva, I. Protopopova); the section on *Plato and Platonic Studies* is complemented by two more articles, on "blasphemy" in Plato (A. Tikhonov), and on "dramatic" treatment of Plato in the commentaries attributed to the Neoplatonist philosopher Olympiodorus (P. Yeltchenko). The second section, on various *Receptions of Platonism*, includes three articles dealing with Stoicism: on the form of the dialogue in Plato and Marcus Aurelius (M. Savelieva); on the logical structure of action according to Stoics (I. Kolesnikov); and on a synthesis of Platonism and Stoicism in Antiochus of Ascalon (A. Stepanova). The section continues with T. Shchukin's research on John Philoponus' polemic with Theodore of Mopsuestia concerning the form of heavens; N. Osminskaya's study of Platonic motifs in the ethics of Leibniz (with the translation of several of Leibniz's texts in the appendix); and A. Markov's essay on Plotinian reminiscences in the works of the modern Greek poet O. Elytis. The third section, titled *Platonism in Russian Philosophy*, contains articles on different aspects of Onomatodoxy in the xx-century Russian philosophy (L. Petrova, D. Biriukov); and on reflections of Onomatodoxy in contemporary Russian linguistic philosophy; L. Kaianidi's study offers an analysis of Platonic subtexts and themes in Vyach. Ivanov's poem *Melampus' Dream*. The section dealing with *Platonic Tradition and Visuality* includes two articles: on the construction of the Neoplatonist interpretation of Hieronymus Bosch's art (V. Kosyakova); and on Neoplatonic motifs in Albrecht Dürer's works (D. Harman and A. Konev). The *Translations and Publications* section contains two annotated Russian translations: of the *Epistola de anima* by Isaac of Stella (R. Shmarakov); and of Proclus' *Grammatical Chrestomathy*. The volume closes with I. Mochalova's review of the book by E. Afonasin, A. Afonasina, and J. Dillon, *The Philosophical History of Plato's Academy. Texts and Studies* (Saint Petersburg: RCAH, 2022).

Платон и платоноведение

Алина Алексеева

Механизм медиальности в диалоге «Парменид»: фундаментальная схема онтологии и методологии Платона

ALINA ALEKSEEVA

THE MECHANISM OF MEDIALITY IN THE *PARMENIDES*:

A FUNDAMENTAL SCHEME OF PLATO'S ONTOLOGY AND METHODOLOGY

ABSTRACT. The article examines the relationship between the first and second hypotheses in Plato's dialogue *Parmenides* as a guiding thread to explaining the principal difficulties involved in understanding Plato's idealism. One of these difficulties is the insufficiently clarified mechanism of communication between two seemingly separate ontological planes, the world of ideas and the world of being. To solve this problem, we introduce the notion of the medial plane or mechanism of mediality, which is intended to reveal the structure of this relationship. The context in which this mechanism is revealed is associated with the fundamental *eide*, which determine Plato's ontology and method: "One", "Many", "Being", and "Other". They simultaneously define both the world structure and the possibility of thinking about it, because their interaction generates a numerical series that reveals the aspiration of the two planes towards each other and their mutual intersection in the infinite process of calculus, which belongs to thinking and allows us to attribute these *eide* to both ontological structure and "method" as the capacity for thinking.

KEYWORDS: Plato, the *Parmenides*, method, mechanism of mediality.

Для того, чтобы показать, что конкретно я понимаю под «методом» Платона и также обозначить то, в каком ключе мне кажется

© А.А. Алексеева (Москва). ladyalekseeva@mail.ru. Государственный академический университет гуманитарных наук.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 16.1 (2022)

DOI: 10.25985/Pl.16.1.01

нужным рассматривать вторую гипотезу Парменида в одноименном диалоге, предлагаю обратить внимание на его первую часть, где собеседниками выступают сначала Сократ и Зенон, а потом и сам Парменид. Формулируя цель сочинения Зенона, который является последователем Парменида (надо уточнить — не исторического Парменида), Сократ говорит следующее:

Если сущих много, они в таком случае должны быть сходными и несходными, а это, ясное дело, невозможно, потому что как сходные они не могут быть несходными, а как несходные — сходными... и тогда, если как несходные они не могут быть сходными, а как сходные несходными, то они не могут быть и многими, — раз, будучи многими, они будут испытывать то, что невозможно (*Prm.* 127e1–4)¹.

И Зенон, конечно, подтверждает, что именно это он и имеет в виду под своим тезисом о том, что многого нет.

Здесь важно заметить сразу несколько подспудно принятых положений. Для того, чтобы сказать что «многого нет», а есть только «одно», Зенону приходится, тем не менее, говорить о многом как об «идее» — хотя сам он говорит «если сущих много», то есть как бы о мире видимом; но мы отмечаем в этом перформативное противоречие: ведь в таком случае, чтобы сказать, что «многого не существует», нужно исключить из разговора весь обыденный опыт, окружающий его прямо в момент разговора, и, что самое удивительное, Зенон исключает тем самым из разговора и себя самого, свой собственный феноменологический опыт.

Но это происходит не только потому, что он также, как и всё другое, его окружающее, относится к миру сущих, но и потому, что Зенон забывает то, на что укажет Сократ буквально спустя страницу — все сущие могут быть и сходными, и несходными, многими и одними, сочетать в себе противоположные свойства в силу причастности в той или иной степени тому и другому:

¹ Здесь и далее пер. Ю.А. Шичалин (Шичалин 2017: 154–155).

если кто-то покажет, что я — и нечто одно, и многое, то чему удивляться в его разъяснении, когда он хочет объявить меня многим, потому что, мол, у меня справа одно, а слева другое, спереди так, а сзади этак, и точно так же вверху и внизу... а обо мне одном он будет говорить, что я — один из нас семерых (*Prm.* 129c3–129d1)².

Таким образом, Зенон вследствие того, что упускает свой собственный опыт мышления, смешивает планы мира идей и мира сущих — говоря о вещах как о многих несуществующих, он исподволь возвращает «многое» как идею. Говоря же о «сходном» и «несходном», он, напротив, забывает об их эйдетической функции и будто обращается к размышлениям о невозможности чему-либо быть в одно и то же время холодным и горячим.

В связи с этой ошибкой Зенона формируется видимая необходимость разделения планов мира идей и мира сущих и разрешения вопроса о том, как возможно эти планы удерживать разделенными.

Первый тезис, удержание планов разделенными, происходит посредством некоего медиального плана. Пока скажем лишь, что роль такого медиального плана выполняет трансцендентальный субъект — как имеющий сознание и способный обращаться к собственному феноменологическому опыту.

Сократ тоже видит ошибку Зенона и разделяет эти планы, но это приводит его к мысли не менее ложной: к идеям, существующим как «сами по себе», безотносительно к тому, с чем мы имеем дело в мире сущего. Поэтому Сократ однозначно отказывается в эйдетическом статусе «волосу», «глине», «грязи» и сомневается в том, обладают ли эйдетическим статусом «человек», «огонь» и «вода».

Далее Сократ, разделив планы, разрывает их окончательно: так появляются не причастные миру идей вещи и представление о мире идей как принципиально оторванном, «возвышенном». «Возвышенном», но не трансцендентном, поскольку

² Шичалин 2017: 158.

в «возвышенное» часто включается то, что звучит хорошо или привлекательно-таинственно, стремление к ложным умозрительным построениям, оторванным от собственного знания и опыта, действие, исходящее не из знания. Трансцендентное и трансцендирование же и вовсе не имеет отношения ни к ложным умозрительным построениям, ни к уровню «умного» вообще.

Поэтому, обозначив ранее необходимость трех отдельных планов — эйдетического, сущего и медиального, — отметим и то, что они между собой уравновешены и не имеют никаких диспропорций и перевесов в ту или иную сторону. А еще стоит отметить, что всюду здесь попутно говорится об идеях многих, а не об одной идее: «сходство и несходство, множество и одно, покой и движение и всё такого рода» (*Prm.* 129e), далее — «„справедливое“, и „прекрасное“, и „благое“ и вообще всё такого рода» (*Prm.* 130b8). Словами «всё такого рода» Сократ и Парменид подчеркивают то, что ряд идей не окончен, он длится. Состояние, когда идея предстает одна, «сама по себе», обособленно, показано нам в первой гипотезе — «одно-одно». Она оказывается таковой, поскольку на ее место можно подставить любое другое слово, любую другую идею, ведь единственное, что нужно выражать, — это пустоту этой идеи.

Когда идей много, то снова появляется необходимость разделения, различения этих идей, что снова заставляет нас вспомнить о роли человека, но уже не только как того, кто не позволяет планам эйдетического и сущего смешиваться, находясь в позиции медиума, но и как того, кто может «разделять [различными способами] всё по родам» (*Sph.* 253d). Это умение называется диалектикой и принадлежит настоящим философам в отличие от софистов (ср. *Sph.* 253e2–4):

Ежели кто откажется допускать существование видов бытия после всех этих сегодняшних и прочих такого рода рассуждений и уклонится от определения вида каждого, беря его как одно, — ему будет некуда обратить свою мысль из-за отказа признать, что

у каждого из сущих есть всегда тождественная идея, и таким образом он совершенно уничтожит возможность рассуждать (*Prm.* 135b7–c1)³.

Множественность идей в эйдетическом мире подталкивает нас к тому, чтобы обозначить возможность того, как может удерживаться различие, теперь уже между идеями, а не между планами. Роль медиума в этом случае будут выполнять два отношения: к самому себе и к иному. Насчет этого скажем, что род иного в «Софисте» призван был прояснить, что такое «не-сущее». Оно — лишь иное, чем сущее, всё другое помимо «сущего» как рода.

Когда мы говорим о не-сущем (τὸ μὴ ὄν) , мы говорим, похоже, не о чем-то противоположном сущему (τοῦ ὄντος) , но только об ином (ἕτερον) (*Sph.* 257b3–5)⁴.

Но эти два отношения — к самому себе и к другому — можно усмотреть не только между идеями, но и внутри идеи, как ее различие в самой себе.

Проследив формы различения и разделения, а также того, как и посредством чего это разделение возможно, раскроем, что под «методом» Платона мы понимаем разделение планов сущего и идей и одновременно невозможность отдельного друг от друга существования этих двух миров.

Сама форма диалога подсказывает нам, что Платон работает во многом для того, чтобы привести человека к «философствованию», то есть к ноэтическому. Вновь отметим: не к трансцендентному, ведь трансцендентное — это не то, что относится к «пути», методу, который предлагает Платон, поскольку невозможно научить этому другого, даже посредством какого-либо упражнения. Вот почему имеет смысл разбирать именно то, как в онтологии Платона удерживаются соединенными различные планы

³ Шичалин 2017: 170.

⁴ Пер. И.А. Протопоповой (Протопопова 2019: 154).

сущего и идей, никогда не забывая о фигуре человека в этом контексте. Реализуется эта возможность сосуществования двух разделенных миров вследствие фундаментальной необходимости для идеи различаться в себе самой, содержать в себе то, что «не она» (это позволяет объяснить стремление мира идей к миру сущих, как мы вскоре увидим), что реализуется за счет двух отношений: к самому себе и к иному, которые будут нужны уже не только для различия многих идей между собой, но и для того, чтобы описать «бытие одним» как «мир» — парадоксальный и единый для «идей» и «сущих».

Полностью реализованными эти необходимости будут во второй гипотезе диалога «Парменид» — внутри «квази-делимого» эйдоса «бытие одним» и в развернувшейся из него перспективы открытия «одного, которое никогда не отстаёт от бытия» и «бытия, которое никогда не отстаёт от одного» (*Prm.* 144d). Об этом мы сейчас и поговорим.

Во второй гипотезе рассуждение об «одном, которое есть», начинается с исключения невозможности говорить, рассуждать и думать о таком «одном», то есть с отказа от ошибочного вывода первой гипотезы, к которому по ходу обсуждения собеседники приходят вследствие того, что игнорируют собственное значение «бытия», игнорируют и то, как меняется «одно» — какие новые смыслы и возможности рассмотрения оно обретает, когда об «одном» говорят, что оно «есть».

У «бытия» есть свое собственное значение, как и у «одного» — они не тождественны, но при этом «одно» с необходимостью причастно «бытию», иначе мы не могли бы о нем сказать, помыслить и т.д. Ввиду чего и можно говорить, как это и делает Платон, об эйдосе «бытие одним». И здесь мы должны вспомнить о том, что как изначальный спор Зенона и Сократа, так и предложение Парменида о том, как должно выглядеть упражнение для того, чтобы «отвлечься от видимости чувственно воспринимаемого» (ср. *Prm.* 135d6–136c5), призваны были разъяснить проблему взаимоотношений «одного» и «многого». «Бытие одним» — это не толь-

ко данная нам возможность говорить об «одном, которое есть», или об «обладающем бытием, которое одно», — это еще и неразделенные противоположности внутри одного эйдоса: здесь «одно» и «многое» мы находим вместе.

Сначала «многость» показывается тривиально — «бытие одним» как целое, можно разбить на две упомянутые выше части: «одно, которое есть» и «обладающее бытием, которое одно» (ср. *Prm.* 142d). Но достаточно скоро Парменид и Аристотель придут к тому, что и «одно», не причастное «бытию», окажется «многим». В начале пути к этому выводу встанет вопрос о том, как отличить «одно», которое «само по себе», от «бытия одним» в узком смысле и от «бытия самого по себе» в широком смысле — *только лишь в силу самой разности и различия.*

Оказывается, что новообразованный эйдос «бытие одним», добавляя принципиальную возможность говорить об «одном», делая его многим из-за того, что в нем появляются части («тому, что становится двумя... никогда не быть одним», — говорит Парменид в 143а), сам всё еще не отличим от «одного» или от «бытия».

Такой ход мысли, с учетом того, что далее в диалоге будет показано, каким образом само «одно» является многим, демонстрирует, что все идеи-эйдосы существуют одинаково — как некое единство, содержащее в себе свою противоположность и возможность различения.

Так в поле зрения снова попадает знакомый род «иного». А с ним — изначально находящиеся вместе противоположности в «бытии одним»: «многое» как «бытие» и «одно» как «одно» оказываются различенными в силу самого различия. «Иное» — это функция, которая вне зависимости от конкретных значений своих переменных, то есть от того, *что* именно она различает, выполняет свою роль. Функциональность «иного» проявляется и в том, как из полученных трех родов — «бытия», «одного» и «иного» — впоследствии составляются обезличенные «пары»: будь то «бытие и одно», «бытие и иное», или «одно и иное» — всё это «пара», «оба» или «двое», а то, что не вошло в пару, —

лишь то одно, что не вошло в пару. Так реализуется различие на эйдетическом уровне, но здесь еще нет речи о мире сущих.

Итак, Парменид показал, что в качестве «пар» и того, что остается вне пар, все роды так или иначе оказываются чем-то одним. «Но если каждое из них нечто одно, то путем прибавления какого угодно одного к какой угодно паре разве всё вместе не окажется тремя?» (*Prm.* 143d10)⁵. Так получается, что есть четное «два» и нечетное «три», и, соответственно, есть «дважды» и «трижды»: так появляется весь числовой ряд. Не остается ни одного числа, бытие которого не необходимо.

Числовой ряд изначально образован только исходя из диалектической возможности различения эйдосов в самих себе, демонстрируемой на примере эйдоса «бытия одним». Образовавшийся в результате числовой ряд с необходимостью оказывается причастен «бытию», то есть реализуется в сущем. Числовой ряд можно мыслить как медиальный план между миром идей и миром сущих, причем изначально инициированный именно из эйдетического мира ввиду свойств самих идей (сверху вниз). Так мир идей «стремится» к миру сущих в силу собственного различия.

Г. Властос в статье об «Аргументе третьего человека в „Пармениде“» выделяет следующие свойства идеи: (1) она понятна, то есть имеет свойство отражаться в нашем уме, (2) она неизменна, (3) она не может квалифицироваться противоположными предикатами, (4) она в самой себе, сама по себе, является совершенным примером свойства или отношения, которое содержится в слове, которое ее выражает⁶.

Каждое из этих свойств может войти в противоречие с другими, но этот вопрос не волнует Властоса, так как он считает, что этот вопрос не волнует и Платона.

Заметим только, что в первой гипотезе диалога Парменид и Аристотель акцентируют свое внимание именно на таком свойстве идеи, как невозможность быть квалифицированной различ-

⁵ Шичалин 2017: 194.

⁶ Vlastos 1954: 334.

ными предикатами, тогда как во второй доказывается обратное — при помощи демонстрации того, что числовой ряд рождается лишь в силу «обезличенных пар», сутью которых является именно наличие противоположности в себе и различия в себе. Эти гипотезы можно примирить между собой, указав, что «одно» и «многое» — это не противоположные предикаты друг для друга, а то, что всегда и так связано друг с другом в рамках «эйдоса».

То же действие по примирению двух, казалось бы, оторванных друг от друга противоположностей, которое было произведено по отношению к идеям в их собственной области, может быть произведено и в отношении самих областей — сущих и идей, — всегда уже различных, но единых в своем стремлении друг к другу.

Как мы уже сказали, числовой ряд с необходимостью реализуется в сущем: как число причастно сущему, так и часть числа.

Следовательно, бытие распределено по множественной совокупности всего существующего и ни в чем из существующего не отсутствует, будь оно малейшим или величайшим (*Prm.* 144b1–3)⁷.

Всякая же часть бытия будет при этом некоей одной частью. То есть со всякой частью бытия окажется связано «одно», которое не отсутствует ни в малейшей части, ни в величайшей, ни в какой другой. Так уже само по себе одно оказывается расчлененным частями бытия, а значит, и многим. Здесь мы уже видим, как инициатива к единству одного и многого идет снизу вверх.

И вот, когда различие, которое существует как различие эйдоса в самом себе, было действительно произведено, но при этом уже разъединенные «одно» и «бытие» оказались всё равно связанными как мир идей, то есть «одно», и мир сущих, то есть «бытие», когда показано, что они, тем не менее, не отстают друг от друга, а всегда каким-то образом находятся вместе, тогда и появляется необходимость снова рассматривать их как нечто целое,

⁷ Шичалин 2017: 194.

как «бытие одним», но на этот раз «бытие одним» описывает сам «мир», общий для планов эйдетического и сущего.

Поэтому нам придется снова вспомнить два упомянутых ранее отношения: к самому себе и к иному. В «бытии одним» как мире именно эти отношения будут играть основополагающую роль. Поскольку одно раздроблено тем, что обладает бытием, в «бытии одним» снова появляются отношения части и целого. И вот какие следствия отсюда вытекают.

Части находятся в целом и составляют это «одно», одно — это совокупность своих частей, так что «одно будет охватываться одним, и в этом смысле будет само в себе» (*Prm.* 145c6–7)⁸.

Но также и «целое не сводится к своим частям, — ни ко всем, ни к какой-нибудь одной», и поэтому, «будучи целым, оно, поскольку в самом себе оно не находится, должно находиться в ином» (*Prm.* 145de)⁹.

То есть одно как целое находится в ином, а как совокупность частей (которая не целое и никогда не может быть ему равна, а лишь находится в этом целом) оно находится в себе самом. Целостность одного выражается в отношении «к другому», «к иному». А одно как совокупность частей выражает отношение «к себе».

Все свойства такого одного — нахождение во времени, движение и покой и так далее — будут выстраиваться с учетом этих двух отношений внутри одного эйдоса, поэтому во многом он окажется абсолютно парадоксальным, содержащим в себе все возможные противоположности. «Бытие одним» будет движущимся по отношению к иному и покоящимся по отношению к себе, тождественным и себе, и всему иному, и иным по отношению к себе и ко всему иному. И так далее.

Поскольку такие фундаментальные эйдосы, как «Одно», «Многое», «Бытие» и «Иное», которые, в свою очередь, не только задают устройство мира, но и порождают своим взаимодействии-

⁸ Шичалин 2017: 197.

⁹ Ibid.

ем числовой ряд, проходящий по кромке деления двух планов и открывающий возможности к исчислению, которое, принадлежа мышлению, позволяет причислить эти эйдосы как к онтологическому устройству, так и к «методу» как способности мышления, постольку «метод» Платона совпадает с его онтологией. Будучи продуманными в достаточной мере, отношения между этими эйдосами требуют признания тезиса о том, что сосуществование противоположного есть такое же онтологическое свойство, как и различие. Тогда во взаимодействии мира идей и мира сущих этот механизм медиальности реализуется при наличии частей целого и самого целого и необходимости для них быть локализованными в разных местах — «в ином» и «в себе» — и, следовательно, иметь различные отношения «к себе» и «к другому». А внутри идей сосуществование противоположностей актуально до момента особого разделения, обращения внимания на это сосуществование противоположностей как различения в себе.

Литература

- Протопопова, И.А., пер. (2019), *Платон. Софист*. СПб.: Платоновское философское общество.
- Шичалин, Ю.А., пер. (2017), *Платон. Парменид*. СПб.: Издательство РХГА.
- Vlastos, G. (1954), "The Third Man Argument in the *Parmenides*", *The Philosophical Review* 63.3: 319–349.

Ирина Протопопова

«Онтология ума» в «Пармениде» Платона

IRINA PROTOPOPOVA

THE ONTOLOGY OF MIND IN PLATO'S *PARMENIDES*

ABSTRACT. The author is convinced that the main purpose of the *Parmenides* is not a logical exercise, as some of the ancient commentators deemed, but “the study of real things”, as claimed by Proclus (μη δεῖ τὴν γυμνασίαν προτίθεσθαι λέγειν αὐτοῖς ὡς σκοπὸν, ἀλλὰ πραγματεῖωδι πρόθεσιν τινα τοῦ διαλόγου ζητεῖν, *In Prm.* 638.4–6). Such reality is the “being of the intelligible”. From this point of view, the article discusses passages about the location of the One in itself and in Other (145b5–e5), about Movement and Rest (145e6–146a7), about Same-Other (146a8–147b6), and then shows what the above fragments mean from the point of view of the “acts of the mind”. Historical Parmenides’ conception of the immobile “being of the mind” is presented, as well as Gorgias’ view about the impossibility of being being anywhere, from which follows the impossibility of being. In the next part, the location of the One in itself and in Other in connection with *Prm.* 146a8–147b6 is analyzed, and the fruitfulness of considering this issue in the context of the discussion of *chora* in the *Timaeus* (51a8–d1) is shown. The last part of the article contains a comparison of the above analysis of the fragments from the *Parmenides* and *Timaeus* with Plotinus’ ideas about intelligible matter (*Enn.* 2.4.1–6) and the non-reflexive being of the mind (1.4.9.14–23, 1.4.10.3–10). The author concludes that in Plato’s later dialogues, the characteristics of the “identity” and “independence” of *eidos* are preserved, and they are further enriched by the dialectic of mind as the “One” and being as “Other”.

KEYWORDS: the *Parmenides*, *eidos*, mind, being, the One, Other, *chora*, the *Timaeus*.

«Действительный предмет» «Парменида»

Логическое упражнение или исследование действительных предметов? Такой вопрос по поводу диалога «Парменид» стоял уже перед античными комментаторами. Прокл в своем комментарии на «Парменид» обзорекает точки зрения тех, кто склоняется

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

Платоновские исследования / Platonic Investigations 16.1 (2022)

DOI: 10.25985/PI.16.1.02

к первому, и опровергает их. По его мнению, здесь исследуются «действительные предметы» (πραγματικῶδη, *In. Prm.* 630–645). Но что это такое?

В первой части диалога Парменид предлагает свой метод рассмотрения эйдосов и проблемы причастности и заявляет о необходимости отрешиться от чувственного и находиться только в области эйдосов, без которых невозможно никакое мышление и, следовательно, философствование (135b5–c7; 135d7–e4). То есть восемь гипотез относительно «одного» и «бытия», которые рассматриваются во второй части диалога, должны пониматься прежде всего как гипотезы относительно *деятельности* ума. Это не удивительно, если мы вспомним исторического Парменида, который отождествлял «мыслить» (τὸ νοεῖν) и «быть» (τὸ εἶναι). Существует большое количество интерпретаций этого отождествления¹, но мы в данном случае (как и во многих других) солидарны с Плотинем, который в нескольких «Эннеадах» цитирует это место из поэмы Парменида и обсуждает его:

Парменид — еще прежде Платона — касался того же, поскольку сочетал в тождество бытие и ум, и бытие полагал не в чувственных вещах, говоря, что «одно и то же — мыслить и быть» (τὸ ὅαρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶ τε καὶ εἶναι). Он говорил, что это [бытие] неподвижно — несмотря на то, что приобщал к нему мышление, — изгоняя из него все телесные движения, чтобы оно всегда оставалось самотождественным; он сравнивал его с «протяженностью сферы» (ὅκωφ σφαίρας), поскольку оно содержит всё, и мышление не вне его, но в нем самом (*Enn.* 5.1.8.14–18).

Как видим, Плотин здесь подчеркивает, что мышление у Парменида неподвижно, но это можно понять в свете того, что для него важнее всего самотождественность ума и его неподверженность никаким воздействиям извне, поскольку оно охватывает собою всё. Дальше нас будет интересовать прежде всего эта «независимость» ума, его движение и «нахождение» в себе и вне себя,

¹ См., например, Cordero 2004 и 2011, Coxon 2009, Curd 1998, Mourelatos 1970, Sachot 2016, Taran 1965.

а пока подчеркнем, что парменидовское описание «ума-бытия» сходно с характеристиками эйдосов в платоновских диалогах так называемого среднего периода («Федон», «Пир», «Федр», «Государство»). Вот что говорится в «Пире» о прекрасном самом по себе: «само по себе, всегда в самом себе единообразное (αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς αἰὲ ὄν); все же другие разновидности прекрасного причастны к нему таким образом, что они возникают и гибнут, а его не становится ни больше ни меньше, и никаких воздействий оно не испытывает (πάσχειν μηδέν)» (*Smp.* 211b1–2)².

В «Софисте» Чужеземец близко к этому описывает взгляды «друзей эйдосов» (τῶν εἰδῶν φίλου), которые считают подлинным бытием (τὴν ὄντως οὐσίαν) не то, что воспринимается ощущением, но лишь самодостаточные и самотождественные вечные эйдосы, ни с чем не взаимодействующие и неподвижные (248a4–b1). Чужеземец опровергает эти взгляды, показывая, что коль скоро эти люди признают, что душа познает (τὴν μὲν ψυχὴν γινώσκειν), а бытие познается (τὴν δ' οὐσίαν γινώσκεισθαι), то нужно также признать, что эйдосы в качестве подлинного бытия сообщаются (κοινωνεῖν) с познающим. Поэтому необходимо согласиться, что «бытие (οὐσίαν), познаваемое познанием, настолько познается, насколько движется в силу страдания, а оно, говорим мы, не могло бы возникнуть у того, что пребывает в покое» (*Sph.* 248e2–4)³.

Таким образом, эйдосы с этой точки зрения, с одной стороны, самотождественны, с другой — подвержены воздействию познающего, то есть должны испытывать некое претерпевание, а значит — движение. Из этого следует, что они не могут считаться абсолютно независимыми. И сразу вслед за этим идет описание «совершенно сущего», которое весьма отлично, например, от «пустотного» эйдоса прекрасного в «Пире»:

Чужеземец. Но, ради Зевса, неужели нас будет так легко убедить в том, что на самом деле движение (κίνησιν), жизнь (ζωήν), душа (ψυχὴν) и разумение (φρόνησιν) отсутствуют в совершенно

² Пер. С.К. Апта.

³ Здесь и далее пер. И.А. Протопоповой.

сущем (τῷ παντελῶς ὄντι), а оно не живет и не думает (φρονεῖν), но, возвышенное и священное, ума (νοῦν) же не имеющее, пребывает в неподвижности?

Теэтет. Ужасной, Чужеземец, уступили б мы речи (λόγον).

Чужеземец. Но скажем ли мы, что умом оно обладает, а жизнью — нет?

Теэтет. Да как же это можно?

Чужеземец. Но, говоря, что ему присущи оба, не скажем ли, что они у него в душе (ἐν ψυχῇ)?

Теэтет. А как иначе могли бы они у него быть?

Критикуя «отца нашего» Парменида, Чужеземец показывает необходимость для подлинного бытия и движения, и покоя, обосновывая это способом существования «совершенно сущего», в котором присутствуют жизнь, душа и ум — именно для деятельности последнего движение и покой являются парой необходимых составляющих из так называемой великой пятерницы наряду с тождественным-иным и бытием.

Чужеземец. Но следует ли сказать, что имея ум, жизнь и душу (νοῦν μὲν καὶ ζῶην καὶ ψυχῇ), оно, будучи одушевленным, всё же стоит совершенно неподвижно?

Теэтет. По крайней мере мне всё это кажется бессмысленным.

Чужеземец. И нам следует допустить, что движимое и движение существуют.

Теэтет. Конечно.

Чужеземец. И значит, выходит, Теэтет, что если существующее неподвижно, то нигде нет никакого ума по отношению к чему бы то ни было.

Теэтет. Именно так.

Чужеземец. Но, с другой стороны, если мы допустим, что всё есть несущееся и движущееся, то таким рассуждением (τῷ λόγῳ) мы исключим эту самую вещь [ум] (ταὐτὸν τοῦτο) из сущих (τῶν ὄντων).

Теэтет. Как это?

Чужеземец. Ты считаешь, что без покоя (στάσεως) могло бы возникнуть то, что всегда существует в тех же отношениях, одинаковым образом и относительно того же самого?

Теэтет. Никоим образом.

Чужеземец. Так что же? Ты видишь, как без всего этого мог бы где бы то ни было существовать или возникнуть ум?

Теэтет. Совсем не вижу.

Чужеземец. И потому каждым словом (λόγῳ) нам надо сражаться против того, кто, затмив (ἄφανίζων) знание, разумение и ум (ἐπιστήμην ἢ φρόνησιν ἢ νοῦν), стал бы каким-либо образом на чем-то настаивать (*Sph.* 248e6–249d6).

Итак, подлинное бытие — это самоидентифицирующиеся эйдосы, которые при этом познаются, а в качестве составляющих «совершенно сущего» они представляют собой ум, с необходимостью содержащий взаимодействующие друг с другом противоположности. Важно подчеркнуть, что ум как совершенно сущее — это не просто некий объект абстрактного философствования и не метафора, а то, что направляет само же исследование. В «Софисте» показано, как собеседники ищут, что такое движение, покой и бытие, а потом оказывается, что они с самого начала ведомы этими эйдосами: «душа и ум, движение и покой, о которых идет рассуждение, сами являются участниками обсуждения себя же, поскольку без них невозможно никакое размышление. В этом и заключается смысл „метода логосов“ — мы вопрошаем собственную душу о собственном же мышлении, а целостность этого процесса, в котором присутствуют и „покой“, и „движение“, и есть „усия“. Таким образом, это не формальная логика, а демонстрация того, что мы схватываем „бытие как сущность“ собственным движением ума, которые (движение и ум) при этом тоже являются бытием»⁴. То есть, с одной стороны, рассматриваемые эйдосы — это предметы исследования, к которым можно относиться логически, с другой — сама деятельность ума, обуславливающая возможность дискурсивной логики.

Подобным образом в «Федоне» показано, как отличается «равенство само по себе» от равного в мире чувственных предметов. Первое позволяет нам схватывать равенство/неравенство камней

⁴ Протопопова 2019: 73.

и бревен не благодаря индукции, а потому что этот эйдос изначально существует в уме как возможность такого схватывания, — хотя на уровне рефлексии мы можем его опознать именно исследуя наше восприятие чувственных вещей (*Phd.* 74–75d). Схватить такой эйдос и осознать его — это не логическая операция, а обращение к собственному уму как условию восприятия. При этом, когда я схватываю свой способ восприятия «равного» в качестве эйдоса, во мне одновременно действуют эйдосы движения, покоя, тождественного, иного, благодаря взаимодействию которых отличаются равенство от неравенства и каждое из них отождествляется с собой, а это возможно только при движении ума от одного к другому и фиксации (покое) схватываемого.

Вернемся к «Пармениду»: как и в «Софисте», здесь ставится проблема причастности чувственного к эйдетическому, а для ее решения Сократ предлагает показать, как возможно взаимодействие между самими эйдосами. Итак, Платон в «Пармениде» занят рассмотрением эйдосов, и «действительные предметы» здесь — это не логические абстракции, а сама деятельность (*энергия*, как сказал бы Плотин) ума.

«Парменид»: в себе и в ином, движение-покой, тождественное-иное

В контексте вышесказанного мы хотим рассмотреть, как даны в «Пармениде» две пары великой пятерицы «Софиста» — движение-покой, тождественное-иное. В качестве сущих они появляются во второй гипотезе, где рассматривается «одно есть», а «есть» имеет смысл экзистенциального утверждения, в отличие от первой гипотезы, где «есть» выступает лишь в роли связки. Первая гипотеза рассматривает «одно = одно», и в результате оказывается, что его нельзя ни помыслить, ни представить, ни высказать и т.д.⁵

⁵ Различные точки зрения на «субъекты» разных гипотез см. Allen 1997, Cornford 1939, Hermann 2010, Miller 1986, Rickless 2007, Sayre 1996, Scolnicov 2003, Tabak 2015, Turnbull 1998.

Во второй гипотезе эти две пары вводятся после пассажа о нахождении одного в себе и в ином, что, в свою очередь, оказывается возможным, когда мы видим, что одно, которое *есть*, является целым, обладающим частями («одно» и «есть»), и потому сразу же оказывается числом и производит множество.

— Но ежели оно таково, не будет ли оно находиться и в себе самом, и в ином?

— Каким образом?

— Каждая часть находится в целом, и ни одна — вне целого.

— Согласен.

— И все части охватываются целым.

— Да.

— И при этом одно представляет собой совокупность всех своих частей, причем ни больше и ни меньше, а именно всех.

— Да.

— Значит, одно и есть целое?

— А как же иначе?

— Но ежели все части как раз находятся в целом, а одно есть и все части, и само это целое, и все охватывается целым, то одно будет охватываться одним, и в этом смысле одно будет само в себе.

— По-видимому, да.

— Но вместе с тем целое не сводится к своим частям — ни ко всем, ни к какой-нибудь одной. В самом деле, если оно во всех частях, то и в любой одной: потому что, если оно отсутствует в какой-то одной, оно уже не сможет быть во всех; и если эта часть — одна из всех, а целого в ней нет, — как же тогда оно будет во всех частях?

— Никак.

— То же самое с некоторыми частями: если бы целое находилось в некоторых частях, то большее было бы в меньшем, а это невозможно.

— Конечно, невозможно.

— А если целого нет ни в большинстве частей, ни в какой-то одной части, ни во всех, то выходит, что больше оно вообще не может нигде находиться.

— Выходит.

— Поэтому, не находясь нигде, оно было бы ничем, но, будучи целым, оно, поскольку в самом себе оно не находится, должно находиться в ином.

- Вот именно.
- Поэтому одно как целое находится в ином; но как совокупность всех частей оно само в себе. Так и выходит, что одно должно быть и в себе самом, и в ином.
- Должно (*Prm.* 145b5–e5)⁶.

Таким образом, «движение-покой» возникают в тексте после описания того, как одно находится и в себе, и в ином. Такое нахождение подразумевает движение, поскольку имеется в виду различие: ум как бы перемещается от себя к иному и обратно. Но не случайно мы говорим «как бы», поскольку он при этом присутствует одновременно в этих двух условных «местах»: в себе и в ином. Представим себе для наглядности великую пятерицу «Софиста»: взаимодействие эйдосов как «частей» ума — это нахождение «одного» в самом себе, а эйдосы, взятые как целое, — нечто иное. При этом смещение внимания от одного «места» к другому — это движение, а одновременное присутствие в обоих — покой. При этом же пятерица как таковая, то есть совокупность частей «одного», тождественна себе и является иным по отношению к себе как к целому, таким образом становясь иным по отношению к иному (*Sph.* 254d–255e).

В «Пармениде» во фрагменте о «тождественном-ином» говорится как раз об этом: одно тождественно себе; одно — иное по отношению к себе; одно — иное по отношению к иному (146a8–d7). Но самое интересное — четвертый пункт: как одно может быть тождественным иному?

Значит, если иное никогда не будет в тождественном, нет ничего существующего, в чем иное было бы хоть какое-нибудь время; а если оно будет в течение какого бы то ни было времени в чем-либо, в течение этого времени иное будет в тождественном. Разве не так?

- Так.
- Но поскольку оно никогда не находится в тождественном, иное никогда не может быть в чем-либо.

⁶ Здесь и далее пер. Ю.А. Шичалина.

- Правильно.
 - Значит, иное не может быть ни в том, что не есть одно, ни в том, что есть одно.
 - Выходит, нет.
 - Значит, не благодаря иному одно будет иным по сравнению с тем, что не есть одно, и то, что не есть одно, — иным, чем одно.
 - Пожалуй, нет.
 - Но и благодаря самим себе они не будут иными по отношению друг к другу, если они не причастны иному.
 - Никоим образом.
 - Но если они не суть иные ни благодаря самим себе, ни благодаря иному, не должны ли они совершенно избегать этого бытия иными по отношению друг к другу?
- <...>
- Но то, что не есть ни части ни целое, ни иное друг для друга, мы признали тождественным друг другу.
 - Конечно, признали.
 - Тогда давай скажем, что одно, поскольку оно именно таково по отношению к тому, что не есть одно, — тождественно ему (146d8–147b8).

В связи с этим вернемся к фрагменту о нахождении и спросим: как одно, находящееся в себе, может быть тождественно одному, находящемуся в ином? И как вообще одно — читай «ум» — может где-то «находиться»?

Вспомним поэму Парменида — бытие и ум там неподвижны. У Парменида единое бытие, по сути, не может находиться где-то, поскольку кроме него ничего нет — никакого отличного от него «места». По этому поводу софист Горгий рассуждает так:

И если оно, с одной стороны, не имело рождения, то оно беспрдельно. Но, с другой стороны, беспрдельное, пожалуй, никогда не будет существовать. Ибо оно не будет находиться ни в себе, ни в ином. Ибо в таком случае их было бы два или более: первое — само сущее и второе — то, в котором оно пребывает; существующее же нигде вовсе не существует, согласно аргументу Зенона насчет пространства (MXG 979b20–980b1)⁷.

⁷ Пер. Р. Галанина.

То есть, по Горгию, бытие, будучи беспредельным, не может иметь никакого места, а значит, не существует. Платон же, вводя во второй гипотезе «есть» по отношению к «одному», показывает необходимость одного соотноситься с чем-то — поскольку вне взаимодействия с иным его нельзя помыслить. В такой необходимости взаимодействия для умопостигаемых эйдосов исследователи видят пересмотр Платоном своих взглядов на эйдосы, высказанных в «средних» диалогах.

А теперь попробуем взглянуть на это нахождение одного в себе и в ином, а также отождествление «одного» с «иным» в контексте «Тимея» — по общему признанию, одного из поздних диалогов.

Умопостигаемый образец и хора: едины и раздельны?

В «Тимее» говорится о трех главных родах, или эйдосах, где первый — это умопостигаемый образец, «отец», причем его характеристика близка тому, что мы узнаем об эйдосах в «средних» диалогах: «есть единый самотождественный эйдос (ἐν μὲν εἶναι τὸ κατὰ ταῦτὰ εἶδος ἕχον), не рожденный и не гибнущий, ничего не принимающий в себя откуда бы то ни было и сам ни во что не входящий, незримый и никак иначе не ощущаемый, рассматривать который выпало на долю мышлению» (τοῦτο ὁ δὲ νόησις εἴληχεν ἐπισκοπεῖν, Ti. 52a1–4). Второй род — его чувственный отпечаток, «ребенок»: «ощутимый, рожденный, вечно несомый, возникающий в каком-то месте и вновь оттуда исчезающий, воспринимаемый с помощью мнения, соединенного с ощущением» (52a5–7). Третий род — то, что сначала называется «восприимницей и кормилицей» (48e–51b), а потом «хорой», «пространством», и это то, в чем проявляются отпечатки. Хора «вечна, не приемлет разрушения, предоставляет место всякому возникновению, но сама воспринимается вне ощущения, посредством какого-то незаконного умозаключения, и поверить в нее почти невозможно» (52a8–b2).

Обратим внимание: характеристики третьего рода близки тому, что говорится о первом, — хора, как и умопостигаемый об-

разец, тоже вечна, не подвержена гибели и не воспринимается ощущением. Однако она не воспринимается и умом, а является словно бы во сне как некая греза, заставляющая нас представлять пространство необходимым даже для ума.

Мы видим его как бы в грезах и утверждаем, будто всякому бытию непременно должно быть где-то, в каком-то месте и занимать какое-то пространство, а то, что не находится ни на земле, ни на небесах, будто бы и не существует. Эти и родственные им понятия мы в сонном забытии переносим и на непричастную сну природу истинного бытия, а пробудившись, оказываемся не в силах сделать разграничение и молвить истину, а именно что, поскольку образ не в себе самом носит причину собственного рождения, но неизменно являет собою призрак чего-то иного, ему и должно родиться внутри чего-то иного, как бы прилепившись к сущности, или вообще не быть ничем (Ti. 52b3–c5)⁸.

Итак, *хора*, несмотря на свою трудноуловимость, — это тоже *эйдос*, и главная ее характеристика — быть вместилищем для всего рожденного, то есть отпечатков. При этом хора является *иным* для этих образов, поскольку сами они тоже *иные* по отношению к образцу, и проявляются лишь в *ином*. Хора вмещает отпечатки ума, но не сам ум, то есть она оказывается совершенно независимой от образца. Подчеркнуто, что природа подлинного, то есть умопостигаемого, бытия непричастна сну и какому-либо «пространству», которое проявляется только как результат нашего «сонного забытья». В словах о том, что мы приписываем каждому сущему необходимость занимать какое-то место, чувствуется полемика с «людьми земли» из «Софиста» и такими авторами, как Горгий (ср. выше его рассуждение о невозможности беспредельному *быть*, поскольку оно не занимает никакого места). Но несмотря на полную, казалось бы, противоположность первого и третьего родов, они обладают сходными характеристиками, которые отличают их от второго (вечность, нерожденность, бессмертность, неподверженность ощущениям).

⁸ Пер. С.С. Аверинцева.

Обратим особое внимание на последнее предложение фрагмента: «Между тем на подмогу истинному бытию выступает тот безупречно истинный довод, согласно которому, если некая вещь представляется то чем-то одним, то другим, причем ни то, ни другое взаимно друг друга не порождает, то вещь эта будет одновременно одним и двумя» (τῷ δὲ ὄντως ὄντι βοηθὸς ὁ δι' ἀκριβείας ἀληθῆς λόγος, ὡς ἕως ἄν τι τὸ μὲν ἄλλο ἢ, τὸ δὲ ἄλλο, οὐδέτερον ἐν οὐδετέρῳ ποτὲ γενόμενον ἐν ἅμα ταῦτόν καὶ δύο γενήσεσθον) (Ti. 52c5–d1)⁹.

Комментаторы признают это место достаточно темным и толкуют по-разному. Например, Р. Арчер-Хинд считает, что здесь имеются в виду образец и его отпечатки¹⁰, Корнфорд же полемизирует с ним, видя здесь образец и хору¹¹.

Мы согласны с Корнфордом в том, что здесь подразумеваются эйдос «умопостигаемого единого» и хора. Однако что же значит последняя фраза, которую Корнфорд характеризует как «темную»: γενόμενον ἐν ἅμα ταῦτόν καὶ δύο γενήσεσθον? Он вспоминает здесь фрагмент 138a2–b5 из «Парменида», относящийся к первой гипотезе, где «одно = одно» и потому ему нельзя приписать никаких характеристик. В данном фрагменте говорится, что это «од-

⁹ Пер. С.С. Аверинцева с изменениями.

¹⁰ Archer-Hind 1888: 186.

¹¹ Cornford 1935: 194–195: «The last part of the sentence contrasts with this fleeting semblance, the Form which has real being. We should expect merely the statement that the Form, since it is self-subsisting, requires no medium and so is not in Space. Plato complicates matters by adding the statement that neither is Space in the Form. 'That which has real being (the Form) has the support of the exactly true account' (no mere 'likely story'); and this declares that 'so long as the two things are different, neither can ever come to be in the other in such a way that the two should become at once one and the same thing and two'. The language is obscure, but the whole drift of the passage demands that the two things in question must be the Form and Space. These must remain for ever distinct. The Form, we have been told, cannot receive anything into itself from elsewhere. This applies to Space, which can never enter into the existence of Forms. Nor can the Form ever pass into anything else anywhere; it can never enter Space, and Space cannot receive anything more than the copy. What remains obscure is the consequence stated in the last words: the result of the one coming to be in the other would be that 'the two would become at once one and the same thing and two'».

но» не имеет ни частей, ни целого, не может находиться ни в себе, ни в другом: «тогда само охватывающее должно быть чем-то одним, а охватываемое — другим, потому что в качестве целого одно и то же не может сразу испытывать и вызывать оба состояния; вот почему в таком случае одно больше не может быть одним, но окажется двумя» (138b2–6). Корнфорд связывает этот фрагмент «Парменида» с рассматриваемым фрагментом «Тимея», по ходу дела вспоминая приведенный выше аргумент Горгия, и делает вывод: «two things will be the Form (which must retain its unity) and its extension, the space it has admitted; and this last is the fundamental element of body. But Forms are essentially bodiless. So the Form cannot enter Space, nor can Space enter the Form as extension»¹².

Таким образом, здесь вроде бы предполагается, что умопостигаемый образец и хора никогда ни соприкасаются друг с другом. Однако в более поздней своей работе, посвященной поэме Парменида и платоновскому диалогу «Парменид», Корнфорд выдвигает положение, что разные гипотезы диалога подразумевают разные «одно» и «есть», поэтому их выводы хоть и различны, но не противоречивы¹³. В первой гипотезе «одно» не обладает никакими характеристиками, потому что применительно к нему «есть» будет использоваться только в качестве связки, а во второй гипотезе «одно» получает множество характеристик, поскольку «есть» выступает в роли экзистенциального утверждения.

И вот во второй гипотезе мы видим, что одно находится и в себе, и в ином (см. выше). Теперь стоит сравнить этот фрагмент о нахождении умопостигаемого одного в «чем-то» с рассмотренным пассажем из «Тимея». В «Тимее» говорится о невозможности схождения эйдоса ума с эйдосом пространства, но при этом они каким-то образом имеют отношение друг к другу благодаря отпечаткам, то есть порождениям образа, которые проявляются в хоре. Но речь в диалоге идет прежде всего о космологии, поэтому Тимей в начале называет свой рассказ лишь «правдоподобным мифом» (τὸν εἰκότα μῦθον, 29d2), а во фрагменте о невоз-

¹² Cornford 1935: 196.

¹³ Cornford 1939: 109–115.

возможности подлинному бытию находиться «где-то» говорится об истинном непогрешимом логосе (δι' ἀκριβείας ἀληθῆς λόγος) — именно этот логос возвещает, что «вещь эта будет одновременно одним и двумя» (Ti. 52c5–d1).

Что же такое для умопостигаемого эйдоса — находиться и в себе, и в ином, а также быть тождественным иному? На мой взгляд, здесь имеет смысл обратиться к трактовке Плотина.

Плотин: умопостигаемая материя и бытие ума

Хора, как и «восприимница-кормилица», часто сопоставляется у античных авторов с материей (ср. Arist. GC 329ab). В нашем контексте особый интерес имеет трактовка материи Плотинем, поскольку он подчеркивает необходимость существования *умопостигаемой материи*, которая каким-то образом была бы восприимницей не впечатков, как космическое пространство в «Тимее», а самих эйдосов.

Если есть многие эйдосы, в них необходимо должно быть и что-то общее, и что-то особенное, чем они отличаются друг от друга. Это особенное есть разделяющее различие и свойственная каждому форма. Но если есть форма, значит есть и оформленное, относительно чего существует различие (εἰ δὲ μορφή, ἔστι τὸ μορφοῦμενον, περὶ ὃ ἡ διαφορά). Следовательно, всегда есть и материя, принимающая формы, есть и подлежащее. И еще, если там есть умопостигаемый космос (κόσμος νοητός), а наш космос есть подражание тамошнему, и наш космос есть составленное, и составленное из материи, то там тоже должна быть материя. И еще, как можно говорить о космосе, не видя его в эйдосе? Как мог бы быть эйдос, не будучи схваченным чем-то? Ведь умопостигаемое, с одной стороны, есть совершенное всё, не имеющее частей, с другой стороны — оно в каком-то смысле делимо. Если части отделены друг от друга, то само разделение и рассечение есть претерпевание материи, ибо делима именно она (Enn. 2.4.4.2–14)¹⁴.

Таким образом, умопостигаемая материя, в отличие от «здешней», не отделима от умопостигаемых эйдосов. Вспомним вели-

¹⁴ Здесь и далее пер. Т.Г. Сидаша с изменениями.

кую пятерицу «Софиста»: бытие, движение-покой, тождественное-иное существуют как нечто «неслиянное и нераздельное», некий «умопостигаемый атом», внутри которого все эйдосы, тем не менее, отличны друг от друга, хотя составляют нераздельное целое. Различение эйдосов обеспечивается эйдосом иного, и в этом отношении он может быть сопоставлен с умопостигаемой материей, которую можно назвать *необходимым условием различаемости* эйдосов; при этом различные эйдосы и условие их различения представляют собой неразрывное целое. Плотин, сравнивая «тамошнюю» и «здешнюю» материи, говорит, что вторая — это эйдолон, а первая — подлинная форма, и ее можно считать сущностью (οὐσίαν τὴν ὄλην): «ибо Там подлежащее есть сущность, лучше сказать, оно мыслимо вместе с формой и при ней, так что вместе они образуют целое — просветленную сущность» (τὸ γὰρ ὑποκειμένον ἐκεῖ οὐσία, μᾶλλον δὲ μετὰ τοῦ ἐπ' αὐτῇ νοουμένη καὶ ὅλη οὐσα πεφωτισμένη οὐσία) (*Enn.* 2.4.5. 18–23).

Итак, если сопоставить платиновскую концепцию умопостигаемой материи с фрагментами о нахождении в себе и в ином в «Пармениде» и одновременно с описанием великой пятерицы в «Софисте», получится следующее. Нахождение эйдосов в себе — это их взаимодействие друг с другом как частей целого. Но целое обеспечивается именно *различенностью* частей благодаря эйдосу *иного*, а также самим *условием* их различаемости, что можно соотнести с умопостигаемой материей и эйдосом космической хоры. Важно подчеркнуть, что «нахождение в ином» как в умопостигаемой материи не предполагает «вместилища» и «вместимого», как и самого «места», поскольку, как говорилось в первом разделе, имеется в виду сама деятельность, или «энергия», или «жизнь» эйдосов.

В заключение вернемся к фрагменту о тождественности одного с иным в «Пармениде» (146d8–147b8) и к заключительной фразе фрагмента о хоре из «Тимея», где говорится о том, что нечто, представляющееся то одним, то другим, причем одно не порождает другое, будет одновременно и одним, и двумя (52c5–d1). По-

лагаю, это можно толковать так, что ум и его «иное», то есть умопостигаемая материя, являются однопорядковыми и независимыми эйдосами, которые при этом не могут существовать по отдельности. Но если до сих пор мы подчеркивали аспект ума как взаимодействия эйдосов, то теперь обратимся к другой стороне «одного», причастного к «есть», — то есть собственно к бытию.

Плотин не раз цитирует высказывание Парменида (fr. 3 В DK) о тождестве «бытия и мышления» (*Enn.* 1.4.10.6, 3.8.8.8, 5.1.8.17). Но помимо этого он говорит не только о бытии рефлексивного мышления, обращенного на собственные акты схватывания, но и о некой независимой, «скрытой» от мышления «жизни ума», не относящейся при том к чувственной жизни.

В трактате «О счастье» говорится, что кто-нибудь, возможно, считает подлинную мудрость требующей восприятия и осознания ее (τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ παρακολουθεῖν αὐτῷ), поскольку именно в деятельной мудрости (ἐν γὰρ τῇ κατ' ἐνέργειαν σοφίᾳ) присутствует счастье (*Enn.* 1.4.9.15–17). Однако, по Плотину, «энергия» мудрости может быть скрыта от самого мудреца:

Если бы разумение и мудрость приходили в душу извне, вероятно, так можно было бы сказать; но если ипостась мудрости находится в какой-то сущности, или, лучше сказать, в сущности как таковой, то сама эта сущность (αὐτὴ ἡ οὐσία) не прекращает существовать и в спящем, и в том, кто не сознает себя (μὴ παρακολουθεῖν ἑαυτῷ); сама энергия сущности пребывает в нем, и эта энергия неусыпна (ἢ τῆς οὐσίας αὐτῇ ἐνέργεια ἐν αὐτῷ καὶ ἡ τοιαύτη ἄυπνος ἐνέργεια (*Enn.* 1.4.9.14–23).

Здесь οὐσία переведена как «сущность», но я полагаю, что, например, во многих местах у Платона для перевода «усии» гораздо больше подходит слово «бытие»¹⁵, и тогда ипостась мудрости находится в бытии как таковом, и оно не прекращается ни в спящем, ни в не осознающем себя, поскольку в нем присутствует сама неусыпная энергия бытия. Эта энергия скрыта, поскольку она

¹⁵ См. Протопопова 2014.

не относится ни к чему чувственному, но также и не к отражениям эйдосов. Плотин приводит здесь в пример зеркало, отражение в котором — лишь отпечаток, эйдолон (вспомним хору), и такое отражение в зеркале в отношении ума связано с рефлексивным мышлением: «похоже, что восприятие существует и возникает, когда умное действие возвращается к себе, когда то, что действует в жизни души, состоящей в мышлении, словно бы отошло назад: так же, как в гладком зеркале замирает сияние» (*Enp.* 1.4.10.6–10). Однако, по Плотину, «должна быть деятельность до восприятия, если в самом деле „одно и то же мыслить и быть“» (δεῖ γὰρ τὸ πρὸ ἀντίληψεως ἐνέρῳμα εἶναι, εἴπερ ‘τὸ αὐτὸ τὸ νοεῖν καὶ εἶναι’) (1.4.10.3–6).

Таким образом, Плотин обосновывает парменидовским тождеством бытия и мышления наличие некоего *нерефлексивного бытия ума* — по его мнению, оно обнаруживается и во время бодрствования: например, читающий не обязательно осознает акт своего чтения, особенно когда он сосредоточен на содержании читаемого; мужественный не знает, что он ведет себя мужественно и т.д. По его словам, «осознающие рискуют замутить ту деятельность, которую они осознают; только когда они одни, они чисты и наиболее совершенно действуют и живут. Когда в этом состоянии находится благой муж, его жизнь наиболее полна, она не разлита в ощущения, но собрана в себе самой в тождество» (*Enp.* 1.4.10.21–33). Думаю, что здесь скрыта аллюзия на слова Сократа в «Федоне» о необходимости такого очищения для философа, в котором душа приучается отрешаться от всего чувственного и сосредоточиваться в себе самой (*Phd.* 87c).

Таким образом, можно говорить о некоем «бытии» ума, которое оказывается тем самым «есть» по отношению к «одному», которое выдвигается в качестве экзистенциального утверждения во второй гипотезе «Парменида»; также это «бытие» оказывается «другим», не зависящим от «одного» и притом тождественным ему (*Prm.* 146d8–147b8), что аналогично хоре в ее отношении к образцу: они и независимы, и нераздельны, то есть они «и два, и одно».

Казалось бы, вводя в «Пармениде» необходимость взаимодействия эйдосов и показывая подробнее в «Софисте», как это взаимодействие осуществляется, Платон полностью забывает о самодостаточности эйдосов — но в «Тимее» он возвращается к этой характеристике, которая осложняется и затемняется тем, что речь идет о космологии. Тем не менее, она близка тому, что в «Пармениде» говорится о тождественном-ином и о нахождении «одного» в себе и в ином, а в целом восходит к основной посылке второй гипотезы «одно есть», где «одно» понимается как ум, а «есть» — как его бытие. Умопостигаемый эйдос остается абсолютно самотождественным — то есть все характеристики эйдосов среднего периода сохраняются — но он «есть», и это «есть» оказывается иным по отношению к нему, хотя это и есть он сам в аспекте своего бытия.

Литература

- Галанин, Р.Б. (2016), *Риторика Протагора и Горгия*. СПб.: Издательство РХГА.
- Протопопова, И.А., пер. (2019), *Платон. Софист*. Перевод, исследование, комментарии. СПб.: Платоновское философское общество.
- Протопопова, И.А. (2014), “Οὐσία: сущее и/или сущность («бытийные термины» в диалоге «Софист»)", *Платоновские исследования* 1: 79–87.
- Шичалин, Ю.А., пер. (2017), *Платон. Парменид*. Перевод с введением, комментариями, приложением. СПб.: Издательство РХГА.
- Allen, R.E. (1997), *Plato's Parmenides*. Yale University Press.
- Archer-Hind, R.D., ed. (1888) *The Timaeus of Plato*. London; New York: Macmillan and Co.
- Cordero, N.-L. (2004), *By Being, It Is: The Thesis of Parmenides*. Las Vegas: Parmenides Publishing.
- Cordero, N.-L., ed. (2011) *Parmenides, Venerable and Awesome*. Las Vegas: Parmenides Publishing.
- Cornford, F.M., tr. (1935), *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato*. Hackett Publishing Company.

- Cornford, F.M., tr. (1939), *Plato and Parmenides: Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Coxon, A.H., ed. (2009), *The Fragments of Parmenides*. Las Vegas: Parmenides Publishing.
- Curd, P. (1998), *The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*. Princeton University Press.
- Hermann, A., ed. (2010), *Plato's Parmenides*. Las Vegas: Parmenides Publishing.
- Miller, M.H. (1986) *Plato's Parmenides: The Conversion of the Soul*. Princeton University Press.
- Mourelatos, A.P.D. (1970), *The Route of Parmenides: A Study of Word Image and Argument of the Fragments*. Yale University Press.
- Protopopova, I. (2014). "Οὐσία: "Beings" and/or "essence" ("essential" semantics in the dialogue *Sophist*)", *Platonic Investigations* 1: 79–87. (In Russian.)
- Rickless, S.C. (2007,) *Plato's Forms in Transition: A Reading of the Parmenides*. Cambridge University Press.
- Sachot, M. (2016), *Le Poème de Parménide restauré et décrypté*. Université de Strasbourg. URL: <https://univoak.eu/islandora/object/islandora:69996>.
- Sayre, K.M., tr. (1996), *Parmenides' Lesson: Translation and Explication of Plato's Parmenides*. University of Notre Dame Press.
- Scolnicov, S. (2003), *Plato's Parmenides*. University of California Press.
- Tabak, M. (2015), *Plato's Parmenides Reconsidered*. New York: Palgrave Macmillan.
- Taran, L. (1965), *Parmenides: A Text with Translation, Commentary, and Critical Essays*. Princeton University Press.
- Turnbull, R.G. (1998), *The Parmenides and Plato's Late Philosophy*. Toronto University Press.

Андрей Тихонов

Платон против богохульства: что следует знать о божественном

ANDREY TIKHONOV

PLATO AGAINST BLASPHEMY: WHAT ONE SHOULD KNOW ABOUT THE DIVINE

ABSTRACT. The article deals with Plato's statement about the instruction given before the punishment of blasphemers (*Lg.* 10, 885b). This instruction includes three possible incorrect attitudes of man to the divine: atheism, the belief in the disinterest of the gods in human affairs, and the hope to persuade the gods, by prayer, to take the side of those who pray. If Plato criticizes such types of attitudes towards the divine, we should investigate how the philosopher himself represented the realm of the divine in his dialogues. Plato represents the sphere of the divine as unchangeable and constant, possessing the same features as the being of ideas, which is traditionally associated with the core of his teaching. However, Plato also asserts that gods are involved in the creation of man as well as in his whole life. Both of these statements must presuppose a connection between the divine and the human. In the context of the *Laws*, this connection presupposes submission to laws, derived from reason. Moreover, in the general context of Plato's philosophy, the realm of the divine has two kinds of expression: the first kind is general and common; the second is philosophical, esoteric, and it brings the discussion of the divine sphere to the level of the doctrine of ideas. From this point of view, the divine appears as cosmological order.

KEYWORDS: blasphemy, the divine, the *Laws*, ideal being, Plato's philosophy.

В десятой книге «Законов» Платон утверждает, что богохульство является очень страшным преступлением. И за это преступление следует карать, но перед наказанием преступникам сначала необходимо донести следующее наставление: «никто из тех, кто, согласно с законами, верит в существование богов, никогда

© А.В. Тихонов (Ростов-на-Дону). avtikhonov@sfedu.ru. Южный федеральный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 16.1 (2022)

DOI: 10.25985/Pl.16.1.03

намеренно не совершит нечестивого дела и не выскажет беззаконного слова» (Lg. 10, 885b)¹. А если человек совершает такие проступки, то это значит одно из трех: либо такой человек не верит в богов; либо он верит в их существование, но не верит в то, что боги могут вмешиваться в «людские дела»; либо он думает, что богов можно склонить на свою сторону «жертвами и молитвами».

Как можно заблуждаться, высказываясь о божественном?

Рассмотрим ситуации, при которых человек совершает плохие дела и точно так же плохо, нечестиво высказывается. Для этого обратимся к каждой из них, как они перечислены в «Законах» у Платона. Ситуация первая — неверие в богов. Эту ситуацию Платон считает абсурдной, поскольку в принципе таких людей, которые бы не верили вообще, не должно быть. Если кто и был бы обвинен в безбожии, так только тот человек, который интересен обвинителям с политической точки зрения. Обвинение в безбожии разного рода являлось «верным средством погубить любого государственного деятеля»². И тогда допускается наличие специального философского учения, которое будто бы учит не признавать тех богов, которые почитаются в данном сообществе (городе), и мы знаем о судьбе Сократа, основателя такого, по мнению обвинителей, учения. При разборе своего обвинения в непочитании «городских» богов Сократ оборачивает свою защиту так, что обвинение Мелета в «неправильности» сократовской веры выглядит как неверие Сократа ни в каких богов вообще, ни в общепринятых «городских», ни в абстрактные светила. А это уже является абсурдной ситуацией: атеистов быть не может, и Сократ это легко демонстрирует (Ap. 26a–28a). Человек ведь всегда видит последствия действий и верит в них; человек слышит звуки музыки, всегда подразумевая музыканта, их воспроизводящего; так же он видит результат действия гениев, а эти действия связаны с «божественными знаменами». По-другому быть не может. Очевидна связь между гением и божеством, и связь эта родственная.

¹ Здесь и далее пер. А.Н. Егунова.

² Шахнович 2000: 126.

О второй ситуации, при которой вера в богов присутствует, но присутствует также убеждение в их незаинтересованности в людских делах, традиционно утверждается, что эта позиция распространилась в философии эпикуреизма. Например, знаменитый комментатор, переводчик и систематизатор Платона М. Фичино восклицает: «Пусть никто из эпикурейцев не утверждает, что Бог, даже если Он создает многое, занят замыслом и обременен трудами»³. Действительно, Эпикур в письме к Менекею утверждает:

Прежде всего верь, что бог есть существо бессмертное и блаженное, ибо таково всеобщее начертание понятия о боге; и поэтому не приписывай ему ничего, что чуждо бессмертию и несвойственно блаженству, а представляй о нем лишь то, чем поддерживается его бессмертие и его блаженство. Да, боги существуют, ибо знание о них — очевидность; но они не таковы, какими их полагает толпа (D.L. 10.123)⁴.

А в письмах к Геродоту и Пифоклу Эпикур предлагает «натуралистическое» описание устройства Вселенной, в котором богов нет, «боги не причастны к образованию вселенной»; связь физики и этики Эпикура общеизвестна и очевидна, что и позволяет, продолжив рассуждение, сказать, что боги «не заботятся ни о мире, ни о делах человеческих»⁵.

Характер заимствования Эпикуром у Демокрита учения о богах как «образах» таков, что «образы» перестают у Эпикура быть тем, что люди называют богами, и, кроме того, боги у Эпикура перестают интересоваться делами человека (у Демокрита эти «образы» могут принести и пользу, и вред). И критику этой линии невмешательства богов в «дела людей» мы видим уже у Платона. Можно предположить, что Платон, критикуя эту позицию, видит в ней в том числе и позицию Демокрита, как она распространялась его учениками.

Обратимся к третьей ситуации, в которой богохульствующий человек надеется привлечь внимание богов к себе молитвами

³ Фичино 2020: 78 (здесь и далее пер. А.Я. Тыжова).

⁴ Пер. М.Л. Гаспарова.

⁵ Адо 1999: 133.

и о которой речь идет еще во второй книге диалога «Государство». Уже в поэзии Гомера и Гесиода предполагается возможность такой ситуации. Она привлекательна, поскольку допускает сосуществование и возможного несправедливого поступка, и обращения к божественному в своих целях: наказания за несправедливость можно избежать, и тогда очевидная Платону выгода от справедливого поступка исчезает. В «Государстве» несогласие Платона с этой третьей ситуацией выражено таким образом: Платон не может поверить, что его собеседники на самом деле считают, что несправедливость для человека лучше и выгоднее, хотя и говорят так (*R.* 2, 368a–c). Вряд ли найдется большое количество нормальных порядочных людей, считающих несправедливость лучшей, чем справедливость, и могущих, исходя из такой установки, творить различные несправедливые вещи, «замаливая» тотчас свои поступки. В «Законах» эта ситуация ясно представлена как неправильный путь в отношении человека к божественному: так как молитва — это «просьба» к богам, то совершенно невероятно представить себе просьбу о сотворении чего-то злого и несправедливого. Молитва должна быть «подобаяющая»; молиться надо «о чем следует», с разумом, восхваляя богов. Об этом Платон говорит в седьмой книге «Законов», предлагая аналогию между восхвалением богов и людей. Достоин похвалы только тот, «кто телом или душой совершил прекрасные, трудные дела, и был послушен законам» (*Lg.* 7, 801e). Ну а с божественной областью и так понятно — к ней не относится ничего такого, что не было бы прекрасным и справедливым.

Поэтому сторонники второй и третьей точки зрения (ситуации) правы быть не могут: богам не свойственно что-то доделывать не до конца, довольствоваться частичной правдой или допускать по отношению к себе какие-то попускания; то есть им не свойственно всё то, что делает возможным их невмешательство в человеческую жизнь или же их предвзятость (*Lg.* 10, 901b–903b). Для Платона совершенно очевидным является тот факт, что бо-

ги есть и что они именно такие, как им и описаны: благие и не подкупаемые лживыми просьбами.

Божественное как идеальный мир

Вот как Платон рассуждает об этом в «Законах». Исключая любую возможность говорить о божественном в каком-то смысле или в какой-то доле смысла как о случайном и беспорядочном, Платон обращает внимание на ошибку, сопутствующую такой возможности говорить и думать: причина и следствие в данном случае меняются местами. То есть люди, считающие допустимым случайное в божественном, онтологически первичное выдают за вторичное, и наоборот. Представление о случайности в миропопорядке и является причиной допущения в поведении богов некоторой нестабильности, но существует нечто неизменное, благодаря которому и происходят все дальнейшие изменения, ошибочно воспринимаемые некоторыми людьми именно как центральное и основное в устройстве мира. А к подлинно центральному и основному, к неизменному, надо относить всё то, что понимается нами как «идеальный мир»: космическая разумная душа и все сопутствующие ей идеальные состояния. Это и есть область божественного.

Об идеальном бытии как онтологической стабильности, необходимой для правильного представления о божественном, Платон писал и в начале своего творчества — в частности, в диалоге «Евтифрон». В *Euthphr.* 5d говорится следующее:

разве же в любом деле благочестивое не тождественно самому себе, и, с другой стороны, разве нечестивое не противоположно всему благочестивому, самому же себе подобно, и разве не имеет оно некоей единственной идеи, выражающей нечестие для всего, что по необходимости бывает нечестивым?⁷

Вслед за Платоном, собеседники соглашались с этим утверждением. Далее, в 6d–6e, мы находим: «именно в силу единой идеи

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

нечестивое является нечестивым, а благочестивое — благочестивым». Соглашаемся и с этим утверждением. Раз мы с этим соглашаемся, тогда выходит, что при определении «благочестия» как «угождения богам», с учетом того, что боги — разные и поступают по-разному, мы приходим к тому, что и «благочестие» бывает разным, что противоречит его самотождественности, принятой выше. Значит, нужно объединить желания богов, чтобы «благочестие», таким образом, удовлетворяло всем желаниям богов. Но тогда выходит, что объединяющим моментом выступают сами эти желания, и от них будет уже зависеть, что есть «благочестие» само по себе. Платон предлагает ввести понятие «справедливое» и связывает с ним понятие «благочестие» как часть справедливого вообще. Но какая именно часть? Та, которая угодна богам. А о желании богов мы уже говорили: они могут быть какими угодно. Таким образом, круг замкнулся, и в «Евтифроне» это означает, что мы столкнулись со сложностью определения «благочестия» как идеи. А если продолжить это рассуждение Платона о божественном, то вполне возможно, что оно нас приведет к мысли о необходимости понимать божественное только в связи с неизменным, неслучайным, то есть — идеальным. И здесь Платон выступает в русле традиции, «в которой монотеизм примиряется с политеизмом»⁸; это означает, что существует некоторая «идеальная» область, постигаемая философией, которая главенствует над народными богами.

Но всё-таки найдутся и такие люди, говорит Платон в «Законах», которым этого соображения будет недостаточно. Соблазняясь древними рассказами (Гесиод) или более новыми по отношению к Гесиоду теориями — например, учением Анаксагора, — они стоят на такой позиции, что само по себе всё, что нас окружает, еще ничего в этом смысле не значит и в нашу жизнь не вмешивается. Для таких людей связь человеческого и божественного не очевидна. У Анаксагора связь человеческого и божественного не ясна, ее по сути нет. В анаксагоровском «смещении» всех вещей

⁸ Корелин 2001: 410–411.

во всём, в этой всеобщей взаимосвязи вещей видимых, возникающих, и протовещей и состояний, нет отношений, которые возникают между божественным и человеческим, первичным и вторичным; неясно происхождение космоса, не объяснены его детали⁹.

Для Платона ощущаемая людьми связь божественного и человеческого крайне важна, но эта связь еще требует уточнения, требует точки зрения именно философа. Человек не в состоянии сразу преподносить готовое знание обо всём бытии; знание о каждой части бытия, о каждой его детали не может быть дано заранее. Человек не может рассуждать сразу готовыми идеями или сразу делать выводы на основании интуитивного постижения объектов идеального свойства, чем является «эристический способ рассуждения» (*Phlb.* 16с–17а), против которого выступает Платон. Поэтому за экстатическим, иррациональным моментом, присутствующим в отношениях между божественным и человеческим, всегда основанием такого отношения должен выступать философский, разумный акт постижения истины. И у Аристотеля человек может идти к божественному, но путь этот проходит не через одержимость и мистику, а через разум. Разум есть идеал для нравственных и познавательных стремлений человека: надо жить, пользуясь теоретическим мышлением.

В «Тимее» Платон говорит о разного рода активности разных видов богов при создании человека. Очевидно различие между действием Демиурга, необходимым для создания человека, и вторичными, последующими действиями богов-«детей». Демиург начинает этот процесс, заложив в «проект» человека «бессмертное» и «божественное», а народные боги процесс создания человека завершают, сообщая ему различные детали в соответствии с первичным замыслом, но при этом привносят в общую целостность человеческого существа элементы дестабилизации его идеальности: ведь душа живет в теле, и телесность сопряжена с его смертностью.

⁹ Ср. Lucr. 1.875 sqq.

Сущность платоновского «идеального мира» как результата демиургической реализации «проекта» всего сущего ясно и коротко сформулировал Фичино: «Бог все создает и все сохраняет, поскольку действует во всем»¹⁰. Всё находится в подчинении у Бога благодаря его активности и «качественному превосходству». И, конечно, у Фичино фигурируют не боги, дающие людям законы (Lg. 2, 662b–663a), а Творец, понимаемый, правда, исключительно в христианском ключе.

В общем плане можно сказать, что вмешательство божественного в человеческую жизнь в диалоге «Тимей» имеет следующий вид. Главное во всем процессе — изначальное «построение космоса» и продолжающиеся далее в связи с этим построением процессы, проистекающие в соответствии с изначальным планом: Демиург, «приступая к построению космоса, начал с того, что упорядочил эти четыре рода [стихий] с помощью образов и чисел» (Ti. 53b)¹¹. И тогда, говоря о конкретной индивидуальной человеческой жизни, можно сказать, что почитание божественного нужно человеку для помощи самому себе — чтобы не выпасть из общей схемы бытия.

Вера и закон

Но вернемся к высказыванию Платона, с которого мы начали: «никто из тех, кто, согласно с законами, верит в существование богов, никогда намеренно не совершит нечестивого дела и не выскажет беззаконного слова» (Lg. 10, 885b). В этом суждении, предупреждающем наказание за богохульство, очевидна связь между его предметом (любой, «кто, согласно с законами, верит в существование богов») и его признаком (отсутствие производимого им намеренного «нечестивого» поступка или «беззаконного слова»). Любой верующий намеренно никогда не совершает «нечестивых» поступков. Каждый верующий в существование богов

¹⁰ Фичино 2020: 77.

¹¹ Пер. С.С. Аверинцева.

есть субъект данного высказывания, а воздержание от «нечестивого» поступка (слова) является предикатом данного высказывания. Но «согласие с законом» является главнейшим условием всего высказывания. Кому-то может показаться странным: как, в таком случае, можно верить по закону? Но в том-то и дело, что по Платону без подчинения закону вопрос о вере в богов в диалоге «Законы» не стоит. Речь идет, конечно, не о таких законах, которые принимаются вне справедливого государства, где правитель управляет «добродетельно и со знанием дела, справедливо и честно уделяя каждому свое» (*Lg.* 1, 301d), но именно о законах, идущих от «истинно знающих правителей» (*Lg.* 1, 293c), для распознавания которых должны быть созданы необходимые условия. Вообще, тема подлинного искусства управления государством занимает достаточно важное место у Платона. Даже сомнительный диалог «Алкивиад II» заканчивается рассуждением о правильном управлении государством. Существуют люди разумные, их меньшинство, и они имеют некоторые отличительные признаки. Такие люди знают о предмете и деле, по поводу которых дают советы; они знают, когда и какая деталь известного им явления уместна и что значит то или иное связанное с ним обстоятельство. Но Платон проводит здесь важную грань: одно дело — быть искусственным и искусным в каком-то занятии и совсем другое — обладать особой разумностью, которая необходима именно для дела государственного управления. К детальному знанию о различных занятиях нужно обязательно добавить знание того, «что является наилучшим» (*Alc.* 2 146e).

Итак, Платон в «Законах» предполагает, что должна быть зафиксирована точка созидания настоящих законов, в котором руководящим элементом являются разум и разумные добродетели. Таким законам должно быть подчинено всё — например, театральное искусство. Сами по себе театральные действия не имеют самостоятельного значения. В театре нет творческой свободы, нет специфических свойств, присущих только всему «театральному». Театры существуют лишь для того, чтобы исполнять «миро-

устроительную функцию»¹², способствовать функционированию идеального государства. Если такую роль театр не выполняет, то вполне естественно для Платона выступить в «Законах» против театральной лжи и подвергнуть критике тех авторов поэм и трагедий, «кто высмеивает с неприязнью и гневом» (Lg. I, 935e).

Область божественного и ее выражение

П. Рикер в своих лекциях по философии Платона и Аристотеля, хотя и не говорит ничего о «Законах», однако считает, что тема божественного в них продолжается так, как она представлена Платоном в более ранних диалогах; при этом Рикер отказывает мифам о потусторонней жизни в онтологии: эти мифы «принадлежат к увещанию души, не к онтологии Космоса»¹³. Эта позиция представляется очень спорной: в потустороннем мире Платона остаются те же правила организации жизни, которые актуальны и для Каллиполиса. Если исходить из того, что диалог «Государство» — это не только учение о формах человеческого общежития, но в первую очередь — учение о «беспредпосылочном начале», тогда становится ясно, что за обычной сократической заботой о душе собеседника стоит совершенно определенная онтология. Согласие с бытийным порядком, обеспеченное душевной «умеренностью», воспитание «в границах умеренных вожделений» (R. 8, 561a), выбор жизни, «в которой царит необходимость» (R. 8, 561d), и прочие качества, необходимые человеку, оказываются актуальными и после смерти. Поэтому душе необходимо очень тщательно производить выбор дальнейшей жизни. Опасность стать тираном относится к живому человеку, но душа человека и после смерти вновь может соблазниться мнимыми благами жизни тирана. Философ же приближается к «истинному бытию» без мнимых благ, что и является самым лучшим для человека.

О каких вообще богах идет речь? В кого или во что следует верить? Рикер говорит о том, что область божественного у Пла-

¹² Тульпе 1998: 82.

¹³ Рикер 2019: 158.

тона охватывает космос, душу, идеи, Демиурга, но не самих богов. Можно посмотреть, что́ входит в область божественного в диалоге «Пир». Персонифицированный бог Эрот — это не Эрос как элемент бытийной схемы Платона. В «Пире» показано, что идее свойственно быть неизменной и единообразной, самотожественной в многообразии всего, что есть. Путь к постижению идеи, описанный Диотимой, — это путь любви; путь, в котором «от восприятия любимого существа философ переходит к восприятию трансцендентного сущего»¹⁴. В конце своей речи Диотима говорит о «самом прекрасном», это позволяет составить представление о том, что представляет собой сама идеальная область: во-первых, она «божественна» (*Smp.* 211e). Во-вторых, Диотима, говоря о «прекрасном», постоянно присоединяет к этому слову αὐτός, подчеркивая «самость» чистого прекрасного, исключительность его собственной природы (например, «αὐτὸ τὸ καλὸν ἰδεῖν», 211e1). Третья важная черта идеального бытия, о которой можно судить из ее речи, заключена в следующем: идеальное бытие «единообразно», цельно и самотожественно. Как говорит Диотима, «ἀλλ' αὐτὸ τὸ θεῖον καλὸν δύναιτο μονοειδὲς κατιδεῖν» (211e3–4).

«Любовь» должна быть сопряжена и с миром телесным. Рассуждение о том, что «любовь» есть источник некоторых «стремлений» всего живого (*Smp.* 207d–210a), есть фиксация соотнесения двух видов любви — божественной и земной. В философии Платона Эрос выступает одновременно и средством достижения «трансцендентного», и внутренним элементом сотворенного сущего, хранящего в себе природу «трансцендентного». Сама любовь есть элемент божественного бытия, являясь при этом одним из связующих начал человеческой жизни и божественного: благодаря Эросу и другим «многочисленным и разнообразным» «гениям» (202e) происходит следующее: «они заполняют промежуток между теми и другими (людьми и богами), так что Вселенная связана внутренней связью» (202e)¹⁵. Эрос скрепляет физический космос и показывает свою связь с ним тем, что он есть «стрем-

¹⁴ Адо 1999: 83.

¹⁵ Здесь и далее пер. С.К. Апта.

ление родить и произвести на свет в прекрасном» (206e); а если человек следует этому стремлению, то тем самым он подтверждает своим существом восприятие и следование скреплению.

Итак, Эрос принадлежит области идеального, божественного и имеет чистый «трансцендентный» вид, но также и второй вид, относящийся к жизни человека и привносящий в нее божественное. Но вернемся к «Законам». Если нам следует всецело почитать богов, как говорит Платон, то тогда остается актуальным вопрос: как именно область божественного представлена в «Законах»? Кого следует почитать? При построении идеального государства философ советует следовать существующим традициям почитания божеств (*Lg.* 5, 738bc). Если Платон говорит о том, чем следует руководствоваться при построении нового государства или реорганизации старого, это означает прямое выражение его идей, учения. Так вот, по отношению к божественному Платон говорит о его неизменности — пусть эта область остается такой, какой ее знали люди, жившие до нас. Боги помогают нам в дальнейшей жизни, они ограничивают человеческие слабости, неконтролируемые вождения и естественные нужды (6, 782e–783a).

Но с другой стороны, в «Послезаконии» боги-олимпийцы называются лишь «звездами» и другими небесными телами, да и у Аристотеля они привлечены для обозначения космических тел. Аристотель изучает порядок расположения тел в космосе и их движение. У него Арес, например, является не упивающимся битвами и войной богом, а обозначением конкретной планеты, интересной Аристотелю в контексте прохождения этой планеты над видимым телом Луны.

Получается, что Платон оперирует двумя типами разговоров о божественном: один тип разговора предназначен для узкого круга учеников, а второй — для остальных. Что касается «небольшой группы учеников»¹⁶, то обсуждение существовавшей в Академии философской практики, адресованной только его ученикам и касающейся учения о первых принципах, приведет к ис-

¹⁶ Гайзер 2016: 65.

следованию эзотеричности учения Платона (о чем можно подробно узнать у того же Гайзера). Что касается большинства непосвященных в философские истины людей, то Платон считает, что им нужны рассказы о благочестивых богах, чтобы достичь «нужного практического результата примерного гражданства»¹⁷. А это, в свою очередь, подводит исследование к темам роли мифов в государстве, к теме построения справедливого государства. Факт наличия двух типов разговоров о божественном подтверждается и в диалоге «Государство». Например, во второй книге Платон, упоминая Афины, Фемиду и Зевса, утверждает, что «бог вершит лишь справедливое и благое» (2, 380b), и далее рассуждает о боге совершенно в философском (а не в народном, общепринятом) смысле: о его неизменности, о пребывании «всегда в своей собственной форме» (2, 381c), демонстрируя тем самым уместность одновременного употребления двух типов разговора о божественном. Это дает нам возможность наглядно представить, какой смысл скрыт за следующими словами: «Все философские школы античности, о которых сохранились достаточно полные свидетельства, имели не только свой культ почитания общенациональных греческих божеств, но и свою философскую теологию — специфическое эзотерическое учение об особом высшем Боге, стоящем вне или за пантеоном демотических богов»¹⁸. И совершенно четкое и справедливое различие двух платоновских типов речи о божественном проводит Д. Бугай: один способ говорить о божественном является общелитературным («благочестивым»), а второй — «космологическим», философским, и именно этот способ предполагает божественное как космический порядок¹⁹.

В диалоге «Федр» показано, что об идее души, которая относится к области божественного, можно говорить божественным способом, а можно и человеческим. Ведь одно дело сказать, что душа движет сама себя, «не убывает, никогда не перестает и дви-

¹⁷ Вульф 2016: 67.

¹⁸ Хлебников 2007: 230.

¹⁹ См. Бугай 2019.

гаться и служить источником и началом движения для всего остального, что движется» (*Phdr.* 245c)²⁰, и это будет божественный, или философский способ говорить о божественной области, а другое дело сказать об этом же просто — душа вселяется в тело. Одно дело сказать, что Зевс едет по небу на колеснице, всё упорядочивая, а другое — говорить о том, что «мысль бога питается умом и чистым знанием, как и мысль всякой души» (247d), что и предполагает область идеального знания, пропорций, самостоятельных явлений в чистом космическом виде — образцов, надстоящих над богами, пьющими нектар, и на познание которой, полагаю, и направлена философия Платона.

Двойные уровни рассуждений о божественном, как и вообще о всей области идеального, являются существенной стороной платоновского учения. Нам следует всегда обращать внимание на совмещение разных способов описания идеального бытия, которое обращено одновременно и к божественному, и к человеческому (как это представлено, например, в диалоге «Пир»). Также у Платона представлены два типа разговора о божественном, причем даже при использовании нефилософского способа высказывания в разговоре о богах простых людей богохульство было неприемлемо, как это показано в третьей книге «Государства»: «стражам» нельзя даже просто слышать о несправедливости или зле, допускаемых богами, а рассказы о справедливых богах выполняют важную социально-политическую роль. Также к такой двойственности относится и представленность в космологии («Тимей») образа активно действующего Демиурга вместе с разумным оформлением воспринимающего начала. Все эти смысловые двойственности являются существенной чертой учения Платона, и знание о них необходимо при попытках обращения к его философии.

²⁰ Здесь и далее пер. А.Н. Егунова.

Литература

- Адо, П. (1999), *Что такое античная философия?* Пер. В.П. Гайдамака. М.: Издательство гуманитарной литературы.
- Бугай, Д. (2019), "Платон и его религия. К интерпретации диалога «Эвтифрон»", *Вопросы философии* 8: 168–184.
- Вульф, Р. (2016), "Истина как ценность в «Государстве» Платона", *Южный полюс. Исследования по истории современной западной философии* 2.1–2: 48–79.
- Гайзер, К. (2016), "Загадочная лекция Платона «О благе» (пер. А.В. Тихонова)", *Платоновские исследования* 5: 56–104.
- Корелин, М. (2001), "Падение античного мирозерцания (фрагмент)", in Д.К. Бурлака (ред.), *Платон: pro et contra*, 409–418. СПб.: РХГИ.
- Рикер, П. (2019), *Бытие, сущность и субстанция у Платона и Аристотеля*. Пер. Г.В. Вдовиной М.: Издательство гуманитарной литературы.
- Тульпе, И. (1998), "Был ли древний грек художником или Жизнь мифа в античности", *Метафизические исследования* 5: 60–84.
- Фичино, М. (2020), *Платоновская теология о бессмертии души в XVIII книгах*. СПб.: Владимир Даль.
- Хлебников, Г. (2007), *Античная философская теология*. М.: Наука.
- Шахнович, М. (2000), "Античная философия религии и парадоксы античного атеизма", *ΑΚΑΔΗΜΕΙΑ: Материалы и исследования по истории платонизма* 3: 117–129.
- Bugai, D. (2019), "Plato and His Religion. To Interpretation of the Dialogue *Euthyphro*", *Voprosy filosofii* 2: 168–184. (In Russian.)
- Gaiser, K. (2016), "Plato's Enigmatic Lecture *On the Good* (tr. by A. Tikhonov)", *Platonic Investigations* 5: 56–104. (In Russian.)

Павел Ельченко

Платон-мыслитель и Платон-писатель:
Олимпиодор Младший о соотношении философского
и художественного в диалоге «Федон»

PAVEL YELTCHENKO

PLATO THE THINKER AND PLATO THE WRITER: OLYMPIODORUS THE YOUNGER
ON THE RELATION BETWEEN PHILOSOPHY AND LITERATURE IN THE *PHAEDO*

ABSTRACT. From Olympiodorus the Younger, the head of the Alexandrian school of Neoplatonism in late 6th century AD, we currently have a few more or less complete commentaries on three of Plato's dialogues with which the Iamblichian curriculum opened: the *Alcibiades I*, *Gorgias*, and *Phaedo*. All three of them are most likely student's notes put down from lessons in the philosophic class (πράξεις), structurally arranged into theoretical overviews of general subjects (θεωρίαι) and more specifically targeted topics preoccupied with certain passages from Plato's texts (λέξεις). Textually, the extant Olympiodorus commentary on the *Phaedo*, which is of special interest to this article, is less than a third of its original volume (as estimated by its last publisher Leendert Westerink) and was issued for the first time in 1847 without any notes or any scientific effort to isolate it from Damascius' text. These early misgivings may explain the fact that up until recent years Olympiodorus' *In Phaedonem* was hardly ever regarded as a reliable scholarly source, an honour it definitely deserves after the tremendous work done by Westerink in his renewed and revised edition (2009). Our primary aim is to analyse its original Greek text in a way that would allow us to highlight the most essential peculiarities of Olympiodorus' exegetic method, which may in turn provide some new means of approaching the old and important questions: what reasons do Olympiodorus and contemporary scholars have for taking a holistic view of Plato's dialogues; what new insights on the centuries-old problem of the relation between philosophy and literature in Plato's works should we expect from the last teacher of ancient Platonic tradition; what can Olympiodorus' special attention to Plato's literary prowess (composition, style, ethopoia) reveal about the relation between Aristotelianism and Pythagorean mysticism in late Alexandrian Neoplatonic tradition.

KEYWORDS: Olympiodorus the Younger, Neoplatonism, the *Phaedo*, commentary.

© П.Г. Ельченко (Санкт-Петербург). ifsolad@gmail.com. Санкт-Петербургский государственный университет. Российский государственный гуманитарный ун-т.
Платоновские исследования / Platonic Investigations 16.1 (2022) DOI: 10.25985/PI.16.1.04

К проблеме литературного аспекта платоновского диалога

В своей Ποικίλη Ἱστορία Клавдий Элиан передает ставшую частью биографической традиции деталь относительно творческого становления Платона, который начинал как сочинитель героической поэзии (ἥρωϊκὰ μέτρα), но, осознав, что стихи его безнадежно уступают гомеровскому эталону, обратился к трагедии и даже закончил некую тетралогию (τετραλογίαν εἰρῡάσατο), намереваясь принять участие в поэтических состязаниях. Карьере молодого трагика помешала судьбоносная встреча с Сократом, после которой Платон навсегда угодил в плен философии¹. Самого Элиана (в отличие от нас) эта история никак не подталкивает порассуждать о литературном таланте Платона, который, как показывает богатое наследие философа, всё-таки реализовался — правда, в форме диалога, или, как это предлагают называть Д. Лэйн и Х. Таррант, в особом, предполагающем высокую степень творческой свободы, жанре λόγος Σωκρατικός².

Имеющая длительную историю пренебрежительная установка многих исследователей (особенно философов) по отношению к литературному аспекту произведений Платона как к чему-то вторичному и не заслуживающему внимания могла быть отчасти запрограммирована самим автором, который, как известно, предпочел вовсе изгнать поэтов из своего Государства. Сегодняшняя же тенденция заключается, скорее, в поиске интерпретации драматической формы диалога в неразрывной связи с его философским, доктринальным содержанием, а также в попытке объяснить, как и чем Платон-писатель содействует Платону-философу.

Вероятно, «Федон», как один из наиболее тщательно отделанных с литературной точки зрения диалогов, в этом смысле представляет собой как нельзя более подходящий объект для рассмотрения. Ханс-Георг Гадамер утверждает, что в этом сочинении поэтическая сила убеждения превосходит логическую силу доказательства³, — такой взгляд, очевидно, разделяет другой исследова-

¹ Ael. VH 2.30.

² Layne, Tarrant 2014: 3.

³ Gadamer 1980: 22.

тель, Джеймс Ариети: по его мнению, философскую сторону «Федона» Платон умышленно делает подчиненной литературной форме⁴, при этом аргументационная часть опять же нарочно ослаблена для того, чтобы читатель на примере Сократа понял, что понастоящему бесстрашным может быть лишь философ, который, сознавая всю неполноту собственного знания (как и принципиальную невозможность такой полноты для смертного) тем не менее без колебаний шагает навстречу неведомому⁵. Ну а цель Платона тем самым состоит не в том, чтобы воссоздать исторически точный образ Сократа, но в том, чтобы передать эмоциональный характер того влияния, которое учитель оказывал на своего любимого ученика.

Кеннет Дортер, отмечая то обстоятельство, что с недавних пор драматический элемент начинают всё чаще воспринимать не в декоративном, а в самом что ни на есть прикладном значении, то есть как нечто необходимое для понимания непосредственно платоновской философии, предлагает интересный взгляд на причину, по которой Платон вообще избрал диалоговую форму⁶. Диалог должен был стать своего рода переходным, компромиссным вариантом, который сохраняет некоторые достоинства устной речи и вместе с тем избегает некоторых недостатков письменного слова — тех, про которые Сократ говорит в «Федре» (275e) и которые связаны с «ригидностью» записанного текста: $\upsilon\rho\alpha\phi\acute{\eta}$ не адаптируется под читателей с разной способностью к пониманию⁷. Генри Вольц признает «Федон» наиболее драматическим диалогом в корпусе и пытается реконструировать литературный источник, который мог быть использован Платоном как образец — таковой он находит в «Эдипе» Софокла⁸. Вольц резонно полагает, что драматическая форма нужна Платону для того, чтобы приблизиться к дидактическому эффекту живой речи Сократа, реак-

⁴ Arieti 1986: 130.

⁵ Ibid.: 131.

⁶ Dorter 1970: 564.

⁷ Ibid.: 564.

⁸ Wolz 1963: 166.

туализируя ситуацию беседы с помощью художественных приемов, наиболее заметный из которых — введение противоречащих главному герою персонажей в лице фиванцев⁹. Сопоставляя драматическую структуру «Федона» и «Эдипа», Вольц приходит к выводу, что диалог Платона можно по праву назвать философской драмой. Собственно драматизм диалога служит тому, чтобы усилить убедительную силу философских тезисов¹⁰. Уильям Джонсон приводит «Федон» первым в своем списке самых амбициозных экспериментов Платона по созданию драматической или нарративной рамки, которая словно бы в контрапункте с философским содержанием призвана усилить в восприятии слушателя контраст между письменной репрезентацией реалий и практической философией Сократа, более того — между миром чувственных восприятий и миром идей¹¹. Драматическая рамка, по его мнению, будто специально сконструирована с расчетом на то, чтобы ввести и усилить ощущения дистанции, неопределенности, запутанности — это четко прослеживается во фразеологии (οἴμαι, οὐ σαφὺς μένιναι и т.д.) Федона и Эхекрата, персонажей, чей разговор образует внешнюю «окантовку» диалога¹².

Еще один исследователь, видящий в литературной отделке платоновских диалогов нечто большее, чем необязательные интерлюдии, и считающий разделение на важно-философское и второстепенно-литературное искусственным, Хелен Бейкон, говорит, что использованные Платоном художественные приемы сообщают некий эмоциональный заряд философским пассажам¹³. К литературным средствам, которыми оперирует Платон, Бейкон относит применение двух драматических рамок: внешней (нарративной) и внутренней (событийной) — их пересечения, происходящие в момент, когда рассказ Федона прерывают реплики Эхекрата, создают особый драматический эффект. Чисто литератур-

⁹ Ibid.: 169.

¹⁰ Ibid.: 186.

¹¹ Johnson 1998: 577.

¹² Ibid.: 579.

¹³ Bacon 1990: 147.

ные, антуражные, на первый взгляд, зарисовки имеют метафорическое значение. Так, к примеру, сократовское сравнение людей с рыбами, способными иногда на короткий миг выпрыгнуть из воды и увидеть истинное небо, в действительности относится к Симмию и Кебету — словно те самые, баснословные рыбы, гости из Фив то, убежденные речами Сократа, «выныривают» на озаренную незримым светом истины поверхность, то, находя новые возражения, снова погружаются в пучину сомнений¹⁴. Еще одна литературная метафора, которую схожим с Бейкон образом понимает Дортер¹⁵, — упоминание Федоном Тесея и посольства на Делос. Тесей спасает своих спутников от Минотавра, а Сократ освобождает своих слушателей от чудища *μυρολόκειον*, то есть от иррационального страха смерти¹⁶. Кроме того, Бейкон анализирует разные части диалога и находит, что во внешней рамке его стиль зачастую торжественный и формульный, чему, по мнению исследователя, соответствует, например, замедляющее речь обилие долгих гласных в начальных репликах Федона и его собеседника-флиунца, повторяемость связок *καί* + вокатив и др.¹⁷

Олимпиодор Младший и его комментарий к «Федону»

Рассмотренные выше исследования объединяет как целостный, не допускающий дробления на философские зерна и художественные плевела, подход к диалогам Платона, так и то обстоятельство, что написаны они были не раньше второй половины прошлого века. Однако считать стопроцентным новшеством такой стремящийся к целостности взгляд на Платона было бы опрометчиво: в данной работе мы попытаемся найти приметы подобного, не отбраковывающего художественное ради философского, подхода в комментарии александрийского неоплатоника Олимпиодора.

¹⁴ Ibid.: 149.

¹⁵ Dörter 1986: 566.

¹⁶ Bacon 1990: 152.

¹⁷ Ibid.: 149, 151.

Текст Олимпиодорова комментария к «Федону» представляет собой конспект цикла лекций, записанный ἄπὸ φωνῆς неким учеником Олимпиодора и в дошедшем до нас объеме охватывающий первую треть диалога (с 61с по 79е по Стефановой пагинации). (Благодаря польским археологам, обнаружившим и к 2008 году раскопавшим двадцать школьных аудиторий в Александрии¹⁸, мы можем вполне ясно представить себе, как, собственно, выглядели эти лекции.) Именно конспективный характер и плохая сохранность текста — в частности, отсутствие проэмия, который дал бы точное представление об авторстве и назначении материала, — обусловили первоначально низкий уровень доверия исследователей к комментарию Олимпиодора.

Лишь в середине двадцатого века из текста, содержавшегося в рукописи *Marcianus Graecus* 196, выделили и атрибутировали принадлежащую Олимпиодору часть, которая до тех пор (например, в издании К.Э. Финкха 1847 года) была смешана с комментарием его старшего современника Дамаския, прошедшего александрийскую школу, а затем возглавившего афинскую Академию.

Издание, подготовленное Лендертом Вестеринком в 1973 году и перевыпущенное на основе его правок и примечаний тридцать шесть лет спустя, в известном смысле реабилитировало ненадежную репутацию комментариев Дамаския и Олимпиодора, которые всё чаще, особенно в последнее время, используются и как источник, и как самостоятельный объект исследований. Схожий путь очищения научной репутации прошел, к слову, и весь неоплатонизм, длительное время и под влиянием, прежде всего, немецкой школы рассматривавшийся как некая поздняя аберрация, искажающая подлинный дух Платона¹⁹.

Наша же главная цель здесь и сейчас состоит в том, чтобы охарактеризовать с точки зрения восприятия художественных аспектов «Федона» экзегетический метод Олимпиодора, одного из последних нехристианских платоников, за чьими плеча-

¹⁸ Sorabji 2014: 30.

¹⁹ Remes, Slaveva-Griffin 2014: 3.

ми — многовековая традиция изучения Платона. Безусловно, такой анализ представляет самостоятельный интерес в контексте истории вопроса соотношения литературного и философского в платоновских диалогах. Однако характеристика используемого Олимпиодором метода неизбежно предполагает и уяснение того, как в нем проявляются перипатетическая и условно «пифагорейская», религиозно-мистическая тенденции, — поэтому вторая, сопутствующая, цель нашей работы будет состоять в попытке приблизиться к пониманию реальных мест Аристотеля и особенно Пифагора в позднем александрийском неоплатонизме на примере конкретного, отдельно взятого памятника, который фиксирует местную школьную традицию. Разъяснению проблемного характера этого вопроса посвящен следующий раздел.

Александрия и Афины: два центра позднего неоплатонизма

В неоплатонизме с конца V по VI век включительно, ознаменовавшем собой заключительный этап развития платоновской мысли в ее дохристианский период, принято выделять два главных течения, удобно идентифицируемых с двумя географическими центрами в Афинах и Александрии. Первый традиционно связывают с преобладающим даже над собственно философией увлечением теургией, склонностью к мистическому осмыслению Платона в контексте орфико-пифагорейских доктрин (то есть некой религиозной философии или философской религии, якобы существовавшей задолго до любимого ученика Сократа), а также непримиримой позицией по отношению к христианству. Второй же обычно характеризуется выраженным курсом на изучение Аристотеля, сознательным охлаждением метафизического энтузиазма и стремлением к поиску идеологического компромисса с жестко настроенной против многобожия властью²⁰.

Подобный упрощенный взгляд²¹, в начале двадцатого века ставший *opinio communis* при изучении неоплатоников, безуслов-

²⁰ Gerz 2011: 10.

²¹ Gerson 2010: 7.

но, отражает некую общую реальность, но на уровне деталей и частных особенностей обнаруживает ряд неувязок и неясностей, которые разрушают целостность наблюдаемой с дальнего расстояния картины. Так, о весьма условном характере противопоставления Афин и Александрии можно судить хотя бы по высокой степени академической преемственности между школами в двух городах. Речь здесь идет не только о едином зачинателе неоплатонической традиции Плотине: Аммоний, сын Гермия, будучи тем самым схолархом, по чьей инициативе александрийцы совершили поворот к Аристотелю, обучался в Афинах у Прокла, который начинал свое образование в Александрии под руководством Олимпиодора Старшего. Выходцами из столицы греческой учености были также Сириан, Исидор и Дамаский, все трое в разное время возглавлявшие Академию. Из видных же александрийцев, помимо упомянутого выше Аммония, афинскую школу прошли Гермий и Гиерон. Отношение к Аристотелю, похоже, также не является абсолютно надежным основанием для того, чтобы ставить два центра в резкую оппозицию друг к другу. В Афинах Аристотель не был начисто вымаран из образовательной программы и с его силлогистикой считался помощником как в изучении платоновского наследия, так и в полемике с христианами (яркий пример — «Возражения против христиан» Прокла). При этом александрийская школа сохраняет в своей образовательной программе так называемый канон Ямвлиха — ученика Порфирия, который привнес в неоплатонизм интерес к пифагорейскому мистицизму.

Если обратиться к Олимпиодору Младшему, то в глаза бросается одно характерное обстоятельство: Стагиритова логика и теория драмы охотно применяются при анализе текста Платона, вместе с тем фигура Аристотеля не имеет непогрешимого философского авторитета и подвергается постоянной критике. Олимпиодор может, к примеру, разбирать пассаж из «Филеба» (20d) о неразрушимой природе души как источника движения в терминах аристотелевой силлогистики. По его мнению, Платон (в «Федре») «доказал, что душа бессмертна, определив предикат [силлогизма], ко-

торый выступает средним термином, как то, что имеет в себе начало своего движения» (ἔδειξε τὴν ψυχὴν ἀθάνατον ὀρισάμενος τὸν κατηγορούμενον ὅρον μέσον ὄντα τὸ αὐτοκίνητον)²². Такое четкое следование логике Аристотеля нисколько не мешает Олимпиодору чуть ниже атаковать его эпистемологию, причем тональность выпада словно бы дает понять, что Стагирит слеп к элементарным истинам: как худшее и вторичное (τὰ χεῖρω καὶ δεύτερα) не может быть началом или причиной лучшего (ἀρχαὶ ἢ αἴτια τῶν κρείττονων), так чувство (αἴσθησις) не может быть началом познания (ἀρχὴν ἐπιστήμης)²³.

Аристотель, пусть и при особом к нему внимании, всё же не заменяет александрийцам Платона и даже не вызывает какой-то исключительный пиетет на правах почтенного предка, а его учение применяется, главным образом, утилитарно. Всё это не очень хорошо укладывается в представление о строгой ориентации Александрийской школы на сухой аристотелизм. А насколько в таком случае оправдано представление об отказе александрийских неоплатоников от изучения и интерпретации мистическо-пифагорейского аспекта, который так занимал афиняны? Или, если произошло не полное отречение, но частичное снижение интереса к тому, что сам Сократ называет τὸ ἀλόρρητον, то в какой мере Пифагор всё же остался на повестке у александрийцев? Иными словами, в чем состоит реальная, обнаруживаемая при более пристальном рассмотрении, специфика Александрийской школы? Мы постараемся ответить на эти вопросы в той мере, в какой используемый Олимпиодором метод комментирования «Федона» — диалога, по мнению Теодора Эберта, специально адресованного τῶν εἰδῶν φίλοις (то есть пифагорейцам), — позволяет судить о степени и характере влияния пифагорейской тенденции внутри неоплатонизма на Александрийскую школу — по крайней мере, в поздний период.

²² Olymp. In Phd. 3.3; см. Westerink 2009.

²³ Ibid. 4.8.

Метод Олимпиодора в действии

С точки зрения классического определения Аристотеля, платоновские диалоги можно с полным основанием именовать драмой, поскольку они изображают (μυῖονται) тех, кто действует (δρῶντας)²⁴. При этом Платон уподобляет поэтов грешащим против истины живописцам и решительно осуждает в десятой книге «Государства» (605b). Следует ли считать то обстоятельство, что сам он всё же не сумел или не посчитал нужным с равной категоричностью отказаться от драматического мимесиса в своих произведениях, результатом вынужденного творческого, а значит, и философского, компромисса?

Вероятно, представители Александрийской школы неоплатонизма в ответ на такой вопрос могли бы привести сентенцию своего последнего схоларха Олимпиодора Младшего: τοῦτο δὲ σμικροπρεπὲς καὶ τῆς μεγαλονοίας Πλάτωνος ἀλλότριον («ничтожно это и величию Платонова ума чуждо»). Во всяком случае, Олимпиодор такое противоречие прекрасно видел и даже высказался по этому поводу следующим образом: Платон не нарушает своих принципов, поскольку, как и все мы, пока не живет в придуманном им городе, что же до поэтов — они используют действующих лиц в качестве не более чем инструмента, призванного разбедить в нас печаль (τὸ ἐν ἡμῖν λυπηρόν) или любовь к наслаждениям (τὸ φιλήδονον), тогда как персонажи Платона подвергаются испытанию и, как Горгий, Калликл или Фрасимах, порицанию за пороки (πρόσωπα... ἐλεγχόμενα καὶ ἐπιρρατιζόμενα), то есть служат цели диалога (σκοπός), выходящей за рамки того, чтобы только лишь вызвать эмоциональный отклик аудитории²⁵. Олимпиодор говорит сжато, словно бы торопясь перейти к обсуждению по-настоящему важных, то есть чисто философских, вопросов — или как можно скорее проскочить неловкое, но слишком явное, а потому требующее какого-то разъяснения место.

²⁴ Arist. *Po.* 1448a.

²⁵ Olymp. *In Grg.* pr.; см. Westerink 1970.

Однако, судя по характеру дальнейших комментариев, предпослав своим лекциям это краткое рассуждение, он словно бы анонсировал важную особенность принятого в школе экзегетического метода: пристальное внимание к художественной стороне дела. Ниже следует ряд примеров, дающих общее представление о том, как смотрит Олимпиодор-филолог на «Федона», являющегося, как уже было неоднократно замечено, одним из наиболее драматических диалогов Платона.

Художественные прелести «Федона» Олимпиодор рассматривает главным образом — хотя и не исключительно — в разделах «лекций» (πράξεις), посвященных языковым аспектам текста (λέξεις в отличие от θεωρίαι, содержащих пространные рассуждения). Они-то и будут интересовать нас в первую очередь. Вообще говоря, подобное весьма строго соблюдаемое структурное членение лекций, а также склонность к повторам некоторых мыслей и простоте изъяснения, подталкивают к тому, чтобы усмотреть в Олимпиодоре педантичного методиста и наставника, который не слишком стремится прослыть непостижимым мудрецом среди своих подопечных — кажется, ему гораздо важнее добиться от них усвоения материала. Некоторые исследователи склонны по этой причине даже в некоторой степени романтизировать его образ: Олимпиодор видится этаким эллинистом с благородной миссией, последним представителем уходящей природы, который пытается спасти общегреческое интеллектуальное наследие в дни, когда старый мир вот-вот отойдет в небытие, — для этого он не брезгует и тем, чтобы объяснять своим преимущественно христианским ученикам вроде бы совсем уж элементарные вещи общеобразовательного плана²⁶. Например, что Сократ был современником Перикла, и оба они жили после Фемистокла²⁷. Так или иначе, некоторое пристрастие к академическому формализму, возможно, и делающее Олимпиодора менее интересной фигурой в качестве оригинального мыслителя, позволяет с большим основанием опираться на его работу при формулировании генерализо-

²⁶ Jackson, Lycos, Tarrant 1998: 8.

²⁷ Olymp. In Grg. 7.1; см. Westerink 1970.

ванных выводов относительно принятых в поздней Александрии мировоззренческих установок и методических практик.

Очевидно, александрийский комментатор испытывает невероятный пиетет к Платону: по мнению Олимпиодора, автор «Федона» никогда и ничего не говорит просто так — отсюда многочисленные наблюдения, касающиеся языка. К примеру, сочетание ἴσως καὶ μάλιστα (впервые встречается в b1d10–e1) — это не просто разговорная формула утверждения: наречие ἴσως («пожалуй») является отсылкой к мифологической аргументации, под которой понимается, прежде всего, знаменитый орфический миф, μάλιστα («конечно») — к аргументации собственно философской²⁸.

То, как употреблено на первый взгляд не слишком существенное местоимение τίνα в риторическом вопросе Сократа Ἄρ' ἔχει ἀλήθειάν τίνα ἢ ὄψις; («Разве обладает хоть какой-то истиной зрение?», 65b1–2), Олимпиодор отмечает словом καλῶς — в точности «красиво», чему здесь тождественно «правильно», поскольку зрение и не до конца ложно, и не полностью достоверно²⁹. Он разъясняет функцию вопросительной частицы τί в вопросе Сократа «Что есть по-нашему смерть?» (Νηοῦμεθα τί τὸν θάνατον εἶναι;) — в записи без диакритики ее можно принять за неопределенное местоимение и по-другому прочесть вопрос: «Считаем ли мы, что смерть есть нечто?»³⁰. Или предлагает более точные контекстуальные значения: в реплике Сократа «это может [показаться] нелогичным» последнее слово (ἄλογον) лучше понимать как ἀνατιλόγητον, то есть «не имеющее основания»³¹. Александриец также объясняет употребление тех или иных грамматических форм: перед защитительной речью, обращенной к фиванцам, Сократ говорит, что попытается быть более убедительным, чем при выступлении на суде, — глагол πειράομαι («пытаться») имеет форму сослагательного наклонения (πειραθῶ), которая, как поясня-

²⁸ Olymp. In *Phd.* 1.18; см. Westerink 2009.

²⁹ Ibid. 4.12.

³⁰ Ibid. 3.12.

³¹ Ibid. 1.22.

ет студентам Олимпиодор, используется в функции *coniunctivus dubitativus*³². Отмечая особенности характеров, жесты, привычки или манеру речи персонажей, Олимпиодор представляет Платона мастером этопеи. Причем в некоторых случаях он предпочитает художественное толкование философскому или логическому: автор комментария приводит две точки зрения на то, почему Сократ уверен, что попадет к лучшим богам (ὅτι μὲν παρὰ θεοὺς κρείττους, εὖ οἶδα), но сомневается насчет того, ожидает ли его в посмертном существовании и компания лучших людей (εἰ δὲ παρὰ ἄνδρας ἀγαθοὺς, οὐ πάνυ δισχυρισαίμην). Некоторые, говорит Олимпиодор, считают, что под ἄνδρας Сократ понимает мужчин (ἀνδρῶν ἐμνημόνευσε καὶ οὐκ ἀνθρώπων), а стало быть, не уверен он потому, что в мире ином вполне могут обитать и женские души. Но это слишком мелочное соображение для Платона (τοῦτο δὲ σμικροπρεπὲς καὶ τῆς μεγαλονοίας Πλάτωνος ἀλλότριον), истина же в том, что Сократ проявляет присущую ему скромность (μετριάζων) и не берется с полной уверенностью говорить о том, чего не знает и никак не может знать наверняка³³.

Кроме того, Олимпиодор находит у Платона тонкую игру разными значениями одного и того же слова: в 66a9 Симмий выражает свое согласие наречием ὑπερφυῶς — на взгляд комментатора, это очень изящная находка, ведь персонаж употребляет слово в контекстуальном смысле («чрезвычайно»), а Платон якобы предполагает также философскую этимологию: ὑπερφυῶς = ὑπὲρ φύσεως. Диалог же, напоминает автор комментария, как раз таки о нефизическом и умопостигаемом (περὶ γὰρ νοητῶν), то есть выходящем за пределы материального³⁴. Похоже, в существенной степени именно филологический интерес представляют для Олимпиодора Симмий и Кебет: с особым удовольствием он отмечает, насколько живо и естественно выписаны Платоном характеры и реакции молодых людей (существенно, что это не привычная для неоплатоников символическая интерпре-

³² Ibid. 2.15.

³³ Ibid. 2.6.

³⁴ Ibid. 5.12.

тация, которая, впрочем, у Олимпиодора тоже присутствует, но именно психологический, если можно так выразиться, анализ). Так, разбирая реплики фиванцев, Олимпиодор приходит к выводу, что Симмий сильнее переживает за Сократа, к которому испытывает сочувствие (συμλάθεια) и дружеское расположение (εὐνῶμοςύνη). Кебет, с другой стороны, даже во время последней встречи с учителем интересуется скорее философскими вопросами и ведет себя как человек, более продвинувшийся в учении (ἐπιστημονικώτερος). Олимпиодор ценит фиванский колорит, которым Платон наделяет гостей: например, момент, когда под действием сильных эмоций Кебет спонтанно срывается на родной беотийский диалект и произносит клятву ἴστω Ζεὺς (буквально «пусть знает Зевс») с характерной формой императива ἴτω вместо ἴστω³⁵.

Александрец прямо заявляет об искусности Платона-писателя, который может блестяще и своевременно (ἐν καιρῷ) пользоваться стилистикой (παρῳδέω) орфических поэм³⁶ или Эвполида, а также риторическими приемами — взять хотя бы метафору денег (μεταφορά τοῦ νομίσματος) применительно к человеческим добродетелям, которые обмениваются друг на друга³⁷.

Литературные достоинства «Федона», тщательно подмечаемые Олимпиодором, можно понять как совершенства правильного поэтического мимесиса — они хорошо соответствуют тому, что Аристотель перечисляет в качестве надлежащих объектов художественного изображения: то, что было или есть (οἷα ἦν ἢ ἔστιν), то, что говорят или думают (οἷα φασὶν καὶ δοκεῖ), и то, что должно быть (οἷα εἶναι δεῖ)³⁸. Таким образом, влияние Аристотеля на александрийцев можно считать несколько более глубоким, чем то, что обнаруживается в факте использования ими формальной логики: Стагирит, вероятно, в какой-то степени содействовал реабилитации концепции мимесиса как такового. В начале первой

³⁵ Ibid. 1.20.

³⁶ Ibid. 7.10.

³⁷ Ibid. 8.12.

³⁸ Arist. Po. 1460b.

лекции Олимпиодор даже говорит о философе как о подражателе и о философии как об уподоблении богу — τὸν φιλόσοφον μιμητὴν ὄντα θεοῦ (ὁμοίωσις γὰρ θεῷ ἢ φιλοσοφία)³⁹. В этом отношении показательно и то, как легко Олимпиодор может пояснять свою мысль ссылкой на поэта — к примеру, когда, комментируя слово ἀτρατός из 66b4, он приводит в качестве литературной иллюстрации стихи Каллимаха, речь в которых идет о том, что ступать нужно неезженными дорогами (τὰ μὴ πατέουσιν ἄμαξαι, τὰ στείβειν)⁴⁰. А также рассуждения о литературе, представленные в той части лекции, где излагается орфический миф⁴¹: отметив, что Дионис, чье тело есть источник становления, является покровителем (ἔφορος) жизни и смерти (под действием вина, как и в последние моменты жизни человек впадает в состояние экстаза), Олимпиодор находит несправедливым известный упрек комедиографов в адрес трагиков, звучащий как οὐδὲν ταῦτα πρὸς τὸν Διόνυσον («это не имеет отношения к Дионису»). По его мнению, трагедия и комедия восходят к одному и тому же божеству (τὴν τραγῳδίαν δὲ καὶ τὴν κωμῳδίαν ἀνείσθαι φασὶ τῷ Διονύσῳ). Чисто иллюстративное назначение в комментарии зачастую приобретают цитаты из Гомера, обычно используемые неоплатониками для аллегорического толкования: так, свое утверждение, что перед смертью человеком овладевает некая ἐνθουσία, Олимпиодор сопровождает наглядным примером умирающего Патрокла, который по приближении кончины начинает прорицать (μαντικὸς γεγὼνὼς περὶ τὴν τελευτήν).

«Пифагорейская» установка у Олимпиодора?

Особый предмет восхищения для александрийского экзегета — композиционная целостность диалога, предполагающая подчиненность отдельных частей единому замыслу автора при сохранении стиля, воспроизводящего живую беседу: о переходах

³⁹ Olymp. In Phd. 1.2; см. Westerink 2009.

⁴⁰ Ibid. 5.4.

⁴¹ Ibid. 1.6.

между тематическими блоками Олимпиодор с восхищением говорит, что они осуществляются бесшумно и перетекают будто масло (ἀψοφητὶ τῆς μεταβάσεως γενομένης δίκην ἐλαίου ρέοντος). Это совершенство художественного порядка, поскольку, как считает комментатор, грубое разделение на нумерованные главки не годится для прозы, передающей речь (οὐ γὰρ λογογραφικὸν τὸ διαίρειν εἰς α' καὶ β' κεφάλαιον)⁴². Интересно и крайне важно для нас здесь также и то, что это стилистическое достоинство не является для Олимпиодора самодовлеющим. Мастерски выстроенная драматургия как бы отражает заключенную в тексте скрытую гармонию истины, которая может открыться тому, кто умеет правильно читать: в интерпретации Олимпиодора сигналом к переходу между воображаемыми тематическими параграфами «Федона» могут служить слова и даже жесты действующих лиц — так, Сократ принимает более собранную позу (συντονώτερον σχῆμα ἀνέλαβε) с намерением повернуть беседу в серьезное русло (ὥς περὶ προβλήματος σεμνοτέρου μέλλων διαλέγεσθαι) в 61c10–d1⁴³. А когда в 69a6 он обращается к Симмию со словами ὦ μακάριε (сам вокатив следует понимать десемантизировано, как «милый мой», но в буквальном смысле μακάριος — «блаженный, благоденствующий»), мы должны ожидать, что далее последует рассуждение о гражданских или политических добродетелях, которые как раз-таки связаны с благоденствием и счастьем⁴⁴.

Поиск скрытой структурной целостности отвечает одному из главных требований применяемого Олимпиодором метода: комментировать каждый текст с точки зрения всего корпуса, ведь как части одного диалога служат достижению собственной цели всего произведения (для «Федона» — освещение καθαρτικὰς ἀρετὰς, то есть «очистительных добродетелей»), так отдельные работы Платона, расположенные в правильном порядке, образуют своего рода священное писание, в котором изложена длительная религиозно-философская традиция, обнаруживаемая также у Пи-

⁴² Ibid. 2.7.

⁴³ Ibid. 1.10.

⁴⁴ Ibid. 8.11.

фагора и орфиков. Одно единство является отражением другого. Этой методологической особенностью александрийцы обязаны унаследованной прежде всего от Ямвлиха (вместе с его каноном) пифагорейской тенденции, которая не только ищет (и, конечно же, находит) скрытую гармонию во всех текстах Платона, но и вообще связана с эстетикой тайного и зашифрованного. Собственно, все пифагорейское в «Федоне» Олимпиодор именно расшифровывает — будь то миф о Дионисе и титанах или неожиданный вывод о том, что диалог «Лисид» в действительности назван так в честь учителя Филолая, который, в свою очередь, обучал Симмия и Кебета.

Весьма вероятно, что эта самая пифагорейская тенденция, хотя и противоположная аристотелевскому рационализму, в не меньшей степени, чем последний с его реабилитацией художественного подражания, подталкивает Олимпиодора к занятиям филологией, то есть работе с литературной стороной «Федона». В проэмии к лекциям по «Алкивиаду» александриец утверждает, что произведениям Платона присуща некая боговдохновенность, которой преисполняются и сами читатели (τῶν Πλατωνικῶν ἐνθουσιασμῶν πλήρεις)⁴⁵. Сам же Платон таким образом предстает философом, через которого говорит божество, — *spokesman of the God*, по выражению издателей англоязычного перевода комментария к «Горгию»⁴⁶. Божество же, как известно, никогда не изъясняется прозрачным языком: бог, как подмечал еще Гераклит, не говорит прямо и не утаивает, но указывает с помощью знаков (οὐτε λέγει οὐτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει)⁴⁷. Стало быть, у Платона драматическая форма — это способ затемнить и изложить свое учение подобающим божеству, то есть непрямым, языком. На такое рассуждение наталкивают слова Нумения, который, высказываясь о стиле Платона, замечает, что тот изложил пифагорейское учение, услышанное от Сократа, спрятав посередине между яс-

⁴⁵ Olymp. *In Alc.* 1.1; см. Westerink 1956.

⁴⁶ Jackson, Lycos, Tarrant 1998: 12.

⁴⁷ DK 22 B 93.

ным и неясным (ἐλικρυσόμενος [τὰ πράγματα] ἐν μέσῳ τοῦ δῆλα εἶναι καὶ μὴ δῆλα)⁴⁸.

Функцию сокрытия за литературной формой подмечает и Кеннет Дортер — правда, с иным обоснованием: на его взгляд, использование персонажей (главным образом, Сократа) и драматических ситуаций позволяет Платону играть на моменте неясности относительно того, кому на самом деле принадлежат те или иные слова, автору или герою⁴⁹. В нашем случае элемент влияния пифагорейской тенденции внутри неоплатонизма обуславливает и то, как Олимпиодор понимает драматическую форму у Платона, и то, почему она ему интересна. Таким образом, александрийская традиция, по крайней мере в поздний период, была далеко не чужда мистериально-религиозного элемента: его след сохранился не только в виде канона Ямвлиха, что можно было бы списать на дань пустой, утратившей первоначальное значение традиции, но в самом методе, который передавался далее ученикам христианам (наверное, самый известный из учеников Олимпиодора Младшего — Стефан Византийский, который, возможно, и привез в Константинополь первую рукопись с рассмотренным в нашей работе комментарием к «Федону»).

В заключение

Как простой читатель Платона, Олимпиодор имеет перед нами одно неоспоримое преимущество априорного характера: он родился и вырос в контексте культурной традиции, для которой философия являлась совершенно особым модусом мыслевыражения, предполагавшим поэтический или оракульный, то есть выходящий (и выводящий) за рамки повседневной обыденности, язык. В этом смысле Платон с его драматической формой и художественными приемами стоит в одном ряду с Парменидом, Эмпедоклом, Гераклитом и многими другими предшествовавшими ему философами. Поэтому неоплатоники, в отличие от совре-

⁴⁸ Fr. 24 Des Places.

⁴⁹ Dorter 1970: 564.

менных исследователей Платона, не нуждаются в поиске специальных обоснований для целостного, не элиминирующего литературный аспект, чтения — диалоги для них скорее *κράσις*, чем *μίξις* интеллектуального и эстетического. Возможно, эта культурная особенность в какой-то мере обусловила ту непринужденную и не нуждающуюся в самооправдании органичность, с которой Олимпиодор синтезирует в своем методе комментирования логико-философский и поэтиковедческий аспекты, а с ними — аристотелевскую и пифагорейскую тенденции внутри александрийского неоплатонизма.

С другой стороны, внутри самого платонизма уже может заключаться не столько даже возможность, сколько необходимость быть способным к восприятию прекрасного в языке, который выражает идеи, а значит, несет на себе отпечаток их красоты и тем самым позволяет познающему (философу или ученику) взойти к ее источнику. Рассуждая об осуществляемом в платоновских диалогах эстетическом подходе к философии, этой мыслью делится с нами Уильям Гатри⁵⁰.

⁵⁰ Guthrie 2013: 101–102.

Литература

- Arieti, J.A. (1986), "A Dramatic Interpretation of Plato's *Phaedo*", *Illinois Classical Studies* 1/2: 129–142.
- Bacon, H.H. (1990), "The Poetry of *Phaedo*", in M. Griffith and D.J. Mastronarde (eds.), *Cabinet of the Muses: Essays on Classical and Comparative Literature in Honor of Thomas G. Rosenmeyer*, 147–162. Atlanta: Scholars Press.
- Dillon, J.; Gerson, L.P., eds. (2004), *Neoplatonic Philosophy: Introductory Readings*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Dorter, K. (1970), "The Dramatic Aspect of Plato's *Phaedo*", *Dialogue* 4: 564–580.
- Ebert, Th. (1994), *Sokrates als Pythagoreer und die Anamnesis in Platons Phaidon*. Stuttgart: F. Steiner.
- Gadamer, H.-G. (1983), *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*. Yale University Press.
- Gerson, L.P., ed. (2010), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*. Vol. 2. Cambridge University Press.
- Gerz, S.R.P. (2011), *Death and Immortality in Late Neoplatonism: Studies on the Ancient Commentaries on Plato's Phaedo*. Leiden: Brill.
- Guthrie, W.K.C. (2013), *The Greek Philosophers from Thales to Aristotle*. Routledge.
- Jackson, R.; Lycos, K.; Tarrant, H. (1998), *Olympiodorus. Commentary on Plato's Gorgias*. Leiden; Boston; Köln: Brill.
- Johnson, W.A. (1998), "Dramatic Frame and Philosophic Idea in Plato", *American Journal of Philology* 4.476: 577–598.
- Layne D.A.; Tarrant, H., eds. (2014), *The Neoplatonic Socrates*. University of Pennsylvania Press.
- Remes, P.; Slaveva-Griffin, S., eds. (2014), *The Routledge Handbook of Neoplatonism*. Routledge.
- Sorabji, R. (2014), "The Alexandrian Classrooms Excavated and Sixth-Century Philosophy Teaching", in P. Remes and S. Slaveva-Griffin (eds.), *The Routledge Handbook of Neoplatonism*, 30–39. Routledge.
- Westerink, L.G., ed. (1970), *Olympiodori in Platonis Gorgiam commentaria*. Leipzig: Teubner.
- Westerink, L.G., ed. (1956), *Olympiodorus. Commentary on the first Alcibiades of Plato*. Amsterdam: North-Holland Publishing Co.
- Westerink, L.G., ed. (2009), *Olympiodorus. The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*. Dilton Marsh: The Prometheus Trust.
- Wolz, H.G. (1963), "The *Phaedo*: Plato and the Dramatic Approach to Philosophy", *Cross Currents* 2: 163–186.

Рецепции платонизма

Марина Савельева

Историческая логика становления диалоговой формы философского мышления (Платон и Марк Аврелий)

MARINA SAVELIEVA

HISTORICAL LOGIC OF FORMATION OF DIALOGICAL FORM
OF PHILOSOPHICAL THINKING (PLATO AND MARCUS AURELIUS)

ABSTRACT. The experience of philosophical thinking was historically formed as an experience of assessing the mythological epoch and summing up its results, and at first largely retained the features and properties of myth. Therefore, the initial expression of philosophizing was monological declaration or narration as reflection of the identity of thought and the world. The dialogic form of thinking was formed in the process of a person's realization of the permanent impossibility of formal completion of thought. The transition from philosophical monologue to dialogue reveals two regularities: 1) historical, "vertical" regularity, manifested in the transformation of the problematic of philosophical thinking from substantial (mythological) to formal (rational); 2) logical, "horizontal" regularity, manifested in the movement of thought from an external form (form of form) to an internal form (form of content) — from a judgment to a question, from a postulate to a problem statement. Dialogue also manifests itself as external and internal. The external form of dialogue is concrete in content and abstract in form, its main goal is to define general concepts in the logic of thinking. This is the dialogue of Socrates as a historical person. The purpose of the internal form of dialogue is the search for a foundation for the self-determination of the subject of reflection, regardless of time and place of residence. This is the experience of Plato and Marcus Aurelius — it is abstract in content and concrete in form, since it occurs between them themselves and them as imaginary opponents.

KEYWORDS: monologue, dialogue, foundation, thinking, myth.

© М.Ю. Савельева (Киев). mars6464@gmail.com. Национальная академия наук Украины.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 16.1 (2022)

DOI: 10.25985/PI.16.1.05

Основание перехода от философского монолога
к диалогу (формальный аспект)

Если вспомнить идею Гегеля о том, что философия — это эпоха, схваченная в мысли, то можно сказать, что исторически первый опыт философского мышления формировался как опыт осмысления мифологического прошлого и подведения его итогов. Он вырастал на основании *мифа* как первой, наиболее простой и непосредственной формы сознания, во многом сохраняя его признаки и свойства — выстраивая логику как *мифо*-логику. Именно поэтому первоначальным словесным выражением философствования стало *вещание* — проговаривание, озвучивание неизвестно откуда и как ставшей возможной мысли без какого-либо предварительного пояснения или намерения получить отклик. Это означает, что *вопрошание*, привычно считающееся критерием философствования, было предъявлено мышлением миру далеко не сразу в процессе осмысления предыдущей мифологической эпохи. Началом этого осмысления стало *постулирование, заявление, утверждение* как *изначальная смысловая неразличимость вопрошания и ответствования*. Иными словами, это вещание было *монологично* и представляло собой во многом еще мифологическое — чувственно и даже *вещественно* воспринимаемое — тождество мысли, слова и действия: проявление мысли понималось как ее *рождение*, живой акт и одновременно как акт непосредственного отражения ее в слове, и как творение мира (космоса) из хаоса в мышлении человека.

В акте монолога говорящий всегда *слит* с процессом говорения и с миром, в котором находится. В этом смысле будет неверным полагать, что монолог является *обращением* к миру или другому человеку — в этом случае между ними должна быть смысловая дистанция, как в театре; в этом случае монолог — не более чем вариация диалога. Скорее, монолог фактом своего исторического бытия напоминает о былом состоянии неразличимости человека и мира, пытаясь восстановить это состояние как логически обоснованную тождественность. Монологичность подавля-

ет рефлексивный аспект мышления, которым выступает способность человека отражать объективный мир так, чтобы при этом отличать себя от него и собственного мышления, чтобы выстраивать с ними рациональные отношения. Поэтому первые философские монологи, дошедшие до нас, произносились *не от первого лица* — в них передана основная мысль о мире, но понята таким образом, как будто возникла «сама по себе». Произносивший их человек, строго говоря, был субъектом мышления лишь номинально, в действительности же он был лишь посредником, обладающим способностью передавать как будто неизвестно откуда взятые смыслы. И при этом никак *не пророком*, поскольку воспроизводил понимание бесконечного прошлого.

Монологический характер философствования есть выражение всеобщей необходимости и означает, что *мыслительный процесс* наряду с материальной деятельностью *понимается как предметное действие*, изначально содержащее *реально существующие* результаты. Следовательно, так же как материальная деятельность, он представляется *мифологически*: как окончательное, завершённое, общезначимое, содержащее все возможные и действительные смыслы. Очевидно также, что мыслительное действие конкретно, строго индивидуально и *не предполагает дальнейшего содержательного развития*. Оно в этом смысле совершенно. И это объясняет, почему стержневой образующей изначального философского монолога выступает *афоризм* как по умолчанию заключённая в языковую форму *идея*, которая остается довлеющей себе и исключает всякую возможность поставить ее под сомнение внешним вопросом и выделить из содержания суждения. В самом деле, проверка объективности философского вещания путем логического доказательства безосновательна и бессильна, да она и не нужна, ибо озвучивается лишь то, что считается соответствующим действительности, всё остальное лишено смысла. Посему «одно и то же — мысль и то, о чем она».

Как видим, условный момент рождения рациональности из мифа является неуловимым, парадоксальным состоянием, кото-

рое лишь очень приблизительно можно передать понятийными средствами. С одной стороны, человек следовал законам существования мира, *как он их понимал*, и свое поведение подчинял общественным нуждам. С другой стороны, по мере усиления разнообразия общественных отношений и усложнения социальной иерархии у него появилось свободное время и возможность оставаться наедине с собой; вот тогда-то он и мог делать то, что было совершенно иным — случайным, но тоже свободным — проявлением необходимости. К примеру, размышлять о том, что никоим образом не могло быть предметно подтверждено, а значит, не могло быть использовано для удовлетворения общественных нужд. Таким образом, философское вещание изначально выходило за рамки общественных потребностей...

Монологический опыт философского мышления просуществовал всего несколько десятилетий и терял актуальность по мере того, как мир расставался с остатками мифологических представлений о своей однородности и иррациональности вследствие окончательного оформления и законодательного закрепления внутриобщественной иерархии и противоречивости отношений. В результате постепенно укреплялось представление о несовпадении мысли и мира, вследствие чего мир переставал быть безусловным для человека, а человек терялся в попытках определить в нем свое место. Мысль всё меньше и меньше являлась «чем-то» и всё больше и больше становилась «о чем-то». Образная скрытость или завершенность утверждений сменялась смысловой открытостью вопрошания. Таким образом, одной из причин появления диалога было понимание мира как меняющегося и формирование неоднозначных представлений о нем.

Однако настоящая проблема была не в том, что в процессе познания некоторых вещей появлялись противоположные суждения, или же трудно, порой и невозможно, было что-то доказать. Зеноновские апории стали демонстрацией силы мнения против слабости гнозиса — не более. Главное же препятствие для непротиворечивого осуществления мышления составляло то, что смыс-

ловое отрицание знания о чем-то иногда облекалось в положительную форму утверждения как знания о собственной формальной ограниченности. Что и делало невозможное возможным — уравнивало в словесном воплощении такие предельно широкие представления, как «бытие» и «небытие», «истина» и «не истина», и отнимало надежду на их окончательное и рациональное осмысление. Эти препятствия не раз потом становились предметом обсуждения у Платона:

Чужеземец. Не правда ли, истинным ты называешь подлинное бытие?

Тетет. Так.

Чужеземец. Что же? Неистинное не противоположно ли истинному?

Тетет. Как же иначе?

Чужеземец. Следовательно, ты подобное не относишь к подлинному бытию, если только называешь его неистинным.

Тетет. Но ведь вообще-то оно существует.

Чужеземец. Однако не истинно, говоришь ты.

Тетет. Конечно нет, оно действительно есть только образ (*Sph.* 240b3–11)¹.

Потому всё чаще возникала необходимость поисков эффективных и универсальных приемов конкретных доказательств, основанием которых было бы доказательство взаимного соответствия мысли, мира и человека, выступающего гарантом этого соответствия. При столкновении противоположных вещей и смыслов важно было не просто занять правильную позицию, но проследить весь процесс доказательства ее выбора. Так возникала необходимость выстраивания диалога с целью восстановления утраченного единства и тождества мысли и мира.

В этом смысле диалогу, конечно, недостаточно быть только лишь «особым видом философской литературы, раскрывающим философскую тему в инсценируемой беседе нескольких лиц»².

¹ Пер. С.А. Ананьина.

² См. Миллер, Шаталова 2010: 661.

Гораздо более точным является утверждение о том, что это «один из видов словесного изображения, особая форма устной речи на заданную тему, представляющая собой разговор двух или нескольких лиц, с чередованием реплик, имеющая определенное единое речевое строение, отличное от речи монологической... Диалог... способствует обнаружению, раскрытию, а затем выявлению глубинных связей мысли»³. Однако и в этом случае внимание исследователей сосредоточено на языковом и композиционном аспектах, а не на смысловых основаниях, сформировавших диалог. В то же время, в данном контексте особенно ценно последнее замечание: в монологе не видны внутренние смысловые связи, хотя это не означает, что их нет, просто их форма мифологична и они неразличимы между собой и легко взаимно заменяемы. Они молчаливо упрятаны за мгновенным и конечным выводом, который как приговор не подлежит обсуждению. Иными словами, монолог, независимо от своей словесной объемности или лаконичности, осуществляется *до того*, как стать предметом обдумывания — без учета фактора времени. Он является одновременно и основанием времени, и результатом его осуществления — критерием бытия как *свершения связи времен*, осмысление которого стало актуальным в далеком будущем.

Таким образом, *диалоговая форма мышления является логическим отражением противоречивости человека, мира и мышления и следствием осознания человеком перманентной невозможности окончательного завершения мысли, следовательно, и ее сущностного несовершенства*. Причем не только на уровне содержания — как возможности бесконечно долгой череды суждений, но и на уровне формы — как *действительной невозможности словесным образом выразить конечность и однозначность какого бы то ни было смысла*. Тем самым становление диалога завершало процесс перехода мышления от мифа к логосу, к рациональности.

³ Джохадзе, Джохадзе 2005: 232.

*Закономерности перехода от философского монолога
к диалогу (содержательный аспект)*

Основание как абсолютная формальная первопричина и закон перехода философского мышления от монолога к диалогу позволяет выделить внутренние закономерности в процессе этого перехода. Таковых две.

1) *Историческая, «вертикальная» закономерность*, проявляющаяся в трансформации натурфилософской *тематики* философского мышления в методологическую *проблематику*. Эта закономерность отражает особенности становления представлений об *объекте* философского мышления.

Представления об элементарной вещественности первоначала всего (милетцы) или его формальной исчислимости (пифагорейцы) или непостижимой сущности космического закона (Гераклит) являлись классическими опытами философского монолога-вещания. Они *не являлись проблемными*, так как мифо-логика наполняла их представлениями о ставшем вечностью прошлым, и потому они признавались в целом непостижимыми для рационального мышления *объектами* (мыслительным «субстратом» в единстве формы и содержания) и принимались безоговорочно. Они не требовали аналитической процедуры осмысления, поскольку были неизменны, достаточно было их описания с помощью натурфилософских концептов и аналогий. Проблемность начала формироваться спонтанно при попытке *описать* характер движения в *настоящем времени* (элеаты) на основании представлений об однородном, неподвижном и конечном космосе. То есть отразить движение в логике ограниченных предметностью понятий. Однако вместо диалога случился конфликт знания и мнения, поэтому неудивительно, что этот первый негативный опыт мыслительного противоречия не только не поставил крест на монологической традиции философского мышления, но и продлил ему жизнь, на какое-то время став подтверждением невозможности качественных изменений в мире и, соответственно, мышлении. Но по мере исторического накопления противоречий по-

знания, представления о первоначале, логосе, движении, элементе утрачивали подобие иррациональных вещественных объектов и переносились в область мышления как его безличные субъектные составляющие (*идеи*) как формы отражения первых сущностей. И эти формы требовали взаимного прояснения и подтверждения в процессе обсуждения.

Таким образом, формирование содержания проблематики философского мышления при переходе от мифа к рациональности осуществлялось в диалектическом единстве с формированием его логики (формальной направленности мышления на раскрытие своей сущности как конечной самоцели). Поэтому первоначальные умозрительные представления и концепты с необходимостью вытеснялись логическими понятиями и категориями, смысл которых проявляется только в процессе движения мысли при столкновении различных содержаний.

2) *Логическая, «горизонтальная» закономерность*, проявляющаяся в движении мысли от неосознанного проявления содержания первых философских суждений к осознанному построению их формы — от утверждения к вопросу, от постулата к развернутому во времени смыслу. От вневременного неосознанного пребывания к осознанному и ответственному (проявленному в ответствовании) существованию во времени. Важно не столько то, о чем размышляют, сколько то, как это делают. Формальный аспект этого перехода заключается в изменении сущности и функций *философствующего субъекта*.

Поскольку монологическое мышление формально аморфно, неопределенно и не нуждается в обсуждении, ему не требуется внешняя пространственно-временная обусловленность — оно случается, есть, мгновенно вспыхивает как бы само по себе, без какого-либо внешнего побуждения/понуждения, а также без осознанного участия человека как его субъекта. Последний — лишь свидетель, наблюдающий за происходящим безотносительно к внешним обстоятельствам. В этом состоянии у человека *отсутствует необходимость выбора* метода и способа размышле-

ния, поскольку само мышление еще бессистемно и его предмет не всегда четко определен. И потому также отсутствует обоснование личной позиции — для этого просто нет основания. В этом смысле мыслитель — не автор и, строго говоря, не субъект, а лишь *псевдосубъект*, воспроизводитель собственных суждений как безличных, «чих-то». Это также объясняет, почему в его мышлении отсутствует проблемность — это следствие отсутствия меры понимания; мышление осуществляется беспрепятственно, без сомнения, а всё мыслимое принимается безоговорочно.

Диалог же складывается там, где формируются чувства пространства и времени, когда пространство незавершенности мысли образует взаимную связь с открытыми смыслами *с течением времени*, вследствие чего обнаруживается их несовпадение с осмысливаемыми вещами. Так начинается осознание *возможности выбора* и обоснования собственной гносеологической позиции и личностного отношения к происходящему на достаточном основании мышления: «Мера всех вещей — человек...»⁴. А это означает, что помимо гносеологического в выборе есть *морально-этический* аспект.

Являясь одновременно логической и этической (ответственной) процедурой, познавательный выбор *по форме* своей непротиворечив — его *возможность* уже есть его *действительное* проявление (по крайней мере, в понимании Сократа). Однако противоречие коренится в его *содержании*, выражая зависимость от времени и пространства. Поэтому диалог как временное развертывание бесконечности смыслов в соответствии с выбором есть выражение проблемности мышления и по форме, и по содержанию — *диалог выступает достаточным основанием самого себя как проблемы*. Если поначалу его целью и смыслом выступала возможность (мера) абстрактного различения границ познания (*истины и лжи*), то впоследствии она конкретизировалась проблемой обоснования границ и объективности человеческого поступка (*добра и зла*). Это означает, что *мифологическое тождество че-*

⁴ 80 В 1 DK; ср. также *Tht.* 152a, пер. Т.В. Васильевой.

ловека, мышления и мира, являвшееся ранее основанием и принципом осуществления монолога, трансформировалось в противоречивое (диалектическое) единство рациональности и морали как в основание диалога. В конечном счете диалог всегда есть в той мере познавательный процесс, в какой выступает процессом морально-этическим. В противном случае его смысл оказывается умозрительным и абстрактным.

Сущностью и конечной целью диалога как такового является обоснование единства и борьбы противоположных позиций на основании общей формы мысли. Этот принцип есть явление «истины» как «действительно возможного» и, следовательно, как необходимого и благого. Форма мышления обуславливает содержательную направленность диалога: в той или иной степени в нем обязательно обосновывается безусловное преимущество познанного блага как вечности и истины в процессе жизни перед злом как временностью, заблуждением и смертью. Постичь сущность блага (то же самое, что достигнуть его) можно лишь в акте философского мышления, ибо оно направлено к истокам, к познанию Идеи, о чем говорил Сократ устами Платона. Философия есть своего рода диалог души с собой, путь души в направлении изучения смысла нахождения ее в человеке. Как только душа постигнет характер воплощенной в ней вечности и абсолютности и собственную пользу для человека — она обретет истину, цель ее пребывания в телесной оболочке будет достигнута, и ей придет время покинуть этот мир ради вечного пребывания в состоянии блага...

Сократ был одним из первых, кто осознал необходимость диалога как формы философского мышления для обоснования выбора человека между жизнью и смертью как опредмеченными выражениями истины/добра и лжи/зла. И с тех пор занятие философией рассматривается одновременно как смертельное и спасительное. Оно не делает человека бессмертным, но подготавливает его к непосредственному пониманию истины и тем самым наделяет силой духа. Именно так мудрец приобщается к вечности, что, в свою очередь, дает ему возможность встретить смерть пусть

нелегко, но с мужественным достоинством. Ведь он способен понять, что смерть тела есть ничто по сравнению с вечным бытием души в царстве Идей (см. *Phd.* 80e). И это знание не дается ему извне, а достигается им собственными мыслительными усилиями, в процессе обсуждения между несколькими. Подлинная преданность философии заставляет мыслителей всю жизнь заниматься умиранием как исследованием смерти (см. *Phd.* 64a) но в конце концов мудрецы перестают взаимно противопоставлять жизнь и смерть — их увлекает время, и они уходят в вечность в согласии с собой, как в свое время ушел Сократ: картина, изображенная им в последней беседе, стала реальностью в момент обсуждения ее с друзьями и учениками.

Сократ обратился к диалогу как способу достижения истины по вполне понятным причинам. С одной стороны, человек в определенный момент удивился самому себе и стал сам себе интересен и «чудеснее всех чудес», по словам Софокла — это начало проявляться с особой силой после грандиозной победы греков в войне над персами. С другой стороны, становилось ясно, что осознание собственной умственной силы и чудесной уникальности не только не оберегают от свершения глупостей и чудовищных непоправимых ошибок, но и открывают для них новые горизонты. Предоставленный собственной воле и желаниям, человек открывается себе как существо противоречивое и неоднородное. Поэтому не уверенный в себе монолог, а именно диалог в своем не всегда предсказуемом течении вокруг понятий с неоднозначным содержанием более эффективен как мера понимания сущности человека. Ведь это процесс реального временного переживания абсолютного, которое вынашивается и рождается из глубин души. Мышлению оказывается недостаточно описывать представления о космосе и его первопричине, ему требуется войти в *основание* космического порядка, постичь его смысл, проникнув в суть мира Идей, этот космос породивших.

Диалог внешний и внутренний

Процесс логического становления диалоговой формы мышления проходит в своем осуществлении два этапа.

1) Внешний диалог — конкретный по содержанию, но абстрактный по форме, между субъектами, воспринимающими друг друга как свободные и равноправные личности, носители душ, идущих в вечность через смертность собственных тел. В этом смысле диалог не есть проявление агональности межличностных отношений, когда в конце обязательно кто-то должен переубедить кого-то отказаться от первоначального мнения; завершение такого диалога — не обретение нового предметного знания, а установление истины как состояния обоюдного преобразования сторон в результате приобщения к новому способу получения знания.

Такой диалог рождается в условиях ранних демократических рабовладельческих отношений, когда мышление перестают воспринимать как тайный дар богов, а рассматривают как естественное качество человека, направленное на восстановление когда-то утраченного вселенского космического единства. Диалог выступает способом установления связи форм индивидуального мышления на основании общности содержания. Абстрактность ему придает восприятие мыслителем себя через другого, *отчуждение* себя в другом. Иными словами, в процессе обсуждения собеседники воспринимают друг друга как равные и соразмерные по уму, в том смысле, что предполагают всё сказанное приемлемым для другого. Для этого каждый наделяет оппонента своими характеристиками, пренебрегая его собственными. И если исходить из того, что платоновские диалоги являются для нас надежными свидетельствами бесед Сократа, то принцип сократовского мышления — по преимуществу, цепь даже не вопросов, а *проблемных утверждений, которые сформулированы как непроблемные единства вопросов и ответов* и требуют лишь подтверждения или одобрения собеседника. Можно привести пример наугад:

Сокровенное учение гласит, что мы, люди, находимся как бы под стражей и не следует ни избавляться от нее своими силами, ни бежать, — величественное, на мой взгляд, учение и очень глубокое. И вот что еще, Кебет, хорошо сказано, по-моему: о нас пекутся и заботятся боги, и потому мы, люди, — часть божественного достояния. Согласен ты с этим или нет?

— Согласен, — отвечал Кебет.

— Но если бы кто-нибудь из тебе принадлежащих убил себя, не справившись предварительно, угодна ли тебе его смерть, ты бы, верно, разгневался и наказал бы его, будь это в твоей власти?

— Непременно! — воскликнул Кебет (*Phd.* 62bc)⁵.

Это парадокс, но принцип равенства заставляет воспринимать *действительного* оппонента отчасти как *воображаемого*, а значит — как гипотетически *побежденного*, потому что полностью *зависимого* от зачинщика диалога. При этом зачинщик не замечает, что сам неизбежно отступает на второй план, опустошая содержание своей индивидуальности. Его мир как бы выхолащивается, становится чистой формой, что впоследствии может даже привести к сомнению в действительном историческом существовании зачинщика. Скажем, историческая реальность Сократа парадоксальным образом ставится читателями Платона под вопрос по двум причинам: во-первых, потому что все диалоги от начала до конца построены по принципу вынужденного согласия с суждениями Сократа; во-вторых, из-за колоссальных мыслительных усилий, которые тот вкладывал в беседу, желая лишь того, чтобы речь звучала, и отказываясь записывать малейшее слово. И понятно, почему: высказываемая речь сохраняет живую личностную окраску и гибкий смысл, отчего даже вынужденное перманентное согласие не вызывает подозрения в истинности смыслов. Речь же записанная перестает кому-либо принадлежать, становится отчужденной и подлинный ее смысл сильно тускнеет, растворяясь во времени вместе со звуком... Возникает соблазн «оживить» ее внешней интерпретацией. Однако со стороны — со-

⁵ Здесь и далее пер. С.П. Маркиша.

беседником и слушателями — это мыслительное отчуждение воспринимается прямо противоположным образом — превращенно, как *присвоение* зачинщиком личности другого в мысли на основании общности с его формой мышления. Эта превращенность подтверждается рождением нового знания об общем (Идея, Единое, Благо) и косвенно подкрепляется эстетически привлекательным и понятным литературным стилем обсуждения.

Это означает, что внешний диалог не так уж непродуктивен, скорее, представляет собой некое поле тренировки и самообучения мышления, где у собеседника может проявиться определенная самостоятельность, некое *новое для него самого* знание как содержательное наполнение формы знания его оппонента. Это знание не нарушает меру проявления основания для получения нового общего знания и не создает нового основания для отношения мышления к окружающей действительности. Продолжение представленного выше диалога это подтверждает:

— А тогда, пожалуй, совсем не бессмысленно, чтобы человек не лишал себя жизни, пока бог каким-нибудь образом его к этому не принудит, вроде как, например, сегодня — меня.

— Да, это, пожалуй, верно, — сказал Кебет. — Но то, о чем ты сейчас говорил, будто философы с легкостью и с охотой согласились бы умереть, — это как-то странно, Сократ, раз мы только что правильно рассудили, признав, что бог печется о нас и что мы — его достояние. Бессмысленно предполагать, чтобы самые разумные из людей не испытывали недовольства, выходя из-под присмотра и покровительства самых лучших покровителей — богов. Едва ли они верят, что, очутившись на свободе, смогут лучше позаботиться о себе сами. Иное дело — человек безрассудный: тот, пожалуй, решит как раз так, что надо бежать от своего владыки. Ему и в голову не придет, что подле доброго надо оставаться до последней крайности, о побеге же и думать нечего. Побег был бы безумием, и, мне кажется, всякий, кто в здравом уме, всегда стремится быть подле того, кто лучше его самого. Но это очевиднейшим образом противоречит твоим словам, Сократ, потому что разумные должны умирать с недовольством, а неразумные — с весельем.

Сократ выслушал Кебета и, как показалось, обрадовался его пытливости. Обведя нас взглядом, он сказал:

— Всегда-то Кебет отыщет какие-нибудь возражения *и не вдруг* соглашается с тем, что ему говорят (*Phd.* 62de, выделено мной — М.С.).

Согласие с мнением оппонента, хоть и не вдруг, — именно то, что нужно для продуктивного, но не антагонистичного, обмена знаниями. Однако обоюдная личностная абстрактность сторон-соучастников не дает возможности поставить точку в диалогическом познании. Собеседники отражаются мыслью друг в друге и на основании этого представляют перспективную вероятность единства мнений, но это не основание для единства познавательного процесса. Мысль движется от противоречия к противоречию, в любой момент диалог можно остановить, но не окончить. А всё потому, что абстрактный характер внешнего диалога формируется на основании *эмпирического (случайного) характера мышления*, всецело зависимого от индивидуального предметного опыта. Поэтому каждый последующий вывод зависит лишь от предыдущего, а основанная на индивидуальном опыте логика весьма субъективна. Внешний диалог движется согласно цели, но без какого-либо предварительного плана, и делает смысловой круг, имея в качестве перспективы исходный вопрос. Таким был софистический диалог и, по-видимому, диалог Сократа как исторического лица. Если вспомнить его предварительные методологические установки, единственным обобщающим утверждением было «Я знаю лишь то, что ничего не знаю, но другие не знают даже этого», — таким образом, здесь присутствовало *негативное отношение к теории*, мысль сама себя ставила перед фактом невозможности развиваться на собственном основании. Чувствуя эту методологическую уязвимость, Платон ввел представление о рационально непостижимой *Идее*, внутри которой движется диалог, полагая ее в качестве положительного формального критерия сократовской теории — но не разорвал круга, а лишь сделал его нормативным.

Одним из выражений понимания этой нормативности стала *ирония*⁶.

В какой-то момент мыслителю становится ясно, что растущая смысловая дистанция между человеком и миром не просто лишает однозначности привычные знания, но наряду с действительными представлениями порождает видимые, кажимые и ложные. Осознавая это, субъект пытается хотя бы отчасти взять ситуацию под контроль, понимая, что многое зависит от характера отношения. Рациональное дистанцирование от мира побуждает представить, что, упуская возможность познать («Я знаю лишь то, что ничего не знаю...»), ты можешь одновременно посмотреть на это как бы со стороны, и тогда легко представить себя верховенствующим над ситуацией, или, по крайней мере, над собеседником («...но другие не знают даже этого»). Это и есть ирония — не бахвальство от тайного обладания знанием, а *открытое обладание знанием о незнании* — фактически, это признание логической легитимности суждения «небытия нет», потому что иначе не получается. И это логический результат внешнего диалога.

2) *Внутренний* диалог — абстрактный по содержанию и конкретный по форме, поскольку осуществляется как взаимосвязь отдельных мыслительных содержаний на едином основании формы. Такой диалог совершается между субъектом как самим собой и им же как *воображаемым* оппонентом, который воспринимается как *действительный*, потому что *таков и есть*. В конечном счете, это беседа с самим собой как реальным субъектом и *бесконечным множеством собственных возможных проявлений*. Это не самоотчуждение с последующим *действительным присвоением* самости как конечной цели самоанализа — это свободное состояние изначально тождественной себе самости. Одними из первых таковыми стали диалогические опыты Ксенофонта и Платона; в них запечатлен синтез мышления авторов и Сократа как главного действующего лица, «как некоторый прием, позволяю-

⁶ О системном характере иронии у Платона см. Щербаков 2021: 32–53.

щий через персонажа реализовывать динамическую схему развертывания сознания по „ступеням“, или сферам, сущего»⁷.

Этот внутренний диалог стал завершающим этапом становления диалогической культуры мышления как опыта построения формы форм или метаформы, как критерия абсолютности, бытийности мышления. Но это же означает, что субъект такого диалога может быть лишь относительно свободной личностью, исключенной из предметных связей настоящего и с неопределенным будущим. И только научившись воспринимать себя таковым, он способен сохранить единство самости.

Данная форма диалога стала формироваться с первыми симптомами распада или трансформации демократических рабовладельческих отношений. Целью ее являлся поиск основания самоопределения субъекта размышлений независимо от времени, пространства и гражданского статуса и формирование универсальных форм общения. В этом смысле мышление Сократа было достаточным основанием самоопределения Платона как мыслителя. Поэтому невозможно найти критерий содержательного (личностного) различия форм мышления учителя и ученика. И, видимо, нет смысла, ибо они — единство противоположностей. В полной же мере эта форма диалога проявилась в условиях формирования гигантских имперских пространств, когда мышление стали воспринимать как единственное, чего не отнять у человека в условиях тотальной зависимости от всех и вся. Таков диалогический опыт императора Марка Аврелия. Его сочинение с красноречивым заглавием «Τὰ εἰς ἑαυτὸν» («К самому себе») лишь на первый взгляд является бесконечным и абстрактным монологом. Последний не требует субъектного оформления, но император жаждал одиночества, чтобы в его тиши внимать движению собственного мышления и держать его под контролем. В этом смысле он, можно сказать, претендовал на роль *абсолютного субъекта*. В его трактате очень много вопросов и почти нет законченных утверждений, а те, которые есть, носят, скорее, композиционно-

⁷ Протопопова 2020: 112.

риторический, нежели буквальный смысл обретенного знания. И поставленная им как мыслителем цель отличалась от цели греческих диалектиков.

В труде императора причудливо соединяются различные опыты наиболее авторитетных философских школ. Текст не случайно написан по-гречески — Марк Аврелий осознанно старался следовать путем греческих стоиков; но он был римлянином и императором, и многие базовые натурфилософские понятия греческой мысли, преломляясь в римском мировоззрении, обретали идеологическую окраску. Как уже говорилось, эмпирический характер диалогической манеры греков был обусловлен необходимостью конечного определения общих понятий и связей между общим и частным с целью наиболее адекватного отражения космического порядка. По умолчанию предполагалось, что логическое обретение истины становится достаточным основанием ее воплощения в человеческом мире. Но история раз за разом свидетельствовала, что это не так. Истина недостижима в том виде, в каком ее представляют. И потому Марк Аврелий пошел дальше — по сути, вознамерился изучить проблему невозможности воплощения в мире людей абсолютной истины. Он перевел философскую беседу на уровень исследования оснований бытия общества, в сферу представлений о человеке как политическом существе, в контекст отношений *Целого и части*, чтобы исследовать их синтетическое единство — *природу Целого* (ὅλου φύσις). В этом смысле император не мог вести монолог — его суждения не были постулатами натурфилософских концептов, а строились на принципе взаимных соотношений логических понятий:

О том всегда помнить, какова природа целого и какова моя, и как эта относится к той, и какой частью какого целого является, а еще что никого нет, кто воспрещал бы и делать, и говорить всегда сообразно природе, частью которой являешься (2.9)⁸.

Целое (ὅλος) — не просто познаваемый в процессе предметного

⁸ Здесь и далее пер. А.К. Гаврилова.

освоения вечный Космос, частью которого человек является и на основании которого не уходит полностью из этого мира, оставляя след в культуре. Оно не тождественно платоновскому Единому (τὸ ἓν) или Сущему (τὸ ὄν). *Целое* — это логическое отражение объективной упорядоченности внутрикосмических, универсальных, всеобщих *связей, сосредоточенных в предметных границах*. Это *Римский мир* как новое, рациональное понимание *мифа*: это единство мира, городского пространства как такового и Рима как «этого города» — это предметно реализованная в земной жизни *цель*. Соответственно, часть (μέρος) есть выражение принципа зависимости от Целого как цели и абсолютное *средство* его воплощения, его обратная сторона ⁹. Это состояние временное, смертное, телесное, нуждающееся в руководстве и, что важнее всего, — *осознающее* собственный статус и несущее за него ответственность. В данном контексте это *гражданская функция*, со знанием дела существующая как момент структуры Целого.

В этом смысле внутренний философский опыт Марка Аврелия является даже не традиционно диалогическим, а *полилогическим* опытом, потому что представляет беседу в одном лице индивида (части части), гражданина (части Целого) и императора как индивидуального воплощения Космоса в мире, Вечного Града (Целого):

Полезно каждому то, что по его строению и природе, моя же природа разумная и гражданственная. Город и отечество мне, Антонину, — Рим, а мне, человеку, — мир. А значит, что этим городам на пользу, то мне только и благо (6.44).

Соотношение *части и целого* в отличие от соотношения *общего и единичного* не является механическим, не стремится к одно-

⁹ Симптоматично, что еще одним значением этого слова является «личность» как критерий человечности отношения, как то, что касается лично человека. В этом смысле мера всех вещей — действительно человек (φρσι γάρ που πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον, 80 В 1 DK), ибо всё, чего он касается, что затрагивает его сущность, вбирает его в себя, делает его своей составляющей, своей частью. И тем самым раскрывает, разрывая замкнутую форму абсолютных смыслов, выпуская их в мир, во время.

значности. Оно, так сказать, *органическое* — меняющее смыслы и связи в зависимости от состояния сторон. Этот внутренний диалог неминуемо выводил на проблему соотношения жизни как совокупности дискретных, частичных ситуаций и смерти как прерыва жизни и возвращения души в первоначальный целостный Космос. Это означает, что, в отличие от Сократа и Платона, Марк Аврелий не видел основания для соотнесения жизни с добром как выражением единства знания и действия, а смерти со злом как отсутствием такого единства¹⁰. Проблема для него — *в соотнесении смерти с освобождением, а жизни с рабством*¹¹. И в этом смысле его понимание природы добра и зла и личной ответственности во многом, если не во всём, было обусловлено его общественным статусом и Римским мифом, а вовсе не способностью всему определять свою меру. Внешний диалог осуществляется согласно определенному не человеком, а космическим логосом положенному, и потому судьбоносному, выбору понятий. В условиях ранних рабовладельческих демократий это воспринималось как разумная мера действия человека по пути познания истины, однако в условиях мировой империи это вселяло пессимистические настроения, заставляя не облеченного властью, но близкого к ней человека лавировать между бóльшим и меньшим злом. (Такого рода диалогами были диалоги Цицерона или «Нравственные письма к Луцилию» Сенеки.) Смысл и цель диалога внутреннего в том, чтобы поставить самое возможное свободное мыслительное выбора под вопрос, *определив его форму* и тем самым явив миру индивидуально обоснованную судьбу¹². Иными словами, *добро оказывалось не абстрактно понимаемой жизнью свободного гражданина, а постоянной и конкретной возможностью всегда*

¹⁰ Или, что то же самое, — основания для отсутствия какого-либо единства.

¹¹ Примечательно, что речь идет не о свободе как совершенном состоянии, а лишь об освобождении как состоянии несовершенном, настоящим лишь в момент расставания с земной жизнью.

¹² Последняя, как мы знаем, у римлян потеряла смысл железной необходимости, неотвратимой и роковой *Ἀνάγκη* и приблизилась по смыслу к понятиям «случайности» или «удачи» — переменчивой *Fortuna*.

и до конца использовать свой разум и делать правильный выбор, в том числе и в пользу добровольной смерти как меры воссоединения с Целым. (Тоже опыт Сенеки, но уже не философский, а жизненный.) Зло же проявлялось как невозможность принять осознанное и разумное решение — в том числе и в пользу частного жизненного прозрения, — что равносильно отсутствию основания выбора. Пессимизм императора как раз и был следствием отсутствия такого выбора. Но это был пессимизм лишь на уровне содержания мышления; формально же именно потребность размышлений с самим собой была подтверждением оптимистического, жизнеутверждающего отношения императора к миру и своей функции в нем.

Опыт диалога Марка Аврелия с самим собой сформировался как следствие поисков абсолютного основания единства различных опытов мышления: будучи римлянином, император, тем не менее, стремился учесть всю предысторию интеллектуального опыта, и старался мыслить как другой — как грек. Чтобы иметь возможность выбирать объективно и преодолевать предметные обстоятельства, человек не должен сопротивляться своему разуму и рассматривать его как непременное условие развертывания своей судьбы:

Не признаёшь того, что, казалось, причиняет тебе печаль, и вот сам ты уже в полной безопасности. — Кто это сам? — Разум. — Так я же не разум. — Будь. И пусть разум себя самого не печалит (8.40).

Диалогика Марка Аврелия подводит к выводу, что мир познаваем и соразмерен человеку не потому, что другого нет и не будет (как полагали досократики), и не потому, что мы непременно должны в конце концов его познать, становясь его мерой (как полагали софисты), а потому что именно усилия разума лежат в его основании (мнение стоиков). Рим создан руками его граждан по благоволению богов. Исходя из этого можно объяснить свободу предпочтения императором смерти перед жизнью, несмотря на то, что сам Марк Аврелий умер от внешних и совершенно случайных, неразумных обстоятельств. Очевидно, речь шла о том,

чтобы всегда, независимо ни от чего, быть готовым как *часть* откликнуться на зов *Целого* — и в этом смысле *готовность* умереть не тождественна *желанию* расстаться с жизнью. В этом случае она противоречила бы чувству гражданского долга, а император говорил о разумном, взвешенном и всесторонне обдуманном отношении. Желание жить есть всегда, пока человек здоров духом, — следовательно, есть неосознанно. Никто не задумывается, живет ли он просто так, или во имя чего-то; эта мысль приходит лишь тогда, когда понятия жизни и смерти теряют взаимную однозначность. Но тема смерти всегда заставляет мысль напрягаться, раздваиваться, умножаться в усилиях всесторонне охватить собой то, чего охватить невозможно. И император Марк Аврелий посвятил мыслям о смерти свои самые проникновенные строки, потому что был уверен: именно реальный, а не воображаемый, опыт смерти как того, чего нет, должен быть для любого гражданина настоящим испытанием и критерием истинности его миссии как носителя разума, от которого может освободить только смерть.

Литература

- Джохадзе, Д.В.; Джохадзе, Н.И. (2005), *История диалектики: эпоха античности*. М.: КомКнига.
- Миллер, Т.А.; Шаталова, О.Б. (2010), “Диалог философский”, in В.С. Стёпин (ред.), *Новая философская энциклопедия*, 1.661. М.: Мысль.
- Протопопова, И. (2020), “Сократ как «сущность» и «метод»: трансцендирование”, *Платоновские исследования* 12.1: 110–124.
- Щербаков, Ф. (2021), “Поэтика смеха у Платона: к вопросу о генезисе философской иронии”, *Платоновские исследования* 14.1: 32–53.
- Dzhohadze, D.V.; Dzhohadze, N.I. (2005), *History of Dialectics: The Age of Antiquity*. Moscow: KomKniga. (In Russian.)
- Miller, T.A.; Shatalova, O. B. (2010), “Philosophical Dialogue”, in V.S. Stepin (ed.), *New Philosophical Encyclopedia*, 1.661. Moscow: Mysl. (In Russian.)
- Protopopova, I. (2020), “Socrates as ‘Essence’ and ‘Method’: A Transcendence”, *Platonic Investigations* 12.1, 110–124. (In Russian.)
- Shherbakov, F. (2021), “The Poetics of Laughter in Plato: To the Problem of Genesis of the Philosophical Irony”, *Platonic Investigations* 14.1: 32–53. (In Russian.)

Илья Колесников

Две версии логической структуры поступка в стоицизме

ILYA KOLESNIKOV

TWO VERSIONS OF THE LOGICAL STRUCTURE OF ACTION IN STOICISM

ABSTRACT. The article deals with the logical structure of action in Stoicism. Both Early and Imperial Stoics were committed to the same sequence: impression — assent — judgment — action. However, Socratic identity of virtue and knowledge was developed in two different ways. Early Stoics supposed that the right judgment follows from ethics, which follows from physics and logic; therefore, good action is consistent with a long chain of premises and conclusions. The advantage of this approach is the strict logical necessity of the way of life, but there is also a deficiency: if some intermediate premises are subject to criticism as to their logical consistency, the whole reasoning crumbles. Imperial Stoics changed this situation: each action is the consequence of principles (δόγματα, *decreta*) insofar as it passes intermediate premises and goes back to the first principles. However, the formal structure remains the same: we recognize a thing by means of general concepts, which directly sends us to the first principles, not to the ethical precepts. Although Early Stoics say something similar about dogma on three different occasions, we have to admit: this structure was inherent in Late Stoa par excellence. At the same time, we cannot speak of a radical difference between two approaches, because both of them provide for the consistency of theory and practice, a key shared Stoic concern.

KEYWORDS: dogma, ethics, logic, Stoicism.

Принято считать, что Стоя постепенно утрачивала интерес к логике, хотя Джонатан Барнс, ссылаясь на Эпиктета и его современников, убедительно показал, что никакая ветвь философии

© И.Д. Колесников (Саратов). kolesnikovid@mail.ru. Саратовская государственная юридическая академия.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 16.1 (2022)

DOI: 10.25985/PI.16.1.06

не была тогда так востребована, как логика¹. Утверждать вслед за Барнсом, что философия в имперский период практически свелась к логике², было бы слишком смело, а отрицать, что продолжала развиваться, наивно. Нередко встречается и представление о том, что поздние стоики отказались от «системы». Безусловно, риторическая манера Сенеки и Эпиктета этому мнению способствуют, однако следовало бы отделять фактическое учение от риторической манеры; и ранние, и поздние стоики логикой занимались, и те, и другие связывали ее с этической проблематикой³.

Если части философии расположены в порядке от логики через физику к этике, то справедливо признать, что у стоиков поступок является следствием учения; но если принять во внимание упомянутый предрассудок об отказе имперской Стои от «системы», то может создаться ошибочное впечатление, будто этика у поздних стоиков не была ничем обоснована; она имела свои основания, но иначе, чем у ранних стоиков.

Общая логическая структура поступка

Предварительно нужно сказать об общей структуре поступка у стоиков. Впечатление обретает силу лишь после того, как разум дал на него согласие (*συγκατάθεσις*), — только тогда чувственное представление становится суждением⁴. Однако тот, кто даст это согласие опрометчиво, вынесет ошибочные суждения и придет к неверным выводам, что, в свою очередь, повлечет за собой и опрометчивые поступки⁵. Каждый человек должен быть внимателен к тому, осуществляет ли синкататесис он сам, или же согласие дано в силу привычки, невнимательности, порока. Испорченное мышление порождает заблуждения, а те — многочисленные страсти, ибо каждая страсть покоится на суждении или предполо-

¹ Barnes 1997: 33–38, 126.

² Barnes 1997: 34.

³ Hülser 1987–1988: 1.86–101.

⁴ SVF 2.70; 1.61; 2.714.

⁵ Arr. *Epict.* 1.7.8; 3.22.104.

жении⁶. Лаэртий упоминает четыре свойства, необходимых для правильного синкататесиса:

- i. Неторопливость в том, с чем следует соглашаться, а с чем нет;
- ii. Осмотрительность, чтобы не поддаться правдоподобному;
- iii. Неопровержимость, чтобы оставаться при своем и не принимать противоположного;
- iv. Основательность для совпадения представлений с «правильным логосом»⁷.

В этой связи Эпиктет говорит о выборе, при утрате которого человек теряет власть над собой и поддается первому впечатлению, не решив предварительно, стоило ли с ним соглашаться: это «болезненно слабый» синкататесис⁸. Никто не вправе оправдывать поступки внешними причинами, так как согласие с тем, что эти причины властны над нами, выносил разум. Поздние стоики часто повторяют, что причина поступков заключена не в действительности, а во мнениях⁹. Предостерегает от поспешных выводов и Марк Аврелий:

Не говори себе ничего сверх того, что сообщают первоначальные представления. Сообщается, что такой-то бранит тебя. Это сообщается, а что тебе вред от этого, не сообщается. Вижу, что болен ребенок. Вижу; а что он в опасности, не вижу. Вот так и оставайся при первых представлениях, ничего от себя не договаривай, и ничего тебе не дается¹⁰.

Когда разум признает чувственное впечатление, он соотносит его с общим понятием (πρόληψις или ἔννοια, однако выделить какое-либо решающее различие двух этих стоических терминов затруднительно¹¹). Среди стоиков не было окончательного согласия относительно происхождения пролепсиса: одни относили его к врожденным свойствам¹², другие приписывали воспитанию —

⁶ SVF 3.412.

⁷ SVF 2.130.

⁸ SVF 2.90; 3.380.

⁹ Sen. Ep. 78.13; Arr. Epict. 1.11.33; 3.9.2.

¹⁰ M. Ant. 8.49. Здесь и далее пер. А.К. Гаврилова.

¹¹ Dyson 2009: 60–71.

¹² D.L. 7.54: ἔστι δ' ἡ πρόληψις ἔννοια φυσικὴ τῶν καθόλου.

если сначала общие понятия образуются стихийно (солнце греет, днем светло и так далее), то с семи лет в формировании общих понятий начинает участвовать образование, которое прививает представления о добре и зле¹³.

Пролепсис совпадает с предикацией вещей: на основании предиката разум относит вещь к определенному понятию, определенной области. Если кому-то угрожает боль, он может вынести поспешное суждение о том, что она является злом — а из этого последует вывод в виде некоторых действий, чтобы боли избежать; но согласие было неверным, ибо ни злом, ни благом боль не является, подействовало ошибочное соотнесение с общим понятием. Слово *κατάληψις* указывает на верное схватывание, в то время как *πρόληψις* — как бы «схватывание наперед», предвосхищение. Если человек усвоил верное понятие о боли, то, столкнувшись с ней, он не придет к поспешным выводам и ошибочным действиям; общее понятие создает своего рода «колею» для чувственного восприятия, и тот, кто сумел сохранить правильные общие понятия, уже готов к тому, что с ним может произойти; очередное представление не смутит его и будет принято надлежащим образом.

Понятие обретает смысл в суждении, тогда это «полный лектон». Что до формы суждений, то у стоиков это не соотношение видовых понятий с родовыми, а гипотетические¹⁴, соединительные и разделительные суждения. Хрисипп, как известно, основывался на пяти рассуждениях, не требующих доказательства¹⁵:

¹³ SVF 1.149; 2.83.

¹⁴ Аристотель говорит, что «позже» рассмотрит гипотетические силлогизмы (Arist. *APr.* 1, 50a39), но эти размышления, если и были, до нас не дошли; Александр Афродисийский утверждает, что гипотетические умозаключения были открыты Евдемом и Теофрастом (*In APr.* 326.20 sq.; 389.32 sq.; см. также Spesa 2001: 1–33; Mueller 1969; Frede 1974), хотя считается общепризнанным влияние Мегарской школы — в частности, открытие Евклидом гипотетических суждений (Maue 1957: 151; Mates 1961: 6).

¹⁵ SVF 2.241. Дизъюнктивное может давать ложный вывод, если множество не является закрытым (Lopez-Astorga 2017: 343–344).

$$\begin{aligned} p \rightarrow q, p &\therefore q \\ p \rightarrow q, \bar{q} &\therefore \bar{p} \\ \bar{p} \wedge \bar{q}, q &\therefore \bar{p} \\ p \oplus q, p &\therefore \bar{q} \\ p \vee q, \bar{q} &\therefore p \end{aligned}$$

Соблюдение этих логических форм может быть полезным только при условии истинности посылок. Музоний упрекнул однажды Эпиктета в том, что тот не сумел указать пропущенную посылку силлогизма; Эпиктет тогда не считал это важным, но учитель заявил, что ошибки кроются не только в неправильных действиях, но и в том, когда люди небрежно обращаются с собственными представлениями, не следят за рассуждениями, доказательствами и софизмами, а также не замечают, что согласуется с учением «наших», а что нет¹⁶.

Опасность невнимания к суждениям и представлениям становится более наглядной при сопоставлении стоиков с логикой перипатетиков. Аристотель говорит, что в умозаключениях, относящихся к практике, большей посылкой служит «общее мнение» (καθόλου δόξα), меньшей — частные обстоятельства, обычно постигаемые чувственным восприятием, а выводом является непосредственно поступок. Его пример: если общее мнение таково, что «всё сладкое нужно попробовать», а обстоятельства указывают на то, что «вот это — сладкое», то, если ничто не препятствует, человек обязательно «вот это» попробует¹⁷. Следует обратить внимание, во-первых, что выводом умозаклучения может быть не суждение, а поступок, а во-вторых, что «общее мнение», служащее предпосылкой большинства действий, далеко не всегда осознается его носителями. Силлогизм, нацеленный на вывод в форме поступка, содержит большую посылку в духе: «конечная цель и благо в том-то...». Далее важное дополнение Аристотеля: если человек не добродетелен, то относительно начал рассуждения ясности у него нет, он заблуждается о критериях деятельности¹⁸.

¹⁶ Arr. *Epict.* 1.7.32–33.

¹⁷ Arist. *EN* 1147a24–31.

¹⁸ *EN* 1144a31–36.

Причина порока, согласно стоикам, зачастую кроется в логических ошибках — например, когда общие понятия неверно применяют к частным обстоятельствам. Относительно общих понятий все люди сходятся, никто не ошибается в том, что «прекрасное подлежит избранию», однако их могут неверно применять к частным случаям: «он поступил прекрасно»¹⁹; требуется способность правильно соотнести общие понятия с частными обстоятельствами²⁰.

В условном умозаключении $(p \rightarrow q) \wedge (q \rightarrow s). p \therefore s$ я могу ошибиться относительно посылок. Например: «Чтобы добиться видного положения (q), нужно заняться политикой (p), а когда люди занимают видное положение в государстве, они счастливы (s). Я занимаюсь политикой, следовательно, я буду счастливым». Оба суждения могут показаться правдоподобными в силу небогатого опыта и общего мнения, а потому покажется правдоподобным и вывод. Почему же счастье отсутствует? Диалектик присмотрелся бы к тому, насколько необходима связь причины и следствия²¹. Во-первых, какие еще причины могут вести к этому следствию? В данном умозаключении предполагается, что для видного положения требуется политика, но стоики сказали бы, что для этого можно стать гладиатором или комедиантом, да и многие вольноотпущенники могущественнее благородных. Во-вторых, какие еще могут быть следствия из названных причин? В этом примере сказано, что за видным положением следует счастье, но стоики прибавили бы, что за ним часто следуют вечная суета, толпы клиентов и страх это положение утратить. Да и занятия политикой могут вести не только к видному положению, но также к изгнанию или развращению; а за изгнанием часто следуют муки человека, лишенного родины и близких. Глупо сетовать на то, что занятия политикой не принесли счастья, если с той же вероятностью они могли принести муки человека, лишенного родины и близких.

¹⁹ Arr. *Epict.* 1.22.2–3.

²⁰ Arr. *Epict.* 1.22.9–10; 2.17, 26.

²¹ Cic. *Fin.* 3.72.

Учение и поступок

Почему оказалась ложной посылка «когда люди занимают видное положение в государстве, они счастливы»? И почему верно обратное? Как уже было сказано, это может быть заключением из нескольких частных случаев либо общепринятым мнением. Чтобы исправить это заблуждение, стоик либо докажет, что видное положение влечет за собой тревоги и хлопоты, либо что счастье следует не из видного положения, а из добродетели.

Оба этих положения, в свою очередь, встраиваются в длиннейшую цепочку рассуждений, одним из примеров которой служит вторая книга «О природе богов» Цицерона: начиная с того, что звездное небо над головой указывает на существование чего-то божественного, что обладает превосходнейшим умом и всем управляет²², Луцилий через длинную цепь рассуждения приходит к выводу, что боги заботятся о каждом человеке²³. Еще один пример в третьей книге «О пределах блага и зла»: Катон начинает с посылки «живое существо от рождения ладит с самим собой и заботится о самосохранении» и через шестьдесят параграфов приходит к выводу, что «только мудрец счастлив и только добродетель божественна»²⁴. Человек может жить согласно природе тогда только, когда он осведомлен в физических вопросах: Катон восхищается стройностью доводов и замечает, что, убрав одно звено, разрушишь всё рассуждение²⁵. Все звенья этой цепи прочно связаны логикой: это придает им не только необходимость, но и уязвимость: ибо достаточно поколебать одно положение для разрушения всей «системы»²⁶ (чем критики стоицизма и пользовались).

²² Cic. *Nat. deor.* 2.4.

²³ *Nat. deor.* 2.166–167.

²⁴ Впрочем, Филипп Шмитц отмечает в ней сильное перипатетическое влияние и потому говорит, что эта книга не может считаться подлинным изложением «этики ортодоксальной Стои» (Schmitz 2014: 224–245), но на данное исследование это никак не влияет.

²⁵ Cic. *Fin.* 3.73–75.

²⁶ Bronowski 2019: 55–56.

Чтобы каждая ступень стоического учения была обоснована, стоики прибегали к четырем «темам», позволяющим свести сложные аргументы к пяти «недоказуемым рассуждениям». Первая тема сохранена у Апулея и Галена²⁷, ее можно выразить следующим образом:

$$[(p \wedge q) \rightarrow s] \rightarrow [(p \wedge \bar{s}) \rightarrow \bar{q}]$$

Однако больший интерес представляет третья тема (сохранилась у Александра Афродисийского и Симпликия²⁸):

$$[(p_1 \wedge p_2) \rightarrow p_3] \wedge [(p_4 \wedge p_5) \rightarrow p_1] \therefore [(p_2 \wedge p_4 \wedge p_5) \rightarrow p_3]$$

Для обоснования p_3 , вытекающего из соединения условий p_1 и p_2 , необязательно знать p_1 ; достаточно знать те условия, из каких оно следует (p_4 и p_5), и тогда из соединения этих условий и привходящей посылки p_2 также следует доказательство p_3 . Третья тема, по замечанию А.А. Столярова, важна не только для описания «теории судьбы, промысла и т.п., но и для построения этики: это правило применялось уже основателями Стои для обоснования нравственной ориентации субъекта... Внутренняя моральная необходимость должна быть сродни логической»²⁹.

Точные формулировки второй и четвертой тем утрачены, однако, если судить по проведенным реконструкциям³⁰, они очень близки к третьей.

Таким образом, первая (традиционная) версия логической структуры поступка предполагает, что он является следствием всего стоического учения. Чтобы поступки были правильными, должны быть верны положения этики, а для этого нужно познать природу целого и правильно выстраивать рассуждение. Учение стоиков включало в себя три раздела, а это значит, что

²⁷ Apul. *Herm.* 191.5–10; Gal. *Inst. Log.* 6.5.

²⁸ Alex. *Aprhr.* In *Apr.* 278.11–14; Simp. In *Cael.* 237.1–4.

²⁹ Столяров 1995: 95.

³⁰ Bobzien 2019: 239 ff.

всякий верный поступок с необходимостью следует из сотен истинных предпосылок, соединенных правильными умозаключениями. Следить за мыслью еще можно, если идти от общих начал к частным случаям, но не наоборот; потому и возникали казусы вроде: «справедливо ли получать деньги от учеников или от тиранов?» Чтобы найти решение проблемы, нужно подниматься к более общим началам, от следствий к причинам. От суждения «все живое стремится себя сохранить» еще можно постепенно прийти к выводу «только мудрец счастлив», но не так ясно, к чему можно возвести суждение «принимать деньги от тиранов дозволено», чтобы оно не противоречило другим положениям стоиков. Разрешить эту сложность можно либо при помощи феноменальной памяти (удерживая последовательность всех шагов рассуждения), либо всякий раз, в поисках частных наставлений, заглядывая в свитки Хрисиппа (что также имело место). Тогда учение становится чем-то наподобие свода законов, а некие обстоятельства — спорным случаем. Поздние стоики потому так часто и сердились на «любителей Зенона с Хрисиппом»³¹, что эти штудии слишком уж походили на решение задач вроде тени осла или платы за дым. Но со временем стоицизм вынужден был признать, что непреложной основой добродетельной жизни может выступать не только все учение целиком, и что логическое обоснование этики нуждается в новых подходах.

Положение и поступок

По сохранившимся сочинениям и фрагментам поздних стоиков видно, что они частично сменили сферу применения логики: от доказательства системы они перешли к согласованию основных положений и образа жизни. Музоний сомневается относительно того, нужно ли доказывать каждое положение стоической доктрины, ибо образованный и способный человек примет истинность положений в силу их очевидности, а в доказательствах нуждается лишь слабый разум³². Длинные цепочки рассуждений

³¹ Arr. *Epict.* 1.4.5–10, 17.13–18; 2.17.34, 19.8–10; 3.2.13–15.

³² Stob. 2.31.125 (fr. 1.3 King).

помогают убеждать других людей, однако стоику достаточно запомнить несколько ясных и понятных доказательств, и тем, которые истинны, нужно следовать в жизни: к правильным наставлениям необходимо добавить сообразное им поведение³³.

В практическом отношении имперская Стоя отдает предпочтение не всей доктрине (ее, разумеется, никто не оспаривает), а «основоположениям» (τὰ δόγματα). Тело нуждается в ощущениях, душа в устремлениях, ум в положениях; как под рукой у врача всегда должны быть наготове инструменты, так у философа положения о «делах божественных и человеческих», дабы все действия следовали из осознания взаимосвязи того и другого. Поступок, не сообразующийся с божественным, едва ли может претендовать на статус хорошего³⁴. Сенека говорит, что decreta укрепляют дух и позволяют ему сохранять спокойствие и безмятежность; наставления (praescepta) относятся к основоположениям так же, как тела к стихиям³⁵; наставления подобны рукам, основоположения — сердцу, которое приводит их в движение, но первые на виду, а вторые скрыты³⁶. Таким образом, для добродетели обязательно помнить совокупность всех наставлений для каждого конкретного случая, достаточно держать под рукой ряд общих положений. Следует отметить риторическое влияние, поскольку в формальном отношении догмы стоиков напоминают общие места в риторике: чтобы не было необходимости запоминать варианты аргументации на каждый возможный случай (что едва ли осуществимо), следует усвоить общие места сообразно тематике речей. Практическая ценность тех и других связана с легкостью запоминания (ведь и положения запомнить легче, чем наставления на каждый случай³⁷), разница в том, что стоикам они были нужны не для аргументации, а для действий.

Чтобы быть добродетельным, человеку не нужно досконально

³³ Stob. 2.31.125 (fr. 1.5–6 King).

³⁴ M. Ant. 3.16; 4.16; 3.13.

³⁵ Ep. 95.12.

³⁶ Ep. 95.64.

³⁷ Ep. 95.12, 54.

знать последовательность всего стоического учения, в практическом отношении ему достаточно усвоить ряд догм: «Не это несчастье, а мужественно переносить это — счастье»; если все от богов, то оно оправдано провидением, если случай, то и он не против природы; все связано с целым и имеет его природу, и все хорошо, что служит целому, — а служат ему и всевозможные превращения; раз не атомы, то природа целого, и худшее ради лучшего³⁸.

Марк Аврелий напоминает, что нужно придерживаться «или подлежащего, или действительности, или основоположений, или означаемого»³⁹. Прежде чем пользоваться наставлениями, нужно вникнуть в смысл каждого предмета: что такое бедность и богатство, слава и бесславие, родина и изгнание, а затем тщательно взвесить все мнения, не полагаясь на то, чем эти вещи слыvät у людей⁴⁰. Нужно помнить, что подлива — труп рыбы, иное — труп птицы или свиньи, фалернское вино — виноградная жижа, а тога с пурпурной каймой — шерсть, вымазанная в крови ракушки:

Вот каковы представления, когда они метят прямо в вещи и проходят их насквозь, так что усматривается, что они такое, — так надо делать и в отношении жизни в целом, и там, где вещи представляются такими уж предубедительными, обнажать и разглядывать их невзрачность и устранять предания, в которые они рядятся⁴¹.

Обладают догмами не только философы, они имеются у всякого; если неизменно об этом помнить, не будет и причин для разочарования. Следует заранее себя спрашивать, каковы положения о добре и зле у такого-то? — ответив на этот вопрос, я не буду удивлен, почему он поступает так, как поступает⁴². Марк Аврелий говорит, что из положений следуют устремления, а из тех по-

³⁸ M. Ant. 4.49; 2.3; 11.18. Ср. также Sen. Ep. 74.20–21; 91.7; 95.52–53; Epict. Ench. 1.5; 53.

³⁹ M. Ant. 8.22.

⁴⁰ Sen. Ep. 95.54.

⁴¹ M. Ant. 6.13.

⁴² M. Ant. 8.14; 10.10; 11.23.

ступки⁴³. Перефразируя метафору с колесницей из «Федра», можно сказать, что у стоиков нет «черного коня» или, более точно, конь может стать непослушным и своенравным только из-за бессилия ума. Правильный логос всегда властвует над чувственными устремлениями и вытекающими из них поступками. Когда человек соглашается с впечатлением, оно не только запечатлевается в его уме в виде суждения, но и формирует устремления. Если долго пресекать какое-либо чувство, оно остынет, если давать волю, то укрепится.

Положения способны со временем изглаживаться, и не всякое окружение способствует их сохранению: если находиться среди страхов войны и подобных вещей, то истинные догмы могут быть забыты; не находя себе опоры во впечатлениях, они утрачивают очевидность, поэтому положения не отомрут до тех пор, пока впечатления их будут поддерживать⁴⁴. Догмы преобразуют сам способ взгляда на мир, и тому, в ком они окрепли, достаточно самого малого, чтобы о них вспомнить. Марк Аврелий приводит в качестве примера знаменитое гомеровское сравнение людей с листвою; тот, кто надежно и верно постиг слова поэта, видит во всех людях такую «листву»: в детях и лысецах, хулителях и тех потомках, что будут тебя помнить⁴⁵. Таким образом, догмы связаны не только с умозаключениями, но и с чувственностью, они, во-первых, формируют устремления, во-вторых, нуждаются в поддержке впечатлений, но и, в-третьих, влияют на способ восприятия впечатлений, воздействуя на каталепсис.

Правильное постижение незамедлительно схватывает существенные признаки вещи, обнаруживая тем самым ее место в «целом». Если сообщают, что меня кто-то хвалит, я обобщаю их до «недолговечных существ, как листва», а преходящее, в свою очередь, обобщаю до того, что не является благом — после чего вступают в силу основополагающие суждения. Стоик так воспиты-

⁴³ M. Ant. 8.1; Sen. Ep. 71.32.

⁴⁴ M. Ant. 10.9; 7.2.

⁴⁵ M. Ant. 10.34.

вает восприятие, чтобы частное мгновенно отсылало к наиболее общему роду, а общее затем было охарактеризовано через усвоенные положения. Для этого не требуется знать последовательное рассуждение, проходящее сквозь все три раздела философии, связь с целым устанавливается сразу. Этот процесс можно описать в форме гипотетического умозаключения стоиков:

$$(p \rightarrow q) \wedge (q \rightarrow s) \wedge (s \rightarrow t) \wedge (t \rightarrow r). p \therefore r$$

«Если меня хвалят (p), то делают это недолговечные люди (q); а раз недолговечные, значит, все это преходяще (s); то же, что преходяще, благом не является (t); а раз это не благо, то и меня не касается (r); меня хвалят — но это меня не касается».

Исторический комментарий

Следует затронуть вопрос о том, были ли эти догмы свойственны только поздним стоикам. Разделение мнения на ненадежное, свойственное большинству (δόξα), и оправданное, свойственное философу (δόγμα), происходило в эллинистической философии достаточно медленно, к тому же и философские воззрения зачастую назывались δόξαι, что отражено в заглавиях эллинистических сочинений. Хрисипп, например, отделял догмы от их доказательств⁴⁶, но это лишь подчеркивает единство тех и других в виде совокупного учения. Древние стоики обычно называли догмами любые физические и этические утверждения, но в связи со значением догмы в поздней Стое представляют интерес три следующих места:

1. SVF 2.121. Климент Александрийский определяет учение (αἵρεσις)⁴⁷ как приверженность положениям (πρόσκλησις δογμάτων), связанным друг с другом. Далее: καὶ τὸ μὲν δόγμα ἐστὶ κατὰ ληψίς τις λογικῇ, κατὰ ληψίς δὲ ἕξις καὶ συγκατάθεσις τῆς διανοίας,

⁴⁶ SVF 2.1.

⁴⁷ В отношении «учения» устоявшейся терминологии не было; у греческих стоиков это иногда те же δόγματα, иногда просто φιλοσοφία или αἵρεσις, у латинских — от ratio (Цицерон) до secta, disciplina, иногда locus (pars) philosophiae.

«догма же — это разумное постижение, а постижение — состояние и согласие рассуждения». Однако и это свидетельство не отсылает к тому значению догмы, в каком ее использует Марк Аврелий; для Климента главной задачей является противостояние пирронистам, хотя данное место сочетается со стоическим разграничением догмы как постигающего представления, и доксы как непостигающего, как ошибочного синкататесиса⁴⁸.

II. SVF 3.474. Ориген говорит о Хрисиппе, что он, дабы излечить склонность порочной души к страстям, привлекал «догмы» самых разных школ, ибо тому, кто охвачен страстью, должно быть безразлично, к какой из них примкнуть (если в решающий момент он вдруг усомнится в догмах, то утратит и возможность излечить недуг). Свидетельство Оригена можно, конечно, истолковывать в том смысле, что Хрисипп имел в виду некоторые основоположения, которые сразу можно вспомнить и понять, как лучше поступить — но более вероятно, что речь идет попросту о положениях этики (какие бы философские положения кто-либо ни избрал, это будет явно лучше страстей).

III. SVF 1.218. Филон Александрийский упоминает слова Зенона о том, что легче погрузить в воду мех с воздухом, чем заставить добродетельного поступить негодно вопреки его желанию — ибо та душа, которую «правильный логос» снабдил «незыблемыми положениями», не подвержена слабости и непобедима. Слова Филона могут свидетельствовать о том, что значимость догм предполагали не только поздние стоики. Нет оснований оспаривать, что Зенону принадлежит первая часть высказывания о невозможности поступить вопреки желанию, однако нельзя исключать, что вторая была добавлена самим Филоном для пояснения слов Зенона. Следует отметить, что Филон использует такое значение *δόγματα* и в другом месте, однако там отсутствует специальная отсылка к кому-либо из стоиков⁴⁹. В целом, в корпусе его сочинений слово *δόγμα* достаточно частотное, оно используется 161 раз, а *δόξα* — 256⁵⁰. Филон их зачастую не различает, причем в близком нам смысле использует отнюдь не в от-

⁴⁸ SVF 1.67–68; 2.90; 3.380, 548.

⁴⁹ SVF 3.392 = Ph. *Vita Mosis* 2.139–140.

⁵⁰ См. Ruhnigk 2010.

ношении стоицизма, а при толковании Ветхого Завета⁵¹. Например: Моисей прав, говоря о «звероподобных и неразумных догматах души» (τὰ κτηνώδη καὶ ἄλογα τῆς ψυχῆς... δόγματα), и далее: душа дурного человека состоит из смеси «борющихся мнений» (μικρομένων δοξῶν)⁵². Это вполне созвучно приводимому далее свидетельству о гармонии догм, параллельному со Стобеем, однако позволяет усомниться в том, что в SVF 1.218 и SVF 3.392 Филон использует специфическую терминологию стоиков.

Цицерон перевел догму как *decretum*, однако в философских сочинениях в таком смысле он это слово практически не использует. Исключение составляют лишь «Тускуланские беседы» (2.2) и особенно «Учение академиков» (2.27): в первом случае смысл неоднозначный, второй же случай кажется интереснее: тот, кто предаст *decreta*, предаст закон правды и справедливости, а вслед за этим друзей и государство⁵³. В таком виде это напоминает *decreta* в смысле поздних стоиков, однако в контексте этого места становится ясно, что скептически настроенный академик критикует догматическую философию — то есть, речь идет все-таки об эпистемологических основаниях учения.

Онто-логические истоки согласованности

Один из ключевых стоических терминов — согласованность (ὁμολογία, *convenientia*)⁵⁴: во-первых, это согласованность мнений между собой, во-вторых, единство поступков, а в-третьих, последовательность тех и других⁵⁵. Даже добродетель описывается как согласованность предрасположения, и все добродетели едины, ибо у них общие основы (θεωρήματα κοινά)⁵⁶. Последовательным может быть только образованный, ибо остальные не будут до конца уверены в правильности своих действий⁵⁷. Тот, кто не знает

⁵¹ Ibid. Хотя в этой статье приводится место, где Филон проводит различие между δόξαи стада и λόγοι и δόγματα философов (*Prob.* 3).

⁵² *Migr.* 152.

⁵³ *Cic. Ac.* 2.27.

⁵⁴ SVF 1.192; *Cic. Fin.* 3.21; *Sen. Ep.* 34.4; 74.30; 84.10; 108.35.

⁵⁵ Поленц 2015: 428–429.

⁵⁶ SVF 3.197, 295.

⁵⁷ *Sen. Ep.* 95.5.

о связи вещей, до каких-то пор и может поступать правильно, но это будет случайно, в последовательности его поступков нет необходимости, они как бы наугад.

Притом если вспомнить приведенные выше слова Марка Аврелия, возникает справедливый вопрос: возможно ли вообще не быть последовательным? Ведь если поймешь, каковы положения у такого-то, то перестанешь удивляться, почему он так поступает, и лишен ли смысла, в таком случае, постоянный стоический императив «будь верен», «будь единым»? Как можно, усвоив некие положения, поступать вразрез с ними? Вероятно, они могли быть плохо усвоены. Случается, что кто-нибудь провозглашает презрение к смерти, но едва с ней столкнется, им овладевает страх, ибо по-настоящему такой человек руководствуется суждением, что смерть является злом. Одни мои поступки вытекают из одних положений, другие из других; я могу никогда не лгать и поступать честно, ибо убежден, что добродетель является благом, однако при этом страшиться смерти из-за убежденности в том, что она — зло. Тогда моя жизнь становится как бы «расколотой» на отдельные части, ей недостает цельности.

Согласованность поступков друг с другом установить невозможно, поскольку они только следствия усвоенных положений и без логического (смыслового) уровня остаются бессодержательными фактами. Чтобы поступки были согласованны, должны быть согласованны положения, из которых они исходят; только если «догмы» будут созвучны друг другу и при этом надежно усвоены, а для этого их должны поддерживать впечатления и действия, образ жизни станет целостным и единым. У Филона Александрийского и Стобея имеется два параллельных свидетельства: как тело красиво из-за соразмерности членов (у Стобея — здорово из-за упорядоченности теплого и холодного, сухого и влажного), так и ум красив из-за гармонии положений (у Стобея — душа здорова из-за соразмерности положений)⁵⁸.

Диалектическая теорема гласит, что если из посылок следует какое-то заключение, оно уже в них содержится в скрытом виде,

⁵⁸ SVF 3.278, 392.

даже если и не высказывается⁵⁹. Теперь можно представить, какое множество неизвестных человеку выводов содержится в настолько же ему неведомых предпосылках, мнениях, которые он находит правдоподобными. Но итогом практического рассуждения является действие, а не суждение, поэтому совокупность его догм определяет поле возможных поступков. После проайресиса, когда человек еще в силах что-либо изменить, начинается фатум, и совокупность ошибочных суждений уже содержит в себе предрасположенность к ошибочным поступкам. Это похоже на описание стоического мировоззрения у Тацита: людям дозволено избрать себе жизнь, которая, будучи избрана, последует в твердо установленном порядке⁶⁰.

Но и согласованность положений друг с другом установить затруднительно. Интуитивно их связь понятна, однако в логическом отношении утверждать ее непросто: что общего у таких догм, как «слепота и сон все душевное» и «жизнь — война, пребывание на чужбине»?⁶¹ А. Динуччи полагает, что критерием «правильных» и «ошибочных» догм является самодостаточность этического субъекта: «плохие» догмы придают внешним вещам ту или иную оценку, а «хорошие» лишают ценности все, что находится вовне⁶². На это следовало бы возразить, что даже поздние стоики все-таки не решались на такой радикальный эпистемологический ход; «правильность» хороших догм обеспечена чем-то иным.

Поступкам придают согласованность положения (как причины следствиям), положениям же придает согласованность соответствие природе целого⁶³. Порочный круг не возникает, ибо на этом уровне все завершается: на вопрос о том, как согласованы

⁵⁹ S.E. M. 8.231.

⁶⁰ Tac. *Ann.* 6.22.7–10.

⁶¹ M. Ant. 2.17.

⁶² Dinucci 2017: 115.

⁶³ Если не делать этого шага в онтологию, то правильность (мнений или поступков) объяснена быть не может, несмотря на усилия некоторых историков философии (Løkke 2015: 90 ff.).

между собой части мира, стоики ответили бы: через логос. В природе согласовано все, в ней не может быть ничего исключительного или неправильного, поскольку действует «семенной логос»: все подобно всему. Как все события подчинены жесткой причинности⁶⁴, где из одного основания непременно вытекает определенное следствие (а после экпюросиса все повторится в том же порядке⁶⁵), так подчинены ей и мысли.

Таким образом, во второй версии логической структуры поступка действует следующая иерархия оснований и следствий: логос → природа вещей («целое») → истинные положения → благие устремления → добродетельные поступки. Все ошибки связаны с тем, что либо неверно схватывают природу вещей, либо ненадежно усваивают истинные положения, так что те стираются, а их место занимают ошибочные мнения. Ошибочными они кажутся человеческому разуму, однако для целого — и это действительно элегантное решение, предвосхищающее возможные противоречия, — нужны даже человеческие «ошибки», они не являются исключением или нарушением онтологической согласованности. Как в комедиях нужны нелепые стихи, так и то, что воспринимается как порок, небесполезно в масштабе целого⁶⁶. Однако тот, кто будет следовать истинным положениям, воспроизведет в своих поступках природу — как логос относится к целому, так и разум мудреца относится к поступкам. Это и есть «согласие с природой».

Заключение

Однозначно определить на лексическом уровне, подразумеваются ли стоиками под τὰ δόγματα их учение (начала учения) или же положения, представляется затруднительным, если не невозможным; однако пример поздних стоиков ясно показывает, что это разделение безусловно имело место — поскольку в первом

⁶⁴ См. подробнее Sorabji 1980.

⁶⁵ SVF 1.109; 2.625.

⁶⁶ SVF 2.1181.

и во втором случае используются различные принципы следования поступка из «теории». Мы не можем категорично утверждать, что две перечисленные стратегии — соответствие поступка учению или определенным догмам — строго разграничивают подходы ранней и поздней Стои, поскольку свидетельство Филона способно поддержать версию, что Зенон говорил о важности догм, а о том, что для добродетели нужно быть образованным во всех трех разделах, говорил Эпиктет⁶⁷. Можно, однако, с осторожностью утверждать, что с ходом истории стоики постепенно переходили от первой стратегии ко второй. В стратегии соотнесения поступков с догмами имеется несколько преимуществ: практическое связано с легкостью запоминания, и тогда для добродетельной жизни не нужно знать наизусть содержание всех частей стоического учения. Теоретическое, в свою очередь, связано с защитой от критики, поскольку разрушить одно звено в длинной цепочке рассуждений — и, тем самым, ослабить его — значительно проще, чем напасть на первичные основоположения (которые были «сильнее» промежуточных звеньев, обладающих связующей ролью). Но в полемическом отношении этот прием особенно не использовался, и поздние стоики продолжали вести последовательное доказательство догматической системы в духе ранних стоиков.

⁶⁷ Arr. *Epict.* 1.2.6; 1.12, 22.

Литература

- Поленц, М. (2015), *Стоя. История духовного движения*. СПб.: Квадривиум.
- Столяров, А.А. (1995), *Стоя и стоицизм*. М.: АО «Ками-Групп».
- Barnes, J. (1997), *Logic and the Imperial Stoa*. Leiden; New York; Köln: Brill.
- Bobzien, S. (2019), "Stoic Sequent Logic and Proof Theory", *History and Philosophy of Logic* 40.3: 234–265.
- Bronowski, A. (2019), *The Stoics on Lekta. All There Is to Say*. Oxford University Press.
- De Lacy, Ph. (1943), "The Logical Structure of the Ethics of Epictetus", *Classical Philology* 38.2: 112–125.
- Dinucci, A. (2017), "Phantasia, Phainomenon and Dogma in Epictetus", *Athens Journal of Humanities & Arts* 4.2: 101–122.
- Dyson, H. (2009), *Prolepsis and Ennoia in the Early Stoa*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- Frede, M. (1974), "Stoic vs. Aristotelian Syllogistic", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 56.1: 1–32.
- Hülser, K., ed. (1987–1988), *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker. Neue Sammlung der Texte mit deutscher Übersetzung und Kommentaren*. Bd. 1–4. Stuttgart; Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Løkke, H. (2015), *Knowledge and Virtue in Early Stoicism*. Dordrecht: Springer.
- Lopez-Astorga, M. (2017), "Cicero's Mistake and Denied Conjunctions: Did Stoic Logic Include Six Undemonstrables?", *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 11.2: 341–353.
- Mates, B. (1961), *Stoic Logic*. Second Edition. University of California Press.
- Mau, J. (1957), "Stoische Logik: Ihre Stellung gegenüber der Aristotelischen Syllogistik und dem modernen Aussagenkalkül", *Hermes* 85.2: 147–158.
- Mueller, I. (1969), "Stoic and Peripatetic Logic", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 51.2: 173–187.
- Ruhnla, D.T. (2010), "Dogma and doxa in the allegorical writings of Philo of Alexandria", *Études Platoniciennes* 7: 113–129.
- Schmitz, P. (2014), *Cato Peripateticus — stoische und peripatetische Ethik im Dialog Cic. fin. 3 und der Aristotelismus des ersten Jh. v. Chr. (Xenarchos, Boethos und „Areios Didymos“)*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter.
- Sorabji, R. (1980), "Causation, Laws, and Necessity", in M. Schofield, M. Burnyeat, J. Barnes (eds.), *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*, 250–282. Oxford: Clarendon Press.
- Specia, A. (2001), *Hypothetical Syllogistic and Stoic Logic*. Leiden; Boston; Köln: Brill.

Анна Степанова

Идеи Платона как мысли бога: генезис мысленного конструкта от стоиков к Антиоху Аскалонскому*

ANNA STEPANOVA

PLATO'S IDEAS AS THE THOUGHTS OF GOD: THE GENESIS OF MENTAL
CONSTRUCTION FROM THE STOICS TO ANTIOCHUS OF ASCALON

ABSTRACT. The article deals with the formation of those aspects of the teachings of Antiochus of Ascalon, which are associated with the statement attributed to him: "Forms are the thoughts of God". Stoics could have played the role of mediators between Plato, with his doctrine of Forms, and the Late Academy represented by Antiochus of Ascalon. The author discusses the most important concepts of the Stoic doctrine, *ἐννοήματα* and *νοήματα*. Considering the relationship between these terms and their dynamics shows that the main intermediary here could have been Cleanthes. Cleanthes was prone to irrational thinking and refused to interpret Forms as human thoughts, so it is in Cleanthes that one can find traces of understanding the Forms in the transcendental sense. Plato's conception did not develop linearly, but was influenced by the epistemology and theory of knowledge of the Stoics, especially Cleanthes, and later, already in the Fourth Academy, its vestiges were revealed in Antiochus. Moreover, Antiochus' statements about the role of the Ancient Academy in the development of Sceptical philosophy are shown to be not without foundation, and at the same time his comparison of Stoic reflection with Platonism is confirmed.

KEYWORDS: Antiochus of Ascalon, Cleanthes, Plato, Forms, thoughts of God, general concepts, Stoics.

Известно, что Антиох Аскалонский (ок. 130–68 гг. до н.э.) принадлежал платоновской Академии в пору близости ее учения скептицизму. При этом, заимствуя элементы учений Платона, Аристотеля и стоиков, он тем самым как будто доказывал спра-

© А.С. Степанова (Санкт-Петербург). a-step@mail.ru. Российский государственный педагогический университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 16.1 (2022)

DOI: 10.25985/PI.16.1.07

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта № 19-011-00349/19 «Скептическая традиция в античном платонизме».

ведливость выдвинутого им тезиса о живучести доктрины древней Академии. Исследователями указывается и на посредническую роль в этой традиции Полемона: «Давно известный факт, что Зенон был учеником Полемона, придает некоторое правдоподобие идее о том, что стоицизм в основополагающих моментах был обязан древней Академией»¹.

Но это лишь косвенное доказательство, указывающее на внешние условия, на интеллектуальную атмосферу, в которой развивались родственные по духу концепции. Возникает вопрос о том, что именно из имеющих отношение к Платону элементов стоического учения заимствовал и развил Антиох? Интерес исследователей преимущественно направлен на эпистемологию Антиоха, с акцентом на ее связь с гносеологией и эпистемологией стоиков: «Эпистемология, которую защищал Антиох, была в существенных чертах стоическая»². Гораздо меньше внимания уделяется теории идей Платона и ее возможной рецепции стоиками, идейное родство с которыми Антиох, по крайней мере, не отрицал. По-видимому, требуется комплексный подход при анализе источников и их интерпретации, поскольку существует очевидная связь между эпистемологией и теорией идей, как они представлены в учениях как стоиков, так и Антиоха. Существенным элементом теории, значимым для стоиков как в онтологическом, так и в эпистемологическом смыслах, была идея логической сущности мира. Эта сущность, согласно стоикам, корреспондирует со знанием, которое эту связь отражает через *πρόληψις* 'предчувствие, предзнание' и *κοινὰ ἔννοια* 'общие понятия'. Вместе с тем учение о мире сопряжено с понятием бога, стоическая теология если не входит в структуру физического учения, то тесно с ней связана. Божественная природа мира по определению разумна, она как бы запускает логический механизм, улавливаемый человеческим разумом сначала почти интуитивно, в виде предчувствий, своеобразного предварительного знания (*πρόληψις*), а за-

¹ Allen 2020.

² Brittain 2012: 104.

тем в виде абстрактных общих понятий (κοινὰ ἔννοια). Цицерон сообщает об общей позиции стоиков относительно знания: «Они считали, что знание (scientia) выражается лишь в понятиях и в логических действиях духа (animus)» (Ac. 1.8.32). Учитывая декларируемую самими стоиками связность всех частей учения, восстановление его концептуальной логики в проекции, с одной стороны, доктрины Платона и, с другой, позиции Антиоха, представляется актуальной задачей. Возникает также вопрос о том, какова в поздний период существования Академии судьба этих представлений о божественной разумности мира с учетом их истоков.

В учении Антиоха теология, как и у стоиков, является частью физики, и обычно считают, что его представления о богах соответствуют концепциям именно стоиков. Однако трактат Цицерона «О природе богов» конкретного свидетельства не содержит, что вызвало у Дж. Диллона следующую реплику: «Очевидно, Цицерон не видит необходимости в отдельном изложении того, о чем учит Антиох, поскольку его воззрения мало чем отличаются от стоических»³. Что же касается мнения самого Антиоха, то Диллон замечает: «Антиох без колебаний приписывает стоическое учение о Космосе и Боге Древней академии»⁴. Здесь очевидное противоречие. Предположительно, Цицерон излагает теологическую доктрину на основании трактата Панэтия, но, тем не менее, это изложение можно квалифицировать как образец воззрения и самого Антиоха о богах. Наибольший интерес в контексте темы представляют взгляды Клеанфа. Согласно этому стоику, уже само созерцание природных явлений указывает на их разумность и, следовательно, на наличие ума (mens), или бога, определяемого как «божественный и неразрывный дух (animus)», управляющий этим сложным механизмом (Cic. *Nat. deor.* 2.13–15)⁵.

Если Антиох принимал позиции ранних стоиков в целом, то возникает вопрос, в чем же он следовал древней Академии, са-

³ Диллон 2002: 98.

⁴ Ibid.

⁵ Пер. М.И. Рижского.

тому Платону? Разъяснить ситуацию могут его представления об идеях. Согласно Антиоху, вечность идей состоит в свойстве всеобщности — в каждом уме они одинаковы. Здесь наблюдается явная параллель с общими понятиями стоиков, которые вечны и неизменны потому, что присутствуют во всех без исключения умах равным образом, как и общее представление о боге, объясняемое наличием основных концептов: «Базовыми принципами оказываются вышеупомянутые *ennoiai kai prolêpseis* — понятия и представления»⁶. Отголосок стоической концепции общих понятий очевиден, как и мысль об их не-трансцендентности. С другой стороны, известно, что Антиох отождествлял демиурга «Тимея» и мировую душу со стоической пневмой-логосом. При таком отождествлении, как замечает Диллон,

парадигма «Тимея» неизбежно оказывается именно содержанием ума логоса, совокупностью его «сперматических логосов», по образу которой создается этот мир⁷.

Представление парадигмы «Тимея» в качестве «совокупности идей», как полагает Диллон (и с его мнением можно согласиться), характерно для поздних платоников и перебрасывает мостик в мир трансцендентного. Диллон заключает:

Значит, «сперматические логосы» Антиоха также оказываются идеями в их «трансцендентном» и объективированном аспекте и приобретают статус «мыслей Бога». К сожалению, сам Антиох (словами Цицерона) не говорит об этом явно⁸.

Несмотря на существующую в данном пункте неопределенность и даже признаваемую исследователями загадочность, имеющиеся свидетельства Филона Александрийского и Сенеки заставляют предположить наличие данных представлений у Антиоха, но сохраняется вопрос об их генезисе. А. Лонг посвятил небольшой фрагмент своей работы обсуждению вопроса о возможной рецепции Антиохом из некоего источника концепта

⁶ Диллон 2002: 80.

⁷ Ibid.: 103.

⁸ Ibid.

«идея-форма» Платона, имеющего оттенок трансцендентности: «Формы, конечно, не являются понятиями, еще менее понятия происходят из чувств-перцепций⁹. Они представляют собой высшие реальности, существующие отдельно от наших мыслей... Предположение ряда исследователей об Антиохе как источнике этой идеи — перспективная гипотеза»¹⁰. Правда, к констатации данного факта Лонг ничего не добавляет.

Важным дополнением к обсуждаемому вопросу в контексте темы общих понятий стоиков, заинтересовавшей Антиоха, могут служить некоторые актуализированные им моменты учения Платона. В этом смысле примечателен фрагмент из «Федра»:

Место это занимает истинно сущая сущность, открывающаяся лишь кормчему души, уму, — бесцветная, безвидная, бесплотная, с ней связан род истинного знания. Поскольку мышление бога, (да и вообще всякой души, если она заботится о том, чтобы усвоить необходимое) питается умом и беспримесным знанием, то душа радуется, увидев, наконец бытие; созерцая истинное, она питается и блаженствует¹¹.

Ю.А. Шичалин при анализе данного фрагмента приводит цитату из «Софиста» 246a sqq., ссылаясь на ее контекст — дискуссию по вопросу о телесности либо бестелесности подлинной сущности; данный фрагмент представляет собой речь Чужеземца:

Одни все совлекают с неба и из области невидимого на землю, как бы обнимая руками дубы и скалы. Ухватившись за всё подобное, они утверждают, будто существует только то, что допускает прикосновение и осязание, и признают тела и бытие за одно и то же, всех же тех, кто говорит, будто существует нечто бестелесное, они обливают презрением, более ничего не желая слышать¹².

При этом Шичалин апеллирует к концепции Дж. Корнфорда который в своем анализе «Софиста» «задается вопросом о том, с

⁹ Это понимание противоречило представлениям ранних стоиков, но Сенека знал интерпретацию доктрины, которая превращала формы в мысли бога (см. *Ep.* 65.7).

¹⁰ Long 1986: 228.

¹¹ *Phdr.* 247cd. (пер. А.А. Глухова).

¹² *Sph.* 246b (здесь и далее пер. С.А. Ананьиной).

кем нужно отождествлять сторонников теории форм... и отвечает, что в значительной степени это сам Платон, который теперь меняет свою точку зрения, признавая в идеальном мире становление»¹³. Приведем для уточнения рассуждения Корнфорда:

Кто эти сторонники форм? Очевиден тот факт, что каждая особенность их доктрины, которая описывается в некоторых деталях, может быть проиллюстрирована собственными более ранними работами самого Платона¹⁴.

В соответствующем фрагменте «Софиста» встречаем при определении действительно существующего термин $\deltaύναμις$:

Я утверждаю теперь, что все, обладающее по своей природе способностью ($\deltaύναμις$) либо воздействовать на что-то другое, либо испытывать хоть малейшее воздействие, пусть от чего-то весьма незначительного и только один раз, — всё это действительно существует. Я даю такое определение существующего: оно есть не что иное, как способность¹⁵.

Разъясняя суть критицизма Чужестранца в отношении сторонников теории форм, Корнфорд замечал: «Они приняли неизменность в качестве метки реального бытия и отнесли всякое изменение к миру становления»¹⁶. В развитие этих рассуждений, имея в виду спор Аристотеля с Платоном, Шичалин уточняет:

в Λ «Метафизики» (гл. VI: «Сам Платон не может сослаться на начало движения, которое он иногда предполагает, а именно на то, что само себя движет, ибо, как он утверждает, душа позже [движения] и [начинается] вместе со Вселенной») — реакция на «Федра», которого Аристотель сталкивает с «Тимеем»¹⁷.

¹³ Шичалин 1989: 86.

¹⁴ Cornford 1935: 242.

¹⁵ *Sph.* 247e. Ср. замечание Р.В. Светлова: «И слово „ $\deltaύναμις$ “ как нельзя лучше подходит для обозначения того, что связано с различными типами иррациональности... Эта дискурсивная манера безусловно станет одним из источников будущего „скептического поворота“ в истории Академии» (Светлов 2020: 663).

¹⁶ Cornford 1935: 243.

¹⁷ Шичалин 1989: 86.

Шичалин отмечает при этом, что сопоставление с «Софистом» только свидетельствует о сложном сочетании ранних и поздних пластов в «Федре», но на самом деле важен и вопрос о том, насколько в цитируемом фрагменте из «Федра» представлена теория идей. По этому поводу А.А. Глухов, например, замечает:

Но на основании этого пассажа едва ли можно сделать вывод, что «новое», которое здесь впервые представляется «публике», — это «теория идей»¹⁸.

Всё же намек на теорию идей, безусловно, имеется. Вместе с тем можно утверждать, что анализируемые фрагменты текстов и разнообразие их интерпретаций свидетельствуют о сомнениях Платона и готовность признать возможность становления бестелесного. Аристотель лишь указывает на эти нестыковки у Платона, тем более относящиеся к разным диалогам и разным периодам его творчества, когда взгляды Платона могли меняться.

К вышеприведенным примерам и комментариям исследователей следует добавить, что наличие в представлениях Платона понятия о вместилище (χώρα) как пространственной протяженности, к которой не применимо понятие определенной величины, поскольку это уникальное пространство как бы подвижно, указывает как на признание возможности становления, так и на открытие им феномена воображения (в «Тимее» он говорит об образе, *Ti.* 52c)¹⁹. Немаловажно также, что свойства хоры у Платона соотносены с понятием трансцендентного. Один пример из «Тимея», акцентирующий момент трансцендентности в понимании Платона, указывает на источник искомой исследователями парадигмы «мысли бога»:

В «Тимее», относящемся, как считается, к позднему периоду творчества Платона, изображена грандиозная картина созидания мира богом-демиургом, который при этом сохраняет свою

¹⁸ Глухов 2017: 187.

¹⁹ О феномене воображения у стоиков см. Степанова 2012: 113.

обособленность по отношению к создаваемой им Вселенной. Согласно *Ti.* 28b–48e, 50c и др., «ум» (νοῦς) вечносущего, всеблагого бога-демиурга, взирая на вечный, неизменный, умопостигаемый «образец / первообраз» (παράδειγμα), создает в соответствии с ним космос, наделенный душой, в которой пребывает «ум». «Время возникло вместе с Небом» (здесь имеется в виду космос в целом) «из разума и мысли бога (ἐξ λόγου καὶ διανοίας θεοῦ)» (*Ti.* 37d–38c)²⁰.

В целом речь идет о признании специфической сферы мыслимого, о чем свидетельствуют и представления Платона о языке, сформировавшиеся в контексте теории идей. По этому поводу С. Никоненко пишет:

Платон в «Кратиле» учит о том, что язык (и конкретно — слово в языке) следует принципу строгого описания сущностей, которые, взятые сами по себе, имеют внелогическое существование (а в каком-то смысле и вообще существование вне сознания). Тем не менее, переходя к описанию наименования, Платон предполагает наличие особой сферы «мыслимого», или того, что мы можем помыслить, о чем можем сказать²¹.

Важно, что, судя по всему, Платон склонен был мыслить эту сферу не просто амбивалентно — в онтологическом и гносеологическом смысле, — но и как потенциально подвижную. Подобного рода рассуждения Платона перекликаются с высказыванием Хрисиппа, касающимся геометрических теорем, которые он сравнивал с идеями:

Ибо как идеи обнимают собой в ограниченных пределах становление безграничного количества вещей, точно так же теоремы описывают безграничное количество вещей в точно определенных местах (SVF 2.365)²².

Примечательно, что понятие «идея» рассматривалось в связи с парадигмой становления. Вместе с тем, как отмечалось выше,

²⁰ Тантлевский 2019: 159.

²¹ Никоненко 2019: 278.

²² Пер. А.А. Столярова.

Антиох в целом следовал стоическому мысленному конструкту о $\kappa\omicron\iota\nu\alpha\iota \ \acute{\epsilon}\nu\nu\omicron\iota\alpha\iota$ и, будучи склонен принимать в некоторых пунктах позицию Платона, трактовал их первоначально в духе идей, но существующих в умах людей. Спорным является как раз вопрос об источнике вышеуказанного мысленного конструкта Антиоха о мыслях бога. Дж. Диллон коснулся вопроса о критике Аристотелем платоновского трансцендентализма. Эту критику, как отмечает Диллон, не мог не учесть Полемон, отсюда его предположение о происхождении такой точки зрения (об идеях как мыслях бога) от Полемона, а Антиох, как отмечает Диллон, «получается, не был первым в этом отношении»²³.

Это высказывание о Поломоне как предшественнике Антиоха является лишь догадкой, поэтому имеет смысл поискать и другие возможные источники концепции Антиоха. Восстановить мысленный ряд, в который органично вписался бы концепт Антиоха, помогает учение стоиков, а именно раздел теории познания, связанный с общими понятиями ($\kappa\omicron\iota\nu\alpha\iota \ \acute{\epsilon}\nu\nu\omicron\iota\alpha\iota$). Получается, что $\kappa\omicron\iota\nu\alpha\iota \ \acute{\epsilon}\nu\nu\omicron\iota\alpha\iota$ — это ноуменальные аналоги семенных логосов, выступающих в их всемирном выражении. Что же позволяет высказать такое предположение? Ряд связанных между собой в смысловом отношении терминов. Согласно Стобею, последователи Зенона утверждали о термине $\acute{\epsilon}\nu\nu\omicron\iota\mu\alpha\tau\alpha$ ‘мысли’, что это не существа и не качества, но «как бы» существа и «как бы» качества — «призраки» ($\phi\alpha\nu\tau\acute{\alpha}\sigma\mu\alpha\tau\alpha$) души, которые древние называли идеями (SVF 1.65).

Фрагмент указывает на актуализацию концепта иррационального. Ряд стоиков доказывали несуществование идей в духе Платона, относя их к разряду лектон²⁴, но, по-видимому, не все так считали: по крайней мере, Клеанф не отождествлял идеи с нашими мыслями, а напротив, считал их родовыми понятиями в духе Платона. Фрагмент Сириана свидетельствует об отношении к «идеям» греческих философов — Сократа, Платона, Парменида и пифагорейцев:

²³ Диллон 2002: 103.

²⁴ См. Степанова 1995: 77.

Так же, как эти божественные мужи не использовали «эйдос» для обозначения имен в обычном словоупотреблении (а именно так поступали Хрисипп и Архедем, а позже — многие из стоиков)... так и «идеи» у них — это вовсе не отвлеченные родовые понятия, как впоследствии утверждал Клеанф (Ὡς ἄρα τὰ εἶδη παρὰ τοῖς θεοῖς τοῖς ἀνδράσιν οὔτε πρὸς τὴν χρῆσιν τῆς τῶν ὀνομάτων συνηθείας παρήγετο, ὥς Χρύσιππος καὶ Ἀρχέδημος καὶ οἱ πλείους τῶν Ὑποκρίτων ὕστερον ᾤθησαν... οὐ μὲν οὐδ' ἐννοήματα εἰσι παρ' αὐτοῖς αἰδέα, ὥς Κλεάνθης ὕστερον εἶρηκεν) (SVF 1.494)²⁵.

Не ясно, понимал ли Клеанф идеи как мысли субъекта — всё зависит от того, как атрибутируется отрицание οὐδέ. Интерпретация этого поврежденного фрагмента зависит от способа перевода. Так, А. Пирсон относил его на счет не Клеанфа, а комментатора, и поэтому переводил так: «не следует идеи у Платона и т.д. трактовать как ἐννοήματα»²⁶. Л. Штайн отмечал, что стоики различали понятия ἐννοήματα и νοήματα, и на этом различии основывал свой перевод. При этом он указывал на полемизировавшего с Платоном Зенона, отождествившего родовые понятия (ἐννοήματα) с идеями, о чем свидетельствуют Аэтий — «Вслед за Зеноном стоики считали, что идеи суть наши мысли» (SVF 2.360), — и Стобей: «[Последователи Зенона] утверждают, что родовые понятия (ἐννοήματα)²⁷... суть воображения (φαντάσματα) души, а древние называли их идеями» (SVF 1.65). Штайн предположил, что стоики отождествили идеи как родовые понятия в понимании Платона с феноменами сферы воображения, представлений людей, и исходя из этого предложил такое толкование: «Клеанф... не хотел отождествлять родовые понятия с νοήματα»²⁸. Вместе с тем, поскольку Клеанф считал идеи эквивалентными родовым понятиям (ἐννοήματα), то он не мог их уподоблять понятиям ума, аб-

²⁵ Пер. А.А. Столярова уточнен: множественное число ἐννοήματα («отвлеченных родовых понятий») в связке с ἰδέα имеет принципиальное значение.

²⁶ Pearson 1891: 240.

²⁷ А.А. Столяров удачно переводит термин как «отвлеченные общие представления», но только если понимать их в значении вида, без учета родовидового отношения.

²⁸ Stein 1888: 293.

стракциям (νοήματα), поскольку был убежден в том, что только единичные эмпирические представления имеют достоверность²⁹. В самом деле, обратившись к свидетельству Цицерона о том, что, согласно стоикам, суть бытия познается через философскую абстракцию, следует сделать вывод, что если бы νοήματα отождествлялись с идеями, они оказались бы такими же малодостоверными источниками познания, как и идеи. Позицию стоиков в более поздний период может разъяснить трактовка «идей-мыслей» (ἐννοήματα) Хрисиппом:

Поэтому, поскольку они овладевают неразумными животными, они — только φαντάσματα, поскольку же становятся присущи нам и богам, то по признаку рода — это φαντάσματα, а по виду — ἐννοήματα (SVF 2.83).

Это различие по признаку «род — вид» как раз разъясняет актуализированную впоследствии (возможно, именно Антиохом) разницу между κοινὰ ἔννοιαи в роли ἐννοήματα (мыслей в уме человека) в качестве видового понятия и идеями как мыслями бога в качестве родового. А.А.Столяров относительно термина εἶδος, употреблявшегося стоиками, уточняет: «„Эйдос“ у стоиков обозначал вид по отношению к роду или просто разновидность, часть чего-то»³⁰.

Дж. Диллон, утверждая причастность к указанному мысленному конструкту Антиоха, тут же замечает: «мы не можем быть уверены в том, что он *первым* определил идеи как мысли бога. Эта концепция вполне может восходить и к Древней академии»³¹. Учитывая вышесказанное, резонно предположить, что эта концепция восходит к Антиоху через Клеанфа, что может дополнительно служить доказательством наличия актуальных рецепций платоновского учения в стоицизме, а возможно, и указывает на типологическое сходство идей разных мыслителей в их истории.

²⁹ Ср. Stein 1888: 295–296.

³⁰ Столяров 1998–2010: 1.173.

³¹ Диллон 2002: 103–104.

Следует отметить, что такова же тональность рассуждений современника Антиоха, стоика Средней Стои Посидония (135–50 гг. до н.э.): «Божество есть умный дух, пронизывающий всякую сущность, будь то земля, вода, воздух (ЕК 100)»³².

Приводимые выше примеры с обсуждением темы *ἐννοήματα* указывают на серьезную интеллектуальную работу, проводившуюся стоиками, проявившуюся в посвященных идеям Платона дискуссиях и интерпретациях в их среде и приводившую к выявлению разных смысловых оттенков в рассуждениях Платона. Заключительный аккорд в этих дискуссиях, связанных с трактовкой идей в качестве мыслей бога, и в итоговом синтезе — намеренном или произвольном — мог сыграть именно Антиох. Конечно, безоговорочные утверждения о представлении Антиоха относительно трансцендентности ума бога будут безосновательными (в связи с его общей пантеистической установкой), но, безусловно, был сделан первый шаг от тезиса имманентности к христианскому пониманию трансцендентного Логоса-Бога.

Таким образом, в известном смысле утверждения Антиоха о неискоренимой роли древней Академии в развитии скептической философии не лишены оснований, как и его сравнение стоической рефлексии с платонизмом. Сам Антиох успешно синтезировал платоновскую парадигму со стоической концепцией, привнеся в нее момент динамизма, а с учетом специфики мышления Клеанфа и Посидония — и элементы иррационализма, что и отразилось на именовании им идей мыслями бога. И это еще одно свидетельство специфики «скептического поворота»³³ в истории Академии, нелинейности пути философской мысли.

³² Хазина 2014: 108.

³³ Формулировка Р.В. Светлова.

Литература

- Глухов, А.А., пер. (2017), *Платон. Федр*. СПб.: Издательство РХГА.
- Диллон, Дж. (2002), *Средние платоники* (пер. Е.В. Афонасина). СПб.: Алетея.
- Никоненко, С. (2019), “К вопросу о платонизме в теории логического языка”, *Платоновские исследования* 11.2: 276–296.
- Светлов, Р.В. (2020), “Математическая шутка из «Политика» и пределы рациональности в философии Платона”, *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 14.2: 666–673.
- Степанова, А.С. (1995), *Философия Древней Стои*. СПб.: Алетея.
- Степанова, А.С. (2012), *Философия Стои как феномен эллинистическо-римской культуры*. СПб.: Петрополис.
- Столяров, А.А., ред. (1998–2010), *Фрагменты ранних стоиков*. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина.
- Тантлевский, И. (2019), “Концепция Вселенной как божественного «отпечатка» в «Тимее» Платона и в учениях средневековых еврейских мыслителей”, *Платоновские исследования* 10.1: 158–171.
- Хазина, А.В. (2014), “Рациональные основания религиозного опыта в философской концепции стоика Посидония”, *Труды нижегородской духовной семинарии* 12: 105–116.
- Шичалин, Ю.А. (1989), “Комментарий”, in Id. (ред.), *Платон. Федр. Перевод А.Н. Егунова*, 72–96. М.: Прогресс.
- Allen, J. (2020), “Antiochus of Ascalon”, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/antiochus-ascalon/>
- Brittain, C. (2012), “Antiochus’ Epistemology”, in D. Sedley (ed.), *The Philosophy of Antiochus*, 104–130. Oxford University Press.
- Cornford, Fr. (1935), *Plato’s Theory of Knowledge*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Long, A.A. (1986), *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*. University of California Press.
- Pearson, A.C. (1891), *The Fragments of Zeno and Cleanthes*. London: C.J. Clay & Sons.
- Stein, L. (1888), *Die Erkenntnistheorie der Stoa*. Berlin: Verlag von S. Calvary & Co.

Тимур Щукин

Иоанн Филопон и его оппоненты:
спор о природе небес и небесных светил
в 3-й книге трактата «Об устройении мира» *

TIMUR SHCHUKIN

JOHN PHILOPONUS AND HIS OPPONENTS:

A DISCUSSION ON THE NATURE OF THE HEAVENS AND HEAVENLY BODIES

IN BOOK III OF THE TREATISE *ON THE CREATION OF THE WORLD*

ABSTRACT. The paper deals with the teaching of the sixth-century Christian Neoplatonist John Philoponus on the form and movement of heavens, as well as on the nature of the heavenly bodies, to which issues book III of his treatise *On the Creation of the World* is devoted. The emphasis is on identifying the opponents of Philoponus, the tradition against which he polemizes, and the set of authors who may have belonged to this tradition. The only author whom Philoponus mentions explicitly, and to whom he devotes most of the book to dispute with, is Theodore of Mopsuestia. The Alexandrian philosopher, however, does not mean that the subject of his criticism is only the writings of Theodore himself: he also repeatedly refers to his nameless followers. At this juncture, there is a need to “draw a portrait” of these opponents. To achieve this goal, two procedures are performed in the paper. First, on the basis of the relevant texts of Theodore of Mopsuestia, the author attempts to reconstruct the latter’s teaching on the nature of heaven from the point of view, above all, of how adequately this doctrine was reproduced by John Philoponus. Secondly, on the basis of the material of the 10th chapter of book III of the treatise, an attempt is made to identify those interpretations of the Holy Scripture that John Philoponus attributes to his nameless opponents. As a result, it becomes feasible to find a number of parallels of the anonymous comments he disapproves of with the interpretations of Theodoret of Cyrus, Cosmas Indicopleustes, Severian of Gabala, Pseudo-Justin, and Olympiodorus of Alexandria.

KEYWORDS: John Philoponus, Theodore of Mopsuestia, heaven and earth, the form of heavens, exegesis.

© Т.А. Щукин (Санкт-Петербург). tim_ibif@mail.ru. Социологический институт Российской академии наук – филиал ФНИСЦ РАН.

Платоновские исследования / Platonian Investigations 16.1 (2022)

DOI: 10.25985/PI.16.1.08

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ по проекту № 20-011-41004 «Трактат Иоанна Филопона “О сотворении мира” в контексте ближневосточной сиро-палестинской и византийской богословской (христологической, антропологической, космологической) традиции».

Введение

Трактат неоплатоника VI века Иоанна Филопона «Об устройении мира» в строгом смысле не является полемическим: это последовательное толкование первых стихов книги Бытия, для которого александрийский мыслитель привлекает другие книги Священного Писания, цитаты из отцов Церкви, многочисленные ссылки на античных философов и ученых, а также собственные естественнонаучные, логические и богословско-философские выкладки. При этом полемический элемент в книге, несомненно, присутствует, и именно он указывает на исторический контекст трактата. Вскрытие механизма полемики ценно с точки зрения реконструкции авторской мотивации¹. В данном случае я буду говорить о полемике Иоанна Филопона с Феодором Мопсуестийским и его сторонниками по вопросу о природе неба и небесных светил, полемике, встроенной в развернутое толкование конкретного библейского отрывка. Результатом исследования должен стать приблизительный портрет оппонентов Иоанна Филопона: действительно ли в 3-й книге трактата, которая посвящена данному вопросу², он полемизирует с Феодором Мопсуестийским³ или это имя для него только символ определенной традиции, маркер определенных космологических взглядов?

¹ В научной литературе предлагаются разные причины написания трактата. Некоторые исследователи (Pearson 1999: 285) приписывают Иоанну Филопону исключительно естественнонаучную мотивацию. Другие полагают, что текст направлен на просвещение александрийской христианской общины (Gleede 2017: 166–167; MacCoull 2006: 422–423). С моей точки зрения, одним из важных моментов мотивации Иоанна Филопона была попытка предотвратить влияние на общину Александрии «несторианских» взглядов Феодора Мопсуестийского. Об этом моя статья на ангелологическом материале трактата: Щукин 2020.

² Обзор этой книги в сопоставлении с релевантными местами из Космы Индикоплова см. Elweskiöld 2005: 29, 83–110.

³ Обзор космологии Феодора Мопсуестийского см. Schleicher 2014: 188–193. Автор, с одной стороны, принадлежит к тем исследователям, которые рассматривают слова Иоанна Филопона о том, что он полемизирует непосредственно с Феодором Мопсуестийским, буквально. С другой стороны, на мой взгляд, он недостаточно критичен по отношению к тому, как Иоанн Филопон излагает космологию Феодора.

3-я книга трактата «О сотворении мира»

В этой книге Иоанн Филопон разбирает слова Моисея: «И сказал Бог: да возникнет твердь посреди воды и да будет разделяющей посредине между водой и водой; и стало так. И сотворил Бог твердь, и разделил Бог посредине между водой, которая была под твердью, и посредине между водой, которая над твердью, и назвал Бог твердь небом» (*Быт.* 1:6–8) (Καὶ εἶπεν ὁ θεός· ‘γενηθήτω στερεώμα ἐν μέσῳ τοῦ ὕδατος καὶ ἔστω διαχωρίζον ἀνὰ μέσον ὕδατος καὶ ὕδατος’, καὶ ἐγένετο οὕτως. καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸ στερεώμα καὶ διεχώρισεν ὁ θεὸς ἀνὰ μέσον τοῦ ὕδατος, ὃ ἦν ὑποκάτω τοῦ στερεώματος καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ ὕδατος τοῦ ἐπάνω τοῦ στερεώματος, καὶ ἐκάλεσεν ὁ θεὸς τὸ στερεώμα οὐρανόν)⁴. Он настаивает на том, что небо, упомянутое в этом отрывке, не тождественно тому небу, о котором идет речь в первом стихе книги Бытия, поскольку о небе вообще часто говорят омонимично, а кроме того, потому, что о первом небе сказано применительно к первому дню творения, а о втором — ко второму (*Opif.* 3.1, 272–276 Scholten). По мнению Иоанна Филопона, источником заблуждения тех, которые отождествляют первое и второе небо, являются два рассказа Моисея о сотворении человека: автор книги Бытия, действительно, дважды говорит об этом — сначала кратко, потом подробно, — но это исключение из правила. Больше ни о каком из творений Моисей не говорит дважды, придерживаясь последовательного изложения событий (3.2, 276–278). Далее Иоанн Филопон отождествляет первое небо с беззвездной сферой, о которой писали Гиппарх и Птолемей, а второе небо — с подвижными небесами, многообразно описываемыми различными философами и астрономами. С точки зрения Иоанна Филопона, все гипотезы об устройстве небес (= тверди), особенно в части исчисления сфер, на которые эти небеса разделяются,

⁴ Jo. Philop. *Opif. Proem.*, 272.1–7 Scholten. Здесь и далее приводим текст трактата Филопона, в том числе и не всегда точные у него библейские цитаты, по Scholten 1997, с указанием страниц и строк этого издания. Греческие отрывки из трактата «О сотворении мира» приводятся в переводе Т.А. Сениной (с корректировками).

недоказуемы, и уж точно, принимая или отвергая их, не следует отказываться от тезиса о том, что второе небо одно и едино (3.3, 278–286). Точно так же, полагает Иоанн Филопон, невозможно и установить причину возникновения второго неба, поскольку этого нельзя сказать ни об одной из тварных вещей (3.4, 286–288): мы знаем только то, что «Бог всё сотворил прекрасно и как было нужно, и нет ничего недостающего или избыточного» (πάντα καλῶς καὶ ὡς ἔδει πειλοίηκεν ὁ θεὸς καὶ οὐδὲν ἐλλείπον ἢ περισσόν) (3.4, 288.9–10). В вопросе о природе тверди, того, из каких элементов она состоит, Иоанн Филопон придерживается точки зрения Платона, который, в свою очередь, по его мнению, согласен с Моисеем: небесная твердь состоит из четырех элементов⁵. Впрочем, Иоанн Филопон достаточно подробно аргументирует, что всё же преобладающими элементами являются воздух и вода: небесная твердь образуется благодаря их сгущению (3.5, 288–294).

Большая часть 3-й книги, главы 6–13, посвящена доказательству того, что небо сферично, что, следовательно, сферой является и земля, которая находится в центре мироздания. В 6-й и 7-й главах Иоанн Филопон излагает свою точку зрения кратко и не в полемическом ключе. Сперва ссылаясь на Василия Великого, он отмечает, что наблюдение за небесными телами и небесными явлениями ясно говорит нам о том, что они подчинены закономерности циклического движения, и что эту закономерность можно объяснить только тем, что сама земля — это сфера, которую со всех сторон охватывает сфера небесная (3.6, 294–298). В 7-й главе он дополняет свою аргументацию ссылкой на книгу Иова, а также на то, как ведут себя различные физические объекты, стремящиеся к земле как к центру мироздания (3.7, 298–298). В 8-й главе Иоанн Филопон, предваряя более развернутое доказательство указанных тезисов, словно объясняет, для чего это доказательство предпринимается:

⁵ Из тех же четырех элементов, из которых состоят и земные вещи. См. подробно о материальном составе неба по учению Иоанна Филопона Hoffmann 1987a; Hoffmann 1987b; Wildberg 1988; Mariev, Marchetto 2017; Варламова 2017.

οἱ οὖν ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα δι' ἐπιστήμης ἐγνωκότες καὶ αὐταῖς ὄψεσι τοῖς φαινομένοις ἐπιστήσαντες, ὅταν ἐντύχωσιν τοῖς τοῦ καλοῦ Θεοδώρου ἢ τινος τῶν κατ' αὐτὸν καὶ τὴν τοσαύτην τῶν λεγομένων ὑπ' αὐτῶν ἀβελτερίαν θεάσωνται, πῶς οὐχὶ τοῦ εὐσεβοῦς ἡμῶν ἀποσκιρτήσουσι δόγματος ὥς αἱ μυῖαι τοῖς ἔλκεσι τῶν σωμάτων ἐπικαθήμενοι καὶ βλάσφημον καθ' ἡμῶν, ἵνα μὴ λέγω κατὰ θεοῦ, στόμα κινήσουσιν τὴν ἐκείνου τῶν λόγων ἀτοπίαν τῷ παντὶ περιάπτοντες δόγματι; ἀλλ' ἐχέτω μὲν ὥς ἔχουσι τὰ ἐκείνων. ἐγὼ γὰρ αὐτὰ καὶ λέγειν ἐπ' ἀληθείας ἐρυθριῶ, ἐφ' οἷς ἴσως ἐκεῖνοι καὶ σεμνυνόμενοι γραφῇ παρέδωκαν ὥς εἶθε μὴ.

Итак, познавшие посредством науки эти и подобные вещи и посредством собственного зрения получившие ясное знание наблюдаемых явлений, всякий раз, когда встретятся с приверженцами славного Феодора или кого-либо из согласных с ним и увидят таковую глупость говоримого ими, разве не набросятся на наше благочестивое учение подобно мухам, садящимся на телесные раны, и не обратят хульные слова против нас, чтобы не сказать — против Бога, нелепость речей того [Феодора] приписывая всему учению? Но да достанется ему сообразно тому, чего они держатся. Ибо поистине я краснею даже говорить о том, для чего эти люди, возможно, причем гордясь, предали это писанию; о, если бы этого не случилось! (3.8, 304.6–17).

Объект критики — космологические взгляды Феодора Мопсуестийского и его последователей, современных Иоанну Филопону. С точки зрения александрийского мыслителя, эти взгляды не только абсурдны сами по себе, но еще и отталкивают от правой веры здравомыслящих людей. Не вполне ясно, идет ли речь о язычниках или о христианах, которые восприняли бы правильное учение, если бы имели перед собой адекватное толкование Шестоднева. Если трактовать эти слова во втором смысле, то выходит, что речь идет о номинативных христианах, которые не знают свою веру ни в изводе Феодора Мопсуестийского⁶, ни в изводе Иоанна Филопона, но для которых традиция Феодора обладает тем преимуществом, что предлагает развернутую экзегетиче-

⁶ О христологии Феодора см. Jansen 2009: 151–206; Grillmeier 1979: 614–636.

скую программу⁷. Конечно, Иоанн Филопон исходит из того, что эти христиане с негодованием отвергнут космологию антиохийцев и вслед за ней и христологию (в любом изводе). Впрочем, возможна и иная интерпретация: условными «приверженцами славного Феодора» являются как раз сторонники правильной с точки зрения Иоанна Филопона христологии, которые своими нелепыми измышлениями в области космологии отталкивают неофитов от собственных же христологических (антихалкидонитских) взглядов. В любом случае Иоанн Филопон не просто выстраивает собственную экзегетическую программу, но и последовательно опровергает антиохийскую. При этом, как мы видим, защищает Иоанн Филопон не столько правильную космологию, сколько православную веру в целом. Просто в данном случае он пытается победить врага как бы на дальних подступах к цитадели.

С 9-й главы начинается «книга в книге»: развернутое доказательство сферичности земли и неба, ориентированное на полемику с приверженцами Феодора Мопсуестийского. В 9-й главе Иоанн Филопон прибегает к астрономическим доказательствам, показывая, что смена созвездий на небосклоне, чередование полусфер, одна из которых движется над поверхностью земли, в то время как вторая — под землей, периодические солнечные затмения и, наконец, смена дня и ночи — всё это работает на ту космологическую модель, в которой круглая земля со всех сторон окружена небесной сферой, движущейся в соответствии с определенными закономерностями (3.9, 306–314). В 10-й главе Иоанн Филопон разбирает конкретные цитаты из Священного Писания, которые приводят в обоснование своей правоты сторонники Феодора Мопсуестийского — эта глава дает большой материал для сопоставления экзегетических конструкций Иоанна Филопона и его оппонентов (3.10, 314–334). В 11-й главе Филопон обращает внимание на то, что Священное Писание нигде не говорит о том, что небо неподвижно (3.11, 334–340), а в 12-й главе приводит чисто аст-

⁷ О Феодоре как экзегете см. Greer 1961; Wiles 1970; Zaharopoulos 1989; Hidal 1996: 550–557; Simonetti 2006: 799–828.

рономические доказательства в пользу данного тезиса. Философ в данном случае полемизирует с точкой зрения Феодора о неподвижности неба, а также о подвижности луны, солнца и звезд. Мнение Иоанна Филопона: небо неподвижно только в том смысле, что от сотворения и до того момента, как Бог примет решение о его изменении, оно следует одним и тем же законам. Что же касается отдельных частей неба, каковыми являются небесные тела, то они не могут двигаться, если не движется всё небо (3.12, 340–348). За рамками 3-й книги остается вопрос о том, по какому принципу, с точки зрения сторонников Феодора, движутся солнце, луна и звезды, если они не подчиняются некому общему закону. В данном случае следует вспомнить полемический выпад Иоанна Филопона против сторонников Феодора Мопсуестийского из 1-й главы. По мнению Филопона, они якобы считают, будто «ангелы движут луну, солнце и каждую из звезд» (σελήνην καὶ ἥλιον καὶ τῶν ἀστέρων ἕκαστον ἄγγελοι κινουῦσιν) (1.12, 124.17–18). Тем самым при анализе космологических построений Феодора, к которому я перейду позже, нужно учитывать и ангелологическую составляющую. Закончивается раздел, посвященный полемике с Феодором, ссылкой на авторитет святых отцов (3.13, 348–350).

Главы 14–16 вновь обращаются к элементам, из которых состоит небо. По большей части Иоанн Филопон рассуждает о термине «вода», указывая на его многозначность. По его мнению, Священное Писание использует это слово омонимично применительно к воздуху, небу, собственно воде и бездне, к той субстанции, которая расположена между первым и вторым небом, а также к тому пространству, что лежит под вторым небом (3.14–16, 350–362). Наконец, 17-я глава обобщает аргументацию 3-й книги, но только в части порядка творения — простые элементы творятся и упоминаются в Писании раньше составных, а значит, и первое небо сотворено и упомянуто раньше второго, — а также в части правильного именования второго неба (3.17, 364–366). Проблематика 6–13-й глав в заключительной 17-й главе не представлена. Тем самым вполне возможно, что эти главы, адресованные именно Фе-

одору Мопсуестийскому и его сторонникам, написаны отдельно и присовокуплены к тексту трактата при какой-то более поздней редакции. Нас, впрочем, интересует не история текста, а то, что именно эти главы придают всей книге полемическую окраску, сообщают нам о мотивации Иоанна Филопона. Далее мы попробуем взглянуть на адресатов Иоанна Филопона, попробуем представить, кем они могли быть. Для этого мы проделаем две процедуры. Во-первых, обратимся к релевантным текстам Феодора Мопсуестийского, единственного оппонента Иоанна Филопона, который прямо назван в 3-й книге. Во-вторых, на материале 10-й главы сопоставим толкования на конкретные места Священного Писания, предлагаемые, по словам Иоанна Филопона, его оппонентами, и те толкования, которые сохранила традиция. Если среди последних найдется нечто похожее на то, о чем пишет Иоанн Филопон, авторов этих толкований можно будет рассматривать в качестве реальных оппонентов александрийского мыслителя.

Феодор Мопсуестийский о природе небес

Он говорит об этом в «Первом слове на книгу Бытия». Говорит довольно мало, и из этого текста не вполне ясно, отождествляет ли Феодор то, что Иоанн Филопон называет «первым небом», о котором идет речь в *Быт.* 1:1, с тем небом, которое Священное Писание называет твердь. С одной стороны, в «Первом слове» идет речь только о небе как границе мироздания. Феодор Мопсуестийский объясняет, что упоминание неба и земли в первом стихе книги Бытия обусловлено тем, что они являются как бы вместилищами, естественными границами мироздания:

Quoniam ergo haec hoc modo creata sunt, incepit narrare de creatione earum rerum, quae e coelo terraque exstiterunt, ante quae nihil creati erat. Haec autem memoravit, quia exteriora sunt et totam creationem in se continent, quum sciret nihil nati esse ante haec. Et ut ante ea nihil creati fuit, ita quoque extra ea nihil nati fuit.

Итак с тех пор, как эти [небо и земля] таким образом были созданы, он начал рассказывать о сотворении тех вещей, которые

произошли от неба и земли, прежде которых ничего не было создано. Но он упомянул об этих [небе и земле], потому что они внешние и содержат в себе всё творение, и зная, что прежде них ничего не возникло (Thdr. Mops. Gen.)⁸.

Видимые и невидимые творения (ангелы) приводятся в бытие одновременно с небом и землей (Gen. 4–5 (1) Sachau). С другой стороны, в дошедших до нас толкованиях Феодора на книгу Бытия вообще очень мало конкретики — в частности, нет никакого объяснения того, как соотносится небо в Быт. 1:1 и твердь в 1:6–8. В полемическом пассаже, который мы разберем ниже, Феодор говорит о неподвижности неба, кажется, не предполагая, что это небо как-то отличается от неба в Быт. 1:1. В «Толковании на Псалмы» Феодор признает, что небес два: одно — видимое, второе — сокрытое от человеческих глаз⁹, однако данная реплика лишь гипотетически может быть соотнесена с толкованием на книгу Бытия.

Тем самым, не имея надежного свидетельства в тексте самого Феодора, очень сложно предполагать, что, отстаивая учение о двух небесах в 3-й книге трактата «О сотворении мира», Иоанн Филопон имел в виду именно Феодора. Хотя нельзя исключать, что Иоанн Филопон именно об этих взглядах Феодора имел неточное представление, возможно, основанное на каких-то опосредующих текстах. На то, что мы имеем дело с «испорченным телефоном», указывает еще и следующее. Иоанн Филопон убежден, что источником заблуждения относительно единственности

⁸ Sachau 1869: 5–6 (сирийский оригинал: ⲁ–ⲓ).

⁹ Caeli enarrant, reliqua. Quoniam de duobus caelis illud quod est superius non videtur, inferius vero oculis nostris ingeritur, proprie intulit: «Opera manuum eius annuntiat firmamentum» ubique hoc caelum visibile quod intuemur, manu se prope modum formatum ipsa sui facie confitetur (Thdr. Mops. Ps. 18 (19).2 Devreesse). Еще один фрагмент, приводимый Ф. Шлейхером (Schleicher 2014: 190), — это ссылка на Иоанна Филопона (Opif. 1.12, 126–127), который утверждает, будто сторонники Феодора учили о том, что владыка Христос обитает в пространстве между первым и вторым небесами. Однако, во-первых, некорректно отождествлять точку зрения сторонников Феодора и самого Феодора. Во-вторых, сами свидетельства Филопона должны пройти проверку на достоверность, а это возможно только в сопоставлении с дошедшими до нас сочинениями Феодора Мопсуестийского.

неба для его оппонентов (мы не знаем, являлись ли они сторонниками Феодора Мопсуестийского) служит рассказ о сотворении человека, к которому Священное Писание, как мы знаем, возвращается дважды. По мнению философа, его оппоненты видят здесь ложную аналогию: если о творении человека говорится дважды, то повторяется Моисей и в случае творения неба (*Opif.* 3.2, 276–278). Действительно, Феодор Мопсуестийский проводит аналогию между сотворением неба и творением человека, только работает эта аналогия на совсем другой аргумент: одни творения созданы вместе с небом, а другие — после него, точно так же, как душа Евы создана вместе с видимым телом, а душа Адама — после тела (*Thdr. Mops. Gen.* 5 (8–) *Sachau*). Нельзя отрицать той возможности, что Иоанн Филопон знал об аналогии между сотворением неба и творением души, к которой прибегал Феодор Мопсуестийский, но понял ее совершенно превратно.

Но вот о чем мы можем говорить с полной уверенностью, так это о том, что главы 6–13 3-й книги трактата «О сотворении мира» имеют очевидные параллели с пассажем из «Первого слова на книгу Бытия» Феодора Мопсуестийского:

neque ea, quae ab eo facta sunt, quomodo creata sint, cognoscere potuerunt, neque quoad formam, qua mundum indutum esse fingunt dicentes coelum circumagi ut globum, terram autem in puncto circini esse, quum forma geometriae s. mensurationis terrae mensurent <...> Schema enim, quod cauponam cogitationum eorum decet, de coelo invenerunt. Et ut hi neque laudem neque gratias veras neque unum veritatis fundamentum in animo habent, ita quoque de coelo excogitaverunt, nempe id non stare certo loco, sed semper circumire, quum ei motus perpetuus et circumitio sempiterna sit <...> Si igitur coelum est, decet stare, non moveri secundum terminum, qui ei constitutus est a creatore, qui ob banc causam coelo terraeque infixam stationem et fundamentum firmum posuit, quum exteriora sint et universum includant (quasi) custodia sufficiens iis, quae in iis inclusa sunt. Secundum terminum, qui iis a Deo positus est, moveri possunt, dum sunt intra (terminum); extra autem terminum, qui iis positus est, moveri non possunt. Jam vero putare haec esse aeterna neque ab alio existentiam accepisse id, quod fingunt in forma globi esse, (signum) esset multae stultitiae,

quum aeternum neque corpus neque schema habeat neque compositum sit neque terminatum. Forma autem globi non accedit ad hanc naturam, sed corpus est, certo etiam composita est et forma ei est et terminata est secundum legem corporum <...> Hi quantumvis gloriantur inventionibus suis, quod ex circumitione coeli et ex hac sphaera nova composuerunt scientiam astronomiae <...> narrantes nobis etiam de compositione stellarum, a qua inventio astrologiae initium cepit, quum nihil aliud sit quam quod stulti sunt, nos de his rebus informant. Nam si propter (secundum) stellarum compositionem <...> nos sumus incesti et casti, ebrii et jejunantes, justi et injusti — ut paucis dicam, boni et mali, qua tandem re perspicitur nos esse superiores animalibus?

Они не могли понять ни как твари произошли от Него, как были созданы, ни какую форму в их воображении и по их словам получил мир. Они говорят, что небеса вращаются, как шар, и что Земля находится в центре сферы, поскольку форму земли они объясняют геометрией, то есть с помощью измерения <...> Ибо они приписывают небу свои представления о постоялом дворе. И точно так же, как у них [на постоялом дворе] нет ни хвалы, ни благодарения, ни единого основания истины, они также думают и о небе, а именно — что оно не стоит на определенном месте, а всегда движется, так что это движение вечно и перемещение постоянно <...> Однако если есть небо, то ему подобает стоять, а не двигаться, в соответствии с пределом, установленным Создателем, Который по этой причине поставил небо и землю неподвижной опорой и твердым основанием. Движение [твари] возможно в установленных Богом пределах, пока движущиеся находятся в этих границах. Но [сотворенные вещи] нельзя переместить за установленные для них пределы. Также думать, что земля и небо вечны и что они не от другого получили существование, которое они воображают в форме шара, было бы признаком крайней глупости, поскольку у вечного нет ни тела, ни формы. Оно также не является ни составным, ни разрушимым. Однако форма шара не соответствует этой природе, поскольку телесна. Шар также очевидно является составным, и его форма ограничена в соответствии с законом тел <...> Эти люди, однако, хвастаются своими изобретениями — тем, что придумали, наблюдая за круговым движением небес и за этой сферой, новую науку астрономию <...> Рассказывая нам также о сочетании звезд, с чего началась астрология, они сообщают нам не о чем ином, как о своей глупости.

Ибо если из-за сочетания звезд <...> мы блудим или блюдем целомудрие, напиваемся или постимся, являемся справедливыми или несправедливыми, проще говоря — добрыми или злыми, то чем тогда мы отличаемся от животных? (*Gen.* 6–8 (سج-ي) Sachau)

В этом пространном отрывке я бы выделил несколько элементов. Во-первых, Феодор Мопсуестийский отказывает небу в шарообразности, а земле — в том, чтобы находиться в центре сферы (вероятно, речь идет о равноудаленности земли от всех точек небесной сферы). Это вполне согласуется с тем полемическим контекстом, который описывает 3-я книга «О сотворении мира»: Иоанн Филопон как раз и отстаивает взгляд на землю как на объект, равноудаленный от всех точек на небесной сфере. Однако в тексте Феодора Мопсуестийского о том, какую собственно форму имеют земля и небо, не сказано ничего определенного. Во-вторых, Феодор отрицает небесное движение — с этим, как мы уже сказали, также полемизирует Иоанн Филопон. Аргументация Феодора в пользу неподвижности неба слишком лапидарна, но кое-что понять можно: неподвижность неба и земли необходима для прочей твари, чтобы она видела границы своих природных возможностей и только в этих границах действовала. Очевидно, что подвижность неба в рамках логики Феодора лишает тварь самих оснований ее бытия: возможности мыслить и понимать, действовать и к чему-то стремиться. В данном случае мы имеем дело с радикальным расхождением: подвижность приписывается Иоанном Филопоном не только второму небу, но и первому, которое он отождествляет с «беззвездной сферой» Птолемея¹⁰.

¹⁰ «Платон вместе с другими думал, что существует только восемь сфер, но Гиппарх и Птолемей ввели девятую, беззвездную, исходя из некоторых наблюдений» (ὁκτὼ δὲ μόνας ὑπάρχειν μετὰ τῶν ἄλλων καὶ Πλάτων ᾤετο, ἀλλ' ἐκ τινῶν τηρήσεων "Ἰππαρχος καὶ Πτολεμαῖος τὴν ἐνάτην καὶ ἀναστρον εἰσηγήσατο) (1.7, 102.8–11); ср. 3.3, 278–286; *Procl.* 13.18, 537.8–11 Rabe. По мнению Пола Хулмейна, Иоанн Филопон был первым автором, который приписал Птолемею концепцию девятой сферы и тем самым породил дискуссию по этому вопросу в более поздней традиции (в том числе арабской и иудейской). Как формулирует исследователь, «since Ptolemy only enumerates the moving spheres together with the overall number

Кроме того, Феодор выстраивает аналогию между неподвижностью неба и земли и незыблемостью моральных основ человеческой жизни. Сторонники движения неба и земли сравниваются с пьяницами — и это не случайный образ: кажется, что для Феодора Мопсуестийского космология тесно связана с этикой. Если Бог весь мир сотворил подвижным, как же мы можем быть уверены в «неподвижности» Его заповедей? Моральный аспект учения Феодора о творении также не прочувствован Иоанном Филопоном.

В-третьих, Феодор нападает на «внешнюю мудрость», на науку — астрономию, геометрию и физику, — отказывая им в способности правильно интерпретировать мироздание. Сам Феодор прибегает к моральной и метафизической аргументации. Так, он отказывает небу в шарообразности на том основании, что «у вечного нет ни тела, ни формы, оно не является ни составным, ни ограниченным». Не вполне ясно, считает ли сам Феодор небо вечным (в любом смысле) или приписывает эту точку зрения своим оппонентам, однако в его трактовке — выходит так — небо нельзя описать, отсылая к той или иной геометрической форме. Проще говоря, с точки зрения Феодора, небо бесформенно¹¹, а его способность выступать границей — скорее метафизическая характери-

of spheres needed for the motions of the planets, he never calls the outermost sphere the ninth. This argumentum *ex silentio* taken together with the textual evidence gathered from the Planetary Hypotheses shows that Ptolemy did not intend to establish a nine-sphere-cosmos» (Hullmeine 2020: 89). При этом Хулмейн считает вполне корректным говорить о том, что в системе Птолемея есть беззвездная сфера, охватывающая «звездные» сферы (ibid.). Внешнее небо в системе Филопона «содействует движению при изменении возникающего благодаря природе» (τῆς μεταβολῆς τῶν ὑπὸ φύσεως γινομένων ὑπάρχει τῇ κινήσει συναίτιος) (1.6, 100.19–20), что вполне соответствует логике Птолемея. Отождествление беззвездной сферы с небом, сотворенным в первый день творения, возможно, восходит к Оригену (Or. *Princ.* II 3.6 Crouzel-Simonetti).

¹¹ Ф. Шлейхер обращает внимание (Schleicher 2014: 193–194) на фрагмент, в котором Феодор Мопсуестийский уподобляет устройство земли скинии Моисея (Devreesse 1948: 26), и даже предлагает реконструкцию предлагаемой Феодором модели космоса: половина цилиндра, лежащего на прямоугольном основании. Это, однако, только гипотеза, и сам Шлейхер оговаривается, что Феодор не доходит до полного отождествления устройства скинии Завета и модели вселенной.

стика твари как таковой (так же как неподвижность — это не столько отсутствие движения, сколько неизменность принципа бытия). В-четвертых, Феодор отказывает движению звезд во всякой фиксируемой закономерности, как астрологической (звезды влияют на моральное состояние человека), так и астрономической. Поэтому в некотором смысле тщетны «оправдания» Иоанна Филопона, который, защищая науку о звездах, науку о законах их движения, упирает на недостоверность астрологии. Проблема в том, что для Феодора вообще недопустима навязанная звездам извне «логика». Как Феодор мыслил движение звезд, луны и солнца? Из одного из сохранившихся греческих фрагментов толкования на книгу Бытия мы знаем, что он мыслил светила как движущиеся светильники, а их движение трактовал по аналогии с движением человека в раю (*Gen.*, PG 66.635b). Конечно, из этого не следует, что звезды обладают свободой воли, обладают самодвижностью? Небесные светила, равно как и иные природные объекты, управляются божественной волей, точнее — силами существ, которые являются проводниками этой воли¹². Это следует из сочинений Феодора Мопсуестийского:

dicat quidem diabolus. uocat autem eum principem potestatis aeris spiritus; eo quod omnes inuisibiles uirtutes imminet uisibilibus ut commoueat ea, secundum communem omnium necessitatem. sunt autem ex illis qui et aeris imminet motui, inter quos diabolus erat. unde illum et principem potestatis aeris spiritus uocauit. hoc est, acceperat mandatum ut principaretur aeri, et potestatem haberet commouere eum. hoc enim dicit spiritus, eo quod et motum aeris flatum nuncupare consueuimus. bene autem dixit: qui nunc inoperatur in filios diffidentiae; eo quod et ab illa sit reiectus potestate, et hoc ultro operatur propter arbitrii sui mutabilitatem.

Называет он его «воздушным князем», потому что все невидимые силы следят за видимыми вещами, чтобы двигать их согласно всеобщей нужде. Некоторые из них следят за движением воздуха, среди них был и дьявол. Поэтому он называет его «воздуш-

¹² Представление о том, что звезды, сами по себе не являясь живыми существами, движимы ангелами, восходит, вероятно, к иудейской интертестаментарной традиции. См. Tuschling 2007: 35.

ным князем». То есть он получил обязанность управлять воздухом и способностью двигать его <...> И он справедливо называет его «действующим ныне в сынах противления», потому что его отклонили от той службы и с того времени он действует вследствие изменчивости своей воли¹³.

Именно потому движение небесных тел не поддается естественнонаучному описанию, что оно в каждый момент является следствием чьего-то волеизъявления, которое, в свою очередь, — точное отображение божественной воли. В данный момент небу велено двигаться так, а завтра оно получит повеление двигаться иначе — разве могут научные описания предугадать изменившуюся божественную волю? Феодор Мопсуестийский в отличие от Иоанна Филопона живет в мире, который держится не на однажды утвержденном законе, а на ежедневной и ежечасной божественной милости.

Таким образом, сопоставление релевантных текстов Феодора Мопсуестийского и 3-й книги трактата «О сотворении мира» дает понять, что в общем и целом Иоанн Филопон полемизирует с теми воззрениями, которые восходят к Феодору Мопсуестийскому, однако нет уверенности в том, что александрийский мыслитель знакомился с соответствующими взглядами Феодора непосредственно. К сожалению, из текстов Феодора сложно понять, считал ли он небо единым, как именно представлял себе форму земли и неба. Так же как и в случае ангелологии Феодора, о чем я писал в отдельной статье, Иоанн Филопон не учитывает (потому что не знаком с соответствующими текстами?) моральный и метафизический аспект космологии Феодора. Так, форма и неподвижность земли важны для епископа Мопсуестии не сами по себе, а как отображение ключевых характеристик тварной природы.

Экзегетические свидетельства

Как я уже сказал выше, 10-я глава дает материал для сопоставления экзегетических программ Иоанна Филопона и тради-

¹³ Eph. 214.12–22 Greer; рус. пер. и комментарий: Фурман 2016: 189.

ции Феодора Мопсуестийского. Разберем отрывки, представленные в этой главе. Идентификация толкователей Писания, которые в тексте Иоанна Филопона не названы по именам, позволит уточнить, против кого направлен трактат в целом.

Поставивший небо как свод и распростерший его, как шатер для обитания (Ис. 40:22) (ὁ στήσας τὸν οὐρανὸν ὡσεὶ καμάραν καὶ διατείνας αὐτὸν ὡς σκηνὴν κατοικεῖν) (3.10, 316.1–3). По мнению Иоанна Филопона, его оппоненты толкуют данный отрывок буквально и на основании него приписывают небу форму свода (3.10, 316.3–4). Кроме того, Иоанн Филопон перечисляет несколько моделей вселенной, предлагаемых сторонниками Феодора, в соответствии с которыми небесный свод оказывается половиной цилиндра, яйцевидной и какой-либо другой формы (οὐτε δὲ κυλίνδρου, ὡς τοῖς Θεοδώρου δοκεῖ, οὐτε ῥοειδοῦς ἄλλου τινὸς σχήματος) (3.10, 316.11–12). Толкование Феодора Мопсуестийского нам неизвестно (тем более что, как мы видели, Феодор вообще не говорит о форме неба ничего определенного). Однако до нас дошло толкование другого представителя антиохийской школы — Феодорита Кирского: «Поскольку земля подобна полу, а небо напоминает крышу вроде свода и купола, то он и сравнил, конечно, мир с шатром» (Επειδὴ γὰρ ἐδάφει μὲν ἔοικεν ἡ γῆ, μίμνεται δὲ καμαροειδῆ καὶ θολοειδῆ ὁροφὸν ὁ οὐρανός, εἰκότως σκηνῇ αὐτὸν ἀλείκασεν) (Is. 12, 208–210 Guinot). Феодорит Кирский — ярчайший представитель антиохийской школы богословия и защитник идей Феодора Мопсуестийского. В его космологической модели земля предстает подобием скинии Моисея, потолок которой — небо из Быт. 1:1, видимое небо или «твердь» — что-то вроде навесного потолка, а пространство между первым и вторым небом — Святая Святых, где обитают ангелы и сам Господь¹⁴. Тем самым блаженный Феодорит вполне подходит на роль толкователя отрывка из Исаии, который отрицает шарообразность небес.

¹⁴ Обзор космологических идей Феодорита см. у Ф. Шлейхера (Schleicher 2014: 225–229). Автор оговаривается, что для блаженного Феодорита характерно представление о закономерном, периодическом движении солнца и звезд, которое, по мнению ученого, совместимо скорее с идеей сферичности небес.

Против шарообразности земли и неба прямо выступает Косма Индикоплов. На этот фрагмент из пророка Исаии он ссылается неоднократно, в том числе для обоснования тезиса о нешарообразности небес¹⁵. Стоит, однако, отметить, что данный стих приводится Космой помимо прочего и для того, чтобы обосновать различие между первым и вторым небесами¹⁶, то есть для обоснования того тезиса, который отстаивает и Иоанн Филопон. Закономерный вопрос: если Иоанн Филопон полемизировал именно с Космой Индикопловом, зная о его толковании на Ис. 40:22, значит, он был осведомлен и о его позиции относительно количества небес? Но мы этого не видим: оппоненты Иоанна Филопона — сторонники «единого неба». Следовательно, по крайней мере первые главы 3-й книги имеют в виду вовсе не Косму Индикоплова, то есть, исходя из текста Иоанна Филопона, мы имеем полное право не концентрировать внимание на «Христианской топографии». Кроме того, сам Иоанн Филопон указывает, что имеет в виду вовсе не одного автора, не одну космологическую модель, а комплекс представлений, согласно которым небеса прилегают к краям земли. Самому Иоанну Филопону безразлично, какую именно форму имеют такие небеса — эта точка зрения в любом случае абсурдна. Для нас, однако, важно, что Иоанн Филопон имел представление о различных моделях вселенной, бытовавших в рамках антиохийской школы¹⁷.

¹⁵ *Тор.* 2.17, 21; 4.4; 7.84; 8.20, 24; 10.31; 12.13 Wolska-Conus.

¹⁶ Ср., например: «Это первое небо, имеющее форму свода, которое было создано в первый день вместе с землей, о нем Исаия говорит: „Поставивший небо как свод“. Но небо, которое примыкает к первому посредине, это то, что было создано во второй день, на что ссылается Исаия, когда говорит: „И распростерший его, как шатер для обитания“» (Οὗτος ὁ πρῶτος οὐρανὸς ὁ καμαροειδής, ὁ ἐν τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ γεγωνώς, ὁ ἅμα τῇ γῇ, περὶ οὗ λέγει Ἡσαΐας· «Ὁ στήσας τὸν οὐρανὸν ὥσεϊ καμάραν». Ὁ καταμέσθεον δὲ αὐτοῦ συνδεδεμένος, ὁ ἐν τῇ δευτέρᾳ ἡμέρᾳ γεγωνώς, ἐστὶ περὶ οὗ ἐπιφέρει πάλιν Ἡσαΐας λέγων· «Καὶ διατείνας αὐτὸν ὡς σκηνὴν κατοικεῖν») (*Cosm. Ind. Тор.* 4.4).

¹⁷ См. реконструкции космологических моделей, предложенные Ф. Шлейхером: полуцилиндрическая модель применительно к Феодору Мопсуестийскому, «яйцевидные» модели — к Псевдо-Иустину и Астерию Амасийскому

Поднимите глаза ваши к небу и посмотрите вниз на землю, поскольку небо затвердело, как дым, а земля обветшает, как одежда, и населяющие ее погибнут, как и те (ἄρατε εἰς τὸν οὐρανὸν τοὺς ὀφθαλμοὺς ὑμῶν καὶ ἐμβλέψατε εἰς τὴν γῆν κάτω, ὅτι ὁ οὐρανὸς ὡς καπνὸς ἐστερεώθη, ἡ δὲ γῆ ὡς ἱμάτιον παλαιωθήσεται· οἱ δὲ κατοικοῦντες αὐτὴν ὥσπερ ταῦτα ἀπολοῦνται) (Ис. 51:6) (3.10, 318.17–20). Иоанн Филопон утверждает, что этот отрывок также привлекается его оппонентами для доказательства того, что небеса не имеют сферической формы, хотя для этого, по его мнению, нет никаких оснований, поскольку Исаия вообще ничего не говорит о форме неба. В тексте Космы Индикоплова также нет релевантного толкования на этот отрывок: данный стих он приводит только однажды для описания сущности неба, а не его формы (10.26). Единственный текст, который можно было здесь привлечь, — это трактат «Ответы православным на некоторые необходимые (важные) вопросы» Псевдо-Иустина, одними исследователями приписываемый Феодориту Кирскому, другими — безымянному автору первой половины VI века¹⁸. В этом тексте перечисляются (Just. *Qu. et. resp.* 94 Otto) те сравнения, к которым прибегает Библия для описания неба и его уничтожения при конце мира: шатер (Пс. 103:2), затвердевший дым (Ис. 51:6) и свод (Ис. 40:22). Из самого этого текста не следует, что с точки зрения Феодорита (или безымянного богослова-антиохийца) небеса имеют форму свода, но сами примеры могли быть восприняты, в частности александрийской христианской общиной, как единый описательный комплекс. Тем более, что в целом Псевдо-Иустин является противником шарообразных небес, представляя их как «изопериметрическую», круглую, полую и ровную конструкцию, «яйцевидную», как выража-

(Schleicher 2014: 194, 180 и 188). Для порядка нужно сказать, что Астерий также использовал цитату из пророка Исаии для обоснования того, что космос — это скиния (σκηνοπηγία ὁ κόσμος) (*Soph.* 21.8–9 Richard).

¹⁸ См. статью Питера Тота, который в настоящее время готовит критическое издание трактата Псевдо-Иустина: Toth 2014. По мнению исследователя, трактат близок по содержанию и языку к ранним сочинениям блаженного Феодорита (Toth 2014: 596). Второй точки зрения придерживается Gleede 2021.

ется Филопон, движимую омывающими ее водами (*Qu. et. resp.* 130 Otto). За счет чего, возможно, *Ис.* 51:6 стало аргументом против сферообразности небес. Тем самым и в данном случае объектом критики Иоанна Филопона выступает с трудом персонализируемая антиохийская экзегетическая традиция.

Третий отрывок: *Суета сует, всё — суета! Какая польза человеку от всего тяжкого труда его, которым он трудится под солнцем? Род приходит, и род уходит, а земля пребывает вовеки. И восходит солнце, и заходит солнце, и влачится к месту своему. Восходя там, идет оно к югу и совершает круг к северу, кружит кружась. Идет ветер, и возвращается ветер на круги свои. Все потоки текут в море, а море не наполнится. В то место, откуда потоки текут, они возвращаются, чтобы течь* (ματαιότης ματαιοτήτων, τὰ πάντα ματαιότης· τίς περισσεΐα τῷ ἀνθρώπῳ ἐν παντὶ μόχθῳ αὐτοῦ, ὃ μοχθεῖ ὑπὸ τὸν ἥλιον; γενεὰ ἔρχεται καὶ γενεὰ πορεύεται καὶ ἡ γῆ εἰς τὸν αἰῶνα ἔστηκεν. καὶ ἀνατέλλει ὁ ἥλιος καὶ δύνει ὁ ἥλιος καὶ εἰς τὸν τόπον αὐτοῦ ἔλκει. ἀνατέλλων αὐτὸς ἐκεῖ πορεύεται πρὸς νότον καὶ κυκλοῖ πρὸς βορρᾶν, κυκλοῖ κυκλῶν· πορεύεται τὸ πνεῦμα καὶ ἐπὶ κύκλους αὐτοῦ ἐπιστρέφει τὸ πνεῦμα. πάντες οἱ χεῖμαρροι πορεύονται εἰς τὴν θάλασσαν καὶ ἡ θάλασσα οὐκ ἔσται ἐμπιπλαμένη. εἰς τὸν τόπον, οὗ οἱ χεῖμαρροι πορεύονται, ἐκεῖ αὐτοὶ ἐπιστρέψουσιν τοῦ πορευθῆναι) (*Ек-кл.* 1:2–7) (3.10, 322.9–19). В передаче Иоанна Филопона этот текст используется его оппонентами для обоснования тезиса о том, что солнце не уходит ночью под землю, а удаляется на другой конец земли. Филопон полагает, что этот текст вообще не стоит рассматривать буквально, поскольку мы имеем дело с нравоучением (3.10, 324.1–2), но и буквальное толкование, считает он, не противоречит тезису о сферичности небес. Интересно другое: на каких именно оппонентов указывает толкование отрывка? Вот как Иоанн Филопон передает точку зрения своих оппонентов:

ταῦτα ὑπαναγόντες 'ιδού' φασίν 'οὐκ εἶπε δύνοντα τὸν ἥλιον ὑπὸ γῆν φέρεσθαι, ἀλλ' ἐκ τῶν νοτιωτέρων, ἐξ ὧν ἀνατέλλει, κυκλεῖν ἐπὶ τὰ βόρεια κάκειθεν εἰς τὸν αὐτοῦ τόπον ἔλκειν τὸν ἀνατολικόν τε καὶ νότιον' <...> Τὸ δὲ λέγειν τινᾶς διὰ τῶν βορείων φερόμενον ἐπ' ἀνα-

τολὴν ὑποστρέφειν μεγίστοις κρυπτόμενον ὄρεσι <...> Πολλῷ δὲ καταγελαστότερον καὶ τὸ ὑπὸ τινος εἰρημένον, ὡς ἔξω τοῦ οὐρανοῦ γινόμενος ὁ ἥλιος διὰ τῶν νώτων αὐτοῦ κρυπτόμενος παλινδρομεῖ πρὸς ἀνατολὴν.

Зачитав это, они говорят: «Вот, он не сказал, что заходящее солнце идет под землю, но что оно из более южных областей, откуда восходит, идет по кругу на север, а оттуда влачится в свое место на юго-востоке» <...> А что кое-кто говорит, будто [солнце], двигаясь через северные области, возвращается к востоку, скрываясь за высочайшими горами <...> А еще намного смешнее высказанное кое-кем [мнение], что солнце, появляясь извне неба, скрытно через небесный свод возвращается к востоку (3.10, 322.19–22, 328.6–7, 330.11–13).

Перед нами два варианта плоскостной космологии, а значит, и сам Иоанн Филопон понимает неоднородность той традиции, против которой он полемизирует. В первом случае идет речь о том, что солнце скрывается «за высочайшими горами», во втором — что оно прячется где-то в занебесной области. Первая точка зрения отчасти соответствует той космологии, которая предлагается Космой Индикопловом в «Христианской топографии»:

ἐροῦμεν, λαμβάνοντες μὲν κατὰ τὴν θεῖαν Γραφὴν, ἐξ ἀνατολῶν τὸν ἥλιον πορευόμενον διὰ τοῦ ἀέρος τὰ νότια μέρη, ὑψούμενον καὶ φαίνοντα ἐπὶ τὸν βορρᾶν πάσῃ τῇ οἰκουμένῃ. Τὸ δὲ ὕψος τῆς γῆς τὸ βόρειον καὶ δυτικὸν μεσολαβοῦν, ποιεῖ νύκτα περαιτέρω τῆς γῆς ταύτης, κατὰ τὸν Ὠκεανὸν καὶ τὴν γῆν τὴν πέραν τοῦ Ὠκεανοῦ κατ' αὐτὰ τὰ μέρη· εἴτα λοιπὸν περὶ δυσμᾶς γινόμενος ὁ ἥλιος ὑπὸ τὸ ὕψος τῆς γῆς καὶ διατρέχων ἐπάνω τοῦ Ὠκεανοῦ διὰ τῶν βορείων μερῶν, ποιεῖ ἐνταῦθα νύκτα, ἄχρι κυκλῶν ἔλθῃ πάλιν εἰς ἀνατολὰς καὶ ὑψούμενος πάλιν κατὰ τὸ νότιον μέρος καταλάμψει ταύτην τὴν οἰκουμένην, καθὰ καὶ ἡ θεία Γραφή λέγει διὰ τοῦ σοφοῦ Σολομῶντος.

Мы находим в Божественном Писании, что солнце, выходящее с востока, по воздуху поднимаясь через южные пределы, становится видимым на севере для всего обитаемого мира. Но северная и западная вершина, вмещиваясь, порождает ночь поочередно за пределами этой земли, в океане, а потом на земле за океаном; затем, когда солнце находится на западе, где оно скрыто самой вы-

сокой частью земли и проходит свой путь над океаном через северные пределы, то производит там ночь, пока, описав круг, оно снова не придет на восток, и, снова взойдя в южной области, не осветит эту вселенную, как говорит Божественное Писание через божественного Соломона [следует указанная цитата из Екклесиаста] (2.34 Wolska-Conus).

Вершины, за которыми скрывается солнце, — это характернейший элемент космологии Космы Индикоплова¹⁹. Дело, однако, в том, что больше в 3-й книге и вообще в трактате Иоанн Филопон не упоминает об этих вершинах, из чего также можно заключить о том, что с данной концепций Иоанн Филопон был знаком опосредованно.

Вторая точка зрения представлена Северианом Габальским, который также привлекает цитату из Екклесиаста:

Ζητοῦμεν δὲ ποῦ δύνει ὁ ἥλιος, καὶ ποῦ τρέχει τὴν νύκτα. Κατὰ τοὺς ἔξω, ὑπὸ τὴν γῆν· καθ' ἡμᾶς δὲ τοὺς σκηνὴν αὐτὸν λέγοντας, τί; <...> Νόμισον εἶναι καμάραν ἐπικειμένην. Ἡ ἀνατολὴ ἐκεῖ ἐστὶ κατὰ τὸν τύπον ἄρκτος ὧδε, μεσημβρία ἐκεῖ, δύσις ἐκεῖ. Ἦλιος ἀνατέλλων καὶ μέλλων δύνειν, οὐχ ὑπὸ γῆν δύνει, ἀλλ' ἐξελθὼν τὰ πέρατα τοῦ οὐρανοῦ, τρέχει εἰς τὰ βορρῖνὰ μέρη, ὥσπερ ὑπὸ τινα τοῖχον κρυπτόμενος, μὴ συγχωρούντων τῶν ὑδάτων φανῆναι αὐτοῦ τὸν δρόμον, καὶ τρέχει κατὰ βορρῖνὰ μέρη, καὶ καταλαμβάνει τὴν ἀνατολήν. Καὶ πόθεν τοῦτο δῆλον; Λέγει ὁ μακάριος Σολομών ἐν τῷ Ἐκκλησιαστικῷ· γραφὴ δὲ ἐστὶ μεμαρτυρημένη, οὐ παραγγραφομένη...

Но исследуем, куда погружается солнце и где оно бежит ночью? Согласно внешним — под землю; по нашему же мнению — раз мы считаем небо шатром, — где? <...> Представь лежащий свеху свод. Восток, вообразим, находится там, север — здесь, юг — там, запад — там. Солнце, взойдя и собираясь зайти, погружается не под землю, но, выйдя за пределы неба, бежит в северные пределы, скрываясь за ними как бы за стеной, потому что воды

¹⁹ Ср.: «Kosmas' system with its vaulted heavens, flat earth and conical mountain was antithetical to Ptolemy's nested crystalline spheres» (Clark 2008: 69); Kiessling 1914; Лурье 2013: 95–99. Исследователи сходятся на том, что образ космической горы имеет иранское происхождение.

не позволяют видеть его течение, потом бежит в северных пределах и достигает востока. Откуда это видно? В Екклесиасте, книге подлинной, не подложной, Соломон говорит...²⁰

Возможно, Косма зависит от Севериана, на что указывает и издатель «О сотворении мира»²¹, однако, как мы видим, то, за чем скрывается солнце, и то, благодаря чему на земле наступает ночь, в тексте Севериана и в тексте Космы отличаются. В первом случае речь идет о горных вершинах, во втором — о толщах вод, делающих солнце невидимым. Для нас, однако, повторюсь, важнее то, что сам Иоанн Филопон различает эти две точки зрения, которые мы по имеющимся источникам можем условно называть «точкой зрения Космы» и «точкой зрения Севериана», а можем сказать, что речь идет о двух космологических традициях, которые оставили следы в гомилиях Севериана и «Христианской топографии».

Четвертый отрывок: *Кто, исчисляя облака премудро, наклонил небо к земле? Насыпана же пыль, как земля, Я скрепил его, словно куб с камнем* (τίς δὲ ὁ ἀριθμῶν νέφη σοφία, οὐρανὸν δὲ εἰς γῆν ἔκλινεν; κέχυται δὲ ὥσπερ γῆ κονία, κεκόλληκα δὲ αὐτόν, ὥσπερ λίθω κύβον) (Иов. 38:37–38) (3.10, 330.17–19). По свидетельству Иоанна Филопона, его оппоненты толкуют это место буквально — в том смысле, что земля имеет форму куба, а небо прилегает к вершине этого куба своими краями (3.10, 330.19–21). Подобное толкование вполне соответствует тому, как использует цитату из Иова Косма:

Θεμελιώσας τοίνυν ὁ Θεὸς τὴν γῆν ἐπὶ τὴν αὐτῆς ἀσφάλειαν, ἐπιμήκη οὖσαν, τὸν οὐρανὸν κατ' ἄκρα τοῖς ἄκροις τῆς γῆς συνέδησε· στήσας μὲν κάτωθεν τὰ ἄκρα τοῦ οὐρανοῦ ἐκ τεσσάρων μερῶν, ἄνωθεν δὲ ὑψηλότατα πάνυ ἐπὶ τὸ μήκος τῆς γῆς καμαρώσας, εἰς δὲ πλάτος τῆς

²⁰ Sever. *Creat.* 3.5, PG 56.452.50–453.4. О том, что к VI веку тексты Севериана ходили чаще всего под именем Иоанна Златоуста: Voicu 2006. Также нельзя исключать того, что позиция Севериана была известна Иоанну Филопону по катанам Прокопия Газского, почти дословно воспроизводящим данный текст (*Gen.* 1.14–15, 49.127–132 Metzler). Обзорная статья о Севериане и его трудах: Ким 2011.

²¹ Scholten 1997: 330, n. 73.

γῆς τὰ ἄκρα τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ κάτωθεν ἕως ἄνω τειχίσας καὶ ἀποκλείσας τὸν χῶρον, οἶκον, ὡς ἂν τις εἴποι, παμμεγέθη ὡς ἐν τάξει θόλου καμαροειδοῦς ἐπιμήκους ἐποίησεν <...> Περί δὲ τοῦ κεκολληθῆναι τὸν οὐρανὸν τῇ γῇ ἐν τῷ Ἰῶβ γέγραπται οὕτως: «Οὐρανὸν δὲ εἰς γῆν ἔκλινε, κέχυται δὲ ὥσπερ γῆ κονία· κεκόλληκα δὲ αὐτὸν ὥσπερ λίθον κύβον». Τὸ εἰς γῆν αὐτὸν κλίνει καὶ τὸ κολληθῆναι αὐτὸν πῶς οὐ φανερώς δηλοῖ ὅτι ἄκρα ἄκροις τῇ γῇ συνδέδεται ἰστάμενος ὡς καμάρᾳ; Τὸ γὰρ κλίνει αὐτὸν καὶ κολληθῆναι αὐτὸν τῇ γῇ ἐπὶ σφαίρας οὐ δύναται νοεῖσθαι.

Соответственно, Бог, основав землю на ее собственном основании, которое имеет продолговатую форму, соединило края небес с краями земли. Он поставил нижние края небес на четырех концах земли, а на высоте он сформировал ее в самый высокий свод, охватывающий всю длину земли. По всей же ширине земли края неба снизу доверху он сформировал в стену и, окружив это пространство, построил дом, можно сказать, огромных размеров, похожий на продолговатый купольный свод <...> Что касается скрепления неба и земли, то об этом написано в книге Иова: «Наклонил небо к земле, насыпана же пыль, как земля, Я скрепил его, словно камень куб». Разве выражения «наклонить к земле» и «скрепить», ясно не показывают, что небеса, поставленные как свод, не связаны краями с краями земли? То, что небеса наклоняются и скрепляются с землей, делает совершенно невозможной мысль о них как о сфере (2.17 Wolska-Conus).

Перед нами в целом та же конструкция, которую описывает Иоанн Филопон — правда, в максимально упрощенном виде: Иоанн Филопон говорит лишь о том, что его оппоненты землю мыслят как куб. Но, во-первых, здесь опять ничего не говорится о специфических конструктивных элементах космологии Космы — о вершинах на севере и на западе (впрочем, в данном случае этот элемент как раз роли не играет). А во-вторых, Иоанн Филопон, кажется, считает, что даже с точки зрения его оппонентов небо кубической формы иметь не может: «Ведь если никто не считал, будто форма неба кубическая, — да это и невозможно, поскольку оно не имеет основания» (εἰ γὰρ μηδεὶς κυβικὸν εἶναι τοῦ οὐρανοῦ τὸ σχῆμα νενόμικε μηδὲ εἶναι δύναται, ἐπεὶ μηδὲ ἐφέ-

δραν ἔχει) (3.10, 332.24–26). При этом, как мы видим, в этом отрывке и вообще в «Христианской топографии» пространство от поверхности земли до видимого неба представляет собой как раз куб. Более того, с точки зрения Космы, куб — это именно небесный объем, в то время как земная поверхность является четырехугольной плоскостью (основанием куба). Не отрицая того, что в данном случае Иоанн Филопон всё же ведет полемику с космологической моделью, изложенной в «Христианской топографии», я бы всё же обратил внимание на другое толкование на данный отрывок из книги Иова, имеющее космологическое содержание. Речь о толковании Олимпиодора Дьякона, составленное в первой половине VI века в Александрии:

κεκόλληκα δὲ αὐτὸν ὥσπερ κύβον λίθῳ. τὴν δὲ λεπτοτάτην τοῦ οὐρανοῦ φύσιν οὕτω στερέμνιον ἀπειργασάμην, ὥσπερανεῖ τις λίθῳ κύβον ἐναρμόσοι. κύβος δὲ ἐστὶν ὁ ἐκ τετραγώνου κατὰ τὴν βᾶσιν ἢ κυκλοτεροῦς εἰς ὃς ἡ λήγων, ἵνα εἴπῃ ὅτι· σταθερὸν αὐτὸν καὶ ἑδραῖον ἀπειργασάμην.

Я же соединил его как куб с камнем. Тончайшую природу неба Я создал как твердь, как если бы некто приладил куб к камню. Куб же ограничивается с четырех сторон, как и у основания, или закругляется к вершине, чтобы Он сказал: «Я создал его устойчивым и непоколебимым» (*Job* 34.15–19 Hagedorn-Hagedorn).

Та же самая космологическая модель: к плоскому основанию (земле) прилагается небесный объем в форме куба, который, впрочем, может закругляться к основанию (образовывать свод?). Олимпиодор Дьякон вполне может считаться объектом критики Иоанна Филопона на основании данного текста, однако у него есть два несопоримых преимущества перед Космой. Во-первых, в отличие от последнего, Олимпиодор был достаточно известной личностью в Александрии, был рукоположен самим патриархом Иоанном III Никиотом († 516)²², и указанный комментарий, возможно, был составлен по просьбе последнего²³. Его известность

²² Hagedorn, Hagedorn 1984: xlv.

²³ Hagedorn, Hagedorn 1984: xlv.

подтверждается и тем, что уже в VIII веке на него дважды ссылается Анастасий Синаит²⁴. Следовательно, Иоанн Филопон, современник Олимпиодора, несомненно знал последнего. Во-вторых, в отличие от Космы Олимпиодор был вовлечен в догматическую полемику своего времени. Его трактат «Против Севира» цитирует антимонофелитский флорилегий, дошедший под именем Анастасия Синаита²⁵. Отрывок является частью антимонофелитского флорилегия, и с его помощью Анастасий стремится доказать, что нежелание Спасителя умирать (вероятно, во время Гефсиманского моления) относится к «человеческому образу», а не к его божественности (2.142–150 Uthemann). Стоял ли Олимпиодор на халкидонитских позициях, или его полемика против Севира не была настолько принципиальной, точно неизвестно. В любом случае Олимпиодор относился к категории тех, кого Иоанн Филопон мог назвать «приверженцами славного Феодора или кого-либо из согласных с ним» и которые при этом были частью александрийской христианской общины. Именно с такими людьми могли столкнуться, по мнению Иоанна Филопона, люди ученые, присматривающиеся к христианству, и получить глубокую мировоззренческую травму. Олимпиодор в глазах Иоанна Филопона мог быть «сторонником Феодора» и в плане космологии (если был сторонником теории плоской земли), и в плане христологии (ес-

²⁴ «Олимпиодор, великий среди философов и учителей» (Ὀλυμπιόδωρος ὁ μέγας ἐν τε φιλοσόφοις καὶ διδασκάλοις) (Anast. S. *Hex.* 6.8.1, 606–607 Kuehn-Baggarly); «весьма сведующий в божественном Олимпиодор» (πολὸς τὰ θεῖα Ὀλυμπιόδωρος) (6.8.1, 619 Kuehn-Baggarly).

²⁵ «Олимпиодора великого философа, александрийского дьякона, из Второго слова против Севира, в котором он, приводя речение святого Афанасия, глашящее, что во Христе две воли, утверждает следующее...» (Ὀλυμπιόδωρου τοῦ μεγάλου φιλοσόφου διακόνου Ἀλεξανδρείας ἐκ τοῦ δευτέρου λόγου τοῦ κατὰ Σευήρου, ἐν ᾧ παραγαγὼν τὴν χρῆσιν τοῦ ἁγίου Ἀθανασίου τὴν λέγουσαν τὰ δύο θελήματα ἐπὶ Χριστοῦ οὕτως πως διεξέρχεται λέγων...) (Anast. S. *Monoph.* 2.138–142 Uthemann). Невозможно не обратить внимание на то, что Олимпиодор Дьякон в этом заголовке именуется «великим философом» как и его современник, схолярх александрийской академии язычник Олимпиодор, автор комментариев на платоновские диалоги (ср. Westerink 1970 и 1982). Возможно, эти два персонажа в сознании ближайших потомков оказались перепутаны.

ли нападал на Севира). Его личность — это концентрация того мировоззренческого конфликта, который описал Иоанн Филопон в 8-й главе.

Пятый отрывок: *От края неба выход его, и окончание его у края неба* (‘ἀλ’ ἄκρου τοῦ οὐρανοῦ ἡ ἔξοδος αὐτοῦ, καὶ τὸ κατάντημα αὐτοῦ ἕως ἄκρου τοῦ οὐρανοῦ») (Пс. 18:7) (3.10, 334.2–3). Этот случай самый простой, поскольку в данном случае реплика оппонентов, приводимая Иоанном Филопоном («Ведь сферическая форма не имеет краев»), — это почти буквальная цитата из Севериана Габальского. Косма Индикоплов, кажется, цитирует Севериана буквально, в то время как Иоанн Филопон несколько перефразирует последнего, причем, вероятно, знает его текст не напрямую, а из катенов Прокопия Газского, что следует из данного сравнения:

Иоанн Филопон: τὸ γὰρ σφαιρικὸν σχῆμα ἄκρα οὐκ ἔχει («Ведь сферическая форма не имеет краев») (3.10, 334.4).

Косма Индикоплов: οὐκ ἄνοδος· εἰ δὲ σφαῖρά ἐστιν, ἄκρον οὐκ ἔχει· τὸ γὰρ πανταχόθεν περιφερὲς ποῦ ἔχει τὸ ἄκρον; («не заход. Но если шар, то не имеет края. Ведь окруженное со всех сторон, как будет иметь край?») (10.31 Wolska-Conus).

Прокопий Газский: οὐκ ἡ ἄνοδος· ἡ σφαῖρα δὲ ἄκρον οὐκ ἔχει («Не заход. Но шар не имеет края») (Gen. 1.1, 13.83 Metzler).

Севериан Габальский: οὐκ ἄνοδος. Εἰ σφαῖρά ἐστιν, ἄκρον οὐκ ἔχει. Τὸ γὰρ πανταχόθεν περιφερὲς, ποῦ ἔχει τὸ ἄκρον; («не заход. Если шар, то не имеет края. Ведь окруженное со всех сторон, как будет иметь край?») (Creat. 3.4, PG 56.452.41–43).

Данных для однозначных выводов относительно источника Иоанна Филопона у нас нет. Однако с большой долей вероятности можно сказать, что источником цитирования для Иоанна Филопона вряд ли был Косма Индикоплов.

Таким образом, мы несколько приблизились к пониманию того, против кого была направлена полемика Иоанна Филопона относительно природы небес — их числа, формы и движения. Для этого я проделал две процедуры. Во-первых, сопоставил воззрения, приписываемые Иоанном Филопоном Феодору Мопсуестий-

скому, с воззрениями самого Феодора Мопсуестийского — конечно, на основании релевантных, дошедших до нас текстов. Во вторых, на материале 10-й главы сопоставил интерпретации конкретных библейских отрывков, предлагаемые анонимными сторонниками Феодора Мопсуестийского, и те интерпретации, которые сохранила экзегетическая традиция.

Результаты сопоставления показали, что Иоанн Филопон — именно в данном вопросе — в меньшей степени ориентировался на сочинения самого Феодора Мопсуестийского. Действительно, пересечений с сохранившимися сочинениями последнего в 3-й книге, которые бы ясно говорили о знакомстве Иоанна Филопона с текстом толкования Феодора на книгу Бытия, немного. В большей степени Иоанн Филопон ориентировался на ту традицию, которая восходила (или по мнению Иоанна Филопона восходила) к Феодору. Сам Иоанн Филопон понимал, что эта традиция неоднородна — это следует из того, что он сам приводит различные интерпретации одного и того же отрывка, отсылающие к разным космологическим моделям. Говорить о конкретных именах оппонентов проблематично — у нас для этого нет достаточного количества источников. Корректнее говорить о космологических моделях, которые нашли отражение в известных нам и релевантных для эпохи Иоанна Филопона текстах. Среди таких текстов я бы назвал экзегетические произведения Феодорита Кирского, беседы Севериана Габальского «На сотворение мира» (возможно, в передаче Прокопия Газского), толкования Олимпиодора Диякона на книги Ветхого Завета и «Христианскую топографию» Космы Индикоплова.

Литература

- Варламова, М.Н. (2017), “Учение Аристотеля и Филопона об элементах в контексте спора о вечности неба”, *Вестник РХГА* 18.1: 55–68.
- Ким, С.С. (2011), “Проповедь Севериана, епископа Гавальского, из цикла гомилий о сотворении мира (CPG 4195)”, *Вестник Екатеринбургской духовной семинарии* 2: 262–275.
- Лурье, В.М. (2013), “Две иудейские космологии: Косма Индикоплов и рабби Иуда бар Илай”, in И.Р. Тантлевский (ed.), *Иудаизм эпохи Второго Храма, раннее христианство и античность. Взаимодействие в истории, литературе и культуре и отражение этого периода в культурной памяти Средних веков и Нового времени*, 84–123. СПб.: СПбГУ.
- Фурман, Ю.В. (2016) *Сочинение Йѳханны̄на Бар Пенкѳйѳ «Суть вещей, или история временного мира» в сирийской средневековой интеллектуальной культуре* (Дисс.). РГГУ.
- Щукин, Т.А. (2020), “Кому служат ангелы? Учение Иоанна Филопона об ангельском мире в контексте христологической полемики середины VI в.”, *Библия и христианская древность* 4.8: 72–100.
- Clark, T.L. (2008), *Imaging the Cosmos: The Christian Topography by Kosmas Indikopleustes* (Diss.). Temple University.
- Crouzel, H.; Simonetti, M. (1981), *Origene. Traite des principes*. Tome I–IV. Paris: Cerf.
- Devreesse, R. (1948), *Essai sur Théodore de Mopsueste*. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.
- Devreesse, R., ed. (1939), *Le commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes (I–LXXX)*. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.
- Elweskiöld, B. (2005), *John Philoponus Against Cosmas Indicopleustes. A Christian Controversy on the Structure of the World in Sixth-Century Alexandria*. Lund University.
- Gleede, B. (2017), “Christian Apologetics or Confessional Polemics? Context and Motivation of Philoponus’ *De opificio mundi*”, in G. Roskam, J. Verheyden (eds.), *Light on Creation. Ancient Commentators in Dialogue and Debate on the Origin of the World*, 157–168. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gleede, B. (2021), “The Ps.-Justinian Corpus of Erotapokriseis and Apologetical Treatises. In Search of an Author and a Historical Setting”, in B. Demulder and P. Van Deun (eds.), *Questioning the World. Greek Patristic and Byzantine Question and Answer Literature*, 67–98. Turnhout: Brepols.
- Greer, R.A. (1961), *Theodore of Mopsuestia, Exegete and Theologian*. London: Faith Press.

- Greer, R.A., ed. (2010), *Theodore of Mopsuestia. The Commentaries on the Minor Epistles of Paul*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Grillmeier, A. (1979), *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Bd. 1: *Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*. Freiburg; Basel; Wien: Herder.
- Guinot, J.-N., ed. (1982), *Théodoret de Cyr. Commentaire sur Isaïe*. Vol. 2. Paris: Cerf.
- Hagedorn, D.; Hagedorn, U., eds. (1984), *Olympiodor Diakon von Alexandria. Kommentar zu Hiob*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- Hidal, S. (1996), "Exegesis of the Old Testament in the Antiochene School with its Prevalent Literal and Historical Method", in M. Saebø (ed.), *Hebrew Bible. Old Testament. The History of Its Interpretation*. I: *From the Beginnings to the Middle Ages (until 1300)*. Pt. 1: *Antiquity*, 550–557. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hoffmann, P. (1987a), "Simplicius' Polemics", in R. Sorabji (ed.), *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, 57–83. Cornell University Press.
- Hoffmann, P. (1987b), "Sur quelques aspects de la polémique de Simplicius contre Jean Philopon", in I. Hadot (ed.), *Simplicius. Sa vie, son oeuvre, sa survie*, 183–221. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- Hullmeine, P. (2020), "Was there a Ninth Sphere in Ptolemy?", in D. Juste, B. van Dalen, D.N. Hasse, C. Burnett (eds.), *Ptolemy's Science of the Stars in the Middle Ages*, 79–96. Turnhout: Brepols.
- Jansen, T. (2009), "Die Christologie der Fragmente *De incarnatione*", in T. Jansen (ed.), *De incarnatione: Überlieferung und Christologie der griechischen und lateinischen Fragmente einschliesslich Textausgabe*, 151–206. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- Kiessling, M. (1914), "Ῥίπαια ὄρη", in G. Wissowa (ed.), *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung*. 2.1.1 (Ra bis Ryton): 846–916. Stuttgart: Metzler.
- Kuehn, C.A.; Baggarly, J.D., eds. (2007), *Anastasius of Sinai. Hexaameron*. Roma: Pontificio Istituto Orientale.
- MacCoull, L.S.B. (2006), "The Historical Context of John Philoponus' *De opificio mundi* in the Culture of Byzantine-Coptic Egypt", *Zeitschrift für Antikes Christentum* 9.2: 397–423.
- Mariev, S.; Marchetto, M. (2017), "The Divine Body of the Heavens", in S. Mariev (ed.), *Byzantine Perspectives on Neoplatonism*, 31–65. Berlin; Boston: Walter de Gruyter.
- Metzler, K., ed. (2015), *Prokop von Gaza: Eclogarum in libros historicos Vet-*

- eris Testamenti epitome*. Teil 1: *Der Genesiskommentar*. Berlin; München; Boston: Walter de Gruyter.
- Otto, J.C.T., ed. (1881), *Corpus apologetarum Christianorum saeculi secundi*. Vol. 5. Jena: Mauke.
- Pearson, C. W. (1999), *Scripture as Cosmology: Natural Philosophical Debate in John Philoponus' Alexandria* (Diss.). Harvard University.
- Rabe, H. (1899). *Ioannes Philoponus. De aeternitate mundi contra Proclum*. Leipzig: Teubner.
- Richard, M., ed. (1956), *Asterii sophistae commentariorum in Psalmos quae supersunt*. Oslo: A.W. Brøgger.
- Scholten, C. (1996), *Antike Naturphilosophie und christliche Kosmologie in der Schrift «De opificio mundi» des Johannes Philoponos*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- Scholten, C. (1997), *Johannes Philoponos. De opificio mundi. Über die Erschaffung der Welt*. Bd. 1–3. Freiburg; Basel; Wien; Barcelona; Rom; New York: Herder.
- Simonetti, M. (2006), “Theodore of Mopsuestia (ca. 350–428)”, in C. Kannengiesser (ed.), *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity*, 799–828. Leiden; Boston: Brill.
- Toth, P. (2014), “New Questions on Old Answers: Towards a Critical Edition of the Answers to the Orthodox of Pseudo-Justin”, *The Journal of Theological Studies* 65.2: 550–599.
- Tuschling, R.M.M. (2007), *Angels and Orthodoxy: A Study in Their Development in Syria and Palestine from the Qumran Texts to Ephrem the Syrian*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Uthemann, K.-H., ed. (1985), *Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei necnon opuscula adversus Monotheletas*. Turnhout: Brepols.
- Voicu, S. (2006), “Il nome cancellato: la trasmissione delle omelie di Severiano di Gabala”, *Revue d'histoire des texte* N.S. 1: 317–333.
- Westerink, L.G., ed. (1982), *Olympiodorus. Commentary on the first Alcibiades of Plato*. Amsterdam: Hakkert.
- Westerink, L.G., ed. (1970), *Olympiodori in Platonis Gorgiam commentaria*. Leipzig: Teubner.
- Wildberg, C.J. (1988), *Philoponus' Criticism of Aristotle's Theory of Aether*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- Wiles, M.F. (1970), *Theodore of Mopsuestia as Representative of the Antiochene School*. Cambridge University Press.
- Zaharopoulos, D.Z. (1989) *Theodore of Mopsuestia on the Bible. A Study of His Old Testament Exegesis*. New York: Paulist Press.

Наталья Осминская

Платонические мотивы в эвдемонистической этике Г.В. Лейбница

NATALIYA OSMINSKAYA

PLATONIC THEMES IN LEIBNIZ'S EUDAEEMONIC ETHICS

ABSTRACT. The paper explores the Platonic sources of Leibniz's project of *Scientia generalis* as the science of happiness. Basing on biographical evidence, correspondences and several lesser known texts by Leibniz, from the Hannover archive, the author argues that Leibniz regarded his philosophical system also as an attempt to make strictly demonstrable the teachings of Plato. The comparison of the main concepts of Leibniz's ethics (wisdom, virtue, pleasure, happiness) with those from Plato's *Philebus*, *Phaedo*, and *Republic* shows that Leibniz's eudemonism is quite close to the later Plato's moral doctrine as far as it concerns the interpretation of pleasure as the sense of perfection and the interpretation of true happiness as a lasting state of pleasure and thereby different from pleasure as a sort of becoming. In his polemic against Descartes, Leibniz, following Plato, defines virtue not only as a kind of art to regulate the affects, but also as an active inclination towards the good and practical participation in the *Politie*. Leibniz's system, based on the triple unity of wisdom, virtue and happiness, is to be regarded as an alternative to Spinoza's *Ethics*, which gives rational instructions towards achieving personal happiness. The publication also presents the first Russian translation of several interrelated texts from Leibniz's archive in Hannover.

KEYWORDS: Leibniz, Plato, eudemonism, *scientia universalis*, pleasure, wisdom.

Общая характеристика текстов, проблема датировки

Предметом настоящей публикации являются несколько рукописных текстов Г.В. Лейбница, посвященных моральной философии и остававшихся до сих пор неизвестными русскоязычному читателю. Все эти тексты представляют собой недатированные рабочие наброски философа, очевидно, не предназначенные для

© Н.А. Осминская (Москва). nosminskaya@hse.ru. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»..

Платоновские исследования / Platonic Investigations 16.1 (2022)

DOI: 10.25985/Pl.16.1.09

обнародования и хранившиеся после смерти Лейбница в архиве Ганноверской библиотеки. С черновым характером этих отрывков связана их характерная особенность: схожие рассуждения с небольшими вариациями записаны на разных языках. Так, текст «О блаженной жизни», включающий 5 частей («О блаженной жизни», «О мудрости», «О добродетели», «О спокойствии души», «Эпилог»), полностью продублирован Лейбницем на латинском и немецком языках (сохранился также французский вариант его первой части). Немецкий вариант, содержащий более пространственные формулировки, отсутствующие в латинском, можно рассматривать как более поздний. Именно это соображение определило выбор для перевода на русский язык немецкой версии в качестве основной.

Датировка различных частей этого комплекса текстов до сих пор остается спорной. Латинский текст «О блаженной жизни» (*De vita beata*) был впервые опубликован Эрдманом, который предложил его датировать ранним допарижским периодом и рассматривал как пример влияния Декарта и Спинозы на молодого Лейбница¹. Датировка Эрдмана уже в середине 19 в. была подвергнута критике Фуше де Карей, который оспаривал не столько датировку, сколько саму возможность влияния «Этики» Спинозы на этот набросок Лейбница². Немецкая версия произведения была опубликована в издании Герхардта без уточнения датировки, но с указанием на ее тематическую близость к общему замыслу всеобщей науки (*Scientia generalis*), который Лейбниц вынашивал, начиная с «Диссертации о комбинаторном искусстве» (1666), но особенно активно разрабатывал в 1670–1690 гг. Предложенное рассмотре-

¹ Erdmann 1840: xi. В качестве дополнительно аргумента в пользу ранней датировки данного текста Эрдман указал на наличие в ганноверском архиве еще одного лейбницевского наброска под заглавием «О страстях», датированного 12 апреля 1669 г. и чрезвычайно близкого по содержанию и формулировкам к текстам Декарта.

² Де Карей настаивал на том, что Лейбниц основательно познакомился с «Этикой» Спинозы лишь после ее выхода в свет в 1677 г., что, по его мнению, отражено как в переписке Лейбница, так и в его критических замечаниях к «Этике». См. Foucher de Careil 1854: Avant-propos.

ние немецкого текста «О блаженной жизни» в контексте замысла *Scientia generalis* представляется вполне оправданным в свете последних архивных исследований, поскольку содержательно подкрепляется рядом других текстов Лейбница, где всеобщая наука определяется как наука о счастье — в частности, двумя дошедшими до нас набросками к всеобщей науке («Ряд определений для всеобщей науки — счастье, мудрость, добродетель» и «Добродетель, мудрость, счастье»), где Лейбниц также дает развернутые определения мудрости, добродетели и счастья в их связи друг с другом³. Написанные на французском языке и датированные на основании водяных знаков приблизительно 1695 г., эти наброски близки к тексту «О блаженной жизни» тематически, что свидетельствует о непосредственной преемственности проблематики. Однако эти фрагменты существенно отличаются от текста «О блаженной жизни» по содержанию и обнаруживают вместе с тем чрезвычайную близость к другому наброску, написанному на немецком языке и известному в исследовательской литературе по начальному слову фрагмента под названием «О мудрости». Последний был опубликован Эрдманом и Герхардтом с существенными разночтениями в датировке: Эрдман отнес его к началу 1710-х гг.⁴, тогда как Герхардт поместил вместе с немецкой версией «О блаженной жизни» в раздел, посвященный *Scientia generalis*. Один из ведущих современных специалистов по этике Лейбница Грегори Браун относит этот фрагмент к середине 1690-х гг.⁵. Учитывая отмеченную нами содержательную близость к упомянутому датированным французским отрывкам, эта датировка представляется наиболее обоснованной. К наброску «О мудрости» содержательно и хронологически примыкают «Определения», дошедшие до нас в латинской и немецкой версиях и также опубликованные Эрдманом и Герхардтом с различиями в датировках. Эрдман опубликовал латинскую версию,

³ Leibniz 2021: N. 1301–1302.

⁴ Erdmann 1839: 671–673.

⁵ Brown 1995: 434.

датировав ее периодом после «Теодицеи»⁶, а Герхардт поместил немецкую и латинскую версии вместе с текстом «О мудрости» в раздел, посвященный проблеме всеобщей науки. Следует отметить, что датировка «Определений» концом 1690-х – началом 1700-х гг. представляется более оправданной ввиду их структурной и содержательной близости к так называемой «Таблице определений» (1702–1704), представляющей собой пространный перечень дефиниций фундаментальных понятий мышления, в том числе и относящихся к области этики⁷.

Сложности, связанные с датировкой всех перечисленных текстов, сами по себе красноречиво свидетельствуют о том, что понятие мудрости как науки о счастье оставалось одним из центральных на всем протяжении философских поисков Лейбница и что основные положения его этики были выработаны уже в самый ранний период и в целом мало менялись⁸. Справедливо замечено, что незначительное число архивного материала, посвященного практической философии, ни в коем случае не указывает на недостаточное внимание Лейбница к этой проблематике⁹. Напротив, в философии Лейбница проблема личной ответственности неразрывно связана с его проектами естественного права, а также с разработками в области метафизики, всеобщей науки и теологии. Более того, очевидно, что Лейбниц непосредственно ориентировался на систему Декарта, в которой этика играла роль последней и главной науки¹⁰. Во второй части текста «О блаженной жизни» Лейбниц буквально воспроизводит знаменитую декартовскую метафору, согласно которой система наук уподобляется дереву: ее корнями является метафизика, ствол — физика,

⁶ Erdmann 1839: 670.

⁷ Couturat 1903: 437–510.

⁸ Loemker 1975: 46.

⁹ Leibniz 1999: lxxxii.

¹⁰ Вопрос о влиянии философии Декарта на философию Лейбница является очень сложным и неоднозначным, поскольку Лейбниц никогда не считал себя картезианцем и неоднократно указывал, что в ранний период испытал в первую очередь влияние Бэкона и Гассенди (к ним следует присовокупить также и Гоббса), нежели Декарта. См. Brown 1995: 72.

а кроной — все остальные науки, из которых главные суть медицина, механика и этика. Лейбниц, так и не написавший свой *opus magnum*, явно ориентируется на эту схему в тех текстах, которые дают представление о его замыслах системы в целом («Рассуждение о метафизике», «Новая система природы, основанная на благодати», «Монадология»): в них изложение начинается с учения о субстанции (метафизика) и заканчивается учением о блаженстве духов как целевой причине действий Бога и индивидов¹¹. Таким образом, благодаря дошедшим до нас рукописным наброскам мы можем составить себе более полное представление и о генезисе лейбницевской системы в целом, и о содержании его нравственной философии, составляющей практическое ядро этой системы.

От Декарта к Платону

При чтении «О блаженной жизни» бросается в глаза буквальное совпадение многих содержащихся в этом тексте тезисов с философией Декарта. Так, раздел «О мудрости» производит впечатление конспективного извлечения из «Рассуждения о методе» Декарта, практически слово в слово воспроизводящего не только декартовскую классификацию наук, но и его знаменитые четыре правила метода. Раздел «О добродетели» выдержан в духе учения Декарта об аффектах и его рационалистической этики, основанной на понимании страстей как пассивных состояний тела, а добродетели — как активного действия разума¹². Раздел «О спокойствии души» содержит рассуждения о счастье как радости познания совершенств Бога, что, как верно отметил Эрдман, чрезвычайно близко учению Спинозы об интеллектуальной любви к Богу (но не является достаточным свидетельством в пользу непосредственного влияния «Этики» Спинозы)¹³. Между тем в тексте

¹¹ Подробнее о понятии системы у Лейбница см. Recher 1981: 117–122.

¹² Ср. главу «Главное средство против страстей» в «Страстях души» Декарта, см. Adam, Tannery 1909: 485–488.

¹³ Erdmann 1840: xi.

имеется и ряд существенных расхождений со взглядами Декарта и Спинозы. В первую очередь следует обратить внимание на то, что понятие мудрости (*sapientia*, *Weisheit*) Лейбниц трактует несколько иначе, нежели Декарт, проводя четкую границу между математикой и истинной философией (*vera philosophia*), или мудростью. Если Декарт в «Рассуждении о методе» определял всеобщую науку как универсальную науку об отношениях (*mathesis universalis*), то Лейбниц в разделе «О мудрости» говорит о математике и ее наиболее полезной части, алгебре, как о подготовительном этапе к постижению подлинной мудрости. Здесь же Лейбниц поясняет, что мудрость относится к области чистого мышления, не прибегающего даже к помощи воображения, и именно этим отличается от математики. Согласно Декарту, алгебра как наука об отношениях, напротив, принадлежит области чистого понимания (в отличие от геометрии, опирающейся на воображение)¹⁴. Это, казалось бы, небольшое, пока еще как бы мимоходом намеченное расхождение во взглядах на природу математики разовьется впоследствии в решительное размежевание Лейбница с динамикой и метафизикой Декарта. В своей знаменитой работе 1695 г. «Опыт рассмотрения динамики» Лейбниц, противопоставляя свои взгляды тем, кто «видел природу тела в одной только инертной массе», с полной определенностью утверждает:

помимо чисто математического и подверженного представлению необходимо допустить нечто метафизическое и постигаемое только умом, придать материальной массе некоторое высшее, так сказать, формальное начало, ибо не все истины телесных вещей могут быть выведены из одних только мыслительных и геометрических аксиом, как-то: о большем и меньшем, целом и части, фигуре и положении, и необходимо добавить другие — о причине и следствии, действии и претерпевании, чтобы сохранить основания порядка вещей. Не имеет значения, будем ли мы

¹⁴ См. 6-е размышление в «Размышлении о первой философии» (Adam, Tannery 1904: 72). Подробнее о понятии *mathesis universalis* у Декарта и Лейбница см. Mittelstrass 1979: 593–610.

называть это начало формой, или энтелехией, или силой, но мы должны помнить, что только через понятие силы можно прийти к разумному объяснению¹⁵.

Как мы увидим в дальнейшем, понятие индивидуальной субстанции как силы, положенное в основу зрелой метафизики Лейбница, непосредственно связано с его этическим учением, поскольку только в контексте учения Лейбница о динамической природе субстанции может быть адекватно понято ключевое для эвдемонизма Лейбница определение удовольствия как чувства совершенства. Пока существенно обратить внимание на то, что проводимое Лейбницем различие между математикой как областью воображения и подлинной философией как областью чистого мышления аналогично различию между числом и тождественным, становлением и бытием, рассудочным знанием и созерцанием Единого в учении Платона¹⁶.

В небольшом, но на редкость выразительном тексте «Вильгельма Пацидия Лейбница Аврора», датируемом ориентировочно второй половиной 1670-х гг., Лейбниц также совершенно в духе шестой книги «Государства» рассуждает о природе истинного знания, утверждая, что, как незнание сопровождается страданием, так и наука несет с собой наслаждение, а созерцание высшего совершенства есть чистейшая радость и подлинное счастье. Этот наиболее совершенный вид знания, продолжает Лейбниц, не сводится к познанию чисел и фигур, основанному на воображении, но заключается в познании «силы и необходимости истины, которую называют доказательством»¹⁷. Именно его Лейбниц и называет всеобщей наукой, «далеко превосходящей саму геометрию и саму алгебру»¹⁸ и представляющей собой не что иное, как приобщение божественному свету. Это рассуждение Лейбница и содержательно, и стилистически чрезвычайно близко платоновской классификации наук, согласно которой арифметика, гео-

¹⁵ Gerhardt 1860: 241–242 (пер. Я.М. Боровского).

¹⁶ Ср. Pl. R. 510c–e, 532ab.

¹⁷ Gerhardt 1890: 55.

¹⁸ Ibid.

метрия, астрономия и музыка также рассматриваются как «пособия для изучения подлинного бытия»¹⁹, подлинная философия — как стремление к познанию вечно сущего и не изменяемого возникновением и уничтожением бытия²⁰, наконец, доказательство — как труднейшая часть философии²¹.

«Вильгельма Пацидия Лейбница Аврора» содержит еще один важный фрагмент, хорошо соотносимый с интересующим нас текстом «О блаженной жизни», — рассуждение о ступенях познания, где процесс совершенствования человеческого духа уподобляется возжиганию огня посредством приведения в движение грубой материи:

в то время, как мы бываем всецело захвачены земными чувствами, охватившее нас вдруг какое-то священное возбуждение вызывает в нас благотворные движения, и мы возгораемся страстью восхождения к прекрасному, и только тогда начинает нам сиять небесный свет. Но когда свет уже возник и всё больше и больше концентрируется внимание духа, совершается переход к теплоте и движению, так как жар этого чистого света сам собой проникает в сердце, а оттуда небесная сила устремляется к прекрасным движениям и деяниям, которые, в свою очередь, вызывают к жизни новую материю теплоты и света. Этим круговращением держится священное триединство, то есть мудрость, добродетель и счастье²².

Если принять во внимание, что это возвышенное описание восхождения души к прекрасному и ее обращения к небесному свету помещено в контекст рассуждения о двух основных методах познания, то становится очевидным разительное сходство этого фрагмента с описанием диалектического метода познания в седьмой книге «Государства» Платона, где правильный путь философствования уподобляется высвобождению души из «какой-то варварской грязи» с последующим обращением ее воз-

¹⁹ R. 529d (пер. А.Н. Егунова).

²⁰ R. 485ab.

²¹ R. 498a.

²² Gerhard 1890: 54–55 (пер. Г.Г. Майорова).

ра ввысь²³. Еще более усиливает аналогию с платоновским «Государством» акцент, который Лейбниц делает на практической составляющей добродетельной жизни как необходимом условии достижения личного счастья.

Как явствует из приведенного выше фрагмента, священное триединство «мудрости, добродетели и счастья» состоит, согласно Лейбницу, в том, что чувственное начало в человеке несет в себе потенциал восприятия прекрасного (мудрость), что, в свою очередь, порождает в нем стремление к благим делам (добродетель). Однако для Лейбница важно, что истинная добродетель не ограничивается одной только склонностью к благу и не сводится исключительно к личному совершенствованию, но необходимо должна сопровождаться «прекрасными движениями и деяниями», вызывающими к жизни «новую материю теплоты и света». Уже в тексте «О блаженной жизни» картезианское понимание добродетели как искусства управлять аффектами дополняется платоническим пониманием добродетели как служения общему благу, отсылка к которому идет через аристотелевское понятие *Politie*. Практическую составляющую добродетельной жизни, включающую свершение добрых дел и служение общему благу, Лейбниц рассматривает как необходимое условие достижения личного счастья.

Значение платонической традиции для разработки Лейбницем всеобщей науки как науки о счастье подтверждается также биографическими и эпистолярными свидетельствами. Платона и Плотина он читал, еще будучи ребенком²⁴. Более основательные знания о платонической традиции Лейбниц получил в годы студенчества благодаря своему наставнику, профессору Лейпцигского университета Я. Томазию, известному своей широкой эрудицией в области истории философии и трактовавшему в неоплатоническом ключе теологические вопросы о природе Бога. К 1664 году относится самая ранняя из известных нам ссылок Лейбница

²³ R. 533d.

²⁴ Gerhardt 1882: 606.

на «Тимей» Платона²⁵, а в 1670 г. Лейбниц высказывает предостережение относительно некритического восприятия философии Платона по латинским переводам его текстов и призывает к изучению оригинальных диалогов Платона, в первую очередь «Тимея» и «Парменида»²⁶. Впрочем, решающий поворот к платонизму, озаглавленный основательным изучением текстов не только Платона, но также Порфирия, Прокла и Плотина, приходится на период пребывания Лейбница в Париже²⁷, что было напрямую связано с его усиленными занятиями математикой, а также с неоплатоническими симпатиями многих его парижских знакомых, включая А. Арно и Н. Мальбранша. В различных текстах 1670-х гг. к истории идеи всеобщей науки Лейбниц часто упоминает Платона, особо отмечая значение его учения об уме как самодвижущейся субстанции²⁸, а также отождествляя платоновские идеи с определениями²⁹. Таким образом, несомненно, что свой проект всеобщей науки, последовательно обозначаемой им как мудрость и наука о счастье, Лейбниц разрабатывал под прямым влиянием платонической традиции, противопоставляя волюнтаризму Декарта и детерминизму Спинозы учение о содержащихся в разуме Бога идеях («вечных истинах»), сообразно которым Бог свободно творит наилучший из возможных миров, то есть такой мир, в котором сотворенные субстанции обладают активностью и свободой к самоопределению, а значит, и личной ответственностью. А уже на исходе жизни в письме неоплатонику Николаю Ремону от 11 февраля 1715 г. он отметил: «Мне всегда была по душе нравствен-

²⁵ Leibniz 1930: 90.

²⁶ Dutens 1768: IV 1.77. Подробнее о знакомстве Лейбница с платонической традицией в ранний период, в том числе о широкой осведомленности в платонической традиции наставника Лейбница Я. Томазия и его влиянии на теологические взгляды Лейбница см. Mercer 2004: 173–205, Schrecker 1951: 495–497.

²⁷ Gerhardt 1980: 148.

²⁸ Ibid.

²⁹ «то, что Платон называл идеей, какими бы словом это ни было выражено, есть то же самое, что определение» (*quam Plato Ideam vocabat, quaeque verbis expressa idem quod definitio est*), см. Leibniz 1930: 460. Подробнее о влиянии Платона на учение Лейбница об идеях см. Loemker 1946: 229–249.

ная философия Платона, а также отчасти его метафизика; обе эти науки, подобно математике и физике, идут рука об руку»³⁰.

Scientia generalis как наука о счастье

Поскольку вершиной и целью системы Лейбница является этика, важнейшим становится для него вопрос о путях или методах совершенствования, обеспечивающих обретение максимально удовлетворенного состояния духа уже в земной жизни. Так, текст «О блаженной жизни» представляет собой свод практических жизненных правил, нацеленных на то, чтобы человек мог последовательно упражняться в управлении страстями и таким образом совершенствоваться. Более поздние тексты, посвященные теме счастья, свидетельствуют о том, что со временем Лейбниц стал ориентироваться на иную форму изложения этического учения. Начиная со второй половины 1670-х гг., Лейбниц отождествляет мудрость как науку о счастье с всеобщей наукой (*Scientia generalis*), где та же задача (выработка конкретных указаний для достижения блаженства как высшей цели духов) решается не путем создания свода разрозненных этических предписаний, а исключительно демонстративным способом, то есть посредством построения последовательного ряда дефиниций.

Немецкий текст «О мудрости», перевод которого мы предлагаем вниманию русских читателей в «Приложении», представляет

³⁰ Gerhardt 1882: 637 (пер. Г. Файбусовича). Переписка с Н. Ремоном содержит много замечаний Лейбница относительно философии Платона и платонической традиции, а также относительно непосредственного влияния Платона на его философскую систему. См. также пространное письмо Лейбница М.Г. Ханшу от 7 июля 1707 г., опубликованное затем в 1716 г. в его *Diatriba de entusiasmo Platonico* (Dutens 1768: II 1.222–225, Loemker 1969: 592–595). Стюарт Браун справедливо отмечает, что, несмотря на фундаментальное значение Аристотеля для метафизики Лейбница и то, что в целом Лейбниц ориентировался на синтез различных философских взглядов и направлений, вследствие чего его философия обнаруживает сильнейшую «тенденцию к эклектизму», его поздняя философия всё же может быть охарактеризована как платоническая. Подробнее об этом, а также о рецепции платонизма в философии Лейбница в различные периоды жизни немецкого философа см. Brown 1995: 68–89.

собой характерный образец такой аналитико-синтетической формы изложения, характерной для большинства текстов Лейбница 1680–90-х гг., относящихся к проблеме всеобщей науки³². Лейбниц определяет мудрость как науку о счастье, счастье — как состояние радости, радость — как состояние устойчивого удовольствия, удовольствие — как чувство совершенства, совершенство — как повышение сущности или проявление силы, силу — как проявление многого в одном, единство многообразного — как согласие, согласие — как основание порядка и красоты, из которой проистекает любовь. Текст образует своего рода лестницу, где следующие друг за другом определения различных состояний человеческого духа раскрывают последовательность ступеней восхождения души от чисто телесных удовольствий к наивысшему блаженству. Важно, что сам Лейбниц считает это рассуждение, построенное как последовательное раскрытие понятия мудрости, своим новаторским достижением.

Определения вышеперечисленных понятий воспроизводятся в слегка трансформированном виде в других текстах 1690-х гг. (например, в упомянутых ранее «Набросках к всеобщей науке», датируемых временем около 1695 г. и написанных на французском). В совокупности они свидетельствуют о том, что конечным итогом этой кропотливой работы должна была стать единая система основных понятий мышления, так называемый «алфавит человеческих мыслей», идею которого Лейбниц вынашивал еще с ранней юности. О реализации этого замысла нам дает представление еще один публикуемый нами небольшой текст Лейбница под названием «Определения», представляющий собой ряд последовательных дефиниций различных этических понятий, очень близких тем, что фигурируют в тексте «О мудрости», но изложенных в строгом соответствии с требованиями геометрического метода с разделением на собственно определения, аксиомы и следствия.

³² Аналогичная форма изложения применяется Лейбницем также в хорошо известном тексте «Предварительные сведения к Энциклопедии...» (Gerhardt 1830: 43), где начальные определения буквально воспроизводят соответствующие дефиниции в «О мудрости».

До нас этот текст дошел в двух очень близких друг к другу латинской и немецкой версиях. Вкупе с упомянутой выше «Таблицей определений» публикуемые нами «Определения» дают представление об «Энциклопедии», над проектом которой Лейбниц работал в течение всей своей жизни³².

«Определения» наглядно показывают, что Лейбниц, будучи апологетом геометрического метода во всех науках, а в особенности в философии³³, стремился и своей этической доктрине придать форму системы, то есть строгой доказательной науки, цель которой — дать посредством полного анализа понятий истинные (то есть сугубо рациональные) указания для практического достижения счастья как высшей цели человеческого духа. В этом отношении задача, которую Лейбниц пытается решить в сфере всеобщей науки как науки о счастье, аналогична той, которую Декарт в «Страстях души» только поставил, а Спиноза в «Этике» пытался решить в духе механистического детерминизма. Для ее решения нужно не только дать определения различных аффектов и продемонстрировать логическую связь определяемых понятий, но и показать, как могут быть достигнуты (осуществлены) обозначаемые ими состояния. Именно в придании философии характера строгой доказательной науки заключалась, по словам самого Лейбница, его основная задача. При этом философом, чьи взгляды Лейбниц стремился систематизировать в первую очередь, был, по его собственному признанию, Платон. В своем письме Н. Ремону в 1714 г., он писал:

Вполне естественно, сударь, что Вам пришлось по вкусу некоторые из моих мыслей, поскольку Вы глубоко изучали Платона, а это автор, который во многом мне близок и вполне достоин того, чтобы включить его в [мою] систему. Мне кажется, я могу дать доказательства тем положениям, которые он лишь сформулировал³⁴.

³² Couturat 1903: 437–510.

³³ См., например, об этом в его работе «Некоторые соображения, о развитии наук и искусстве открытия», Gerhardt 1980: 166.

³⁴ Gerhardt 1887: 605 (пер. Г. Файбусовича).

Это замечание проливает свет не только на метод философствования Лейбница в целом, но и на содержание конкретных текстов. Обращает на себя внимание тот факт, что общая структура и содержание отдельных дефиниций в «Определениях» удивительным образом соотносятся с общей структурой и основными положениями «Государства» Платона; в частности, финальные дефиниции текста «Определений», касающиеся связи справедливости, мудрости и счастья, выглядят как парафраз заключительных рассуждений «Государства», согласно которым соблюдение справедливости и разумности является непрямым и достаточным условием благополучия³⁵.

Понятие удовольствия как чувства совершенства

Итак, выстраивая свое этическое учение *more geometrico*, Лейбниц в моральной философии, как и в области естественного права, стремится вывести основные понятия и нормы нравственности из первых понятий мышления и самой природы вещей. При этом, как ясно видно из представленных нами текстов, ключевым понятием в этическом учении Лейбница позднего периода оказывается понятие удовольствия (*voluptas seu delectatio, Lust*), которое он определяет как «чувство совершенства» (*perceptio perfectionis*), то есть «чувство некой вещи, которая нравится или повышает чью-то силу»³⁶. Определяемое таким образом понятие удовольствия входит в состав понятия радости (*laetitia, Freude, Wohllust*) как «состояния наслаждения, при котором чувство наслаждения таково, что при нем чувство печали незаметно»³⁷ и понятия «счастья как постоянной радости»³⁸. Таким образом, хотя радость и счастье как устойчивая радость определяются через удовольствие, однако эти понятия не эквивалентны, и различие меж-

³⁵ R. 621cd.

³⁶ Gerhardt 1890: 73. Ср. близкую дефиницию из «Таблицы определений»: «приятное есть то, что содержит восприятие совершенства» (Couturat 1903: 475).

³⁷ Gerhardt 1890: 73.

³⁸ Ibid.

ду ними как раз и определяет специфику лейбницевского эвдемонизма.

В главе «Новых опытов о человеческом разумении», полностью посвященной понятию удовольствия, Лейбниц замечает, что «удовольствие и страдание состоят, по-видимому, в некоторой ощутимой помощи или заметном препятствии»³⁹. Приведенное определение хорошо согласуется с теми, что содержатся в тексте «О мудрости» и в «Определениях». Согласно всем этим определениям, Лейбниц связывает чувство удовольствия с чувством совершенства, движением (преодолением препятствия) и проявлением силы, то есть с проявлением совершенства как способности действовать.

Публикуемый нами перевод текста «О мудрости» — один из немногих, где Лейбниц подробно говорит о разных видах удовольствия, связанных с телесной природой человека. Во-первых, это *эстетическое удовольствие*, возникающее при восприятии различных совершенств, будь то совершенства, присущие другим людям (красота, сила, добродетель) или же совершенства, присущие внешним предметам, в частности, произведениям искусства. Этот вид удовольствия характеризуется, согласно Лейбницу, смутным чувством порядка и гармонии, которое «воспринимается душой, но не рассудком» и которое, как замечает Лейбниц, обычно называют «то, не знаю что» (*es ist, ich weiss nicht was*), отождествляя данное понятие с симпатией⁴⁰. Однако Лейбниц не довольствуется этой расхожей формулировкой и ставит пе-

³⁹ Gerhardt 1882: 149 (пер. П. Юшкевича). Чуть далее в этой же главе Лейбниц определяет благо как то, «что может вызвать в нас удовольствие или увеличить его, а также уменьшить или сократить страдание». Эта дефиниция дается от имени Филалета, выступающего выразителем философии Локка. Протагонист собственной философии Лейбница — Теофил — с определением Филалета соглашается, хотя и существенно его уточняет, добавляя, что благо «делят на добродетельное (*honnête*), приятное и полезное», при этом полезное рассматривается как средство для достижения приятного самого по себе, а «добродетель заключается в удовольствии духа». Ср. рассуждение Фомы Аквинского о разделении блага на достойное (*honestum*), полезное и приятное в «Сумме теологии» (1.5.6).

⁴⁰ Gerhardt 1890: 89. Подробнее о данном понятии, эквивалентном французскому *je ne sais quoi*, в 17 веке см. Naase 1957: 47–68.

ред собой задачу найти истинные причины возникновения эстетического удовольствия как чувства совершенства, связывая его с динамической природой субстанции. Во-вторых, это *чисто телесные наслаждения*, основанные на осязании, вкусе и обонянии. Здесь Лейбниц, подобно Декарту и Мальбраншу, указывает на то, что такого рода удовольствия являются естественным индикатором пользы (блага) для тела, хотя и замечает, что самого по себе инстинкта недостаточно и он должен корректироваться разумом. Однако высшую цель человеческой жизни Лейбниц усматривает в *наслаждении, проистекающем из усмотрения гармонии универсума* и принятия нравственного порядка хода вещей, а в конечном счете — из познания совершенств Бога. Этот вид наслаждения существенно отличается от чисто телесного и эстетического и представляет собой устойчивое удовольствие или радость, при котором чувство печали незаметно.

Очевидно, что все перечисленные виды удовольствия оказываются связанными друг с другом и отличаются друг от друга градуально, так же как и совершенства, из восприятия которых они возникают. В этом отношении удовольствие в системе Лейбница, как и у ориентированных на эпикурейскую традицию ренессансных гуманистов⁴¹, играет роль естественного индикатора блага, данного человеку от природы и естественным образом ведущего человека от низших, чисто телесных благ к благам высшим, духовным. Это позволяет охарактеризовать этическую позицию Лейбница как гедонизм и психологический эгоизм (поскольку даже высший вид любви, которую Лейбниц называет «бескорыстной»⁴², трактуется как наслаждение от счастья другого, так что

⁴¹ Лейбниц был хорошо знаком с трактатами Л. Валлы «О наслаждении» и «Об истинном и ложном благе», о чем имеется соответствующее упоминание в его «Теодицее» (Gerhardt 1885: 357). Хотя Лейбниц не разделял радикальных нападок Валлы на стоическую этику, поскольку считал добродетель саму по себе источником особого удовольствия, однако взгляды Валлы относительно того, что естественные наслаждения являются свидетельством совершенства универсума и благости Творца, чрезвычайно близки учению Лейбница о действительном мире как наилучшем из миров. Сравнение взглядов Валлы и Лейбница по данному вопросу см. Cameron 2007.

⁴² Gerhardt 1887: 387.

и она не может считаться абсолютно бескорыстной⁴³), хотя, конечно, в наилучшем из возможных миров индивидуальное удовольствие является «хорошо обоснованным»⁴⁴.

Важнейшая роль, которую Лейбниц отводит удовольствию в жизни человека, непосредственно связана с его учением о динамической природе субстанции. Согласно так называемой «Монадологии» (1715), ей присущи два начала — «преходящее состояние, которое обнимает и представляет собой множество в едином» (*Perception*) и «деятельность внутреннего принципа, которая производит изменение или переходит от одного восприятия к другому» (*Appetition*)⁴⁵. Начиная с небольшого, но поворотного текста «Об усовершенствовании первой философии и о понятии субстанции», опубликованного в 1694 г. в лейпцигских *Acta eruditorum*, Лейбниц трактует природу субстанции не комбинаторно, а динамически, определяя активную силу как энтелехию, или действительное усилие, составляющее «нечто среднее между способностью действия и самим действием»⁴⁶. В «Новых опытах о человеческом разумении» Лейбниц определяет энтелехии как «первоначальные или субстанциальные тенденции, сопровождаемые восприятиями»⁴⁷. Вследствие присущего субстанции влечения восприятия множественны⁴⁸. Множественность восприятий преобразуется в единство за счет активного начала субстанции, так что «при всякой силе, чем она больше, тем более проявляется многое в едином». Иными словами, душа обнаруживает порядок и согласие разнообразных восприятий (то есть подводит их под единство) благодаря присущему ей разумению (ин-

⁴³ Brown G. 1995: 425–426.

⁴⁴ Loemker 1969: 47.

⁴⁵ Gerhardt 1885: 608–609 (пер. Е. Боброва).

⁴⁶ Gerhardt 1880: 469 (пер. Я. Боровского). Подробнее о динамической природе субстанции у Лейбница см. Fichant 2004: 95–113.

⁴⁷ Gerhardt 1885: 56 (пер. И. Юшкевича).

⁴⁸ Ibid.: 59: «мы воспринимаем множество идей в себе и вне себя, которые мы не разумеем, и разумеем мы их тогда, когда у нас имеются отчетливые идеи их вместе со способностью размышлять о них и извлекать из них необходимые истины».

теллекту) и находящимся в нем истинам⁴⁹. Таким образом, объективный порядок (красота) постигается тем, кто способен воспринять его согласно внутреннему совершенству⁵⁰. Это проясняет, почему Лейбниц определяет удовольствие как чувство совершенства и как повышение силы или сущности: переход от меньшего совершенства к большему означает деятельность, в которой актуализируется способность к этой деятельности. Поскольку всякая сущность, согласно Лейбницу, состоит в определенной силе и способности действовать, совершенство напрямую связано с деятельностью и увеличением мощи, которые сопровождаются удовольствием⁵¹.

Иными словами, в основе удовольствия как чувства совершенства лежит динамический принцип: субстанция постоянно переходит от восприятия к восприятию и силой внутреннего начала преобразует эти множественные восприятия в единство⁵². Одна-

⁴⁹ Подробнее о понятии силы в его связи с восприятием совершенства см. Gaudemar 1992.

⁵⁰ См. также Cohen 1889: 30.

⁵¹ Ср. Gerhardt 1890: 43: «Совершенство наше... состоит в том, что мы совершаем наши действия с наибольшей легкостью, точно так же, как болезнь или несовершенство есть всё то, что препятствует или вредит отправлению функции» (пер. Г. Майорова). Также в «Таблице определений» в разделе «Совершенство» Лейбниц дает следующую цепь определений: «Совершенство есть полнота реальности. Благо есть то, что ведет к совершенству воспринимающего (или согласующеся с воспринимающим). Красота есть то, созерцание чего приятно. Безобразное есть то, созерцание чего неприятно... Приятное есть то, что содержит восприятие совершенства» (Couturat 1903: 474–475).

⁵² Ср. в «Рассуждении о метафизике» (Leibniz 1999: 1554): «всякая вещь, когда она проявляет свое достоинство или силу (*puissance*), т.е. когда она действует, изменяется к лучшему и простирается (поскольку действует); таким образом, когда происходит какое-нибудь изменение, касающееся нескольких субстанций (а в действительности всякое изменение затрагивает все субстанции), то, я думаю, можно сказать, что та субстанция, которая непосредственно вследствие этого переходит к большей степени совершенства или к более совершенному выражению, проявляет свою силу и действует; та же, которая переходит к меньшей степени совершенства, обнаруживает свою слабость и страдает. Точно так же я утверждаю, что всякое действие субстанции, имеющей восприятие, заключает в себе некоторое удовольствие, а всякое страдание некоторую боль, и наоборот» (пер. В. Преображенского).

ко, замечает Лейбниц, если всякое действие означает повышение силы и сопровождается удовольствием, то это вовсе не означает, что любое повышение действия и любое удовольствие добродетельно и ведет к благу. Так, чисто телесные удовольствия вовсе не обязательно связаны с благом; напротив, невозддержанность в них при отсутствии контроля со стороны рассудка приводит к разрушению здоровья и последующему снижению способности действовать.

Еще один важный аспект в трактовке Лейбницем понятия удовольствия как проявления силы заключается в том, что удовольствие непременно должно быть связано со страданием. В «Новых опытах о человеческом разумении» Лейбниц утверждает, что наслаждение состоит не в чем ином, как в удовлетворении неотчетливых стремлений, возникающих из потребности устранить некое страдание, сколь бы малым и незаметным оно ни было. В качестве примера Лейбниц ссылается на рассуждение Сократа в платоновском «Федоне», где удовольствие и неудовольствие связываются друг с другом на примере чувства облегчения, которое Сократ испытал после прекращения зуда в ногах⁵³. Таким образом, как Платон относил чувственные (неподлинные) удовольствия к области становления и отличал их от подлинных, основанных на внутренних действиях души, так и Лейбниц определяет природу удовольствия диалектически и развивает далее это определение в рамках своего учения о бесконечно малых восприятиях и динамической природе субстанции⁵⁴.

Понятие счастья как устойчивой радости

Если удовольствие, согласно Лейбницу, состоит в переходе от меньшего совершенства к большему, то радости в «Определениях» он дает следующую дефиницию: «состояние наслаждения, при котором чувство наслаждения таково, что при нем чувство

⁵³ *Phd.* 60bc.

⁵⁴ Gerhardt 1882: 152.

печали незаметно»⁵⁵. Еще более подчеркивая аспект стабильности, Лейбниц там же определяет счастье как «постоянную радость». Другим существенным отличием радости от прочих видов удовольствия является то, что ее источником служат внутренние качества души (согласие, порядок, свобода, сила, склонность к добру и истине), то есть совершенства, которые она ощущает в себе самой. Очевидно, что эти две отличительные особенности состояния радости как удовольствия, при котором не чувствуется страдание, связаны друг с другом: душа тем меньше страдает, чем меньше имеет смутных восприятий, так что максимальное наслаждение приносит ей ее свободная деятельность, в которой она обнаруживает свою силу. Ключевым положением эвдемонистической этики Лейбница является утверждение о том, что радость достигается преимущественно рациональными средствами. Если сравнить рассуждения Лейбница о природе добродетели и его учение о спокойствии души, как оно изложено в наиболее раннем из приводимых нами текстов «О блаженной жизни», с рассуждениями о необходимости принятия воли Бога исходя из идеи Совершеннейшего существа, содержащимися в «О мудрости», то становится очевидно, что в этом аспекте этическая доктрина Лейбница не претерпела значительных изменений. Рациональное начало в человеке, побуждающее его к созерцанию прекрасного и совершению добрых дел, является для Лейбница главным условием достижения личного счастья, что полностью согласуется с его учением о действительном мире как наилучшем из возможных, то есть таком, в котором блаженство сотворенных духов составляет главную цель Творца⁵⁶.

Впрочем, при сравнении определений радости и счастья в тексте «О мудрости» с их определениями в «О спокойствии души», можно явственно видеть смещение акцентов в вопросе о возможности достижения человеком такого совершенства. Если в «О спокойствии души» Лейбниц утверждает, что разум может достичь

⁵⁵ Gerhardt 1890: 73.

⁵⁶ Ср. Leibniz 1999: 1587.

максимальной власти над аффектами за счет постоянного упражнения и выработки в себе привычки, то в середине 1690-х гг. в «О мудрости» Лейбниц высказывается по этому поводу более осторожно, оговаривая, что обращенность души на саму себя и размышление являются главными условиями радости, но состояние радости не является для человека абсолютно устойчивым, поскольку человек не может предаваться размышлениям всё время. Впрочем, тут же замечает Лейбниц, «достаточно того, что он в состоянии ощущать свою радость так часто, как только он об этом пожелает думать, и что отсюда при этом в его действиях и его существе возникает радость»⁵⁷.

Следует отметить, что в этом отношении взгляды Лейбница на природу души и природу добродетели существенно отличаются от взглядов Декарта, согласно которому душа может чувствовать в себе чисто интеллектуальную радость, очищенную от страстей и проистекающую только из осознания собственной деятельности души, однако, в силу единства души с телом, эта интеллектуальная радость почти всегда сопровождается страстным началом⁵⁸. Лейбниц, со своей стороны, замечает, что само состояние радости необходимо сопровождается осознанием этого состояния, точно так же, как Платон в «Филебе» устами Сократа утверждает, что никто не захочет никакого блага, если не будет осознавать испытываемого им состояния радости и не бу-

⁵⁷ Gerhardt 1890: 86.

⁵⁸ Декарт пишет об интеллектуальной радости в «Страстях души» (Adam, Tannery 1909: 395–396) следующее: «Последняя возникает в душе только от деятельности самой души и является, можно сказать, приятным волнением, вызываемым в ней самой, в коем заключается ее наслаждение благом, которое разумение представляет ей как ее собственное. Правда, в то время, когда душа соединена с телом, эта интеллектуальная радость почти всегда сопровождается другой радостью, которая является страстью. Ибо, как только наш рассудок замечает, что мы обладаем каким-то благом, хотя это благо может быть настолько отличным от всего относящегося к телу, что оно совершенно невообразимо, воображение всё-таки немедленно оставляет в мозгу некоторое впечатление, возбуждающее движение духов, которые вызывают страсть радости» (пер. А. Сынопалова).

дет удерживать его в памяти хотя бы непродолжительное время⁵⁹. В тексте «О мудрости» Лейбниц усиливает этот аргумент, замечая, что удовлетворение, испытываемое душой от осознания своих внутренних сил, должно также сопровождаться размышлением об «истинном источнике, ходе и конечной цели всех вещей», то есть о «высшей природе, объемлющей собой все»⁶⁰. Иными словами, именно навык размышлять о причинах тех или иных вещей и состояний и умение схватывать их взаимосвязь и гармонию, то есть именно демонстративная философия оказывается у Лейбница главным средством этического совершенствования и своеобразной «лестницей», ведущей к познанию первой причины и высшей цели личного существования. Аналогичным образом в 9-й книге «Государства» утверждается, что «если вся душа в целом следует за своим философским началом и не раздраема противоречиями, то для каждой ее части возможно не только делать все остальное по справедливости, но и находить в этом свои особые удовольствия, самые лучшие и по мере сил самые истинные»⁶¹.

Таким образом, если удовольствие трактуется Лейбницем как переход от меньшего совершенства к большему, сопровождаемый страданием как условием возникновения удовольствия, то в состоянии радости душа имеет дело только с самой собой, и деятельность ее представляет собой исключительно деятельность духа, то есть размышление. Различие, которое Лейбниц проводит между удовольствием как преодолением страдания и радостью как состоянием, в котором чувство печали не заметно, прямо соответствует словам Платона о соотношении удовольствия и истинного блага, как оно изложено в «Филебе» и «Государстве». Так,

⁵⁹ *Phlb.* 60de.

⁶⁰ Gerhardt 1890: 89. Следует отметить, что в данном контексте указание на необходимость рационального постижения Бога как первопричины всего сущего также содержит в себе отсылку к евангельскому благовестию, подобно тому, как об этом говорится и в заключительном параграфе «Рассуждения о метафизике».

⁶¹ *R.* 586de (пер. А.Н. Егунова).

в «Филебе» утверждается, что всякое удовольствие присуще становящемуся бытию, пребывающему в диалектическом процессе перехода от предела к беспредельному, и поэтому не может относиться к высшей форме приобщения самотождественному бытию, истине и прекрасному. Соответственно, согласно Платону, счастье, будучи устойчивым состоянием покоя, лишено удовольствия как такового и сопряжено с разумением, постижением стабильного порядка и созерцанием соразмерности⁶². Очень близкие мотивы мы встречаем в уже упомянутом нами тексте «Вильгельма Пацидия Лейбница Аврора»:

исходя из первых простейших идей, т.е. из божественных атрибутов, как оснований вещей и чистейшего света, мы следуем за самоизливающимся источником сущности, улавливая своим разумом открывающий себя порядок вечных истин, в присутствии которых — поскольку ничего не бывает гармоничнее и привлекательнее — дух охватывает удивление, совершенно отличное от того, что некогда побуждало нас, еще грубых, к познанию, ибо то удивление происходило от незнания и имело своим спутником страдание, а у этого мать — сама наука, а дочь — наслаждение, и оно поистине не отличается от любви к прекрасному, соединенной с созерцанием высшего совершенства. Стремиться всеми силами приблизиться к этому и есть добродетель, обладать этой чистейшей радостью есть подлинное счастье⁶³.

Подводя итоги нашего анализа, мы можем констатировать, что платоническая традиция сыграла весьма существенную роль в генезисе эвдемонистического учения Лейбница, полемически

⁶² *Phlb.* 63de, 65a–66a.

⁶³ Gerhardt 1890: 55. Данный фрагмент особенно интересен тем, что здесь этическая проблематика непосредственно выводится из неоплатонического по своему происхождению тезиса о творении как эманации Божественной сущности, а также из учения о вечных истинах как находящихся в разуме Бога. В данном вопросе, как уже было сказано выше, Лейбниц противопоставлял свою точку зрения волюнтаризму Декарта, который настаивал на тварной природе законов логики и математики, поскольку иначе следовало бы ограничить всемогущество Бога. См. Adam, Tannery 1897: 49.

направленного одновременно и против волюнтаристской метафизики Декарта, и против детерминистической этики Спинозы. Как из эксплицитных высказываний самого Лейбница, так и из сравнения ряда его текстов по всеобщей науке с диалогами Платона явствует, что замысел и разработка *Scientia generalis* как науки о счастье были инспирированы платоновским учением об идеях и платоновским же пониманием счастья как жизни сообразно справедливости и разумению. Чрезвычайная близость ряда формулировок и образов, встречающихся в текстах Лейбница, к содержанию и стилистике платоновских диалогов свидетельствует о том, что Лейбниц, будучи основательно знаком также и с последующей платонической традицией, в своей этике ориентировался прежде всего именно на тексты самого Платона и претендовал на то, чтобы посредством строгой доказательной философии восстановить истинное содержание платоновского учения, очистив его от позднейших мистических и оккультных интерпретаций в духе Плотина и М. Фичино⁶⁴. Основой эвдемонизма Лейбница является проводимое им различие между удовольствием и радостью, прямо наследующее платоновскому различению неподлинных и подлинных удовольствий, изложенному в диалогах «Филеб» и «Государство». Как у Платона, так и у Лейбница понятие удовольствия выступает как связующее звено между метафизикой и этикой — у первого с опорой на различие бытия и становления, у второго — с опорой на динамическое понимание субстанции и понимание совершенства как проявления силы.

⁶⁴ Подробнее о влиянии Марсилио Фичино на философию Лейбница см. Snyders, Wilson 2017.

Приложение: Фрагменты о мудрости, добродетели и счастье

О блаженной жизни. О счастье⁶⁵.

Счастливая жизнь состоит в том, что человек наслаждается совершенным, удовлетворенным и спокойным состоянием духа.

Чтобы этого достичь, необходимо, чтобы каждый:

1. старался применять свой *разум* [ingenium] наилучшим из возможных для него образом, чтобы познавать все, что он должен делать или допускать во всех обстоятельствах своей жизни. *Короче говоря*, чтобы он всегда стремился познать то, что ему подсказывает разум, и отсюда проистекает *мудрость*.

2. всегда пребывал в твердом и постоянном намерении делать всё то, что ему подсказывает разум, и не допускал, чтобы он мог быть отвлечен от этого своими страстями. *Короче говоря*, чтобы он стремился достичь познанного, как бы ни было оно противно его страстям, и отсюда проистекает *добродетель*.

3. чтобы он, будучи, насколько возможно, ведом разумом, примечал, каким образом все блага, коих он вдруг лишился, абсолютно вне его власти, и поэтому приучался не домогаться их. *Короче говоря*, чтобы он ни на что жаловался, но был спокоен и удовлетворен. Отсюда возникает (*спокойно удовлетворяющеся*) *удовольствие*.

О мудрости

Мудрость есть совершенная наука обо всех вещах, какие только может познать человеческая душа, и она служит для нее правилом жизни, способствующим сохранению здоровья и изобретению всех наук.

Для того, чтобы мы научились верно направлять разум для открытия и познания ранее неизвестных нам истин, следует принять во внимание следующие замечания:

⁶⁵ Перевод пяти нижеследующих фрагментов с немецкого языка выполнен по изданию: Gerhardt 1890: 90–100. Два последних фрагмента, представленные в издании Герхардта отдельно, в данном переводе объединены в единый текст в соответствии с латинской версией, опубликованной в издании Erdmann 1840: 70. В издании Герхардта в немецком тексте, набранном фразатурой, имеется два вида выделений: собственные выделения Лейбница в немецком тексте даются вразрядку, а включенные им в текст латинские слова набраны антиквой. В данном переводе для обоих видов выделения нами используется курсив, во втором случае в квадратных скобках приводятся латинские и французские формулировки оригинала (в некоторых случаях Лейбниц добавляет к словам из этих языков немецкие окончания). Такие же скобки использованы для всех вмешательств переводчика в текст.

1. никогда ничего не принимать за истинное кроме того, что показывается нашему разуму настолько ясно и отчетливо, что никоим образом не дает повод к сомнению;

2. тщательно избегать всех предубеждений [praejudicia] и антиципаций [anticipacion] в наших суждениях и из того, что мы принимаем или отрицаем, выводить только то, что в нем содержится;

3. делить все трудности, которые мы собираемся исследовать, на столько частей, сколько потребуется, чтобы их легче было разрешить;

4. располагать все наши мысли, направленные на поиск истины, в правильном порядке, начиная с вещей простейших и тех, которые познаются легче всего, чтобы мы постепенно и как бы по ступеням восходили к более трудным и более сложносоставным наукам;

5. стараться с помощью разума располагать в определенном порядке также и те вещи, которые согласно своей природе не предполагают следования друг за другом;

6. ища средние члены, а равно и пробегая разделенные на части трудности, перечислять всё и вся настолько полно и обзирать всё настолько всесторонне, чтобы быть уверенными, что нами ничего не было пропущено.

Поскольку же применение этих правил особенно зависит от многих упражнений, то для того, чтобы мы могли извлечь из этих правил пользу, рекомендуется некоторое время хорошо поупражняться в легких вопросах, подобных тем, какие встречаются в *математике*, для чего наиболее полезно изучить науку, именуемую *Алгеброй* [Algebra], и после того, как мы обречем некоторую уверенность в решении таких вопросов, мы должны со всей серьезностью обратиться к *философии* [philosophi] и приступить к *изучению* [studio] непреходящей мудрости. Эта *философия* подобна дереву, корнями которого является *Метафизика* [Metaphysica], стволом — *Физика* [Physica], а вырастающими из него ветвями — все прочие *науки* [Szienzen], сводимые к трем самым важным, а именно *Медицине*, *Механике* и *Этике*. Однако основное правило, которому мы должны следовать в наших научных изысканиях, сводится к тому, чтобы каждый день небольшое количество часов проводить в размышлениях, требующих воображения, и в течение всего года совсем немного предаваться тем размышлениям, где применяем один только разум; остальное же время мы можем проводить, пользуясь всеми дозволенными удовольствиями, освежая наши внешние чув-

ства и давая таким образом своей душе надлежащий покой. Ибо ум наш в чрезмерных занятиях, увы, отнюдь не становится живее и острее, но, напротив, утомляется и словно бы притупляется.

О добродетели

Добродетель есть неизменное и постоянно обновляемое намерение души, которым мы как бы влекомы к осуществлению того, что почитаем за благо. Для того, чтобы мы научились надежно укреплять свою волю и правильно организовывать наши *действия* [actionen] в том звании, в котором мы призваны, надлежит принять во внимание следующие замечания:

1 Поскольку воля наша влекома к тому, чтобы чего-то достигать или чего-то избегать, не иначе как благодаря тому, что это предугадывается ей разумом как нечто доброе или злое, то для того, чтобы всегда правильно поступать, нам достаточно всегда правильно судить.

2. Если в известных случаях мы не сразу можем распознать, что является наилучшим, а дело не терпит отлагательства, мы должны следовать тому, что мнится нам наилучшим, или тому, что кажется похожим на другое, желаемое нами. И нам не следует сожалеть о совершенном выборе, хотя бы он и привел к дурному исходу, если мы совершили то, что мнилось нам наилучшим в то время, когда мы не могли уклониться от действия тем или иным образом в складывающихся обстоятельствах, хотя впоследствии, будучи в покое, мы, вновь обдумав дело, находим, что заблуждались. Ибо мы повинны не в исходе дела, а только в наших собственных мыслях, кроме того, самые лучшие советы не всегда самые уместные и, наконец, так устроена человеческая природа, что человек не может знать всего.

3. Нам нужно воздерживаться выносить суждение обо всяком представляющемся нам деле, пока мы влекомы нашими *страстями* [passiones]. Впрочем, разумному человеку не подобают явные *страсти* [passiones], в особенности те, что заключают в себе отвращение, неприязнь и неудовольствие, каковы гнев, зависть и им подобные. Если же мы принуждены делать что-то во время длящейся *страсти* [passion], то будет надежнее всего из двух противных нам *оснований* [rationen] больше следовать тому, что в наибольшей степени противно тому, что внушает нам *страсть* [passion], хотя бы это и казалось нам менее важным. Причина сему — что все наши *страсти* [passiones] представляют нам блага, к которым они влекут нас, большими, чем они суть на деле, и что, начав обладать ими,

мы всегда находим их меньшими, чем находили, пока еще только надеялись. Поскольку же не следует доверять тому, кто часто нас обманывал, как бы дружелюбно он ни выказывал себя по отношению к нам, то у нас, кажется, нет более надежного средства против *страстей* [passionen], кроме того, чтобы кто-нибудь предостерег нас, когда в нас происходят такие движения крови, и напомнил нам, что все, что представляется воображению, направлено лишь на придание *объекту страсти* [object der passion] большей важности, а потому может затемнить те причины, которые ему противны.

4. Хотя каждый из нас как личность [Person] отличается от другого, всё же мы должны помнить, что ни один человек не может существовать сам по себе, и следует рассматривать себя не только как часть всего, что сотворено, но также и в особенности как часть того, что принадлежит этой земной поверхности, а именно как часть Политии [Politie], общества и рода, с которыми мы связаны общим хозяйством, родством или иной общностью. Поскольку же пользу целого всегда следует предпочитать пользе части, то нам будет только в удовольствие служить всем без исключения. К тому же там, где мы пожелаем устроить всё сообразно разуму, мы найдем, что в этом состоит и наша собственная польза, ибо увидим, что те, кто в своем призвании охотно служит другим, получают, в свою очередь, дружбу и услуги от других, даже от тех, кому никогда услуг не оказывали. Тяготы, которые мы принимаем на себя, служа другим, меньше, нежели преимущества, извлекаемые нами из их дружбы. Ведь от нас не ждут никаких иных услуг, кроме тех, которые нам удобно оказывать; напротив, может случиться, что кто-то другой одним словом или иным делом, ничего или почти ничего ему не стоящим, может принести нам великую пользу и даже спасти нашу жизнь и благополучие.

5. Поскольку мы обычно влекомы ко многим вещам более чужим примером и привычкой, нежели достоверным познанием, из-за чего как раз то, что очень нравилось нам 10 лет назад и, быть может, снова будет нравиться нам 10 лет спустя, а также вообще всё, что противно нашим привычкам, почитается смешным и несуразным, то нужно повсюду, где мы находимся, исследовать привычки, дабы быть уверенными, каким из них нам надлежит подражать [imitiren], чтобы в тот момент, когда нужно будет действовать, не иметь причин сомневаться, ибо такое сомнение причиняет одну только печаль и душевное нестроение. При этом мы должны давать власть над собою в особенности таким мнениям и обычаям,

которые являются наиболее умеренными и далеки от всех крайностей. Отсюда следует и то, что, предостерегая других, мы должны быть очень осмотрительны, ибо не всегда нужно давать им понять то наилучшее, которое мы знаем сами, так как они не всегда могут это вынести, но достаточно сообщить им наиболее сообразное их настоящему душевному состоянию и не слишком высокое для их разума, чтобы нам не бесчестить самих себя [nicht selbst prostituiren]. Ибо *мнение* [opinion] людей немало значит для нас, и мы должны заботиться о том, чтобы оставаться в чести у толпы, поскольку без нее мы не можем жить. Нам следует также остерегаться, чтобы своими обещаниями не лишиться себя свободы переменив свою волю в будущем, ибо всё в мире подвержено изменению, и кажущееся теперь наилучшим потом вследствие незначительного изменения будет почитаться наихудшим. Наконец, нам не следует пытаться менять общественные порядки в мире, ибо обычно ничто не бывает так невыносимо, как изменение того, к чему издавна привыкли. Наконец, нам надлежит твердо держаться того, что самые справедливые и честные пути суть самые полезные и надежные, и что величайшая хитрость заключается в том, чтобы никогда к хитрости не прибегать.

6. Надлежит рассмотреть, как именно душа связана с телом, и что те мысли, которые с самого начала жизни соединены с известными движениями тела, еще и поныне им следуют, и что из-за этого, когда такие движения *возбуждаются* [excitirt] в теле какими-то неизвестными нам внешними причинами, они пробуждают в душе те же самые мысли, и наоборот, те же самые мысли вновь приходят на ум и точно так же служат причиной прежних движений. Однако очень важно знать, что, хотя эти движения так естественно связаны друг с другом, но благодаря долгим упражнениям их всё же можно отделить друг от друга и вновь соединить с другими, совершенно отличными от прежних. Поэтому кажется, что и те, кто весьма слабо *сопротивляется* [resistiren] своим *аффектам* [affecten], всё же могут обрести наивысшую власть над всеми своими *страстями* [passionen], если только пожелают приложить к тому достаточные усилия. И хотя многие вещи кажутся нам поначалу очень тягостными, но благодаря привычке они становятся весьма приятными. Отсюда следует то весьма полезное замечание, что, не будучи захвачены какими-либо движениями, мы должны сами прилагать усилия, чтобы с пристальным вниманием исследовать всё доброе и злое, что может произойти с нами в течение всей нашей жизни, и затем обдумать важность или ничтожность всего этого, чтобы вынести отсюда весьма основатель-

ное суждение и неизменно утвердиться в том, чтобы избегать злого и искать доброго, невзирая на некоторые мнимые основания, которые могут внушить нам в будущем страсти. Ибо так как мы не можем постоянно думать о всё новых вещах и так как в остальном добродетель обычно противоположна многим желаниям (чья сила делает столь трудным *осуществление* [grahin] подобных вещей), то может произойти так, что, хотя причины, прежде убедившие нас в известной истине, совершенно ясны, мы тем не менее впоследствии можем быть отвлечены ложной видимостью от веры в нее, если не запечатлели ее в нашей душе посредством длительного и постоянного размышления так, чтобы эта истина превратилась в *привычку* [habitus].

О спокойствии души

Спокойствие души есть наивысшее и самое постоянное наслаждение нашей жизни, причиняющее в нас радость души и внутреннее удовольствие. Дабы мы научились так направлять наши желания, чтобы они *простирались* [extendieren] лишь на вещи, дающие нам ощущение радости и удовольствия от всех вещей, надлежит принять во внимание следующие замечания:

1. Кто всегда делает то, что ему указывает разум, может постоянно испытывать в душе удовольствие. Ибо он либо получает то, к чему стремится по указанию разума, и, когда всё происходит по его желанию, не может чувствовать себя иначе, как довольным; либо же происходит противоположное, и тогда он может быть не менее доволен, размышляя, что всё же сделал то, что ему указывала сделать его совесть, и поскольку всё тем не менее произошло против его воли, он легко увидит, что так было угодно Богу, без чьего попущения ничто не может совершиться. Но раз уж сие угодно Богу как наисовершеннейшему существу, то это, несомненно, тоже очень хорошо, хотя разум его и не может этого усмотреть. Далее, поскольку это хорошо, то было бы неразумно хоть сколько-нибудь печалиться или даже сетовать об этом. Или же, наконец, происходит так, что человека опережают *аффекты* [affecten] (ведь преодолеть их зачастую очень трудно, хотя преодоление их, что бы нас к нему ни побудило, причиняет великое удовольствие). Происходит так, говорю я, что движения тела господствуют над *аффектами* [affecten] или движениями души, а последние — над разумом и волей, так что человек не следует указаниям разума и таким образом иногда оказывается подвержен несчастью, однако и это следует почитать за великое счастье, если только остается твердым намерение действовать согласно помысленному

правилу в дальнейшем, поскольку ничто не делает нас осмотнительнее, нежели вред, испытанный на собственном опыте, и таким образом предотвращаются многие, возможно, куда большие несчастья, которые могли бы случиться с нами в будущем. Поэтому для нас даже наши собственные ошибки, а для иных и угрозы совести, могут способствовать большему удовольствию души.

2. Среди тех вещей, которых мы можем желать, иные целиком находятся в нашей власти, и тогда, если они проистекают из истинного познания и делают нас совершеннее, мы никогда не можем желать их в достаточной мере как раз потому, что влечение, имеющее своей целью только добродетель, тем лучше, чем оно сильнее; однако вещей, никоим образом не находящихся в нашей власти, хотя они и могут быть благими, всё же никогда не следует желать чрезмерно, не только потому, что получение их ненадежно и, стало быть, они омрачают нашу душу тем больше, чем сильнее мы их желали, но в особенности потому, что, занимая наши мысли, они мешают нам проявлять наше усердие в отношении других вещей, получение которых в наших силах. Но так как большая часть наших желаний простирается на вещи, зависящие от нас лишь отчасти, то мы должны точно различать в них находящееся только и исключительно в нашей власти, чтобы лишь на это и направлять наши мысли, а что касается прочего, то, хотя исход его мы должны считать фатальным и неизменным, чтобы желание наше не слишком с ним сплеталось, нам всё же следует рассматривать те причины, согласно которым нам можно надеяться на большее или на меньшее, чтобы это помогало нам хорошо управлять нашими действиями, и таким образом, поскольку исполнение нашего желания будет зависеть только и исключительно от нас, оно всегда сможет дать нам полное удовлетворение.

3. Мудрому подобает уклоняться от владычества фортуны, так что он хотя и не упускает возможности воспользоваться всеми приятностями, какие она ему преподносит, всё же нимало не считает себя несчастным, даже если эти приятности оказываются у него отняты, и так, словно бы сопротивляясь им и принимая их лишь отчасти, он наслаждается ими вдвойне и с большей приятностью вкушает сладости этой жизни, от которых мы в противном случае, не умея ими правильно воспользоваться, можем испытать самое что ни на есть скорбное и наигорчайшее неудовольствие.

4. Следует рассмотреть природу нашей души, то есть того, что является знающим в нас, поскольку она может существовать также и без тела и, будучи благо-

роднее, чем последнее, способна наслаждаться и бесчисленными удовольствиями, каких не бывает в здешней жизни. Ибо видя, с одной стороны, что мы бессмертны и способны к наивысшему наслаждению, а с другой — что мы связаны со смертными телами, кои подвержены многочисленным слабостям и погибнут по истечении весьма недолгого срока, мы, правда, не упускаем возможности устроить свою судьбу как можно лучше, но по отношению к вечности всё это в наших глазах столь ничтожно, что затрагивает нас не больше, чем финал какой-нибудь комедии.

5. Мы должны представлять себе в наших мыслях Бога как существо совершеннейшее, то есть такое, чьи свойства не имеют границ своего совершенства. Ибо благодаря этому мы удостоверяемся, что мыслить себе Бога (то есть совершеннейшее существо) лишенным существования (то есть некоего совершенства) столь же противно разуму, как мыслить себе гору без долины, и только из этого одного и безо всякого дальнейшего наставления мы познаем, что Бог поистине есть, и то, что совершеннейшей вещи это свойство принадлежит, будет для нас не менее достоверно, чем то, что какому-либо числу или фигуре должно принадлежать всё, что мы познаем в их идее⁶⁶ ясно и отчетливо.

Далее, отсюда мы, насколько позволяет нам немощь нашей природы, узнаем, что он есть. Ибо, рассматривая лишь только образ и подобие той идеи, какую мы о нем имеем, мы находим *неописуемый охват его провидения*, посредством коего он одной-единственной мыслью производит всё, что было, что есть и что будет или может быть, *несомненную достоверность того, что Он решает совершить* и что невозможно изменить, и, наконец, *неизмеримую мощь* осуществлять всё то, что он видит и чего желает. Всё это станет известным, если мы рассмотрим дела Божьи по их достоинствам и верно охватим мыслью столь непостижимую широту мира и поразмыслим также о том, что существование или сохранение всех этих вещей зависит только от его мощи. Рассмотрение всего этого вместе взятого одарит человека, которому это хорошо известно, весьма великой радостью. И поскольку истинным объектом любви является совершенство, то, возвышая свою душу к рассмотрению природы Бога, человек естественным образом находит в себе такую склонность любить его, что и от своих собственных несчастий ощущает радость, полагая, что именно через них исполнилась Божья

⁶⁶ Слова «в их идее» эллиптически опущены в немецком тексте и добавлены как конъектура с опорой на параллельную формулировку латинского текста (см. Erdmann 1840: 74).

воля. Ибо такое соединение нашей воли с волей Божьей заключает в себе совершенную любовь и постоянное желание, чтобы воля его исполнилась. Поэтому такой человек перестает страшиться смерти и даже всяких скорбей и тягот, поскольку знает, что с ним не может случиться ничего, кроме того, что определил Бог; и это Божье решение он, хотя бы ему и предстояла смерть или какое-нибудь иное зло, считает столь справедливым и необходимым, что не захотел бы изменить его, если бы это было в его силах, что, впрочем, предполагать невозможно. Но как не бежит он от посылаемых ему Богом несчастий и бедствий, точно так же, конечно, нимало не порицает то благое и те удовольствия, какими может свободно наслаждаться в этой жизни, поскольку ведь и они берут начало от того же самого провидения, и таким образом, благодаря тому, что он радостно приемлет всё благое и свободен от всякого страха перед злом, душа его, любовью обращенная к Богу, приводится к совершенному состоянию.

6. Нам следует стремиться к тому, чтобы точно знать, какое достоинство имеет всякая вещь для нашего душевного наслаждения и нашего блаженства. Если же необходимо рассматривать, из каких именно причин возникает наше наслаждение, ибо в особенности это познание может облегчить действие добродетели, то для этого следует знать, что все действия нашей души, делающие нас совершенными, добродетельны, однако опыт учит нас, что всякое наше наслаждение состоит в том, что мы замечаем, что приобрели известное совершенство. Отсюда следует, что мы не можем упражняться ни в какой добродетели, то есть не можем делать ничего, что указывает нам разум, так, чтобы это не преисполняло нас радостью. Оттого-то и возможно, чтобы от забот и трудов мы ощущали гораздо больше удовольствия, нежели от игры и праздности, и что чем труднее нам преодолеть аффекты, тем больше наслаждение, которым одаривается душа, что, стало быть, чем больше труд, тем больше и награда. Ибо знание того, что ты уверен в своих силах, приносит душе великое удовлетворение [wohlgefallen] и возникающую из него радость, поскольку душа чувствует в себе, что она, какие бы *аффекты* [affecten] в ней ни возникали, всё же всегда остается их владыкой, в особенности если доходит до того, что душа даже самым сильным *страстям* [passionen] может не давать действовать сообразно их силе, как бы ставя им преграду, и даже вовлекается в такие обстоятельства, где может сохранить их наибольшую силу, оставаясь тем не менее их повелителем, а потому с невероятной приятностью и удовольствием осмеивает их немощь. Поэтому на основании всех

вышеперечисленных причин никакие обстоятельства не бывают столь печальными и столь совершенно дурными по суждению обычного человека, чтобы из них нельзя было с помощью разума извлечь некоторую пользу, и чтобы они могли нанести вред душе, когда она наслаждается только самой собою. Более того, ее радость возрастет, если она найдет, что не может быть им повреждена. Впрочем, поскольку ощущаются также и многие наслаждения тела, которые, будучи представляемы воображению *смутно* [confuse], часто кажутся намного большими, нежели они суть поистине, в особенности до того, как мы ими обладаем, что и служит источником всех бед и заблуждений здешней жизни, то следует (дабы мы не обманывались их видимостью) заметить, что всякое наслаждение надлежит измерять величиной совершенства, которое оно в нас производит. Поэтому, чтобы совершенно наслаждаться, душа наша должна и добродетели следовать совершенно, ибо живший так, что совесть не может упрекнуть его в том, что он когда-либо упустил сделать то, что считал наилучшим (а это и есть добродетельная жизнь), обретает наслаждение, способное сделать его счастливым настолько, что даже самые сильные движения *аффектов* [affecten] никогда не имеют достаточной мощи, чтобы нарушить его спокойное радостное наслаждение.

Эпилог

Всё это, укрепленное в нас многими упражнениями, порождает подлинное *благородство души*; поскольку же ничто лучше не укрепляет нас в наших намерениях, нежели хорошо известная польза, и ничто не известно лучше и не выполнимо легче, чем то, что содержится в немногом и постоянно представляется душе, будет полезно свести всё, изложенное ранее пространно, к следующим немногим положениям⁶⁷. «*Главное правило нашей жизни* состоит в том, чтобы всегда по возможности делать или не делать в точности то, на что как на наиболее полезное или наиболее вредное указывает нам разум, а не побуждения тела [Bewegungen]; поступив же так, считать себя счастливыми, каков бы ни был

⁶⁷ В издании Герхардта это предложение имеется в двух незначительно отклоняющихся друг от друга версиях: как отдельный фрагмент под заголовком «Эпилог» (Gerhardt 1890: 90) и как первое предложение непосредственно следующего за ним фрагмента под заголовком «О мудрости, то есть о науке счастья и добродетели» (Gerhardt 1890: 91). Второй фрагмент очевидно является продолжением первого, поэтому в настоящем переводе заголовок второго фрагмента опущен, первая часть первого предложения до точки с запятой соответствует началу первого фрагмента, а вторая его часть — началу второго фрагмента, представляющего собой более пространную формулировку окончания первого фрагмента.

исход дела, и без единой жалобы и печали пребывать в спокойствии и довольствии, будучи уверены, что, пока мы пребываем в таком состоянии души, всё, что случится, произойдет наилучшим для нас образом».

Чтобы достичь этого, необходимо показать, во-первых, сколь великую пользу приносит употребление этого правила, то есть в чем заключается *счастье*. Во-вторых, каким образом человек может привыкнуть постоянно иметь эту пользу перед глазами, твердо верить в нее и всеми силами к ней стремиться, то есть в чем заключается *добродетель*. В-третьих, как можно и более совершенным образом упражняться в вышеупомянутом правиле и, стало быть, во всяких обстоятельствах посредством разума как можно скорее, насколько позволяет время, находить наилучшее и как легче всего достигать того, что таким образом было найдено и решено, то есть каковы *прочие дары*, без которых, правда, можно быть счастливым, но нельзя достичь такого совершенства, какое достигается при обладании ими. Дары эти суть знание [Wissenschafft], искусство и состояние: *знание* нашей природы и природы внешних вещей, *искусство*, то есть определенные упражнения, приумножающие силы нашей души и нашего тела, позволяющие лучше пользоваться внешними вещами, *состояние*, то есть запас внешних вещей, употребление которых может послужить нашему истинному совершенству или нашему большому счастью.

Итак, эти три *пункта* [Puncte] отличаются друг от друга таким образом, что первое служит целью для двух других, второе, то есть добродетель, помогает приобрести и сохранить первое, то есть счастье, третье же, то есть наука и искусство использовать внешние вещи, лишь усиливает счастье, приобретенное посредством добродетели. Поэтому человек может быть счастливым благодаря одной только добродетели, то есть без помощи внешних вещей, даже если он и не владеет науками, искусствами и состоянием. Однако без добродетели ни благодаря внешним вещам, ни благодаря удаче и богатству он не может быть счастливым, то есть довольным.

О мудрости⁶⁸

Мудрость есть не что иное, как наука о счастье, а именно та наука, которая учит нас, как достичь счастья.

Счастье есть состояние постоянной радости.

⁶⁸ Перевод выполнен с немецкого языка по изданию: Gerhardt 1890: 86–90.

Конечно, тот, кто счастлив, не ощущает свою радость во всякое мгновение, ведь он время от времени отдыхает от размышления, а также обычно обращает свои мысли к благопристойным занятиям. Однако достаточно того, что он *в состоянии* ощущать свою радость так часто, как только об этом пожелает думать, и что отсюда при этом в его действиях и в его существе возникает радость.

Радость, испытываемая в настоящем, не делает счастливым, если она *непостоянна*, и скорее несчастлив тот, кто из-за краткосрочной радости подвергается в длительную печаль.

Радость есть удовольствие, которое душа испытывает в самой себе.

Удовольствие есть ощущение совершенства или превосходства, видим ли мы его в себе или в чем-то другом, ибо приятно также и совершенство вещей, нам не принадлежащих, каковы, например, разум, мужество и в особенности красота другого человека, да, пожалуй, и животного, и даже неживого создания, картины или произведения искусства.

Ибо образ такого чужого совершенства, запечатленный в нас, действует так, что нечто от него передается нам и пробуждается в нас самих, как несомненно и то, что тот, кто много имеет дело с превосходными людьми и вещами, тот и сам становится лучше.

И хотя иногда чужие совершенства нам не нравятся, как, например, ум или мужество врага, красота соперника или сияние чужой добродетели, очерняющей или устыжающей нас, но происходит это всё же не от совершенства как такового, а из-за обстоятельства, доставляющего нам неудобства, и сладость первого ощущения чужого совершенства тотчас же уничтожается и портится вследствие следующего за нею размышления и его горечи.

Не всегда замечают, в чем именно заключается совершенство приятных вещей или какому именно совершенству в нас они споспешествуют; а между тем это всё же ощущается нашей душой, хотя и не рассудком. Обычно говорят: мне нравится в вещи *то, не знаю что*, и это называется симпатией, однако те, кто исследует причины вещей, часто находят тому основание и понимают, что за этим скрывается нечто, что нам, хотя и незаметно, но по-настоящему благоприятствует.

Музыка дает тому прекрасный пример. Всё, что звучит, имеет в себе сотрясение или движение туда и обратно, как это видно на струнах, и, следовательно, то, что звучит, совершает невидимые удары; если же эти удары происходят

не сумбурно, а упорядоченно и согласуются друг с другом в определенном чередовании, то они приятны, подобно тому как в другом случае наблюдается определенная смена долгих и кратких слогов и согласие рифм в строфах, которые как бы содержат в себе безмолвную музыку и, если они правильны, производят приятное действие также и без пения. Удары в барабан, такт и каденция в танце и прочие подобные движения согласно мере и правилу имеют в себе приятность вследствие порядка, так как всякий порядок душе приходится по нраву, а равномерный, хотя и незримый порядок заключается также и в искусно произведенных ударах или движениях дрожащих или сотрясающихся струн, труб или колоколов и даже самого воздуха, приводимого вследствие этого в равномерное движение, производящее затем в нас посредством слуха согласный отзвук, сообразно которому движутся и наши жизненные духи. Поэтому музыка столь пригодна к тому, чтобы приводить души в движение, хотя по большей части эту главную цель не в достаточной мере учитывают и даже не ищут.

И не подлежит сомнению, что также и в осязании, вкусе и обонянии сладость состоит в определенном, хотя и незримом порядке и совершенстве или, если угодно, удоборасположении, которое природа вложила затем, чтобы побуждать нас и животных к необходимому нам, так что правильное употребление всякой приятной вещи приносит нам действительную пользу, хотя в иных случаях вследствие злоупотребления и неумеренности из нее, напротив, часто может возникнуть гораздо больший вред.

Совершенством я называю всякое повышение силы [Erhöhung] сущности, ибо как болезнь есть понижение и отпадение от здоровья, так и совершенство есть нечто, что превышает здоровье; само же здоровье же представляет собой середину и баланс и полагает основание совершенству.

Как болезнь происходит от нарушенного действия, что очень хорошо подмечает знахарка, так совершенство, напротив, проявляется в большой свободе и силе действовать, подобно тому как и вообще всякая сущность состоит в определенной силе, и чем больше сила, тем выше и свободнее сущность.

Кроме того, при всякой силе, чем она больше, тем более проявляется многое из одного и в одном, так что единое многим вне себя управляет и многое в себе преобразует. А единство во множественности есть не что иное, как согласие, и так как одно больше подходит этому, а не другому, то отсюда проистекает порядок, от которого происходит всякая красота, а красота пробуждает любовь.

Отсюда видно теперь, как счастье, удовольствие, любовь, совершенство, сущность, сила, свобода, согласие, порядок и красота связаны друг с другом, что очень немногими рассматривается правильно.

Если же душа в себе самой чувствует великое согласие, порядок, свободу, силу или совершенство и вследствие этого ощущает удовольствие, то это производит радость, как можно увидеть из последних и приведенных выше определений.

Таковая радость постоянна и не может ни обманывать, ни причинять будущую печаль, если проистекает от познания и сопровождается светом, из которого в воле возникает склонность к добру, то есть добродетель.

Если же с удовольствием и радостью дело обстоит так, что они ублажают только чувства, но не разум, то они могут так же легко способствовать несчастью, как и счастью, подобно тому как вкусное блюдо может быть вредным для здоровья.

Следовательно, чувственное наслаждение должно использоваться согласно правилам разума, подобно кушанью, лекарству или укрепляющему средству. Но удовольствие, какое душа ощущает в самой себе сообразно разуму, — это такая радость в настоящем, которая может сохраняться для нас и в будущем.

Из этого следует, что ничто не служит счастьем более, нежели просветление разума и упражнение воли в том, чтобы всегда действовать согласно разуму, и что такое просветление следует искать в особенности в познании вещей, способных всё более приближать нас к более высокому свету. И отсюда возникает постоянное продвижение в мудрости и добродетели, а, следовательно, в совершенстве и радости, а польза от него для души остается также и по окончании здешней жизни.

Что это за вещи, познание которых производит такое счастливое продвижение, требует отдельного изложения; пока же можно сказать, что никто не может легче подняться на высокую ступень счастья, чем благородные особы [*hohe Personen*], и всё же на самом деле, как сказал нам сам Христос, никто не достигает этого с большим трудом, нежели они. Причиною сему то, что они хотя и могут сделать много доброго, но редко обращают на это свои мысли.

Поскольку они постоянно имеют возможность предаваться чувственным восторгам, то привыкают искать свою радость большей частью в наслаждении, проистекающем от плоти, и когда высоко возносятся, ищут больше хвалы и чести от

других, нежели истинного удовлетворения в себе самих. Поэтому когда наслаждение плоти проходит вследствие болезней, а слава — вследствие неудач, самообман их прекращается и они оказываются несчастными.

Они с юности следовали за побуждениями внешних вещей ради находимого при этом удовольствия, в особенности потому, что поначалу довольно трудно противостоять этому потоку, и поэтому по большей части потеряли свободу духа.

Поэтому великое дело, когда благородная особа, даже находясь в болезни, несчастье или будучи презираемой, находит удовольствие в себе самой, причем может испытывать удовлетворение не только из нужды, видя, что так и должно быть (какое утешение — всё равно что принимать снотворное, чтобы не ощущать боли), но благодаря пробуждению в самой себе великой радости, превосходящей эти боли и несчастья.

Такая радость, какую человек всегда может сам себе доставить, если дух его крепок, состоит в ощущении удовольствия в себе самом и в своих душевных силах, когда он чувствует в себе сильную склонность и готовность к добру и истине, в особенности благодаря основательному поучению [*gründtliche nachricht*], которое нам представляет некий просветленный ум [*ein erleuchteter verstand*], так что мы узнаем главный источник, ход и конечную цель всех вещей и явное превосходство высшей природы, объемлющей собою всё, и таким образом возвышаемся над незнающими, как если бы могли взирать сверху со звезд на земные вещи, лежащие у нас под ногами, тем более что из этого источника мы в конце концов научаемся, что имеем основание радоваться великой радостью всему, что уже произошло и что еще только будет происходить, и что, невзирая на это, всё же стремимся, насколько это в наших силах, устроить к лучшему еще не произошедшее. Ибо в том-то и состоит один из вечных законов природы, что мы будем наслаждаться совершенством вещей и проистекающим от него удовольствием в меру нашего познания, наших добрых склонностей и наших преднамеренных усилий.

Если же благородная особа достигает этого, так что, даже имея вокруг себя всякое изобилие и почести, тем не менее находит для себя великое удовлетворение в действиях своего ума и своей добродетели, то я считаю ее благородной вдвойне: для нее самой вследствие такого ее собственного счастья и истинной радости, для других же благодаря тому, что совершенно очевидно, что эта особа

вследствие ее власти и высокого положения имеет возможность и действительно будет сообщать свет и добродетель также и многим другим, причем то, что она будет отдавать, вернется отраженными лучами к ней самой, и те, кто имеет такого рода общую цель, могут помогать друг другу в разыскании истины, познании природы, приумножении человеческого могущества и содействии общему благу и давать новый свет.

Таким образом, великое счастье благородных и притом просвещенных [erleuchteter] особ возникает из того, что они имеют возможность сделать для своего счастья так много, как если бы имели тысячу рук и тысячу жизней, и даже как если бы жили в тысячу раз дольше, чем на самом деле; ибо здешняя жизнь имеет значение для истинной жизни в той мере, в какой человек здесь творит благие дела, и кто творит много благого в краткий срок, подобен живущему в тысячу раз дольше; что и происходит с могущими сделать так, чтобы тысячи и тысячи рук действовали вместе с ними: благодаря этому в продолжение немногих лет может произойти, к их вящей славе и удовольствию, больше блага, чем в ином случае не смогли бы принести и многие столетия.

Красота природы столь велика и созерцание ее приносит такое наслаждение, а проистекающие отсюда свет и благие порывы приносят столь великую пользу уже в этой жизни, что вкусивший их почитает все прочие восторги ничтожными в сравнении с ними. А если к тому же прибавить, что душа не умирает и что всякое совершенство в ней непременно сохраняется и приносит свой плод, то становится ясно видно, что истинное счастье, проистекающее из мудрости и добродетели, всецело преизобильно и неизмеримо превосходит всё, что только можно было бы о нем себе вообразить.

*Определения*⁶⁹

*Справедливость есть милосердие мудрого*⁷⁰.

*Милосердие есть общее благоволение*⁷¹.

*Благоволение есть способность к любви*⁷².

⁶⁹ Перевод с латинского языка выполнен по изданию: Gerhardt 1890: 73–77. В сносках даны выполненные по этому же изданию переводы с немецкого языка тех формулировок, которые отличаются от имеющихся в латинской версии.

⁷⁰ *Справедливость есть братская любовь* сообразно мудрости.

⁷¹ *Братская любовь есть благоволение к каждому.*

⁷² *Благоволение есть склонность любить.*

Любить кого-то значит наслаждаться его *счастьем*⁷³.

Мудрость есть наука о *счастье*.

Счастье есть постоянная *радость*.

Радость есть состояние наслаждения, при котором чувство наслаждения таково, что при нем чувство печали незаметно⁷⁴.

Наслаждение или удовольствие есть чувство совершенства, то есть чувство некой вещи, которая нравится или повышает чью-то силу⁷⁵.

Совершенствуется тот, чья сила увеличивается или тот, кто радуется⁷⁶.

Аксиома

Мир управляется мудрейшим и могущественнейшим Монархом, которого мы именуем Богом⁷⁷.

Следствия

Цель или намерение Бога есть собственная радость или любовь к самому себе. Бог создал творения, в особенности наделенные разумом, чтобы явить свою славу или из любви к самому себе.

Бог создал всё согласно наибольшей гармонии или красоте, какая только возможна⁷⁸.

Бог любит всех.

Бог содействует всем, насколько это возможно.

Богу не присущи ни ненависть, ни гнев, ни печаль, ни зависть.

Бог любит быть любимым, то есть любит тех, кто любит его⁷⁹.

Бог любит духов соразмерно тому совершенству, которое в них он вложил⁸⁰.

Совершенство универсума или гармония вещей не терпит, чтобы все духи были равного совершенства⁸¹.

⁷³ *Любить* значит искать собственного удовольствия в *счастье* другого.

⁷⁴ *Радость* — это когда душа занята мыслями о собственном удовольствии.

⁷⁵ *Удовольствие* или *наслаждение* есть ощущение некоего совершенства.

⁷⁶ *Совершенство* есть высокая степень сущности или силы.

⁷⁷ Мир управляется всеведущим и всемогущим владыкой, которого мы именуем *Богом*.

⁷⁸ Бог создал всё сообразно наисовершеннейшим согласию и красоте, какие только возможны.

⁷⁹ Бог особенно любит тех, кто любит его.

⁸⁰ Бог любит разумных тварей по мере того совершенства, которое дает каждой из них.

⁸¹ Совершенство мира или общее согласие вещей не терпит, чтобы все духи были равно совершенны.

Вопрос, почему одному духу Бог дал более совершенства, чем другому, относится к числу бессодержательных вопросов, как если бы ты спрашивал, нога ли слишком велика для жмущего ей башмака или же башмак слишком мал для нее⁸².

И это есть тайна, незнание которой затемняет всё учение о предопределении и справедливости Бога⁸³.

Кто не повинуется Богу, тот не друг Богу.

Кто повинуется Богу из страха, тот всё еще не друг Богу.

Кто любит Бога превыше всего, тот и друг Богу⁸⁴.

Кто не ищет общего блага, тот не повинуется Богу.

Кто не ищет славы Божьей, тот не повинуется Богу.

Кто одновременно ищет славы Божией и общего блага, тот повинуется Богу⁸⁵.

Кто не познает совершенство Бога, тот недостаточно любит Бога.

Кому что-то не нравится в действиях Бога, тот не считает Бога совершенным.

Кто думает, что Бог нечто совершает исходя исключительно из благорасположения, не имея на то основания, то есть по свободному произволению или из безразличия, тот не считает Бога совершенным⁸⁶.

Кто полагает, что Бог действует наилучшим из возможных способов, тот познает совершенство Бога.⁸⁷

Кто не наслаждается созерцанием Божественного совершенства, тот не любит Бога.

⁸² Если же кто спросит, почему тогда Бог дал одному более совершенства, чем другому, или откуда истекает выбор благодати, то я отвечу, что вопрос этот так же несуразен, как если бы того, кому жмет башмак, спрашивали, башмак ли слишком мал или нога слишком велика.

⁸³ Это и есть вопрос о выборе благодати или о предопределении, который потому и породил в мире такую смуту, что вопрос этот несуразен, и в том виде, как он задан, на него вообще невозможно ответить. Происходит это оттого, что мы даже не понимаем собственного вопроса и не знаем, о чем спрашиваем, подобно тому как часто не знаем, о чем просим. Наверное, не всякий сразу поймет, почему я так сужу об этом вопросе. И это не диво, ведь для того, чтобы полностью объяснить по этому поводу, мне надо было бы высказаться пространнее.

⁸⁴ Кто любит Бога превыше всего, того и Бог любит более прочих, и он — друг Богу.

⁸⁵ Повиноваться Богу значит искать его славы и общего блага.

⁸⁶ Кто думает, что Бог что-то делает без причины, то есть из такого благорасположения, у которого нет ни правила, ни основания, ни намерения, тот не считает Бога совершенным.

⁸⁷ Кто думает, что Бог совершенен, тот считает, что он всё делает наилучшим образом, так, что невозможно сделать лучше.

Все творения служат счастьем или славе Божией, каждое по мере своего совершенства.

Кто служит счастьем Бога вопреки своему желанию, тот не любит Бога⁸⁸.

Кто свое счастье ставит в зависимость от божественного счастья, тот любит Бога.

Кто любит Бога, тот стремится познать его волю.

Кто любит Бога, тот повинуется его воле⁸⁹.

Кто любит Бога, тот любит всех.

Тот мудр, кто любит всех⁹⁰.

Всякий мудрый старается приносить пользу всем⁹¹.

Всякий мудрый приносит пользу многим⁹².

Из двоих, равных по мощи, счастливее тот, кто превосходит другого в мудрости.

Из двоих, равных по мудрости, счастливее тот, кто превосходит другого в мощи.

Всякий мудрый является другом Бога.

Всякий друг Бога счастлив.

Кто мудр, тот справедлив.

Кто справедлив, тот счастлив.

⁸⁸ Кто служит счастьем Бога не по своей воле, тот не любит Бога.

⁸⁹ Кто любит Бога, тот повинуется его воле, насколько ее знает.

⁹⁰ Кто имеет мудрость, любит всех.

⁹¹ Кто имеет мудрость, стремится принести пользу всем.

⁹² Кто имеет мудрость, приносит пользу многим.

Литература

- Adam, Ch.; Tannery, P., eds. (1897), *Œuvres de Descartes*. Tome 1. Paris: Léopold Cerf.
- Adam, Ch.; Tannery, P., eds. (1904), *Œuvres de Descartes*. Tome 7. Paris: Léopold Cerf.
- Adam, Ch.; Tannery, P., eds. (1909), *Œuvres de Descartes*. Tome 11. Paris: Léopold Cerf.
- Brown, G. (1995), "Leibniz's Moral Philosophy", in Nicholas Jolley (ed.), *The Cambridge Companion to Leibniz*, 411–441. Cambridge University Press.
- Brown, S. (1995), "Leibniz and the Classic Tradition", *International Journal of the Classical Tradition* 2.1: 68–89.
- Cameron, M. (2007), "Ac pene Stoicus: Valla and Leibniz on *The Consolation of Philosophy*", *History of Philosophy Quarterly* 24.4: 337–354.
- Cohen, H. (1889), *Kant's Begründung der Aesthetik*. Berlin: Ferd. F. Dümmlers Verlagsbuchhandlung.
- Couturat, L., ed. (1903), *Opuscles et fragments inédits de Leibniz*. Paris: Alcan.
- Dutens, L., ed. (1768), *Leibnitii Opera omnia*. Genevae: Fratres de Tournes.
- Erdmann, J.E., ed. (1840), *God. Guil. Leibnitii Opera philosophica quae extant*. Berolini: sumptibus G. Eichleri.
- Fichant, M. (2004), "L'invention Métaphysique", in M. Fichant (ed.), *G.W. Leibniz. Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*, 7–140. Paris: Gallimard.
- Foucher de Careil, A., ed. (1854), *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz*. Paris.
- Gaudemar, M. de (1992), "Quelques questions autour de la notion leibnizienne de puissance", *Studia Leibnitiana* 24.2: 216–220.
- Gerhardt, C.I., ed. (1860) *Lebnizens mathematische Schriften*. Bd. 6. Halle: Druck und Verlag von H.W. Schmidt.
- Gerhardt, C.I., ed. (1880), *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*. Bd. 4. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Gerhardt, C.I., ed. (1882), *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*. Bd. 5. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Gerhardt, C.I., ed. (1885), *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*. Bd. 6. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Gerhardt, C.I., ed. (1887), *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*. Bd. 3. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

- Gerhardt, C.I., ed. (1890), *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*. Bd. 7. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Haase, E. (1957), "Zur Bedeutung von „je ne sais quoi“ im 17. Jahrhundert", *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur* 67.1: 47–68.
- Leibniz, G.W. (1930), *Sämtliche Schriften und Briefe*. Reihe VI: *Philosophische Schriften*. Bd. 1. Darmstadt: Otto Reichl Verlag.
- Leibniz, G.W. (1999), *Sämtliche Schriften und Briefe*. Reihe VI: *Philosophische Schriften*. Bd. 4. Teil A. Berlin: Akademie Verlag.
- Leibniz, G.W. (2021), *Sämtliche Schriften und Briefe*. Reihe VI: *Philosophische Schriften*. Bd. 5. Vorausedition ad usum collegialem. URL: <https://www.uni-muenster.de/Leibniz/DatenVI5/ve65.pdf>
- Loemker, L.E. (1946), "Leibniz's Doctrine of Ideas", *The Philosophical Review* 55.3: 229–249.
- Loemker, L.E. (1969), "Introduction: Leibniz as Philosopher", in L.E. Loemker (ed.), *Philosophical Papers and Letters*, 1–62. Boston: Reidel.
- Mittelstrass, J. (1979), "The Philosopher's Conception of *Mathesis Universalis* from Descartes to Leibniz", *Annals of Science* 36: 593–610.
- Rescher, N. (1981), "Leibniz and the Concept of a System", *Studia Leibnitiana* 13.1: 114–122.
- Schrecker, P. (1951), "Leibniz and the Timaeus", *Review of Metaphysics* 4: 495–505.
- Snyders, J.G.; Wilson, C. (2017), "Leibniz and Ficino: Life, Activity, Matter", *Studia Leibnitiana* 49.2: 243–258.

Александр Марков

Плотин, Элитис и «отказ трудиться»

ALEXANDER MARKOV

PLOTINUS, ELYTIS AND THE “REFUSAL TO WORK”

ABSTRACT. The leading twentieth-century Greek poet Odysseas Elytis has often referred to Plato and Plotinus as philosophers of the unity that he saw as the principle of the Greek dialectic of creativity, where the creative solution always takes precedence over the genre and mode of critical expression. I argue that, in fact, Elytis’ project fits into that critique of the correlation of work and production, which justifies creative innovation as a refusal to work and a form of contemplation. I prove that this critique could be motivated both by Marxism and by rejection of Marxist models, for example, in the philosophy of art and literary journalism of the Russian emigration, where this correlation was criticized as the beginning of cultural decay. Anti-correlationism insists that the supreme unity and the supreme incomprehensibility are correlated in culture, not as realities, but as vectors of movement toward perfection, so that our imperfect experience of unity is an encounter with things as something surprising in their imperfect incomprehensibility. Elytis, who developed the cultural myth of the unity of Greek civilization throughout history, also saw the light that Plotinus spoke of in an anti-correlationist way: not as a source of creative or ethical solutions, but as a field of wonder, of knowledge, and of action. For him, therefore, Plotinus’ light represents the most perfect of disordered things. This allowed Elytis to reinvent his aesthetics as a program for an ecstatic ordering of things, including the incomprehensible. His interpretation of Plotinus fundamentally disregards the hierarchical aspects of this philosopher’s system, but emphasizes the cognitive status of light.

KEYWORDS: Elytis, Plotinus, philosophy of creation, mysticism of light.

Введение

Одиссеас Элитис (1911–1996) — крупнейший греческий поэт, лауреат Нобелевской премии, эссеист и художник коллажа, принад-

© А.В. Марков (Москва). markovius@gmail.com. Российский государственный гуманитарный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 16.1 (2022)

DOI: 10.25985/PI.16.1.10

лежавший к сюрреализму и находившийся в диалоге с континентальной эстетикой на протяжении всей жизни. При всей эксцентричности поэтики, напоминающей любому читателю патетическую торжественность от Рильке до Рене Шара, он был широко вовлечен в послевоенные дискуссии о статусе искусства, в конце жизни собрав греческие варианты своих публичных выступлений об искусстве, от лекций до предисловий к художественным альбомам в едином томе, название которого можно перевести как «Набело», «В блеске белого» или «В альбом»¹.

Основной рамкой при рассмотрении его платонизма может стать только культурный миф, который он конструировал на протяжении всего творчества, как в стихах, так и в теоретической прозе. Это миф о единстве греческой культуры от крито-микенской эпохи через Гомера, платонизм, византийскую эстетику до национальной поэзии и народного искусства новой Греции и актуальной современности². Разрывы в греческой культуре были для него не так значительны, как связи, более того, разрывы он считал спецификой западноевропейской, а не греческой культуры. Иллюстрацией такой мысли может послужить тезис ведущего греческого богослова и публичного интеллектуала Христоса Яннараса, согласно которому «темные века» и другие разрывы в культуре образуют специфику западноевропейской цивилизации, где действительно часто надо было выстраивать самые основы культуры с нуля, тогда как перенос этой модели на греческую историю и культуру будет неуместным³. Здесь культурная критика Элитиса и Яннараса напоминает как конструкт органического самобытного развития восточного христианства, восходящий к Ивану Киреевскому, так и постколониальную проблематику.

Тема «Элитис и Плотин» не только не новая в исследованиях, но почти что сама напрашивающаяся там, где заходит речь об Элитисе и философии или Элитисе и античности. М. Пургурис

¹ Ελύτης 1992.

² См. Марков 2014.

³ Яннарас 2006: 120–128.

считает присоединение Элитиса к платиновской концепции божественного света этическим, а не эстетическим решением: свет, который понимается как символ справедливости, можно соотнести с солнцем как наиболее прямым поэтическим образом света, и тем самым принести платонические концепции справедливости в греческую поэзию⁴. Близкой позиции придерживаются и другие элитисоведы: Э. Арсениу, В. Боскович, О. Тахопулу⁵ — все они противопоставляют проблематизацию слова и языка в модернистской и постмодернистской философии устойчивости поэтических тропов, подпитываемых платоническими установками, а значит, видят в подходе Элитиса стремление расширить полномочия платонической диалектики, заставив ее ставить под сомнение привычные формы языка и культуры, в том числе исходя из этического императива.

Но при всех заслугах элитисоведения, нам не удалось найти работ, где бы указывалось, как именно образы Единого и света у Плотина не просто представляют собой средоточие некоторой диалектики греческой культуры, устойчивости ее символов при допущении многообразия явлений, но делают эту диалектику работающей. Поэтому нам и пришлось прежде всего обратиться не к поэтике Элитиса, а к большому времени его мысли: одновременно в том смысле, что большое время культуры вдохновляло его мысль, и в том смысле, что его мысль, выраженная часто сжато, лирически и с помощью будто бы случайных находок, поддается уместной интерпретации только внутри большого времени культуры, и никак иначе.

1. Единство культуры, декор и «отказ трудиться»

Элитис доказывал единство культуры, утверждая, что современный грек принадлежит тому же культурному миру, что и Гомер, Платон или поздневизантийский иконописец Панселин, не с помощью морфологических построений, указывающих на

⁴ Pourgouris 2016: 121.

⁵ Arseniou 2012, Boskovic 2016, Tachopoulou 2020.

сходство творческих форм или порядков восприятия, хотя и такие построения у него изредка встречались. Главным аргументом был функциональный: тот способ работы с образом и словом, который появляется еще чуть ли не в первобытной протогреческой культуре, поддерживается и в позднейшие эпохи — например, в создании емких натурфилософских образов, которые могут быть выражены как языком, так и пластикой изображения. Соответственно, разрывы если и есть, из-за привходящих обстоятельств, они не столь существенны, как ускоренное творческое создание новых произведений, обосновывающее единство культуры и опережающее западные успехи.

Так, в нобелевской лекции Элитис считал, что стремление Малларме к абсолютному языку, положившее начало языковым эмиграциям, например, Рильке, Элиота и Целана, было предвосхищено греческими романтиками Соломосом и Калвосом, для которых греческий язык не был родным, а бытовой сарказм Элиота был так же предвосхищен двуязычным Кавафисом⁶. А в эссе об Андреасе Эмбрикосе, своем учителе, он же считал, что послевоенная радикальная поэзия и практика, от битников до студенческих волнений в Париже 1968 года, вполне была предвосхищена этим поэтом с его инструментализацией психоанализа⁷. Множество таких примеров, вместе с простодушными иллюстрациями об общей светоносности всех грекоязычных поэтов и мыслителей разных веков — вроде того, что греки называют солнце тем же словом, что и их предки три тысячелетия назад, создают убеждение в том, что производство культуры по тем же стандартам, что и прежде, исходя из тех же основных интуиций, и определяет специфику греческой интеллектуальной жизни.

Элитис прямо связывал с этой спецификой греческой культуры выполнение им самим миссии поэта, которую неоднократно определял в своей эссеистике как собирание мира из того вороха, который представляет собой совокупность материальных ве-

⁶ Ελύτης 1992: 327.

⁷ Ibid.: 114.

щей и впечатлений, почему поэзия для него и источник всех западных интеллектуальных практик⁸. Ясная речь греческой традиции, стремление к абсолютному языку в смысле Малларме, иконическое представление самых непостижимых трансцендентных идей, отказ от системы контроля и надзора в духовной области, в которой Элитис, как и русские славянофилы и Достоевский, обвиняли Запад, — всё это, согласно нашему поэту, и способствовало правильному собиранию, осуществлению поэтического акта как мироустроительного.

Поэтому нельзя сводить попытки Элитиса, например, представить Романа Сладкопевца как прямого предшественника греческого наивного искусства⁹ к анахронистическому изобретению традиции — напротив, здесь следует увидеть попытку освободить народное искусство от интерпретативной рамки «наивного», показать сами принципы его изобретательной работы с реальностью. Тем самым отношения высокого искусства и декоративного как бы переворачиваются: именно декоративное искусство отвечает за опыт непостижимого, за опыт непосредственного столкновения с реальностью, которая сама непостижима. Такую эстетику здесь и далее мы называем антикорреляционистской: в противовес обычной корреляции труда и произведения, на которой обычно основывают эстетику, — чем больше вложено труда, тем лучше получается произведение, и т.д., — здесь, наоборот, прерыв, созерцание или «отказ трудиться» и могут стать источником эстетического переживания, а могут и не стать.

Элитис отстаивал принципиальное понимание декоративного искусства как обеспечивающего аутентичность произведения вне зависимости от условий, навязанных ему культурными институтами. Для него декоративные решения, от архаических греческих орнаментов до наивного искусства современной Греции и обеспечивали ту аутентичность Греции как место производства для всей западной культуры, которую не могут обеспечить отдельные идеи или концепты, в его оптике выглядящие как редук-

⁸ Ibid.: 302.

⁹ Ελύτης 1992: 54.

ционистские. Поэтому труд и произведение, скорее, могут быть представлены как векторы, по которым развивается вся мировая культура, и здесь может моделироваться их корреляция, на которой основана вся мировая культура. Но Элитис считал, что он непосредственно переживает греческую культуру как она есть, и здесь ему помогал отказ от корреляционизма в пользу своеобразной контингентности: декор может непосредственно вывести нас к истине искусства, а может и не вывести, но только признав этот антикорреляционизм (а не только «контингентность» творчества или руководства творчеством, как предлагали многие постфеноменологи от Ришира до Мейясу), мы перестанем сводить искусство к производству.

Непосредственным источником вдохновения для Элитиса в таком подходе была деятельность его друга Э. Териада (Элевтериадиса), о котором он написал вдохновенное эссе¹⁰, греко-французского арт-дилера и издателя журналов по искусству. Териадис создал новый стандарт поэтических книг с иллюстрациями художника, отличающихся как от иллюстрированной литературы, так и от существующей в единичном экземпляре «книги художника», и тем самым фактически установил антикорреляционизм в противовес корреляции труда и произведения: труда иллюстратора или художника и художественного произведения. Здесь замысел живописца оказывался декоративным в отношении к тексту, при этом текст был некоторым планом или проекцией более общего переживания, двигавшего созданием этой книги. Так что здесь «отказ трудиться» проявлялся как переживание конструктивной стороны самого декора, который и может собрать эстетические переживания при чтении книги воедино.

*2. Декоративное творчество,
воздержание от труда и возможность света*

Отказ от труда как протест против апроприации капитализмом не только массового, но и индивидуального производства,

¹⁰ Ελύτης 1992: 214–216.

не раз становился темой дискуссии в широко понимаемой левой мысли. Так, Казимир Малевич в эссе «Лень как действительная истина человечества», опубликованном только в 1994 году, настаивал на необходимости обобществления не только средств производства, но и лени, которая стала инструментом досуга капиталистов, а должна принадлежать всем¹¹. В отличие от любых советских проектов культурного отдыха, мысль Малевича настаивает не на рекреационном смысле лени и не на формах контроля досуга, но на жесткой корреляции двух совершенств: совершенного производства и совершенного бездействия¹². В этом смысле прогресс и бездействие оказываются для него двумя равно значимыми маркерами приближения к совершенному производству. Иначе говоря, здесь используется векторная модель: бесконечный прогресс и бесконечное бездействие суть коррелирующие векторы, тогда как любая текущая лень и любое текущее творчество позволяют отнестись к этой бесконечности и внезапно сделать творческое открытие, открыть справедливую и действительную истину бытия.

Сходные размышления встречались и в западной левой мысли. Например, Маурицио Лаццарато, итальянский политический эмигрант во Франции и яркий социальный теоретик, в книге «Марсель Дюшан и отказ трудиться»¹³ подрывает привычные семиотические и социологические интерпретации прагматики Дюшана. Для Лаццарато Дюшан направлял критику капитализма не в настоящее, а в будущее, предчувствуя, что капитализм будет эксплуатировать подвижную границу между чистым искусством галерей и прикладным искусством дизайна, обращая с помощью такой корреляции всё в бренд. Поэтому жест реди-мейда как «разрушение подчиненности времени движению»¹⁴ представляет собой то воздержание от творчества, которое и позволяет установить идеальную корреляцию двух совершенств: совершенной политики, которая и определяет, каким может быть замысел худож-

¹¹ Малевич 1994: 15–16.

¹² Ibid.: 19–20.

¹³ Лаццарато 2017.

¹⁴ Ibid.: 41.

ника и его исполнение, и совершенной забастовки, отменяющей не только эксплуатацию, но и любые формы насилия, тогда как на уровне художественной практики никакой корреляции не будет, а будет только внезапное открытие, как именно сказался этот вектор политики, коррелирующий с вектором воздержания от творчества.

Просто указать на близость Малевича и Лаццарато как исторически неуместно, так и эвристически непродуктивно; но с этой близостью надо что-то делать, и здесь нам поможет само понятие антикорреляционизма. На самом деле антикорреляционизм такого «отказа трудиться», признание корреляции труда и произведения как эксплуататорской, выходит далеко за рамки марксизма и образует одну из магистралей русской культуры, что облегчает для нас и понимание позиции Элитиса. Во многом он был обусловлен тем, что русское понятие о «творчестве» как понятие со своей историей и своими странностями не позволяло до конца установить корреляцию труда и произведения. Немного остановимся на этом, чтобы понять, что корреляционизм и антикорреляционизм связаны не столько с метафизическими предпосылками, сколько с практиками культуры.

Понятие «творчество» в современном смысле формируется в русском языке в околопушкинскую эпоху, на волне того, что можно назвать первой языковой секуляризацией, использовавшей церковно-догматические термины, от высоких, как «божество», до отрицаемых, как «прелесть» и «сладострастие» как часть языка чувств, развоплощавшего прежние определенные понятия в некоторые условности. Переходным этапом здесь была критика Н.М. Карамзина, где понятие «артист», художественный деятель, стало ключевым, обозначая уже не привилегию непосредственного доступа к какой-то высокой реальности, но привилегию вынесения суждений, в том числе о других искусствах — согласно Карамзину, живописец («артист») судит поэта, насколько ему удалось живописать словом реальность, потому что именно живописец как обладатель универсальной оптики и может

судить, насколько картинными и убедительными получились результаты в других искусствах¹⁵. Конечно, Карамзин допускал и собственно сердечное проникновение в предмет¹⁶, доступное только поэзии, но это общение сердец, их как бы идеальных векторов пронизательности, для него не относилось к концептуализации творчества как таковой, а было некоторым пределом социального действия искусства. Там же, где мы хотим рассуждать об искусстве, там мы должны иметь в виду не чистое действие искусства, не его способность создавать воображаемые миры, а наоборот, остановку искусства для проверки того, насколько достоверной получилась репрезентация, тот самый, говоря по-нашему, антикорреляционистский отказ работать с оценкой текущих переменных успехов самой фактологической оптики.

Так и «творчество» стало не столько узлом божественных привилегий, перенесенных на художника, сколько узлом интермедиального восприятия самого акта создания произведения. Если в XVIII веке нормативными терминами были «хитрость» и «художество» для перевода греческого τέχνη и латинского *ars*, то теперь слово «искусство», прежде означавшее опыт и потому имевшее в виду некоторую проверку, корпорацией или заказчиком, тоже секуляризовалось и стало означать вполне контингентное личное вдохновение. Этот смысл творчества передан в эпиграмме Баратынского:

Нам, из ничтожества вызванным творчества словом тревожным,
Жизнь для волнения дана: жизнь и волнение одно.

Творчество в данном понимании, хотя полностью принимая на себя пророчество как окликание голосом Всевышнего и сотворение мира словом, имеет в виду не сценарий осуществления определенной деятельности, но исключительно разовое и в этом смысле контингентное проявление силы. По сути, берется наглядная и доступная визуализации модель вызывания мироздания

¹⁵ Верещагина 2004: 189.

¹⁶ Ibid.

словом, потому что звуком земным божественный звук не передашь, это можно только изобразить как наглядную сцену, но при этом мы должны проделать работу переключения и представить себе, как звучит голос. Апофеоза такой подход достиг, конечно, в книге Бердяева «Смысл творчества»¹⁷, на протяжении которой космологические модели, взятые из Бёме и поддающиеся фантазийной визуализации, такие как новый Адам в центре мироздания, позволяют всячески обосновывать творчество как всё более сильное окливание человеком Бога. Здесь контингентность уже становится принципом любого обоснования искусства, как философского, так и теологического.

Но настоящий антикорреляционизм, уже близкий позиции Элитиса, появился там, где нужно было не визуализовать и не окликать, а размышлять о том, каковы минимальные трудовые условия для появления творчества, как и Элитис выяснял, каковы минимальные условия единства всей греческой культуры во времени. Русская эмигрантская мысль столкнулась с тем, что сам по себе равномерный производительный труд еще не может быть творчеством, даже если все условия творчества, в том числе вдохновение, соблюдены. Семиотика князя Н.С. Трубецкого¹⁸ последовательно обосновывает, что два объекта, не имеющих ничего общего между собой, вовлечены в общее производство семантики как коррелирующие в качестве равно недоступных друг другу, но там, где есть семантические сходства, там происходит своеобразная остановка труда: объект производит смысл только в той мере, в какой он противопоставлен другому объекту.

Другой пример — критика П.М. Бицилли, который реконцептуализировал чистое искусство как непроектируемое: конечно, и живопись, и музыка, и поэзия что-то производят, но если мы начинаем мыслить чистую поэзию как подобие музыки, мы тем самым устанавливаем режим исключительно эмоционального производства в ущерб интеллектуальному. Поэтому только останов-

¹⁷ Бердяев 1916.

¹⁸ Трубецкой 1960.

ка такого производства, усиленной возгонки эмоций, которую пытаются критики приписать изучаемому предмету, и может объяснить, как соединяется в поэзии содержание и специфические эстетические решения¹⁹, «где идея не подменена понятием»²⁰.

Эти примеры эмигрантской теории, в которой корреляционизм, труд как создание произведений и текстов, осуждается, и изобретается контингентный антикорреляционизм, можно множить. Так, в концепции святости Г.П. Федотова святость не может быть там, где существуют равномерные тексты; Иосиф Волоцкий, создатель первого завершённого трактата «Просветитель», признается им роковой для русской духовности фигурой²¹. Становление в XVI–XVII веке официальных церковных институтов, в том числе институтов письма, производства регламентирующих святость текстов, таких как «Минеи» митрополита Макария, оказывается для Федотова «трагедией древнерусской святости»²²: в каждом новом поколении святынь становится всё больше, а святых — всё меньше. Наоборот, святость возможна там, где есть разрыв текста, где вдруг милость и истина оказываются сильнее любых писанных и неписанных обычаев. При этом, конечно, Федотов говорит об уменьшении доли святых в рассматриваемый период по официальным канонизациям, которые практически и прекратились в Синодальный период Русской церкви, иначе говоря, сами режимы безотказного производства коррелируют со столь же безотказной трансформацией поля духовности, где святыни и их производящая сила оказываются существеннее святых.

Когда Федотов выступал как литературный и художественный критик, он тоже говорил о возможности связанного текста о культуре и духовной жизни страны, корреляции творческого воображения и исторической идеи, но как компромисса, а не синтеза, мас-

¹⁹ Бицилли 2000: 140.

²⁰ Ibid.: 141.

²¹ Федотов 1990: 183.

²² Ibid.: 188–197.

кирующего разрывы и производящего исключительно отсрочку, чтобы роковое решение, имеющее прямое касательство и к судьбе страны, и к личной судьбе души в религиозном смысле, было принято в неопределенном будущем. Так, в близком чтении цикла А. Блока «На поле Куликовом» он утверждает, что Блок пытался замаскировать противоречия между европейским и татарским элементами в русской культуре²³, хотя и признавал их несовместимость, но развязку относил к некоторому неопределенному идеализируемому будущему, тогда как в настоящем поневоле признавал, что образы вполне разгадывают историю. В этой отсрочке критик усматривает прямую измену поэта идеалу, просто потому, что считает начало разлада, начало условно азиатское, начало труда как насилия, первичным и вдохновляющим творчеством²⁴. Тем самым оказывается, что творчество как создание некоторых связанных высказываний о происходящем, коррелирующих с трудом, практиками поведения в истории, понимается как измена: «Многоликость Прекрасной Дамы не просто ряд икон, воплощений, но ряд измен»²⁵.

Ф.Г. Спасский, другой деятель русской эмиграции, всё же пытается установить корреляцию между ростом числа святых, хотя бы почитаемых, и ростом творчества, потому что очевидно, что канонизация новых святых требует создания сопровождающего их культа, как визуальных, так и литературных литургических произведений. Но Спасский не может описывать это как причинно-следственную взаимозависимость, где причины и следствия до конца просчитываемые, а значит, подчиняет корреляционизм контингентности: число канонизаций достигает определенной критической массы, и тогда же может прорваться литургическое творчество, достигшее определенной критической массы. При этом Спасский переходит и к идее отказа от производства, отказа трудиться, когда объясняет отсутствие пыш-

²³ Федотов 1927: 422–423.

²⁴ Ibid.: 434–435.

²⁵ Ibid.: 422/

ных византийских фигур в раннем русском литургическом творчестве не нехваткой профессионализма, а наоборот, желанием создать единственное содержание, воздерживающееся от дальнейшего наращивания производства: «Такие тонкости еще не были известны молодому нашему творчеству, единственной целью которого было прославление святости, еще не загроможденное никакими нецерковными добавлениями»²⁶. Только создание корреляции богослужения и жития, иначе говоря, двух фантазийных форм, позволило развивать фигуральное творчество, которое, как и для Федотова, для Спасского выглядит упадочным.

Чтобы не множить примеры далее, нужно только сделать простой вывод: корреляционизм не нужен там, где творчество не понимается как изобретение принудительных форм. Если мы видим в творчестве то, что Элитис считал декоративным началом, иначе говоря, не создание фигур речи и мысли, но непосредственное отношение к факту святости или факту честности, непосредственное принятие этого факта, то говорить о корреляции труда и творчества не следует. Напротив, само содержание понятия *творчество*, когда оно подразумевает интермедиальный перевод (визуально-слуховой) и наличие каких-то еще условий его признания, кроме труда, в том числе труда понимания, не может быть коррелятивным. Именно так и понимает Элитис свет по Плотину, не как высшее начало, а как нечто, требующее интермедиального перевода и не сводящееся даже к экстатическому труду понимания. Это контингентный свет, который и позволяет говорить о корреляции вектора бытия и вектора экстаза, но функционирование реальности, ее откровений и вдохновений сохранять контингентным.

3. Свет Плотина и корреляция невозможных корреляций

Сложность интерпретации как стихов, так и эссеистики Элитиса состоит не столько в патетичности его речи, заставляющей

²⁶ Спасский 2008: 5.

вспомнить Рильке, Хайдеггера или Рене Шара, сколько в некоторой непосредственности этой патетической речи, не привязанной, как у западных поэтов, к определенным возрастам (например, детству и его миру), состояниям или установкам. В эссе «Божественный свет согласно Плотину»²⁷ Элитис указывает, что внутренний свет изливается «самосущностно» (αὐτούσιο, это слово не древнегреческое, а означает в средне- и новогреческом что-то вроде «аутентичный», в каком смысле и используется иногда сейчас в греческом языке), как чистый свет, то есть не принадлежащий какому-то предмету. Элитис не говорит, на какие именно места из Плотина он опирается, хотя очевидно, что основным источником стали *Епп.* 5.3.8–9, текст о светоносности души как условия восприятия света (Επεὶ καὶ ἐνταῦθα ἡ ὁψις φῶς οὖσα, μᾶλλον δὲ ἐνωθεῖσα φωτί, φῶς ὁρᾷ, 5.3.8.18–19), что душа есть тоже некоторый свет. Этот текст, который вдохновлял многих, включая Гёте, Элитис истолковывает в принципиально антикорреляционистском ключе, подчеркивая те моменты перехода к умственной жизни благодаря свету, которые существенны для Плотина, но при буквальном пересказе Плотина могут выглядеть как корреляционизм. И первый шаг состоит именно в представлении света как аутентичного: как явление внешнего света, так и явление внутреннего света оказывается контингентным.

Тогда как критерии отличия этого света от внешнего могут быть сближены равно успешно с чистым и с декоративным искусством: этот свет просто оказывается «другим», потому что «ярче света, поступающего в глаз». Глаз делается критерием определения яркости света, причем не как средоточие опыта, когда мы помним, какой свет самый яркий, но как инструмент, который может быть привлечен для измерения света в любой момент. Свойства этого света, что он «прядает» (ἀναπιδάει) и «ширится» (ἀπλώνεται), позволяют Элитису сказать, почему он незримый: любое закрытие глаз и даже попытка протереть глаза будут тем насилием, которое может отделить наше зрение от предметного

²⁷ Ελύτης 1992: 311–312.

мира в тот момент, как учредит корреляцию зрительной активности и активности вещей.

Это рассуждение явно повторяет Плотина, а именно, его рассуждение, что свет солнца не умещается около солнца, но всегда движется вперед и достигает земли (Ἡλίου μὲν οὖν τὸ φῶς οὐκ ἄν τις συγχωρήσειεν ἐφ' αὐτοῦ περὶ αὐτὸν ἥλιον εἶναι, ἐξ οὗ ὠρμημένον καὶ περὶ αὐτὸν μεῖναν, ἄλλο δὲ ἐξ ἄλλου αἰεὶ προϊὼν τοῦ πρὸ αὐτοῦ, ἕως ἂν εἰς ἡμᾶς καὶ ἐπὶ γῆν ἦκη, *Enn.* 5.3.9.10–13), но при этом вводя те слова, которые как будто описывают собственную активность света, а не механику его истечения к земле, что и позволяет Элитису говорить о чистоте света, который наши глаза не вынесут, но который при этом уже достиг нас и уже живет в нас, и даже может быть назван яркими поэтическими словами. Тогда мы легко переходим от понимания света как источника чистого языка, чистого суждения на языке благодаря интермедийному переводу, в чем Элитис видел передовой характер греческой культуры, к пониманию света как декора, которым мы любуемся и потому можем отказываться трудиться, просто любуясь этим светом, который беспредметен в том смысле, что сам является предметом себе:

В таком случае, ты видишь, не видя ничего. И он тогда в точности (ἀκριβῶς) то, что ты видишь. Потому что ты видишь самый этот свет²⁸.

Рассуждения Плотина в процитированных двух параграфах *Enn.* v 3 здесь оказываются сведены к раскрытию аутентичности света, который и определяет, что душа стала светоносной, приобрела свою правду, свою точность, в том числе и точность языкового выражения. Приведенную цитату текстологически проще всего сопоставить с очень непростой для перевода завершающей фразой 8 параграфа этого трактата, где как раз есть это *в точности*, ἀκριβῶς, в превосходной степени:

ὥς δι' αὐτῆς εἰκόνοϋς οὐσης ὁρᾶν δύνασθαι ἀμνηγέτην ἐκεῖνον, διὰ τῆς

²⁸ Ἐλύτης 1992: 311.

ἐκείνῳ πρὸς τὸ ἀκριβέστερον ὁμοιωμένης, ὅσον ψυχῆς μέρος εἰς ὁμοιότητα νῶ δύναται ἐλθεῖν.

будучи сама образом ума, она и может хоть как-то видеть ум, благодаря тому, в чем она точнее всего подобна уму, насколько часть души может прийти в подобие уму²⁹.

Но если Плотин доказывает отсутствие корреляции созерцания и созерцаемого исходя из свойств образа и деления души на иерархические части, то Элитис, как поэт, не может опираться на свойства образов, которые могут в поэзии и прозвести корреляцию, и отвергнуть ее, но из свойств самого языка, насколько он может заявить о свете как об аутентичном свете. Отсутствие локализации света, изнутри или извне, так что невозможно выстроить ценностную иерархию искусств, поддерживается Платином в изложении Элитиса тем, что у этого света нет «точки исхождения». Поэтому корреляция онтологического источника и гносеологического источника (или онтологической цели и гносеологической цели) заменяется воздержанием от труда, остановкой производительности: нужно просто ждать появления этого света, как ждут рассвета, «приуготавливаться» (προετοιμάζεσθαι).

Где Плотин говорит о внимании к частям души в начале параграфа 9, там Элитис рассуждает, как даже прогрессивное движение солнца, поднимающегося над линией горизонта, не допускает на уровне любого выражения, хоть поэтического, хоть прозаического, корреляции высоты и освещенности или видимости и работы по опознанию. Иначе говоря, Плотин выстраивает антикорреляционизм как аскетическую программу, а Элитис — как критику языка. Здесь у поэта выступает не корреляция производства искусства и образов искусства, но наоборот, постоянное указание на то, что образ может быть и декоративным, но всё равно он для нас будет непостижимым:

Солнце, поднимаясь над горизонтом — из-за моря-океана, как говорят поэты, — предстает нашему взору. Мы его видим (ἀτενίζου-

²⁹ Enn. 5.3.8.52–55.

ме). Но откуда может пробиться Тот, по отношению к кому солнце — лишь образ? Над какой линией горизонта он должен взойти, чтобы явиться нам?³⁰

Последовательность глаголов βγαίνω – προβάλλω – ἀναβαίνω, которую мы с трудом смогли передать по-русски, в этом декоративном во всех смыслах тексте существенна. Здесь речь идет не о положении света, которое позволяет ориентироваться и тем самым признать его привилегии, установив корреляцию экстаза и его привилегированной сущности. Напротив, как только нам показалось, что свет достиг нас, мы должны признать, что он просто явился, и это контингентное, а не закономерное, что он явился нам; это не корреляция явлений природы, но контингентная ситуация появления света пусть закономерного, но действующего как вспышка.

Далее Элитис говорит, что этот свет «приходит, не приходя», что он видим не как приходящий, и здесь феноменология солнца, не удерживающего весь свет у себя, предложенная Платином, тотализуется, исходя из солнцезентризма самой поэтики Элитиса, для которого умение греков всех времен называть солнце солнцем и есть поэтический акт внезапного для всех контингентного, но несомненного единства греческой культуры. И из этого феноменологического качества света следует то, что он опережает не только взгляд, но и мышление, иначе говоря, саму возможность встать в феноменологическую позицию, рассудить, что это такое явилось. То есть корреляция рассуждения и знания причин нарушается, потому что идеализируется как сам свет, так и момент субъективного просвещения; и то, и другое оказывается непостижимым, принадлежащим тем векторам непостижимости, которые ничего не могут сделать с контингентностью опыта.

Замечательно завершение этого эссе. Элитис говорит, что читатели (Плотина и его) могут удивиться (оказаться в недоумении, ἀπορέω) тому, что свет везде и нигде. То есть как раз удивить-

³⁰ Ἐλύτης 1992: 311.

ся этому наличию двух вроде бы определяемых пространственным ключом ситуаций производства, что свет производится и так, и так, то есть установить корреляцию хотя бы в мире фантазийном, в мире воображаемых ситуаций производства, которое везде, и произведения, которое нигде. Но Элитис призывает этому не удивляться, а удивляться другому, опять перейдя от корреляционизма производства к антикорреляционизму творчества:

Ὅμως, ὅλοιοις ξέρει θ' ἄπορουσε, πιστεύω, μὲ τὸ ἀντίθετο. Ἦ μᾶλλον — κί ἐδῶ θ' ἄπορήσετε ἀκόμη περισσότερο — δὲ θὰ τοῦ ἦτανε πιὰ δύνατον ν' ἄπορήσει.

Но я уверен, что *знающий* удивится противоположному. Или, лучше сказать, — и этому вы еще больше удивитесь — для него уже больше невозможно будет недоумение³¹.

Если «апорию» понимать просто как недоумение, логически безвыходную ситуацию, тогда перед нами образец логического опровержения тавтологии или риторического *силлепсиса*, принятие в один термин разнородных понятий: можно недоумевать вещи, вызвавшей у нас недоумение, но невозможно недоумевать одновременно тому, что эта вещь вызвала у нас недоумение. Но если мы будем исходить из критики производства, то можно считать этот парадокс как раз наиболее последовательным опровержением корреляционизма. Если мы принимаем свет, признаем его светом, то тогда корреляционизм невозможен, и даже если мы установили корреляцию, например, экстаза и откровения как труда и произведения, то всё равно мы оказываемся внезапно окликнуты откровением в тот самый момент, когда исходя из недоумения мы посмели установить эту корреляцию. Значит, она есть лишь изобретение, есть лишь что-то вроде иллюстрированной книги или книги художника, коррелирующих труд или результат, тогда как настоящее постижение света — это что-то вроде постижения малотиражной книги, оформленной художником, какими и были книги Элитиса, открывавшиеся рисунками Пикассо или Царухиса.

³¹ Ἐλύτης 1992: 312.

Заключение

Проведенное исследование показывает, что достоинства подхода поэтов к наследию платонической философии не сводится к тому, что поэт может оказаться наблюдательным и заметить какие-то нюансы сюжета и нюансы семантики, но в целом фигура необязательная для историка философии или историка идей. Бывают случаи, когда проблематизация базовой эстетической терминологии, как это произошло и в России, и в Греции, хотя очень по-разному, наоборот, превращает поэтов в равноправных участников диалога о философских достижениях. Конечно, мы и без Элитиса знали, что любой платонизм говорит о непостижимом, о частичных способностях души, о свойствах света и о рациональных основаниях познания того, что сначала уходит от познания. Мы и без Элитиса знали также, что после платонизма гносеология требует познания самих условий познания, и даже если понятие о просвещенности превратилось в стертый штамп, все равно мы возвращаемся к учению о свете хотя бы как к рабочей гипотезе, которая позволяет нам не спутать методическое и неметодическое познание.

Но есть один момент, где как раз только такой поэт как Элитис проясняет, как именно устроено само начало познания, состоит ли оно в некоторых методических усилиях или в умении отказаться от этих усилий, в умении обратить достижения в том числе феноменологии и философии языка на то, чтобы методические усилия не чинили насилия над реальностью. Обсуждение этого вопроса обычно сводится к отдельным концепциям, таким как контингентность, но почему мы должны принимать или не принимать эти концепции, объясняется в рамках философской дискуссии по частным вопросам. Элитис позволяет перевести эту дискуссию в плоскость более общего обсуждения, как именно та же феноменология и философия языка объясняют границы методического отношения не к вещам, а к устойчивым именованиям вещей, таким как поэтическое солнце или прозаический научный свет. В любом случае, вопрос о статусе слов в филосо-

фии пока не решен, во всяком случае, пока существует разделение на аналитическую и континентальную философию, а значит, прочтение Плотина Элитисом еще будет некоторое время востребовано.

Литература

- Бердяев, Н.А. (1916), *Смысл творчества (Опыт оправдания человека)*. М.: Издательство Г.А. Лемана и С.И. Сахарова.
- Бицилли, П.М. (2000), “Пушкин и проблема чистой поэзии”, in Id., *Трагедия русской культуры*, 54–120. М.: Русский путь.
- Верещагина, А.Г. (2004), *Критики и искусство*. М.: Прогресс-Традиция.
- Лаццарато, М. (2017), *Марсель Дюшан и отказ трудиться*. Пер. Д.Л. Савосина. М.: Грюндриссе.
- Малевич, К.С. (1994), *Лень как действительная истина человечества*. М.: Гилея.
- Марков, А.В. (2014), *Одиссеас Элитис*. СПб.: Алетея.
- Спасский, Ф.Г. (2008), *Русское литургическое творчество*. М.: Издательский Совет РПЦ.
- Трубецкой, Н.С. (1960), *Основы фонологии*. М.: Издательство литературы на иностранных языках.
- Федотов, Г.П. (1927), “На поле Куликовом”, *Современные записки* 32: 418–435.
- Федотов, Г.П. (1990), *Святые древней Руси*. М.: Московский рабочий.
- Яннарас, Х. (2006), *Истина и единство Церкви*. М.: СФИ.
- Arseniou, E. (2012), “Mediterranean Modernisms: The Poetic Metaphysics of Odysseus Elytis”, *Journal of Modern Greek Studies* 30.1: 149–151.
- Boskovic V. (2016), “On Fire, Light, and Volcanoes: Tracing a ‘Forgotten Ethics’ in Elytis and Camus”, *Neograeca Bohemica* 16: 19–30.
- Ἐλύτης, Ο. (1992), Ἐν λευκῷ. Ἀθήνα: Ἴκαρος. (In Greek.)
- Pourgouris, M. (2016), *Mediterranean Modernisms: The Poetic Metaphysics of Odysseus Elytis*. Routledge.
- Tachopoulou, O. (2020), ““Cross to the other bank.” The postmodern turn in Elytis’ Maria Nephelē”, *Modern Greek Studies (Australia and New Zealand)* 19: 249–273.

Платонизм в русской философии

Любовь Петрова

Имя Божие и божественная энергия в философии языка С.Н. Булгакова*

LIUBOV PETROVA

THE NAME OF GOD AND THE DIVINE ENERGY

IN S. BULGAKOV'S PHILOSOPHY OF LANGUAGE

ABSTRACT. The paper deals with the question of Sergei Bulgakov's understanding of divine energy in its relation to the Name of God, and traces the connection of Bulgakov's general views on the nature of language with the problematics of Onomatodoxy. It is shown that according to Bulgakov, the Name of God is the energy of God, but only as a proper noun, not as a common one. Bulgakov establishes that every name has the nature of a predicate, which means that every name is inherently predicative and common. But at the same time, any name can be proper, though no longer within the boundaries of language, but as some mystical intention inherent in the special relationship of the name to its bearer. The actualization of this special attribution of the name to its bearer does not depend on the name itself, since all names are common nouns as words of the language, but upon the way the name is used in speech (for example, in the modality of prayer). It is also shown that in Bulgakov's philosophy of language the Palamite ontological pair essence-energy is involved at all levels: from an ordinary noun to the Name of God. In Bulgakov, the concept of energy in the application to the word-name is transformed from a concept expressing the nature of language to a representation of the way things themselves are: the energy of the hidden essence of a thing is manifested in the word, the unattainable noumenal reveals itself in the phenomenality of language.

KEYWORDS: Bulgakov, the Name of God, divine energy, Onomatodoxy, Palamism.

© Л.А. Петрова (Санкт-Петербург). par-excellence@yandex.ru. Социологический институт Российской академии наук – филиал ФНИСЦ РАН.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 16.1 (2022)

DOI: 10.25985/PI.16.1.11

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда, проект № 18-18-00134 «Наследие византийской философии в русской и западноевропейской философии XX–XXI вв.».

Настоящая статья, находясь в русле изучения философии языка в русской религиозной мысли и, в частности, философии имени о. Сергия Булгакова, посвящена, казалось бы, довольно узкой теме. А именно, вопросу, является ли, по мысли о. Сергия, Имя Божие энергией Божией, или же оно только содержит в себе энергию Божию. В действительности представляется несомненным, что этот вопрос о соотношении Имени и энергий в Боге выступает одним из ключевых как для философии языка С.Н. Булгакова, так и в целом — для его богословия, последовательно разворачивающегося от сочинения к сочинению как единый внутренне связанный текст. Проблематика философии имени находится в этом продолжительном ряду в условной середине, подводя итог оформлению позиции Булгакова в отношении имяславия и одновременно высвечивая линии развития его будущих триадологических и софиологических построений.

Интеллектуальный контекст обращения Булгакова к теме Имени Божьего хорошо известен: это имяславская полемика, разгоревшаяся в начале XX века в русской интеллектуальной среде. Полемика была вызвана так называемой «Афонской смутой», связанной с возникновением и распространением в среде афонских монахов учения о том, что имя Божие, произносимое в Иисусовой молитве, есть Бог. Наиболее радикальная, но тем не менее поддерживаемая подавляющим большинством сторонников имяславия, версия этого тезиса звучит как «Имя Божие есть Сам Бог». Для обоснования своего тезиса представители имяславского движения привлекали учения св. Григория Паламы, поздневизантийского богослова XIV века, а точнее — богословское учение, суть которого заключается в различении в Боге, с одной стороны, непознаваемой и непричастуемой сущности, а с другой — познаваемых и причастуемых энергий, которые так же, как и сущность, являются вечными и нетварными. Согласно Григорию Паламе, сущность и энергии в Боге различаются, но не разделяются: энергии настолько же божественны, как и сущность, и в отношении них можно сказать, что энергии есть Сам Бог. Следуя это-

му учению, «представители имяславского движения утверждали, что христианин, мысля о Боге и именуя Бога, например, в молитве, приобщается к Самому Богу в Его энергиях, и поэтому имена Бога, мыслимые и нарицаемые человеком, суть сами Божественные энергии, а значит, и Сам Бог»¹. Иными словами, для имяславцев было характерно проведение параллели между божественными энергиями и Именем Божиим, в результате чего оказывался справедливым вывод, что коль скоро энергии Божии, сближаемые с божественными свойствами², есть Сам Бог, то и имена Божии тоже можно назвать Самим Богом.

Сергий Булгаков в имяславских спорах был однозначно на стороне афонцев³ и разделял их убежденность во взаимном соответствии имяславской концепции и паламитской (следствием чего послужило постепенное возрастание интереса Булгакова к паламизму). Однако его сомнение в удачности афонской формулы «Имя Божие есть Бог», высказанное в статье «Афонское дело», которая была написана Булгаковым в защиту имяславия в самый разгар споров в 1913 г.⁴, позволяет усомниться в полной тождественности позиций Булгакова и афонитов. Не поясняя, почему он находит афонскую формулу едва ли удачной, в следующей своей статье, посвященной афонскому вопросу, «Смысл учения св. Григория Нисского об именах» (1914), Булгаков делает следующее заявление: «Божество открывается человеку своими действиями, «энергиями», и таковая энергия присуща имени Божию»⁵. Отсюда видно, что по мысли Булгакова связь между именем Божиим и божественными энергиями безусловно есть, но о характере этой связи можно только догадываться. В другом месте этой же

¹ Бирюков 2018: 37.

² Булатович 2013: 27.

³ См. Лескин 2004: 232.

⁴ «Отвлекаясь от афонских событий и сосредоточиваясь на религиозно-догматической стороне вопроса, надо сказать, что афонцы всё-таки прегрелись чрезмерным и преждевременным догматизированием своего учения и, в частности, своей (и вообще едва ли удачной) формулы, что „Имя Божие есть Бог“». Булгаков 2003а: 300.

⁵ Булгаков 2003b: 343.

статьи Булгаков говорит о божественных именах как об «источнике силы Божией»⁶, что само по себе не добавляет определенности рассматриваемому вопросу. Позже, в «Свете Невечернем», написанном некоторое время спустя после наиболее интенсивного периода афонских споров, в 1917 году, Булгаков выражает свою позицию в отношении имяславия с полной определенностью:

Открываясь твари, Бог совлекается абсолютной трансцендентности Своей и проявляется в своем действии для твари, в благодати или (пользуясь выражением догматических споров XIV века) энергии Своей. Божество в Его внутрибожественной жизни остается трансцендентным для твари, однако действия Божества, Его откровения, божественная сила, изливающаяся в творении, есть то же Божество, единое, неделимое, присносущее. В этом смысле энергия Божия во всяком своем проявлении, как действие Божие, неотделимое от Бога, но являемое твари, есть Бог в творении, само Абсолютное-Трансцендентное. И действие Духа Святого в таинствах христианских тоже есть Сам Бог, а также и Имя Божие, которое есть постоянно совершающееся действие силы Божией, энергия Божества, есть Бог»⁷.

Вне всяких сомнений здесь утверждается прямое тождество Имени Божьего и паламитского понятия энергии, и они вместе соотносятся с благодатью христианских таинств. Учитывая, что на момент написания «Света Невечернего» Булгаков был уже достаточно хорошо знаком с паламитским учением⁸, в отличие от периода своих ранних статей по вопросу имяславия, можно предположить, что позиция, отраженная в этом сочинении, является более зрелой и выверенной, чем его предыдущие соображения, и она заключается в том, что по мысли о. Сергия имя Божие есть энергия Божия в паламитском ее понимании.

Однако в сочинении «Философия имени» (1918–1919), прямо посвященном проблеме имени Божьего параллельно с обстоятельной разработкой философии языка, в отношении вопроса

⁶ Булгаков 2003b: 343.

⁷ Булгаков 1999: 192.

⁸ Подробнее см. Петрова 2020: 78–86.

имени и энергий Божиих Булгаковым вновь допускаются различения. Как отмечает Д. Лескин, «В некоторых местах о. Сергей Булгаков именует Имя Божие Богом в смысле энергии Божией; в других, более многочисленных, — вместилищем энергии Божией, входящим в область Божественного бытия, сочетанием энергии Божией и энергии человеческой»⁹. Указанные различения, по-видимому, позволяют по-разному интерпретировать позицию Булгакова. В некоторых современных исследованиях (несмотря на формулировку в «Свете Невечернем») проявляется склонность к интерпретации понимания о. Сергием имени Божьего не как прямой энергии Божией, но «в смысле включения Имени в сферу Божества, несения им энергии Божией»¹⁰. И в таком случае имя Божие понимается как «вместилище», «человеческое воплощение божественной энергии»¹¹, то есть как то, чему энергия присуща, но что само по себе энергией не является.

В конце последней главы «Философии имени» Булгаков вновь касается имяславской формулы и дает объяснение тому, что он считает (по-видимому, со времен написания статьи «Афонское дело») в этой формуле не вполне удачным. Он пишет:

Одни, фанатические «имяславцы», читают эту формулу даже с таким вариантом: «Имя Божие есть *сам* Бог» — и, по-видимому, связку *есть* приближают к смыслу полного равенства: Имя Божие = Бог. Но из этого следует и обратное заключение, может быть, не до конца сознаваемое «имяславцами», делаемое соблазняющимися об «имяславии», т.е. что и «Бог = Имени Божию» (почему и называют имяславцев «имябожниками»)»¹².

По мысли Булгакова, недостаток афонской формулы коренится в возможности неверного прочтения связки «есть», которая может пониматься в смысле тождества и тем самым допускать зеркальную обратимость суждения, приводящую к имябожнической ереси. Однако для о. Сергия суждение принципиально необрати-

⁹ Лескин 2004: 261.

¹⁰ Лескин 2004: 262.

¹¹ Иларион (Алфеев) 2013: 778.

¹² Булгаков 2008: 327.

мо, причем не только конкретно данное суждение, но и любое аналогичное по своей форме высказывание.

Эта необратимость связана прежде всего с разницей онтологических функций подлежащего и сказуемого в простом предложении: подлежащее, субъект, то, о чем говорится в предложении, выполняет функцию «бытийного центра»¹³, оно, по Булгакову, «имеет первостепенное значение, на него ориентируется вся фраза, оно есть солнце, вокруг которого вращается вся планетная система»¹⁴, в то время как сказуемое, предикат, то, что говорится о подлежащем, выражает «идею как качество, как всеобщее»¹⁵. Подлежащее, будучи предметом (или предметами), о котором идет речь, раскрывает свое содержание в сказуемом, при этом, подчеркивает Булгаков, объем сказуемого «никогда не исчерпывается данным подлежащим»¹⁶. Значит, объем сказуемого всегда шире объема того, о чем оно сказывается, поскольку сказуемое, будучи идеей, «может быть приводимо в связь с бесконечным рядом точек бытия, а не одним только подлежащим»¹⁷. Таким образом, отношения между подлежащим и сказуемым для Булгакова тождественны отношениям между существующей вещью и ее качествами, а если так, то справедлив вывод о том, что без существенного изменения смысла высказывания подлежащее и сказуемое не могут обмениваться своими функциями, и «обращенное суждение есть совершенно новое суждение, с новым подлежащим и новым сказуемым»¹⁸.

Применяя данное рассуждение к имяславской формуле, на месте подлежащего мы находим «Имя Божие», а на месте сказуемого-идеи — «Бог». «Имя Божие» в таком случае оказывается суб-

¹³ Как отмечает Л.А. Гогтишвили, «то, что не поддается десубстантивации, т.е. переводу из существительного в другую часть речи, без изменения смысла высказывания, является, по Булгакову, онтологическим центром данного высказывания» (Гогтишвили 2020: 356).

¹⁴ Булгаков 2008: 125.

¹⁵ Булгаков 2008: 327.

¹⁶ Булгаков 2008: 200.

¹⁷ Булгаков 2008: 200.

¹⁸ Булгаков 2008: 327.

станциальным центром высказывания, а «Бог» — идеей, которая всегда шире любого своего подлежащего и, как предикат, не сводится в своем объеме к отдельному субъекту, не тождественна ему. Подчеркивая роль сказуемого как качества или идеи, Булгаков отмечает, что сказуемое «Бог» «может быть с некоторой приближенностью смысла, заменяемо, примерно: божественно, божество — θεῖον, θεότης»¹⁹, и «в греческом языке оно должно стоять без члена, так что всё выражение имеет такой вид: τὸ τοῦ Θεοῦ ὄνομα Θεός ἐστίν (но не ὁ Θεός). Поэтому, — проводит свою мысль дальше Булгаков, — совершенно недопустимо обратное суждение, которое могло бы гласить приблизительно так: ὁ Θεός τὸ τοῦ Θεοῦ ὄνομα ἐστίν»²⁰. По всей видимости, имяславская формула была бы гораздо более приемлема для о. Сергия, если бы она звучала иначе, а именно: «Имя Божие божественно», но поскольку в ней всё-таки стоит слово «Бог», то с этим нужно считаться и давать на этот счет необходимые пояснения. В конце концов, утверждает Булгаков, «должно быть выяснено, в каком именно смысле «есть Бог», т.е. божественно, Имя Божие»²¹.

Упрекая имяславцев в преждевременной догматизации своего учения и утверждая, что афонскую формулу «ни в коем случае нельзя рассматривать даже как попытку вероучительного определения об Имени Божиим», Булгаков тем не менее поясняет, как ее следует понимать с его точки зрения: «„Имя Божие есть Бог“ означает только, что Имя Божие божественно, входит в сферу Божества, Его энергий»²². Значит, слово «Бог» на месте сказуемого означает божественность, а в отношении имени Божьего как подлежащего божественность понимается в смысле божественных энергий: «действительное значение сказуемого *есть Бог* означает не субстанциальное тожество, существующее между божеским существом и именем его, но вхождение и пребывание Имени Божия в область божественного бытия, силы, проявления того, что

¹⁹ Булгаков 2008: 327–328.

²⁰ Булгаков 2008: 328.

²¹ Булгаков 2008: 329.

²² Булгаков 2008: 329.

константинопольские отцы именовали *энергией* Божией»²³. Причем имя не именует божественную энергию, как можно было бы предположить, но само есть божественная энергия, или, учитывая их множественность, можно сказать, что имя Божие согласно о. Сергию есть одна из некоторого числа божественных энергий. В этом не остается сомнений, когда мы встречаем у Булгакова сопоставление имени Божьего с Фаворским светом и благодатью христианских таинств: «Имя Божие занимает в онтологической иерархии то же место, что и свет Фаворский, хотя, разумеется, от этого Имя и Свет не становятся между собою тождественными в своем феномене, пребывая единосущны в ноумене. Можно спокойно сопоставить рядом: Имя Божие есть Бог, Свет Фаворский есть Бог (к этому и еще можно прибавить: благодать Божия, подаваемая людям в таинстве, есть Бог)»²⁴. Отсюда следует вывод, что и Фаворский свет, и благодать таинств, и Имя Божие есть для Булгакова различные энергии Божии, друг с другом не тождественные, но «единосущные в ноумене», т.е. в божественности, в проявлении и откровении Бога, и в этом смысле каждый из перечисленных феноменов есть Бог, согласно имяславской формуле.

Но остается открытым вопрос: как быть с теми многочисленными высказываниями о. Сергия, в которых об имени Божиим говорится не как об энергии, а как о том, *в чем* божественная энергия присутствует? Таких высказываний действительно много, и зачастую они слишком конкретны для того, чтобы просто их игнорировать или сослаться на неточность формулирования. Д. Лескин полагает, что такое «колебание смысла» Булгаковым допускается сознательно «в связи с догматической невыясненностью формы присутствия Бога в Его Имени»²⁵. Однако, как представляется, в действительности никакого колебания смысла у Булгакова нет. Эти разночтения, по-видимому, связаны с тем, что в «Философии имени» о. Сергей, рассматривая многочисленные имена Божии, разделяет их на два типа: на имена предикативного происхожде-

²³ Булгаков 2008: 328.

²⁴ Булгаков 2008: 328.

²⁵ Лескин 2004: 261.

ния (или именованная-сказуемые) и на «собственное Имя Божие», которое не является предикативным и никогда не выступает в роли сказуемого: «оно есть уже не кристалл именованного, но имя как субъект, подлежащее, субстанция для всяких других наименований»²⁶. Соответственно, в тех местах текста, где идет речь о предикативных, нарицательных именах Божиих, Булгаков говорит о них как о вместилищах, проявлениях, обнаружениях божественной энергии. А когда говорится об Имени Божием в значении собственного имени, то имеет место отождествление Имени и энергии, как, например, здесь: «Имя Божие в собственном смысле слова, не как откровение о Боге, но как прямая Сила Божия, энергия Божия, исходящая из субстанциального существа»²⁷. Иными словами, собственное Имя Божие по Булгакову есть прямая энергия и сила Божия, тогда как нарицательные или предикативные имена являются только тем, чему присуща энергия, что ее содержит.

Этой проблеме спецификации имен (не только Божиих, но любых имен существительных) о. Сергей уделяет очень много внимания. Не будет преувеличением сказать, что этот вопрос является одним из ключевых в булгаковской философии языка²⁸. Действительно, тайна имени и именованного выступает для о. Сергия центральной проблемой философии языка и даже шире — проблемой философии *par excellence*. Речь и язык, выступая для Булгакова своего рода «домом бытия», не могут являться элементами исключительно гносеологического анализа, и любые шаги в сторону сведения реальности языка к имманентной функции сознания для о. Сергия представляются в корне неприемлемыми. Бытие открывается в языке и через язык, между ними нет непроходимой пропасти. Преодоление этой пропасти всякий раз осуществляется в акте именованного, когда относительно некоторой вещи мы выносим суждение «А есть В». При этом на месте «А» в предложении находится либо уже существующее имя вещи

²⁶ Булгаков 2008: 289.

²⁷ Булгаков 2008: 289.

²⁸ «Этот вопрос об отличии собственных и нарицательных имен имеет первостепенное значение для философии имени» (Булгаков 2008: 235).

(слово), либо (в случае первичного именования) местоимение (он, ты, я), которое, согласно Булгакову, не есть слово-имя, но является не-словесным указывающим жестом, основой для всякого имени существительного и подлежащего²⁹. На месте же «В» стоит сказуемое, предикат, идея, присоединяемая к субъекту в акте именования³⁰, а связка «есть» выступает «склеивающим, „агглютинирующим“ естеством, благодаря которому прилипает имя к предмету, и идея примышляется к местоимению»³¹. Из этого следует, что в языке, согласно Булгакову, первично не имя, но первоэлементом языка, его элементарным атомом является суждение, в котором внеязыковой субъект-местоимение, по метафорическому выражению о. Сергия, «есть онтологический крюк, на который вешается имя, конкретное, живое слово»³², выступающее в этом первичном суждении в роли предиката. Таким образом, Булгаков приходит к выводу, что всякое «имя существительное есть экзистенциональное суждение, в котором подлежащим является некоторая точка бытия, то, что само по себе не может выразиться в слове, но именуется, а сказуемым является имя»³³. Или в другом месте: «всякое имя существительное представляет собою скрытое суждение, или предложение, в котором подлежащим, или субъектом, является местоимение — мистический жест, а сказуемым, или предикатом, — слово, идея»³⁴. Если же на месте субъекта находится не местоимение, но имя, к которому добавляется посред-

²⁹ «Остается в силе общая наша точка зрения, что речь состоит из существительного и предиката, она сводится к простейшей формуле А ЕСТЬ В, точнее, местоименное нечто есть В. Иными словами, речь сводится к именованию, осуществляемому в сложных, расчлененных и богато организованных формах, но все это богатство и пышность убранства не затемняет и не отменяет единства функции, а функция эта есть, повторяем, ИМЕНОВАНИЕ» (Булгаков 2008: 133).

³⁰ «Благодаря этому и возможно возникновение имен существительных, чрез присоединение имени к местоименному жесту, и дальнейшее развитие именования чрез присоединение имени или имен уже к имени существительному, иногда к имени собственному» (Булгаков 2008: 109).

³¹ Булгаков 2008: 102.

³² Булгаков 2008: 85.

³³ Булгаков 2008: 85.

³⁴ Булгаков 2008: 109.

ством связки предикат, то такое суждение «есть только продолжение и распространение того именованя, которое содержится уже в имени существительном»³⁵.

Таким образом, по мысли Булгакова всякое «имя есть скрытое суждение, неразвернутое предложение»³⁶, а это неизбежно означает, что всякое имя имеет природу сказуемого, всякое имя предикативно и нарицательно. В таком случае мы сталкиваемся с трудностью: можем ли мы вообще говорить о именах собственных, которые не были бы предикативными? Ведь даже у имен, которые обычно считаются собственными, имеется какое-то значение, пусть даже со временем оно полностью или частично было утрачено. В конечном счете и само имя Божие тоже оказывается неразвернутым предложением, а значит, и оно сохраняет свою природу сказуемого. Единственное, что в языке избегает участи быть предикатом, это местоимение, которое находится по мысли о. Сергия на границе языка, которое «есть слово о том, что не словесно, неизреченно, и, однако, лежит в основе слова»³⁷. Все остальные слова, в той степени, в какой они несут в себе смысл и значение, будут неизбежно отмечены предикативностью.

Итак, Булгаков приходит к заключению, что в языке «имени абсолютно „собственного“ и не существует и не может существовать»³⁸ и что «все имена собственные суть и нарицательные, поскольку они суть слова, стало быть, выражают идею, т.е. общее»³⁹. О чем же тогда говорит о. Сергий, когда ведет речь о собственных именах? Пожалуй, это наиболее таинственный аспект философии языка Булгакова, поскольку в нем происходит встреча лингвистического с онтологическим, языка с тем, что по ту сторону языка, с внеязыковым сущим. В языке все имена суть нарицательные, собственные имена невозможны в качестве лингвистических реальностей, но в то же время всякое нарицатель-

³⁵ Булгаков 2008: 85–86.

³⁶ Булгаков 2008: 89.

³⁷ Булгаков 2008: 84.

³⁸ Булгаков 2008: 314.

³⁹ Булгаков 2008: 314.

ное имя может стать собственным «вследствие той связи, какая устанавливается между ним и его носителем»⁴⁰. Сущность этой особенной связи между именем и именуемым, которая превращает нарицательное имя в собственное, о. Сергей выражает по-разному. В одном месте он говорит об особой силе, которая присуща связке «есть» (онтологической агглютинации), энергия которой, ее «интенсивность бывает различна и делает одни именованья более „собственными“, другие — менее»⁴¹. В другом месте он говорит о «мистической синеме, индивидуальной энергии, присущей каждому имени»⁴², которую «составляет его данный носитель»⁴³ и, за счет нераздельной связи синемы имени с его носителем, имя становится собственным. «Само собою разумеется, — поясняет Булгаков, — что это надо понимать не лингвистически, что было бы просто бессмысленно, но мистически»⁴⁴.

Таким образом, лингвистические рассуждения о. Сергия показывают, что все имена, будучи словами языка, являются нарицательными, а его мистические интуиции раскрывают собственную природу имен, поскольку, так или иначе, синема (понимаемая мистически), равно как и связка, имплицитно содержатся в каждом имени. «Все имена, — пишет Булгаков, — суть ни собственные, ни нарицательные, но, уж если пустить это выражение, собственно-нарицательные, конкретно-всеобщие»⁴⁵. В таком случае, если мы и можем говорить о собственных и нарицательных именах как таковых, то их статус обеспечивается не их лингвистической данностью, а тем способом употребления, в котором в речи присутствует то или иное слово. Для того, чтобы имя стало собственным, необходимо, чтобы его предикативное значение «испарилось», утратило какую-либо значимость и перестало быть «общим», т.е. перестало означать что-нибудь, кроме конкретного

⁴⁰ Булгаков 2008: 314–315.

⁴¹ Булгаков 2008: 93.

⁴² Булгаков 2008: 313.

⁴³ Булгаков 2008: 316.

⁴⁴ Булгаков 2008: 313.

⁴⁵ Булгаков 2008: 93.

единичного лица. Для этого имя должно как бы слиться с местоимением⁴⁶, перенять все его функции, прочно занять место субъекта суждения без возможности оказаться предикатом. В конце концов имя должно перестать быть словом, но, как и местоимение, стать «словом бессловесным» на границе языка⁴⁷, указательным жестом и словесным символом неименуемой ноуменальности. Эту интуицию о. Сергия хорошо иллюстрирует следующий отрывок из «Философии имени»:

Кто это? это — я: вопрос и ответ, одинаково выразительный и содержательный. Речь идет не о *что* (предикат), но о *кто* (субъект), и разве это я есть содержательно определенный ответ? И, однако, он имеет свою глубину и конкретность, неизменную и неисчерпаемую никакими предикатами. Но совершенно в равном смысле с «нарицательным» я здесь может стоять и имя. И очевидно, что никакие частные предикативные ответы не ответят на наш вопрос, его не заглушат, не успокоят. Кто это? такой-то, такой-то, такой-то... но кто же это? имярек. Вот что!»⁴⁸.

Мы видим, что имя собственное оказывается в своей бессодержательности неотличимым от местоимения, а в своей конкретности и точности оно превышает возможности любого нарицательного имени. Слово-имя как бы сворачивает свою фонему и морфему и остается только мистическая индивидуальная синема, которая не обладает никаким значением, никаким содержанием, но обнаруживает собой «точку бытия» (по выражению Булгакова), на которую указывает местоименный жест⁴⁹. И в то же время без

⁴⁶ «Что в имени — и во всяком имени — скрывается указательный жест или местоимение, это мы видели. И чем сильнее выявляется указательный, именовательный элемент, тем больше подчеркивается в наименовании собственный характер имени» (Булгаков 2008: 237).

⁴⁷ «Собственное имя в строгом смысле, с этой точки зрения, не есть даже слово, как не есть слово алгебраический знак: оно стоит на самой грани слова, есть слово только по звуковой оболочке» (Булгаков 2008: 236).

⁴⁸ Булгаков 2008: 267.

⁴⁹ «индивид есть я, но в таком же смысле он есть и имя» (Булгаков 2008: 267–268).

фонемы имя невозможно, «вне ее не существует, с ней неразрывно»⁵⁰ и только в ней и через нее происходит воплощение (ἐνσάρκωσις) каждой индивидуальной синемы в слово. Булгаков замечает, что, к примеру, имя «Бенедикт нельзя заменить Благословенный, т.е. сделать перевод внутренней формы, ибо имя-то есть именно Бенедикт»⁵¹. Без морфемы имя также невозможно, поскольку в этом случае оно становится кличкой. И хотя в некотором смысле имя собственное «и есть такая потерявшая свою внутреннюю форму кличка»⁵², однако «имя не есть кличка, точнее, только кличка»⁵³.

Хотя мысль о.Сергия и выглядит довольно противоречиво, тем не менее в ней просматривается определенная логика. С одной стороны, есть некоторое невыразимое бытие, на которое указывает личное местоимение: это ноумен, трансцендентная сущность, сам носитель имени. С другой — есть имя, которое выступает проявлением этой сущности вовне, ее энергией, откровением, феноменальным бытием. И, наконец, есть слово как звуковая и формальная оболочка имени-энергии (звуковое тело имени и его непосредственное словесное значение). В случае употребления имени как нарицательного или предикативного все три элемента остаются в актуальности. В случае же употребления имени как собственного остается только носитель имени и его энергия, тогда как словесно-предикативное значение отступает в тень.

Наиболее явно это схематика показана о.Сергием во фрагменте, где он сравнивает имя Божие в его трех элементах с иконой: «фонема соответствует краскам и доске в иконе, морфема — иероглифичности „подлинника“, дающей схему изображения, синема есть самое имя, сила изображения»⁵⁴. Присутствие имени как силы Божией в иконе освящает материальную составляющую иконы (краски, доску и форму изображения) подобно тому, как освя-

⁵⁰ Булгаков 2008: 268.

⁵¹ Булгаков 2008: 269.

⁵² Булгаков 2008: 236.

⁵³ Булгаков 2008: 237.

⁵⁴ Булгаков 2008: 290–291.

щаются стихии при богослужении (святая вода, просфора, миро, антидор и т.д.). «Хотя здесь нисходит благодать Духа Святого, — поясняет Булгаков, — но стихия всё-таки сохраняет и свою собственную природу: это св. вода, св. хлеб и т.д.»⁵⁵. Равным образом и слово во всех своих составляющих через присутствие в нем синымы-имени освящается, становится «святым словом», «почему имя Божие всегда и везде является священным и достопоклоняемым»⁵⁶. Но это касается только нарицательных имен Божиих. «Во втором же случае, — пишет Булгаков, — когда мы имеем как бы собственное Имя Божие, Я Божие, собственная природа слова, его „внутренняя форма“, или значение, как бы испаряются»⁵⁷, и этот случай соответствует уже не иконе, а Святым Дарам, обретаемым в таинстве Евхаристии: «собственная стихия слова не сохранилась здесь, как она сохранилась в св. воде или хлебе, но пресуществилась подобно тому, как хлеб и вино совершенно и до конца пресуществляются лишь *под видом* хлеба и вина»⁵⁸. И далее: «такого поглощения природного божественным, т.е. пресуществления, мы не имеем в иконе, она иноприродна по отношению к такой святости, и такую всегда остается»⁵⁹.

В этом смысле всякое нарицательное имя Божие, сообщающее божественные свойства, есть словесная икона Бога, «воплощение Божественных энергий, феофании»⁶⁰, и поэтому любое такое имя есть символ, тварное вместилище нетварной энергии. Впрочем, подобный символический характер по Булгакову имеет буквально вся тварная реальность: «человек, а чрез него и весь мир, носит образ Божества, есть естественная икона, божественный символ, иероглиф»⁶¹. Поэтому для о. Сергия (в отличие от П. Флоренского) представление о символе не несет решающего значения в его учении об имени Божиим. Символу и иконе противопоставляется то,

⁵⁵ Булгаков 2008: 291.

⁵⁶ Булгаков 2008: 291.

⁵⁷ Булгаков 2008: 291.

⁵⁸ Булгаков 2008: 292.

⁵⁹ Булгаков 2008: 281.

⁶⁰ Булгаков 2008: 283.

⁶¹ Булгаков 2008: 280–281.

что не является ни символом, ни иконой, но поскольку всё в мире в той или иной степени иконично, не-иконой может быть только то, что превышает икону: «то, в чем преодолена двойственность иконы, ее человечность и иероглифичность, где мы имеем всереальнейшее присутствие Божества. Таковы Святые Дары, которые не есть икона, а больше, ибо есть Тот, Кто изображается на иконе, Сам Господь Иисус под видом хлеба и вина, с Божественным Телом и Кровью»⁶². И таково по Булгакову собственное имя Божие, в котором пресуществляется словесная стихия и под видом человеческого слова предстает Сам Бог⁶³. Исходный и сквозной тезис «Философии имени» Булгакова состоит в том, что слово есть символ. И насколько имя Божие не является словом, настолько же оно не есть символ, но то, что больше, чем символ, — чистая энергия сущности.

Понятие энергии в философии языка Булгакова восходит к филологическим теориям В. Гумбольдта и его русского последователя А.А. Потебни. Как отмечает А.И. Резниченко, в своей лингвофилософской концепции Булгаков «опирается на учение В. Гумбольдта о языке как о деятельности (ἐνέργεια), а не о продукте деятельности (ἔργον)»⁶⁴. В значительной степени так и есть, в «Философии имени» можно найти немало отсылок и цитирований этих авторов. Однако, помимо опоры на лингвистические концепции своего времени, в понимании энергии у о. Сергия отчетливо прослеживаются паламитские мотивы. Главным образом они выступают в установке Булгакова на интерпретацию языка не как исключительно гносеологической, но и как онтологической реальности (сращение феноменального и ноуменального), которая смещает акцент с энергии слова на энергию самой вещи⁶⁵. Понятие энергии в текстах Булгакова начинает функционировать не

⁶² Булгаков 2008: 281.

⁶³ «человеческое слово есть стихия, природная и своеобразная, которая доступна просветлению, перерождению, пресуществлению, преображению, как и всякая другая природная стихия, как и всякая другая человеческая сила и энергия» (Булгаков 2008: 293).

⁶⁴ Резниченко 2012: 46.

⁶⁵ См. Славгородский 2009: 62–68.

столько как концепт, выражающий природу языка, сколько как репрезентация способа бытия самих вещей. В слове проявляется энергия потаенной сущности вещи, недостижимое ноуменальное отрывает себя в феноменальности языка: «солнце, катящееся по небу, составляет истинную душу слова „солнце“, и своей идеальной энергией оно *присутствует* в нем, говорит о себе, точнее, *говорит себя* в человеке»⁶⁶. Подобно тому, как в паламизме «элементарным атомом бытия»⁶⁷ выступает непознаваемая сущность вместе с выявляющей ее энергией, так и в умозрении о. Сергия энергия представляется субстанцией в действии⁶⁸, действительным откровением сущности в слове: «имя, феномен потому есть откровение вещи, ноумена, что здесь проявляется ее действительность, ἐνέργεια»⁶⁹. Насколько божественная энергия в учении Григория Паламы принадлежит Самому Богу, настолько же и имя у Булгакова выступает «самооткровением вещи»⁷⁰, принадлежащим в первую очередь самой вещи, а не говорящему. И хотя говорящий именуется вещь, но делает он это вовсе не по своему чистому произволу: вещь сама себя называет в нем и через него, а в силах говорящего — лишь стараться по возможности верно слышать тихий голос мирового логоса.

Подобным же образом паламитская дихотомия сущности и энергии присутствует в различении Булгаковым местоимения и имени, при котором местоименный жест является указанием на неименуемую усию, а имя, образуемое через связку «есть», выступает ее «энергетическим феноменом»⁷¹: «само же я, — пишет

⁶⁶ Булгаков 2008: 37.

⁶⁷ Бирюков 2020: 24.

⁶⁸ «Подлежащее есть имя существительное, субстанция, ἐν ἐνέργειᾳ в действии» (Булгаков 2008: 158).

⁶⁹ Булгаков 2008: 105.

⁷⁰ Булгаков 2008: 103.

⁷¹ «местоимение не выражает никакой частной идеи о качестве, но оно есть словесное свидетельство о сущности, которой принадлежит бытие и все его качества. Оно выражает собою усию (οὐσία), по отношению к которой обнаружениями энергии, энергетическими феноменами является всякое бытие, всякое высказывание» (Булгаков 2008: 82).

Булгаков, — есть именование абсолютно неименоуемого, это сама οὐσία, обнажающаяся в феноменах как первородящая энергия»⁷². И, наконец, в отношении имени Божьего действует та же логика: «как собственное имя человека есть его не местоименное я, так же и Имя Божие есть Я Божие, страшное и чудное»⁷³. «Я Божие» в данном случае выступает указанием на трансцендентную божественную сущность, а Имя оказывается ее энергией.

Итак, подведем итоги: в философии языка С.Н. Булгакова па-ламнитская онтологическая пара сущность-энергия оказывается задействована на всех уровнях: от самого обыкновенного имени существительного до имени Божьего. В основе любого имени находится предложение или высказывание, в своей грамматической структуре содержащее местоименное указание на сущность предмета в форме подлежащего и выражающее его энергию через связь с предикативным сказуемым. В случае нарицательных имен энергия сущности вещи сочетается со встречным движением именования со стороны говорящего; в случае же собственных имен имеет место чистая энергия сущности. Причем различение собственных и нарицательных имен находится не в области самих имен, но зависит от способа их употребления говорящим, от модальности его речи. В одном случае это «теоретическое констатирование»⁷⁴, выстраивающееся по типу предикативного суждения «А есть В», а в другом — модальность призывания или обращения по имени. Главной формой такой модальности выступает для Булгакова молитва, в которой невозможно употребление имени Божьего иначе, чем в значении собственного: «ибо Бог опытно познается через молитву, сердце которой есть призывание Трансцендентного, именование Его, а Он как бы подтверждает это наименование, признает имя это Своим, не просто отзываясь на него, но и реально присутствуя в нем»⁷⁵. Несомненно,

⁷² Булгаков 2008: 82.

⁷³ Булгаков 2008: 290.

⁷⁴ «и в том и в другом случае, и в теоретическом констатировании, так же как и в призывании, утверждается нечто как сущее» (Булгаков 2008: 86).

⁷⁵ Булгаков 1999: 42.

что вся имяславская полемика выступала для о. Сергия в первую очередь спором о значении христианской молитвы, и его усилия в области философии языка были направлены почти исключительно на то, чтобы объяснить это таинственное «присутствие Божества в Имени Своем, заставившее благоговейного молитвенника в изумлении воскликнуть: „Имя Божие есть Сам Бог“»⁷⁶.

Литература

- Бирюков, Д.С. (2018), “Исследование рецепции паламизма в Русской мысли начала XX в.: вопрос о философском статусе паламизма и варлаамизма, его решение и контекст”, *Вестник ВолГУ. Серия 4: История. Регионоведение. Международные отношения* 23.5: 34–47.
- Бирюков, Д.С. (2020), “Два мыслителя в разговоре о паламизме: софиологический паламизм о. Сергия Булгакова и неопаламизм о. Георгия Флоровского (1920-е гг.)”, *Вопросы богословия* 1.3: 13–38.
- Булатович, А. (2013), *О почитании Имени Божия*. СПб.: Алетейя.
- Булгаков, С.Н. (1999), *Свет не вечерний*. СПб.: ИНАПРЕСС; М.: Искусство.
- Булгаков, С.Н. (2003а), “Афонское Дело”, in А.П. Козырев (ред.), *С.Н. Булгаков: Pro et contra. Личность и творчество Булгакова в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология*, 1.292–304. СПб.: РХГИ.
- Булгаков, С.Н. (2003б), “Смысл учения св. Григория Нисского об именах”, in А.П. Козырев (ред.), *С.Н. Булгаков: Pro et contra. Личность и творчество Булгакова в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология*, 1.336–343. СПб.: РХГИ.
- Булгаков, С.Н. (2008), *Философия имени*. СПб.: Наука.
- Гогтишвили Л.А. (2020) “Лингвистический аспект трех версий имяславия (Лосев, Булгаков, Флоренский)”, in А.П. Козырев (ред.), *Сергей Николаевич Булгаков*, 334–374. М.: Политическая энциклопедия.
- Иларион (Алфеев) (2013), *Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров*. СПб.: Издательство Олега Абышко; М.: Храм иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» на Большой Ордынке в Москве.
- Лескин, Д. (2004), *Спор об Имени Божиим: Философия имени в России в контексте афонских событий 1910-х гг.* СПб.: Алетейя.

⁷⁶ Булгаков 2008: 329.

- Петрова, Л.А. (2020), “Рецепция паламитского богословия в софиологии С.Н. Булгакова”, *Христианское чтение* 3: 78–86.
- Резниченко, А.И. (2012), *О смыслах имен: Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк et dii minores*. М.: Регнум.
- Славгородский, Е.И. (2009), “От энергии слова к энергии вещи: развитие лингвофилософских идей А.А. Потебни в трудах С.Н. Булгакова”, *Вестник Российского государственного университета им. И. Канта* 6: 62–68.
- Biriukov, D. (2018), “The Reception of Palamism in Russian Thought in the Early 20th Century: The Issue of the Philosophical Status of Palamism and Barlaamism, Its Solutions and Context”, *Review of the Volgograd State University. Series 3: History. Area Studies. International Relations* 23.5: 34–47. (In Russian.)
- Biriukov, D. (2020), “Two Thinkers in Dialogue on Palamism: The Sophiological Palamism of Protopriest Sergius Bulgakov and the Neo-Palamism of Priest Georgy Florovsky (the 1920s)”, *Voprosy bogosloviya* 1.3: 13–43. (In Russian.)
- Petrova, L. (2020), “The Reception of Palamite Theology in the Sophiology of S.N. Bulgakov”, *Khristianskoye chteniye* 3: 78–86. (In Russian.)

Дмитрий Бирюков

Рецепция паламизма в имяславском наследии А.Ф. Лосева.
Часть 2: Имяславие, исихазм, паламизм в его «Имяславии»
(и в «Очерках античного символизма и мифологии»)*

DMITRY BIRIUKOV

RECEPTION OF PALAMISM IN ALEXEY LOSEV'S *IMIASLAVIE* HERITAGE.

PART 2: *IMIASLAVIE*, HESYCHASM, PALAMISM IN LOSEV'S ARTICLE
ON *IMIASLAVIE* (AND HIS *ESSAYS ON ANCIENT SYMBOLISM AND MYTHOLOGY*)

ABSTRACT. In this paper, I have analyzed the specifics of the comprehension of Onomatodoxy, hesychasm and Palamism in Alexei Losev's article on *Imiaslavie* (1921–1922). I have identified some important sources that Losev relied on in his article while elaborating his formulas of hesychasm and Onomatodoxy, developing the concept of absolute symbolism, touching on the theory of universals. I have traced the relationship between Losev's project of interpreting Palamism and Onomatodoxy in the context of Platonism and that of Florensky. It has turned out that although Losev in his article on *Imiaslavie* followed the main outline of Florensky's project, which manifests, in particular, in the understanding of Palamism/Onomatodoxy as an outgrowth of Platonism, nevertheless, Losev disagreed with Florensky in a certain respect, namely, in understanding the structure of symbol. At the same time, Losev adopted from Florensky a specific understanding of applying the concept of 'God' to the essence and energies in Palamism, according to which, God as such is divine essence. At the same time, in Losev's later work, *Essays on Ancient Symbolism and Mythology* (1930), the thinker changed his view of the relationship of Palamism and Onomatodoxy with historical Platonism. This correlates directly with Losev's change in attitude towards the figure of Florensky. However, in Losev's *Essays*, Florensky's specific understanding of applying the concept of 'God' to essence and energies was preserved.

KEYWORDS: Alexey Losev, Pavel Florensky, *Imiaslavie*, Platonism, Palamism.

© Д.С. Бирюков (Москва, Санкт-Петербург). dbirjuk@gmail.com. Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения.

Платоновские исследования / Platonian Investigations 16.1 (2022)

DOI: 10.25985/PI.16.1.12

* Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, проект № 18-18-00134, «Наследие византийской философии в русской и западноевропейской философии XX–XXI вв.», в Социологическом институте Российской академии наук — филиале ФНИСЦ РАН.

Введение

Настоящая статья представляет собой продолжение моих предыдущих исследований рецепции паламизма в русской религиозно-философской мысли начала XX в.¹, и в первую очередь статьи Бирюков 2021b. Ранее я выделил две противоположные трактовки философских оснований паламитской и варлаамитской (антипаламитской) доктрин, имевшие место в русской мысли второй половины XIX – начала XX вв., опиравшиеся на различные места из соборного определения 1351 г. против Варлаама и Акиндина, приведенного в «Синодике в неделю православия». Я показал, что издатель «Синодика» Ф.И. Успенский, опираясь, в частности, на 10-ю главку глав «Против Варлаама и Акиндина» из «Синодика», где говорится, что Варлаам и Акиндин «дерзнули привносить учение о платоновских идеях и эллинские мифы» в Церковь², связал паламизм с *номинализмом-аристотелизмом*, а варлаамизм — с *реализмом-платонизмом*³. Эта схема не была принята полностью в последующей русской мысли. Однако она сформировала фон восприятия паламитского учения в русской религиозной философии, открывшей для себя паламизм в связи с имяславскими спорами 1910-х гг. Симпатизировавший имяславию М. Муретов выразил понимание, противоположное схеме Успенского, связав паламизм (к разновидности которого он отнес учение имяславцев) с *платонизмом* и *реализмом*, а варлаамизм — с *номинализмом*. (Такая квалификация паламизма и варлаамизма была принята им без обращения к первоисточникам; она была связана с его общими историко-философскими воззрениями и с прагматикой имяславских споров.) Один из лидеров имяславцев, иеросхимон. Антоний (Булатович) в своих сочинениях рецептировал паламизм, выдвинул (вместе с Муретовым) учение об идеях в контексте имяславия и полемически приписал

¹ Бирюков 2018; Бирюков 2020; Бирюков 2021a; Бирюков 2021b; Бирюков 2021c; Biriukov 2021; Biriukov 2022.

² Успенский 1893: 35. По новому изданию «Синодика»: Gouillard 1967: 89.698.

³ Успенский 1891: 311.

своим противникам варлаамитскую позицию. Противник имяславия С.В. Троицкий подверг критике учение Муретова и Булатовича об идеях и вернул Булатовичу и имяславцам обвинение в варлаамизме, связав последний с *платонизмом*, частично следуя в этом схеме Успенского. Согласно Троицкому, в своем учении о том, что имена Бога необходимым образом отсылают к идеям о Боге, которые суть Сам Бог (в смысле божественных энергий), Булатович и Муретов находятся в противоречии с учением Григория Паламы об обожении, поскольку последнее дается благодатью Духа и представляет собой сверхъестественное озарение. В.Ф. Эрн и П.А. Флоренский, выступая в качестве апологетов имяславского учения и пропонентов новооткрытой ими паламитской доктрины, следовали линии Муретова, связывающей паламизм с *платонизмом* и *реализмом*, а варлаамизм и учение противников имяславия — с *номинализмом*. При этом в качестве первоисточниковой базы представлений о паламизме в его догматическо-философском измерении все рассмотренные мною авторы, насколько можно судить из приводимых ими ссылок, опирались только на текст анафематствований Варлаама и Акиндина в «Синодике в неделю православия». Они не читали догматико-философских сочинений Паламы и использовали паламитский язык в качестве расхожего дискурса⁴.

Теперь я хочу обратиться к сочинениям А.Ф. Лосева и исследовать место мыслителя, специфику его позиции в контексте предложенного мною понимания рецепции паламизма в русской философии, а также выявить некоторые источники паламитско-исихастского дискурса, развиваемого Лосевым.

Статья «Имяславие» А.Ф. Лосева: имяславие, исихазм, паламизм

Тематика паламитских споров и учение Григория Паламы в творчестве А.Ф. Лосева играют значительную роль уже, по-видимому, в самом раннем из его (сохранившихся) текстов, свя-

⁴ Я связываю это с тем, что догматические сочинения Григория Паламы в эпоху имяславской полемики не были переведены на русский язык.

занных с проблематикой имяславия, — статье энциклопедического характера «Имяславие» («Die Onomatodoxie (russisch „Imiaslavie“)»⁵), написанной Лосевым, как я показал ранее, в 1921–1922 гг.⁶

Как мы увидим, в этой статье программа Лосева в плане понимания доктрины имяславия в его отношении к паламизму и платонизму будет в целом соответствовать программе П.А. Флоренского, нашедшей выражение в его труде «Имеславие как философская предпосылка». При том, что в статье Лосева «Имяславие» содержатся и положения, отличающие соответствующую программу Лосева от программы Флоренского.

Лосевская статья «Имяславие» состоит из двух частей: «История вопроса» и «Догматическое учение». Сначала я коснусь содержания первой части.

В самом начале статьи Лосев определяет имяславие как «одно из древнейших и характерных мистических движений православного Востока, заключающееся в особом почитании имени Божиего, в истолковании имени Божиего как необходимого догматического условия религиозного учения, а также культа и мистического сознания в православии»⁷. Затем Лосев предлагает краткий очерк традиции имяславия в истории. Он указывает на соответствующие места из Библии и обращается к патристической традиции, утверждая, что суть имяславия состоит в учении восточного монашества об Иисусовой молитве, каковое в его законченной форме обнаруживается у «исихастов», вождем которых был Григорий Палама. Далее Лосев (с позиции современного научного знания не совсем точно в некоторых деталях) кратко излагает содержание паламитских споров о Фаворском свете. Согласно ему, антипаламиты Варлаам Калабрийский и Григорий

⁵ Текст этой статьи сохранился в архиве Лосева на немецком языке. Первоначальный русский текст «Имяславия», написанный Лосевым, был переведен на немецкий язык, вероятно, М.Е. Грабарь-Пассек. В современных изданиях работ Лосева, связанных с имяславской тематикой, эта статья приводится в обратном переводе с немецкого, выполненным А. Вашестовым под ред. Л.А. Гоготишвили и А.А. Тахо-Годи.

⁶ См. Бирюков 2021b.

⁷ Лосев 1999: 226.

Акиндин учили, что Фаворский свет, видимый апостолами при преображении Христа, а затем монахами и ревнителями в Иисусовой молитве, — это лишь тварный свет, а не Сам Бог. Тогда как Григорий Палама и его последователи настаивали на том, что человеку является Сам Бог (в Своих энергиях). Лосев видит здесь столкновение двух основных направлений человеческой мысли — субъективистского психологизма (соответствующего позиции антипаламитов) и объективистской позиции, предполагающей существование вечных идей, пребывающих до вещей и в вещах⁸. Поэтому, согласно Лосеву, собор 1351 г. отлучил от церкви Варлаама и Акиндина, постановив, что Фаворский свет — не творение Бога, но и не божественная сущность; что божественная сущность непостижима и непрístupна, тогда как энергии этой сущности по благодати постижимы и причастуемы человеком; и что Фаворский свет — это умопостигаемый свет божественной сущности, энергия сущности, неотделимая от нее, и потому есть Сам Бог⁹. Далее Лосев останавливается на описании исихастского способа молитвы, а затем связывает проблематику имяславия с византийскими спорами VIII в. об иконах, где иконоборчество, соответствующее позиции противников имяславия¹⁰, он соотносит с *кантианством*, предполагающем пропасть между вещами в себе и их явлением, а позицию иконопочитателей и соответствующее ему учение имяславцев — с *платонизмом*, предполагающим, что явление есть откровение сущности, непостижимой самой в себе, каковая может быть дана в символах как неких идеальных формах¹¹. После заката средневекового мировоззрения древнее учение о различении сущности и энергий в Боге, согласно

⁸ «Ясно, что здесь вообще столкнулись два основных направления человеческой мысли — субъективистический психологизм, который превращает всякий объект в субъективное и лишь относительно значимое переживание, и строго объективистская позиция, обосновываемая с точки зрения вечных идей, которые пребывают до вещей и в вещах и никак не вовлечены в течение случайных и всегда переменчивых переживаний» (Лосев 1999: 228–229).

⁹ Лосев 1999: 229.

¹⁰ Ср. Флоренский 2000: 268.

¹¹ Лосев 1999: 230. Соотнесение позиции противников имяславия с иконобор-

Лосеву, ушло в тень, и возродилось оно, приобретя новую модификацию, только в начале XX в. в контексте споров об имени Божиим в учении имяславцев¹².

Затем Лосев кратко касается истории имяславских споров и дает очерк основных положений учения имяславцев. В полемике вокруг имяславия Лосев видит прямую аналогию с иконоборческими и паламитскими спорами, где учение имяславцев — настаивавших, что в имени Бога пребывает неотделимая от сущности Бога божественная энергия, а потому это имя есть Сам Бог, — соответствует паламитской доктрине, а позиция их противников — антипаламитской¹³.

*Некоторые источники положений,
представленных в «Имяславии» А.Ф. Лосева*

а) П.А. Флоренский и «Синодик православия»

Как я уже отмечал¹⁴, эти положения статьи Лосева «Имяславие» в целом находятся в русле линии рецепции паламизма русскими проимяславски настроенными мыслителями, и в первую очередь — в русле учения П.А. Флоренского в его труде «Имяславие как философская предпосылка». Действительно, так же как предшествующие проимяславски настроенные философы и богословы — М.Д. Муретов, Флоренский и В.Ф. Эрн, Лосев квалифицирует паламизм (и отождествленное с ним имяславие) как платонизм. Позицию же антипаламитов (варлаамитов) Лосев связывает с субъективистским психологизмом, что близко к номинализму¹⁵ и в целом соответствует языку Флоренского, который также связывал воззрения антиимяславцев и антипаламитов (варлаамитов) с субъективизмом¹⁶.

чеством проводит (мельком, в отличие от Лосева) и П.А. Флоренский в «Имяславии как философской предпосылке», см. Флоренский 2000: 268.

¹² Лосев 1999: 231.

¹³ Лосев 1999: 231–232.

¹⁴ Бирюков 2021b: 191.

¹⁵ О ярлыке для варлаамизма у симпатизировавших имяславию русских философов см. выше.

¹⁶ Флоренский 2000: 252, 270, 357.

Имея в виду характер изложения Лосевым паламитской доктрины и отсылку Лосева к анафемам на Варлаама и Акиндина собора 1351 г. в ходе этого изложения, можно сказать, что сведения о философско-догматическом измерении паламизма в «Имяславии» Лосева взяты именно из «Синодика в неделю православия» — основного и, насколько можно судить, единственного первоисточника относительно паламитской доктрины у предшествующих Лосеву философов — сторонников имяславия. Причем имеется соответствие между приводимыми Лосевым в статье «Имяславие» взятыми из «Синодика» анафематствованиями на Варлаама и Акиндина¹⁷ и соответствующими анафематствованиями из «Синодика», которые приводятся Флоренским в его «Имяславии как философской предпосылке»¹⁸. Очевидно, обращаясь к «Синодику» при формулировании паламитской доктрины, Лосев опирался на разработки Флоренского.

б) «Формула исихазма» А.Ф. Лосева и ее источники

Однако в своем «Имяславии» Лосев касается также аскетическо-антропологического измерения паламизма (отождествляемого им с исихазмом). Лосев следующим образом описывает делание исихастов, представителем которых был Григорий Палама: «все [их] мысли сосредоточены в одной высшей точке, и в душе молящегося не остается ничего, кроме света божественной сущности»¹⁹. Какими же были источники Лосева, когда он формулировал эту «формулу исихазма»?

Насколько я могу судить, приводя эту формулу, Лосев опирался по крайней мере на два источника. В плане выраженной в ней метафизики света и представления о том, что в уме исихаста не

¹⁷ См. выше.

¹⁸ Флоренский 2000: 270–271. Здесь Флоренский приводит в переводе — вероятно, собственном — некоторые анафемы на Варлаама и Акиндина из «Синодика православия» (он приводит их фрагментарно, но так, чтобы передать смысл анафемы).

¹⁹ Лосев 1999: 228.

остается ничего, кроме божественного света, текстологический анализ показывает, что Лосев мог опираться на следующее место из опубликованного в 5-м томе русского «Добротолюбия» «Дейтельных и богословских глав» Симеона Нового Богослова в переводе Феофана Затворника: «Ум наш, будучи прост, когда обнажится от всякого стороннего помышления и внидет в простой свет Божий, тогда, будучи объят и сокрыт весь сим светом, не может уже встретить ничего кроме того света, в коем находится» (главка 147)²⁰. Однако в этом фрагменте идет речь о божественном свете, не оставляющем в пронизываемом им уме ничего помимо себя самого, но не о «свете божественной сущности», понимаемом в качестве божественной энергии, как у Лосева. То есть лосевская «формула исихазма» должна иметь еще один источник помимо этого фрагмента из Симеона. Очевидно, что это «Синодик православия», к которому Лосев обращается в своей статье чуть позже после того, как он приводит формулу исихазма, а именно представленные в «Синодике» анафемы против Варлаама и Акиндина — ключевой первоисточник в отношении знаний о паламизме для раннего Лосева и его круга. Лосев приводит три положения, суммирующие смысл трех соответствующих анафематствований (из шести). Одно из этих положений, соответствующее первому анафематизму, гласит: «Фаворский Свет, умопостигаемый свет Божией сущности — это энергия сущности, неразрывная с сущностью, и потому есть Сам Бог»²¹. Таким образом, источник выражения «свет божественной сущности» из лосевской формулы исихазма — в «Синодике православия», в тех его фрагментах, которые сам Лосев приводит в своей статье²².

²⁰ Добротолюбие 1900: 48.

²¹ Лосев 1999: 229.

²² Укажу на источник еще одной отсылки Лосева к патристической литературе в статье «Имяславие». В разделе 1.b Лосев приводит (без ссылки на источник) фрагмент из Иоанна Златоуста, где Златоуст ведет речь о хранении имени Господа Иисуса Христа в сердце человека (Лосев 1999: 229). Текстологический анализ показывает, что Лосев взял этот фрагмент из одной коллективной имяславской брошюры (Православная Церковь 1914: 69).

«Имяславие» А.Ф. Лосева и проблематика универсалий

Далее, имея в виду очерченный мною выше контекст рецепции паламизма в русской мысли, становится ясным, почему у Лосева, когда он описывает паламизм и имяславие как разновидность платонизма, появляется проблематика универсалий: он говорит, что паламизм (и имяславие) предполагает позицию, обосновываемую с точки зрения вечных идей, пребывающих до вещей и в вещах²³.

Я считаю, что это высказывание Лосева полемически нагружено, и эта нагрузка связана с имяславскими спорами. А именно, Лосев здесь полемизирует с позицией С.В. Троицкого, который в контексте споров вокруг имяславия отрицал возможность говорить о существовании идей в Боге, как это делали М.Д. Муретов²⁴ и Антоний Булатович, защищая имяславскую доктрину. Действительно, Троицкий утверждал, что постулирование идей в Боге (к которым, согласно Муретову и Булатовичу, отсылают божественные имена) находится в противоречии с учением Григория Паламы об обожении, поскольку последнее дается благодатью Святого Духа и представляет собой сверхъестественное озарение, а не рациональное познание²⁵. Лосев же здесь в пику Троицкому утверждает (как и предшествующие участники имяславского спора, фактически не опираясь на первоисточники по паламизму), что паламитская (и имяславская) доктрина предполагает существование вечных и неизменных идей, пребывающих до вещей и в вещах²⁶.

И во вторую очередь полемический контекст данного высказывания Лосева, как мне кажется, может быть связан с историко-философской схемой Успенского, в рамках которой паламизм свя-

²³ См. выше, прим. 8.

²⁴ Выступавший на стороне имяславцев на том этапе полемики анонимно, поэтому Троицкий не называл его по имени.

²⁵ Троицкий 1913: 898; Святое православие и именобожническая ересь 1916: 127–128. Ср. Бирюков 2018: 37–38.

²⁶ О философском реализме Лосева в ранний период его творчества см. Seifrid 2005: 187.

зывался с *аристотелизмом*, а варлаамизм — с *платонизмом*²⁷, что в корне расходилось с базовой историко-философской установкой Лосева в то время (как и предшествующих ему проимяславских русских мыслителей), исповедавшего, что истинная православная философия — в том числе, имяславие и паламизм — *платонична*.

Абсолютный символизм А.Ф. Лосева и платонизм П.А. Флоренского

Лосев, рассуждая о философской и догматической составляющей имяславия, квалифицирует его так, что оно, так же как исихазм, отвергает *абсолютный апофатизм*, или *агностицизм* (предполагающий совершенную непостижимость Бога) и *абсолютный рационализм* (предполагающий, что Бог открывается целиком), но представляет собой *абсолютный символизм* — «учение, согласно которому непостижимая сама в себе божественная сущность является и открывается в определенных ликах». Понимаемый так символизм объединяет в себе агностицизм и рационализм и соответствует учению о символе византийских богословов — Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Симеона Нового Богослова и исихастов XIV века (то есть паламитов)²⁸.

Здесь Лосев, как и нередко в своей статье «Имяславие», очевидно, движется в направлении линии, заданной Флоренским. С одной стороны, Лосев следует за Флоренским в самом принципе логического схематизирования, так же как и воспроизводит саму логическую схему, которую Флоренский выстраивает в ходе своих рассуждений о паламизме и исихазме в его «Имяславии как философской предпосылке». А именно, Флоренский говорит о паламизме и имяславии как о разновидности *платонизма* и характеризует их на языке символической логики таким образом, что для этих учений характерно следующее представление о соотношении сущности и явления: явление включено в сущность, но сущность не включена в явление (явление $\supset$ сущность: сущ-

²⁷ См. выше.

²⁸ Лосев 1999: 235.

ность $\supset \neg$ явление)²⁹. Именно эта схема Флоренского представляет собой базис для обсуждаемого рассуждения Лосева о соотношении имени Бога, сущности и энергий в паламизме и имяславии. Кроме того, понимаемый так *платонизм* Флоренский описывает через диалектическое соединение понимаемого определенным образом *кантианства*, с одной стороны, и *имманентизма* — с другой. Согласно Флоренскому, этот *платонизм* в определенном отношении родствен *кантианству* с его убеждением в самостоятельной реальности сущностей (в этом случае за скобками остается кантианский тезис о непознаваемости являемого через явление) и в определенном отношении — *имманентизму*, который утверждает, что явление действительно являет сущность (здесь за скобками остается тот аспект *имманентизма*, по которому он не делает различия между явлением и являемым). Таким образом, у Флоренского мы обнаруживаем схему, на основании которой Лосев определяет свой *абсолютный символизм* как учение, объединяющее *агностицизм* (соответствующий *кантианству* у Флоренского) и *рационализм* (соответствующий *имманентизму* у Флоренского)³⁰.

Структура символа

В «Имяславии» Флоренского принцип символизма, понимаемый в смысле явленности, энергичности сущности, также играет значимую роль³¹. Однако оказывается, что само понятие символа в «Имяславии» Флоренского понимается иначе, чем у Лосева в его «Имяславии». Флоренский в этом контексте разрабатывает учение о символе как сущности, энергия которой соединена с энергией более высшей сущности³²; это предполагает кон-

²⁹ Флоренский 2000: 273–274. Ср. Бирюков 2021а: 932–933.

³⁰ См. выше.

³¹ См. Флоренский 2000: 255–258.

³² Ср.: «Символ есть такая сущность, энергия которой, сращенная или, точнее, срастворенная с энергией некоторой другой, более ценной в данном отношении сущности, несет таким образом в себе эту последнюю» (Флоренский

цепт «синергии»³³. Подобная схема символа отсутствует в «Имяславии» Лосева, где «символ» предполагает проявление, раскрытие сущности, а не представляет собой отдельную от символизированной сущности с собственными энергиями, как у Флоренского.

Сказанное хорошо согласуется со схемой развития симвонологии Лосева, предложенной Л.А. Гоготишвили. Согласно Гоготишвили, в ранний период творчества Лосева (1920–1930-е гг.) имели место две основные традиции в понимании символа. Согласно одной из них, связываемой с Кантом, символ, помимо себя, отсылает к абсолютно иному — смыслу, не данному непосредственно в словесном значении символа. Согласно второму пониманию символа, символ рассматривается как равновесие внешнего и внутреннего (символизирующего и символизированного), и отсылки к абсолютно иному в символе нет. Это понимание символа восходит к неоплатонизму и находит яркое выражение у Шеллинга³⁴. Лосев в ранний период своего творчества придерживался последнего понимания символа, когда символ толкуется в равновесном смысле³⁵. Для позднего же Лосева характерно понимание символа в первом смысле из указанных, когда символ берется как неравновесная структура³⁶. Символизм, о котором ведет речь в «Имяславии» Лосев в контексте изложения им паламитского учения, предполагающий связку «непознаваемая сущность — являющий ее лик» (или, на паламитском языке, «непознаваемая сущность — являющая ее природная энергия»), безусловно, от-

2000: 257). Подробнее см. Бирюков 2020: 106–107, 110–112; Biriukov 2021: 150–152, 155–157.

³³ Ср. Флоренский 2000: 256–257. См. Бирюков 2020: 105–107.

³⁴ Ср. Rezvykh 2018: 486.

³⁵ Ср., например, в сочинении начала 1930-х «Вещь и имя»: «Символ мы будем понимать, как полную и абсолютную тождественность „сущности“ и „явления“, „идеального“ и „реального“, „бесконечного“ и „конечного“. Символ не указывает на какую-то действительность, но есть сама эта действительность. Он не обозначает какие-то вещи, но сам есть эта явленная и обозначенная вещь. Он ничего не обозначает такого, чем бы он сам не был. То, что он обозначает, и есть он сам; и то, что он есть сам по себе, то он и обозначает» (Лосев 1993: 876).

³⁶ Гоготишвили 2013: 82–84.

носится к равновесному пониманию символа, каковое, насколько можно судить, Лосев целиком разделял в свой ранний период. Интересно, что Григорий Палама в «Триадах» также проводит учение о символе, в рамках которого энергия понимается как природный символ сущности³⁷, что соответствует пониманию символа в лосевском «Имяславии», при том что корпус философско-догматических сочинений Паламы, включая «Триады», в то время не был известен Лосеву.

«Мистическая формула имяславия», антиномии и паламизм

Из дальнейших рассуждений Лосева о философской подоплеке имяславия обратим внимание на его понимание диалектической составляющей имяславской доктрины. Лосев предлагает следующую «мистическую формулу имяславия»: «а) имя Божие есть энергия Божия, неразрывная с самой сущностью Бога, и потому есть сам Бог; б) однако Бог отличен от своих энергий и своего имени, и потому Бог не есть ни свое имя, ни имя вообще» (и далее он формулирует эту формулу по-гречески³⁸). Далее Лосев утверждает, что философско-диалектический уровень имяславия антиномичен и формулирует имяславскую формулу в этом антиномическом ключе: «энергия есть сам Бог, но Бог не есть энергия; энергия отлична от сущности, хотя и неотделима от нее»³⁹.

На мой взгляд, в этих формулировках Лосев, в русле своей эпохи желая увидеть во всех важнейших философско-богословских положениях антиномичность, допускает значимую некорректность, поскольку для паламитской доктрины, на которую он опирается в своих размышлениях о богословских основаниях имяславия, не являются верными высказываемые Лосевым утверждения о том, что Бог отличен от своих энергий и что Бог не есть боже-

³⁷ Tr. 3.1.14, 19–20; 36; ср. Бирюков 2012: 437; Бирюков 2020: 106–107, 110–112; Biriukov 2021: 148–152, 155–157.

³⁸ Лосев 1999: 236 (§ II.A.5).

³⁹ Лосев 1999: 236–237 (§ II.B.1).

ственные энергии. Действительно, согласно историческому паламизму, Бог есть сразу и божественная сущность, и божественная энергия, и отсутствие в Боге какого-либо из этих модусов бытия представляется невозможным.

Итак, согласно «мистической формуле имяславия» Лосева, энергия, отличная, но и неотделимая от сущности Божества, есть Сам Бог, но Бог не есть энергия. На мой взгляд, данная формула Лосева связана с определенной особенностью понимания паламизма, которую Лосев также перенял у Флоренского.

Действительно, логика соотношения божественной сущности и энергий в их связи с именованием божества, прослеживаемая у Флоренского, следующая. Согласно Флоренскому, Бог как таковой, Сам по Себе, — это божественная сущность; энергия — это модус обращенности Бога вовне, к людям как тварному существу, и в этом отношении энергии отличны от сущности. Бог как сущность — действующий, энергии — действия этой сущности. Соответственно, по Флоренскому, в собственном смысле наименование «Бог» относится к божественной сущности (существу), и уже от нее, как от Действующего, это имя переносится на энергии — действия этого Действующего⁴⁰.

На мой взгляд, именно эта обнаруживаемая у Флоренского интуиция, согласно которой понятие Бога в собственном смысле от-

⁴⁰ Ср.: «Установка церковным сознанием этих основных положений [паламитской доктрины] — по сути дела сводится к необходимости различать в Боге две стороны — внутреннюю, или существо Его, и обращенную вовне, или энергию, причем, хотя и неслиянные, они неразделимы между собой; в силу этой нераздельности, *общаясь с энергией Божией, человек и всякая тварь тем самым соотносится и с самым существом Его, хотя не непосредственно, а потому имеет право именовать эту энергию именем Действующего, — Богом* [курсив мой. — Д.Б.]», и особенно: «Тезис об именуемости энергии Божией Его Именем есть подразумеваемая предпосылка всякого религиозного суждения: верующему ясно, что он имеет дело с проявлениями Божиими, но не отождествляется и не сливается с Его существом, и следовательно, *не представилось бы никогда случая употребить слово Бог, коль скоро этим именем Существа не именовалась бы по Существо — и деятельность Его* [курсив мой. — Д.Б.]. Когда говорится: „Бог спас“, „Бог исцелил“, „Бог сказал“ и пр. — всегда имеется в виду соответственная деятельность Его» (Флоренский 2000: 271). См. Бирюков 2021а: 933–934.

носится к сущности Божества (и в собственном смысле Бог — это Божественная сущность) и уже от сущности переносится на энергию, стоит за формулой, которую мы находим в «Имяславии» Лосева, по которой в Божестве энергия, неразрывно связанная с сущностью, но и отличная от нее, есть Сам Бог — но Бог не есть энергия. Я думаю, под словом «Бог» в лосевской формуле имяславия, так же как у Флоренского, понимается божественная сущность, каковая, согласно этому пониманию, и есть Бог в собственном смысле. И именно по этой причине в лосевской формуле говорится, что Бог не есть энергия: действительно, ведь энергия и сущность (согласно паламизму, которому эксплицитно следует Лосев) отличны друг от друга. По сути, эта формула выражает то, что действие (энергия) именуется по действующему (сущности), тогда как действующий не именуется по своему действию⁴¹.

Формула имяславия и платонизм в «Имяславии» и «Очерках античного символизма и мифологии» Лосева: общее и отличное

Выявленное мною понимание Лосевым соотношения именования, сущности и энергии находит свое подтверждение и в другом его тексте, где он делает пространный экскурс в паламитскую доктрину.

Это знаменитые последние главы «Очерков античного символизма и мифологии» (1930). Работа эта писалась Лосевым спустя 7–8 лет после «Имяславия». За это время в определенных отношениях взгляды мыслителя изменились. Однако то понимание соотношения именования, сущности и энергии, которое мы различили в «Имяславии», как мы увидим, осталось прежним.

То, что бросается в глаза в «Очерках античного символизма» Лосева по сравнению с его «Имяславием» — это переосмысле-

⁴¹ Поэтому сформулированная Лосевым формула имяславия была бы справедлива, если бы вместо понятия «Бог» в ней стояло бы понятие «божественная сущность», то есть излагалась бы примерно так: «имя Божие есть энергия Божия, неразрывная с самой сущностью Бога, и потому есть сам Бог; однако божественная сущность отлична от своих энергий и своего имени, и потому божественная сущность не есть ни свое имя, ни имя вообще».

ние мыслителем статуса платонизма. В «Имяславии» отношение к платонизму и неоплатонизму позитивное и даже восторженное. Как я уже отмечал, в этом сочинении, вслед за Флоренским, Лосев рассматривает паламизм и имяславие как разновидность платонизма. И даже — уже по собственному почину — он приводит системы неоплатоников в качестве примера для будущего построения имяславской системы⁴². Спустя десять лет, в «Очерках античного символизма», Лосев высказывает уже весьма критическое отношение к историческому платонизму и неоплатонизму и посвящает разделы своего сочинения демонстрации ущербности нехристианского платонизма как мировоззрения, а также католического платонизма, смотря с позиции православия, с которым он себя ассоциирует⁴³. В этой связи Лосев говорит в позитивном смысле о «своем», византийском платонизме⁴⁴, каковым и являются паламизм и имяславие.

Данная линия в «Очерках античного символизма» связана и с переосмыслением фигуры Флоренского. Если в своем «Имяславии», как мы видели, Лосев во многом следует имяславскому проекту Флоренского, заложенному в «Имяславии как философской предпосылке» последнего, с его восторженным отношением к платонизму, то в «Очерках античного символизма» мы наблюдаем уже осторожное и даже несколько критическое отношение Лосева к Флоренскому⁴⁵. Это переосмысление отношения

⁴² «Имяславие возможно лишь как строгий диалектический платонизм типа Плотина или Прокла. (...) Отсюда цель имяславия в диалектически-антиномическом выведении основных категорий: сущности, идеи и т.д. В качестве образца тут могут служить учение Плотина о трех мировых субстанциях или триадическая диалектика Прокла. Имяславие предстает здесь как строжайше выводимая система категорий, форма соединения которой с непосредственной мистикой молитвы является типичнейшим признаком могучих систем неоплатонизма. Новоевропейская метафизика в сравнении с ними — это жалкое вырождение как в отношении диалектики, так и в отношении мистики» (Лосев 1999: 237).

⁴³ См. в особенности §14 и 15 главы VI «Очерков».

⁴⁴ Лосев 1993b: 865, 867, 892.

⁴⁵ Так, Лосев пишет: «Флоренский, с моей теперешней точки зрения, всё-таки слишком христианизировал платонизм» (Лосев 1993b: 705).

Лосева к фигуре Флоренского прямо коррелирует с изменением в отношении Лосева к историческому платонизму.

При этом в «Очерках античного символизма» мы обнаруживаем ту же восходящую к Флоренскому линию в понимании характера приложения понятия «Бог» к сущности и энергиям, что и в лосевском «Имяславии». В «Очерках» Лосев, так же как в «Имяславии», работает с формулой «энергия Божия есть Сам Бог, но Бог не есть энергия» и разъясняет ее. В этом контексте Лосев выражает ту мысль, что Бог в собственном смысле — это именно божественная сущность/существо как таковое, а энергия отлична, но и не отделима от этой сущности, и по этой причине на нее переносится это именование Бога, каковое в собственном смысле указывает на сущность: «Существо как таковое — не-энергийно, не проявляется, не сообщается; существо как данное в своих энергиях энергийно, проявляется, сообщается. Существо Божие есть Бог сам; энергия существа неотделима от самого существа; след., энергия Божия есть сам Бог. Но, с другой стороны, Бог сам в себе отличен от Своих энергий; и, значит, Бог не есть Его энергия»⁴⁶.

Заключение

Таким образом, я проанализировал существенные моменты, выявляющие специфику осмысления имяславия, исихазма и паламизма в статье «Имяславие» (1921–1922) А.Ф. Лосева. Я выявил некоторые важные источники, на которые опирался и от которых отталкивался Лосев в «Имяславии», разрабатывая свои формулы исихазма и имяславия, развивая концепт абсолютного символизма, затрагивая теорию универсалий. К таковым источникам относятся «Добротолюбие», «Синодик в неделю православия», тексты, относящиеся к имяславской полемике 1910-х гг., и повлиявшее на Лосева в первой очередь сочинение «Имеславие как философская предпосылка» Павла Флоренского. На приме-

⁴⁶ Лосев 1993b: 866, ср. также 873.

ре нескольких тем я проследил соотношение лосевского проекта интерпретации паламизма и имяславия в контексте платонизма с аналогичным проектом Павла Флоренского. Выяснилось, что хотя Лосев в «Имяславии» следует основной канве проекта Флоренского, что проявляется, в частности, в понимании паламизма/имяславия как изводов платонизма, тем не менее, в определенном отношении — а именно, в понимании структуры символа — Лосев расходится с Флоренским. При этом Лосев перенимает у Флоренского специфическое понимание характера приложения понятия «Бог» к сущности и энергиям в паламизме, согласно которому именно в божественной сущности усматривается Бог как таковой. Однако в более позднем сочинении Лосева, «Очерках античного символизма и мифологии» (1930), мыслитель изменяет свое понимание соотношения паламизма и имяславия с историческим платонизмом, что прямо коррелирует с изменением его отношения к фигуре Флоренского. При этом в «Очерках» сохраняется восходящее к Флоренскому специфическое понимание характера приложения понятия «Бог» к сущности и энергиям.

Литература

- Бирюков, Д.С. (2012), “О трактате «Правило богословия» св. Нила Кавасилы и теме различения между светом и теплом огня у св. Нила Кавасилы и св. Григория Паламы”, *EINA: Проблемы философии и теологии* 2 (002): 423–440.
- Бирюков, Д.С. (2018), “Исследование рецепции паламизма в русской мысли начала XX в.: Вопрос о философском статусе паламизма и варлаамизма, его решения и контекст”, *Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4: История. Регионоведение. Международные отношения* 23.5: 34–47.
- Бирюков, Д.С. (2020), “«Синэнергетическое откровение реальности»: наблюдения о предыстории, источниках и содержании понятий «символ», «синергия», «энергия» у П.А. Флоренского в контексте рецепции паламизма в русской мысли начала XX в.”, *Вопросы философии* 6: 103–115.
- Бирюков, Д.С. (2021a), “Два мыслителя в разговоре о паламизме: софиологический паламизм о. Сергия Булгакова и неопаламизм Георгия Флоровского (1910–1920-е гг.)”, in иером. Мефодий (Зинковский), иером. Кирилл (Зинковский), А.И. Резниченко, иером. Тихон (Васильев) (ред.), *С.Н. Булгаков: Pro et contra. Антология*, 923–950. СПб.: РХГА.
- Бирюков, Д.С. (2021b), “Рецепция паламизма в имяславском наследии А.Ф. Лосева. Часть 1: Датировка статьи «Имяславие» («Die Onomatodoxie (russisch „Imiaslavie“») Лосева и вопрос зависимости этой статьи от имяславских текстов П.А. Флоренского”, *Платоновские исследования* 14.1: 189–202.
- Бирюков, Д.С. (2021c), “Специфика паламитской доктрины, ее истоки и позднейшая рецепция (беседа с А.И. Кырлежевым)”, *Вопросы теологии* 3: 417–441.
- Гоготишвили, Л.А. (2013), “Символ у раннего и позднего Лосева: сдвиг в толковании (реконструкция и опыт интерпретации)”, in А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи (ред.), *Творчество А.Ф. Лосева в контексте европейской и культурной традиции. Материалы Международной научной конференции XIV «Лосевские чтения»*, 1.81–93. М.: Дизайн и полиграфия.
- Добротолюбие 1900 = *Добротолюбие в русском переводе, дополненное*. Т. 5. Издание второе. М.: Типо-Литография И. Ефимова.

- Православная Церковь 1914 = *Православная Церковь о почитании Имени Божия и о молитве Иисусовой*. М.: Исповедник.
- Святое православие 1916 = *Святое православие и именовбожническая ересь*. Ч. 1 (догматическая). Харьков: Епархиальная типография.
- Троицкий, С.В. (1913), "Афонская смута", *Прибавления к Церковным Ведомостям* 20: 882–909.
- Лосев, А.Ф. (1993а), *Бытие. Имя. Космос*. Сост. А.А. Тахо-Годи, общ. ред. А.А. Тахо-Годи и И.И. Маханькова. М.: Мысль.
- Лосев, А.Ф. (1993б), *Очерки античного символизма и мифологии*. Сост. А.А. Тахо-Годи, И.И. Маханькова. М.: Мысль.
- Лосев, А.Ф. (1999), *Личность и Абсолют*. Сост. А.А. Тахо-Годи и В.П. Троицкого, общ. ред. А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль.
- Флоренский, П. (2000), *Сочинения в четырех томах*. Т. 3 (1). М.: Мысль.
- Успенский, Ф.И. (1893), *Синодик в неделю православия. Сводный текст с приложениями*. Одесса: Типография Одесского военного округа.
- Успенский, Ф.И. (1891), *Очерки по истории византийской образованности*. СПб.: Типография В.С. Балашева.
- Biriukov, D. (2018), "The Reception of Palamism in Russian Thought in the Early 20th Century: The Issue of the Philosophical Status of Palamism and Barlaamism, Its Solutions and Context", *Review of the Volgograd State University. Series 3: History. Area Studies. International Relations* 23.5: 34–47. (In Russian.)
- Biriukov, D. (2020), "'The Synergistic Revelation of Reality': Observations of Background, Sources and Content of the Concepts of «Symbol», «Synergy», and «Energy» in Pavel Florensky in the Context of the Assimilation of Palamism in Russian Thought of the Early 20th Century", *Voprosy filosofii* 6: 103–115. (In Russian.)
- Biriukov, D. (2021), "'Synergy', 'energy' and 'symbol' in Pavel Florensky and Palamism", *Scottish Journal of Theology* 74: 147–157.
- Biriukov, D. (2022), "Different Faces of Byzantium: Attitudes to Byzantium Presented in Ivan Kireevsky, Alexey Khomyakov and Their Circle", *Studies in East European Thought*. URL: <https://doi.org/10.1007/s11212-021-09449-8>.
- Gouillard, J. (1967), "Le Synodikon de l'orthodoxie: édition et commentaire", *Travaux et mémoires* 2: 1–316.
- Rezvykh, P. (2018), "Friedrich Shelling and Alexei Losev", *Russian Studies in Philosophy* 56.6: 477–490.
- Seifrid, Th. (2005), *The World Made Self. Russian Writings on Language, 1860–1930*. Cornell University Press.

Артём Гравин

Осмысление имяславия
в современной отечественной лингвофилософии *

ARTYOM GRAVIN

COMPREHENSION OF ONOMATODOXY

IN CONTEMPORARY RUSSIAN LINGUISTIC PHILOSOPHY

ABSTRACT. This article discusses the linguo-philosophical foundations of onomatodoxy and identifies versions of the ontology of language based on this phenomenon. One of the first onomatodoxic attempts to comprehend the nature of language was carried out by Hieroschemamonk Anthony Bulatovich. Ontologically, in respect to language, he singled out the following levels: God's uncreated "thoughts", created ideas, words of the human language. The systematic construction of the ontology of name was carried out by Russian religious philosophers (Florensky, Bulgakov, Losev) and was based on the intuitions of apologists (Bulatovich, Muretov, Novoselov). Based on contemporary Russian linguistic philosophy representatives' understanding of onomatodoxy (Gogotishvili, Postovalova, Reznichenko), the article describes various versions of language ontology, which differ in respect of the scope of language use (from sensual words to uncreated reality), the breadth of linguistic hierarchy (presence/absence of "ideal" languages), and the status of the communicative "I" in relation to language (presence/absence). At the same time, it is shown that a "higher" ontological status of the first language (up to uncreated divine realities) implies a higher communicative potential of the relevant version of name ontology. This allows us to establish not only the features of the name ontology in one or another approach to onomatodoxy, but also to fix its pragmatic and communicative dimensions (in a religious perspective, it is the linguo-philosophical dimension of prayer).

KEYWORDS: onomatodoxy, philosophy of name, contemporary Russian linguistic philosophy.

© А.А. Гравин (Санкт-Петербург). nagval_89@mail.ru. Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН, Социологический институт Российской академии наук – филиал ФНИСЦ РАН.

Платоновские исследования / Platonian Investigations 16.1 (2022)

DOI: 10.25985/PI.16.2.13

* Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, проект № 18-18-00134 «Наследие византийской философии в русской и западноевропейской философии XX–XXI вв.».

И может быть что-либо без имени?
схим. Иларион¹

Введение

Вопрос об онтологическом статусе имени Бога, поднятый имяславцами начала XX века, явил собой первый за многие столетия серьезный догматический спор в среде православных богословов. Исторически он оказался толчком не только к осмыслению природы молитвы, но и (наряду с символизмом) сильным катализатором к формированию отечественной лингвофилософии.

Частично усвоив собственную проблематику от немецкой классической философии, отечественные теоретики имени и символа столкнулись с необходимостью осмысления категории выражения, подразумевающей энергийную антиномию неявленного и явленного в любом предмете и коммуникативное его (предмета) понимание². В процессе собственного развития данный энергетизм формировался на стыке онтологизма богословия Григория Паламы и гносеологизма лингвистической теории Вильгельма Гумбольдта³.

Вне зависимости от философской оптики выразительные категории символа и имени подразумевают, как минимум, два измерения: символизируемое и символизирующее (именуемое и именующее), связанные с онтологической неявленностью и явленностью. Интеллектуальная культура (философия, лингвистика, богословие) России начала XX века осмысляла антиномию неявленного и явленного в особой персоналистической оптике⁴: онтологическая явленность (или энергийность) представлялась в зависимости от воспринимающей данное явление личности, а язык — полем онто-гносеологического взаимодействия бытия и сознания («объективно-субъективное образование»⁵).

¹ Иларион 2002: 191.

² Резниченко 2012: 53.

³ Постовалова 2019: 20–25.

⁴ Бирюков 2020: 111.

⁵ Постовалова 2016: 76.

При этом для отечественной лингвофилософии начала XX века важной оставалась проблема адекватности выражения этого самого неявленного. С лингвистической точки зрения, это поднимало крайне важный вопрос о конвенциональности/неконвенциональности элементов языка и заключенных в его рамках имен.

Отечественная лингвофилософская традиция давала различные ответы на данный вопрос: от несубстанциального конвенционализма формалистской лингвофилософии до лингвистического онтологизма имяславия⁶. Однако даже в рамках имяславия среди его представителей наблюдалась определенная градация версий философии языка (и, в частности, философии имени).

В предлагаемой работе рассмотрены некоторые связанные с философским осмыслением имяславия теоретические подходы к проблеме имени, гипотетически представляющие собой единый лингвофилософский феномен.

Лингвофилософское измерение имяславия

В настоящее время история имяславских споров изучена достаточно подробно (тут можно упомянуть работы митр. Илариона Алфеева и прот. Димитрия Лескина⁷), и в данной работе не планируется ее подробное изложение. Мы сосредоточимся на выделении ряда концептуальных оснований различных версий осмысления имяславия, для начала обозначив некоторые лингвофилософские интуиции, присущие апологетике имяславия и повлиявшие на систематизацию различных версий его лингвофилософского осмысления.

Митрополит Иларион Алфеев отмечает, что различие в подходе к пониманию имени (в том числе, в среде имяславцев) опирается на две тенденции, присущие христианскому богословию практически с самого его зарождения⁸:

⁶ Отметим, что эксплицитное и имплицитное присутствие концепции неконвенциональности, по мнению Людмилы Гоготишвили, представляет собой самобытную черту русского символизма и имяславия (Гоготишвили 2004: 173).

⁷ Иларион (Алфеев) 2013; Лескин 2008.

⁸ Иларион (Алфеев) 2013: 73 и далее.

1) исходящая из платоновского «Кратила» идеализация и онтологизация имени (неконвенционализм) и лингвистический реализм, подразумевающие зависимость имени всякого предмета⁹ от именуемого смысла этого предмета с разной степенью адекватности¹⁰.

2) исходящее из библейской традиции ограничение онтологии имени и, как следствие, лингвистический номинализм, утверждение условности имени (конвенционализм), которое оказывается принципиально «примышляемым» к именуемому.

Обе тенденции имеют крайности собственного воплощения в виде рационализма (имя адекватно выражает смысл) и конвенционализма (имя неадекватно выражает или не выражает смысл), которые стали своего рода «ярлыками» во взаимных обвинениях участников имяславских споров. Однако, на наш взгляд, сформировавшаяся позже отечественная философия имени эту антиномию преодолевает, синтезируя обе тенденции в понимании имени (о чем речь пойдет ниже).

Одной из первых «имяславских» попыток осмысления природы языка осуществил иеросхимонах Антоний Булатович в работе «Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус» (1913). Относительно имени Булатович в данной работе проводит характерную для многих имяславцев лингвофилософскую дистинкцию внешней характеристики имени и внутреннего его «собственного» содержания — идеи¹¹. При этом первое для Булатовича оказывается второстепенным и условным, а второе сводится к сути того, что имя выражает. Здесь обнаруживается не прямое гумбольдтианское влияние на подход к пониманию имени в среде имяславцев¹², где внутреннее превалирует над внешним.

Богословски Булатович не допускает почитания внешней части имени, но и не сводит имя исключительно к внутренней

⁹ При этом идеализация имени может вести к панлингвизму, то есть к выводу об отсутствии в действительности неименуемых областей (см. Ketchum 1979).

¹⁰ Х. Куссе называл такой подход апофатическим кратилизмом (Куссе 2007).

¹¹ То же деление обнаруживается, например, в творчестве Михаила Новоселова (Лескин 2004: 153).

¹² Куссе 2007: 37.

идее¹³. Выражение зависит от смысла (идеи¹⁴), заключенного в имени.

Буквы же и звуки имени (имязвучие и имяначертание), по Булатовичу, «суть условные знаки... оболочки Самого Имени Божия. Богом же называем Самую Идею о Боге, Самую Истину о Триипостасной истине, ибо это Имя, то есть идея о Боге, — и честь Духовное Существо, а не отвлеченное понятие»¹⁵.

Такой смысло-центризм Булатовича не означал, однако, некоего идеалистического абстрагирования «внутреннего» содержания имени, но подразумевал то, что в естественном языке возможны высказывания, смысл которых это самое «внутреннее» напрямую выражает. Как отмечает Татьяна Сенина, для Булатовича было характерно представление о том, что энергией Бога (а, значит, и самим Богом) являются слова Иисуса Христа и обоженных людей, которые, будучи записанными (онтологически данными), с одной стороны, и принятыми с верой (гносеологически осмысленными) — с другой, реально выражают в них присутствие Бога¹⁶. В этом проявляется онтология имени Булатовича, заключающая в себе ряд измерений и гносеологически требующая для собственной реализации познающую личность (*принимаящую с верой слова*).

Татьяна Сенина описывает онтологию имени Булатовича следующим образом:

согласно о. Антонию, *нетварные «мысли» Бога* (или «логосы» в терминологии византийских отцов) открываются Им человеку через посредство *тварных идей*, возникших при творении и существующих в вещах (т.е. общих понятий, «универсалий»), которые человек может познавать и выражать *на своем языке*; при этом одно и то же слово может обозначать явления и предметы тварного мира (и тогда оно остается обычным «человеческим»

¹³ Кусе 2007: 26.

¹⁴ Православная церковь 1914: 131.

¹⁵ Булатович 1913: 101.

¹⁶ Сенина 2013: 199.

понятием), а может обозначать свойство/энергию Бога — и тогда оно становится именем Божиим и исполняется Его благодатью¹⁷.

Здесь следует выделить следующие онтологические уровни, связанные с именованием:

- 1) нетварные «мысли» Бога;
- 2) тварные идеи;
- 3) слова человеческого языка, которые, в зависимости от способа их принятия (понимания), обозначают предметы тварного мира или свойства и энергии Бога.

При этом слова сами по себе, по Булатовичу, представляют собой конвенциональные образования и символически не выражают неконвенциональный смысл тварных архетипических идей и «мыслей» Бога.

Выявление неконвенционального и конвенционального измерений в имени здесь определяется, по Булатовичу, выведенной за границы языка познающей/говорящей личностью, что указывает на то, что обозначенные онтологические уровни (нетварные «мысли» Бога, тварные идеи, слова человеческого языка) оказываются автономными и онтологически не зависящими друг от друга.

Здесь, на наш взгляд, пролегал водораздел между богословской апологией имяславия иеросхимонаха Антония Булатовича¹⁸ и лингвофилософией отца Павла Флоренского, отца Сергия Булгакова и Алексея Лосева, для которых имя представляло собой символическую икону¹⁹, ориентированную на мистическое переживание конкретной личностью синтеза выражающего и выражаемого измерений²⁰. Выразительность имени в философских построениях Флоренского, Булгакова и Лосева имеет в собственном

¹⁷ Сенина 2013: 227.

¹⁸ Примерно ту же онтологию имени можно обнаружить в построениях Митрофана Муретова и Михаила Новоселова.

¹⁹ Шукуров 2018.

²⁰ В рамках теории языка Алексея Лосева периода «Философии имени» такое переживание было связано с понятием интеллигентного экстаза (Лосев 2016: 176).

основании особую онтологию имени, заключающую в себе связь обозначенных выше (в контексте версии философии имени Булатовича) уровней.

Систематическое построение онтологии имени русскими религиозными философами отталкивалось от выделенных богословских интуиций его апологетов, но в своем развитии различными мыслителями приводило к различным ее (онтологии) версиям. Ниже мы приведем вариант версионирования онтологии имени в лингвофилософии Флоренского, Булгакова и Лосева.

Версионирование лингвофилософии имяславия

При неоднородности лингвофилософии имяславия кажется очевидной необходимость его классификации по персоналиям и тенденциям. Формировавшаяся на базе имяславия отечественная философия имени имеет довольно сложную структуру и варианты воплощения у различных мыслителей, открывших и творчески осмысливших собственную «судьбу имени».

Варианты построения объединяющей классификации различных версий философии имени рассматриваемой традиции уже осуществлялись в отечественной лингвофилософии. Одним из важных проектов подобного рода является теолингвистика Валентины Постоваловой. Так, в работе «Язык как духовная реальность» (2019) она предлагает вариант классификационного словаря русского символизма и имяславия²¹, опирающийся на категориальный анализ имени и молитвы в конкретном имяславском дискурсе (однако практически его не реализует).

В другой своей работе, «Наука о языке в свете идеала цельного знания» (2016), Постовалова также определяет три основных подхода к языку²²:

- 1) имманентно-семиологический, где язык представляет собой автономную реальность (язык в себе), относится к структурализму и близким ему лингвофилософским течениям;

²¹ Постовалова 2019: 415.

²² Постовалова 2016: 31–35.

- 2) имманентно-антропологический, где язык представляет собой вид человеческой деятельности (язык для человека), относится к гумбольдтианству;
- 3) трансцендентно-религиозный, где язык представляет собой универсальную тео- и антропологическую реальность, относится к имяславию.

В рамках последнего подхода, который нас интересует в данной работе, помимо ряда общих черт Постовалова обозначает и некоторые различия, о которых речь пойдет ниже.

Другим важным классификационным инструментом может послужить осуществляемая Анной Резниченко в работе «О смыслах имен» историко-философская концептуализация «судьбы имени» в проектах имяславцев (содержательно важными с точки зрения данной работы оказывается 1-я и 2-я главы ее книги²³). Различие в имяславских подходах Резниченко обнаруживает в разном восприятии подобия нетварной и тварной реалий²⁴.

В отличие от богословски-ориентированного подхода Валентины Постоваловой и историко-философского подхода Анны Резниченко, Людмила Гоготишвили в рамках собственной коммуникативной концепции символа предлагает типологию имяславия, в большей степени ориентированную на лингвистическую и философскую перспективы — что наиболее конкретно выражено в ее работе «Лингвистический аспект трех версий имяславия (Лосев, Булгаков, Флоренский)» (1997).

Следует отметить, что в качестве основных «героев» отечественной философии имени и Постовалова, и Резниченко, и Гоготишвили выбирают трех упоминаемых выше имяславцев: о. Павла Флоренского, о. Сергея Булгакова и Алексея Лосева. Версий имяславия можно обнаружить много больше (самобытная концепция была, к примеру, у архимандрита Евфимия Вендта), но в данной работе рассматриваются только эти три в качестве наиболее показательных примеров с точки зрения классификации и концептуализации.

²³ Резниченко 2012: 11–252.

²⁴ Резниченко 2012: 60.

Перечисленные лингвофилософские реконструкции (Постоваловой, Резниченко и Гоготишвили) сложно назвать исчерпывающими и завершенными, поэтому они требуют некоего синтетического их применения для осуществления классификационного обобщения лингвофилософии имяславия.

По Гоготишвили, имяславие как философское явление может быть объединено энергийным характером собственной онтологии²⁵: как явленное имя выражает неявленную сущность, так и всякий «более высокий» элемент онтологической иерархии находит собственное выражение в «более низком». Это позволяет рассматривать ее (онтологию имяславия) в особой монистической перспективе, в рамках которой перечисленные выше при анализе философии имени Булатовича лингвистические уровни (нетварные мысли, тварные идеи, слова человеческого языка) оказываются объединенными в единую пара-монистическую иерархическую систему. «Усеченность»²⁶ монизма заключается здесь в том, что уровни лингвистической иерархии не допускают субстанциально-неразличимого единства. На этом основании и формируется общая имяславская схема онтологии языка, представляющая собой символическую иерархию²⁷ лингвистической реальности²⁸:

1) *Символы вне естественного языка:*

- 1) абсолютные символы, выражающие нетварные реалии, неконвенциональный *праязык* собственных имен Абсолюта;
- 2) символы богообобщения, первослова (в булгаковской терминологии) или первомифы (в лосевской терминологии), «идеальный» язык нарицательных имен с универсальной семантикой²⁹), наиболее адекватный лингвистический образ Абсолюта³⁰ и абсолютного неконвенционального праязыка;

²⁵ Гоготишвили 1997b: 551, 555.

²⁶ Гоготишвили 1997b: 554.

²⁷ Гоготишвили 1997b: 569, 576.

²⁸ Отметим, что данная типология в свою очередь опирается на лосевскую типологию символа (ср. ее более сжатое изложение: Гоготишвили 1994a: 887).

²⁹ Гоготишвили 1997a: 595.

³⁰ Гоготишвили 1997a: 588.

II) Символы естественного языка:

- за) символы семантического «перевода» богообщения («идеально-го» языка) на естественный язык (специальный суб-язык в рамках естественного языка), конвенциональный по своей природе, но указывающий на идеальное неконвенциональное основание.
- зб) символы естественного языка (слова, выражающие тварные реалии с минимальной (или отсутствующей) образностью³¹ по отношению к абсолюту) и конвенциональной природой³².

Онтологически данная символическая схема предполагает связную иерархию³³ от неконвенционального (абсолютного) измерения к конвенциональному. Гносеологически данная схема обеспечивает необходимость коммуникации (в религиозной перспективе — молитвы³⁴)³⁵ «я», говорящего с познаваемым смыслом через «восхождение» от конвенционального к неконвенциональному.

Методологически же данная схема определяет три «стержневых» проблемы лингвофилософии имяславия³⁶:

- I) онтологический статус первоязыка;
- II) онтологическая структура лингвистической иерархии;
- III) гносеологический статус «я» говорящего/молящегося (присутствие автора высказывания в языке).

³¹ Вопрос о возможности «нулевой степени образности», на наш взгляд, является дискуссионным с точки зрения онтологии естественного языка, который в таком случае оказывается «оторванным» от идеального измерения, что порождает что-то вроде дуализма в монистической имяславской системе.

³² Данное измерение не является в строгом смысле символическим, а скорее аллегоричным и метафоричным.

³³ Смысл выражается здесь, как минимум, в два этапа: от нетварного к тварному и от идеального к естественному языку; данная идея лежит в основании лосевской концепции двойного символа (Гоготишвили 1995: 156)

³⁴ Само введение трансцендентно-имманентной границы богообщения является необходимым условием молитвы и религиозного опыта, данного в языке (Резниченко 2012: 42).

³⁵ Гоготишвили 1995: 156.

³⁶ Гоготишвили 1997а: 582.

Варианты разрешения данных проблем ведут, по Гоготишвили, к оформлению различных версий онтологии имени и, как следствие, различных версий лингвофилософии. Рассмотрим их несколько подробнее.

Первая проблема (1) связана с вопросом об онтологических границах языка и применимости лингвистических категорий для идеального и абсолютного бытия³⁷. Это также определяет, по Гоготишвили, и первичную дистинкцию в версиях лингвофилософии имяславия³⁸.

Лосевский первоязык нетварен (так как для Лосева нетварно имя Бога³⁹) и не зависит от естественного языка⁴⁰. Такое представление Лосев формирует в паламитском контексте:

Если субъективная видимость Света не помешала Паламе считать Свет нетварным и энергийно (т.е. не субстанциально, не сущностно) самим Богом, то ничто не может помешать и произноsimости Имени Божия и его субъективно-человеческую данность (в звуках, в буквах, в понимании, в переживании) совместить с нетварной и божественной *природой* самого Имени по себе⁴¹.

Для Лосева также в этом смысле характерен своеобразный панлингвизм:

Имя есть высшая точка, до которой дорастает первая сущность, — с тем, чтобы далее ринуться с этой высоты в бездну инобытия, <...> высшая и единственная, предельная цель как для сущности, так и для инобытийной сущности⁴².

Булгаковский первоязык формируется в идеальной точке касания нетварной и тварной реалий (то есть тварен: нетварного язы-

³⁷ Гоготишвили 1997а: 588.

³⁸ Гоготишвили 1997а: 582.

³⁹ Гоготишвили 1994а, 883.

⁴⁰ Гоготишвили 1997а: 599; тварный язык оказывается конвенциональным и формирующимся относительно неконвенционального смысла (Гоготишвили 1997а: 604); в этом же смысле для Лосева весь тварный мир представляет собой своеобразную «лестницу именитства» с уровнями разной степени конвенциональности (Резниченко 2012: 60).

⁴¹ Лосев 1993: 900.

⁴² Лосев 2016: 175.

ка нет) и связан с естественным языком⁴³. Тварный и антропологический характер языка определяется особенностями булгаковского богословия:

Слово космично в своем естестве, ибо принадлежит не сознанию только, где оно вспыхивает, но бытию, и человек есть мировая арена, микрокосм, ибо в нем и через него звучит мир, потому слово антропокосмично, или скажем точнее, антропологично⁴⁴. Бог опытно познается через молитву, сердце которой есть призывание Трансцендентного, именование Его, а Он как бы *подтверждает* это наименование, признает имя это Своим⁴⁵.

Онтология языка Флоренского предполагает отсутствие лингвистической иерархии в том смысле, что естественный язык оказывается семантическим образом до-языковых реалий (идей)⁴⁶, осуществляемым через человека: «есть собственно только один язык — язык активного самопроявления целостным организмом»⁴⁷. Всякий смысл в этой версии имеет до-языковую природу (в этом Флоренский близок Булатовичу), но в языке обнаруживает его (смысла) адекватные образы⁴⁸ (отсюда особый интерес Флоренского к фонетике⁴⁹ и этимологии⁵⁰).

В данном случае версии Булгакова и Лосева оказываются в большей степени ориентированы на идеальное языковое измерение, заключающее в себе неконвенциональную семантику⁵¹, требующую для ее понимания коммуникативной интенции (в религиозном смысле, мистического «восхождения» или молитвы). При этом чем онтологически «выше» находится первоязык в той

⁴³ Подробнее об этой связи (онтологическая и теологическая роль частей речи, частей предложения и т.д.) см. Резниченко 2012: 50–55, 178–180, 205–207.

⁴⁴ Булгаков 1999b: 26.

⁴⁵ Булгаков 1999a: 42.

⁴⁶ Гоготишвили 1997a: 608.

⁴⁷ Флоренский 2000a: 260.

⁴⁸ Акцентуация элементов естественного языка в дискурсе Флоренского позволяет Валентине Постоваловой говорить о близости его философии имени к лингвофилософии структурализма (Постовалова 2016: 55).

⁴⁹ См. Иоффе 2007.

⁵⁰ См. Кусе 2007.

⁵¹ См. Иоффе 2007.

или иной версии онтологии имени, тем больший коммуникативный потенциал она заключает в себе⁵².

Следует подчеркнуть, что под «версиями» Флоренского, Булгакова и Лосева здесь понимаются концептуальные обобщения лингвофилософских построений определенного периода творчества данных мыслителей (так, «версия» Лосева здесь ограничивается некоторыми философскими выводами периода первого «восьмикнижия»). Историко-философский анализ соответствия данных версий тем или иным построениями указанных (и других) мыслителей выходит за границы данной работы и планируется к осуществлению в дальнейших исследованиях.

Проблема онтологической структуры лингвистической иерархии (II) связана со статусом категории мифа⁵³, заключающей в себе, по Гоготишвили, выражение сверхъестественного смысла в естественном языке (неявленного в явленном)⁵⁴ и коммуникативное с ним взаимодействие (богообщение). Синтетическая функция мифа в рассматриваемой схеме версий имяславия реализует себя по-разному. Наличие языков разных онтологических уровней (версии Лосева и Булгакова) предполагает языковую природу мифа, позволяющего рассматривать естественный язык в свете идеального (на это, в частности, ориентирована лосевская диалектика)⁵⁵. Характерна в этом смысле лосевская фор-

⁵² В версии Лосева (согласно рассматриваемой классификации), понимание абсолютного смысла — исключительно в коммуникации с Абсолютом и его нетварным языком и невозможно в привычном рациональном дискурсивном познании; этим может быть объяснено снижение акцента на коммуникативность в ряду версий философии имени Лосева, Булгакова и Флоренского (Гоготишвили 1997а: 601); в этом же смысле Постовалова называет Лосева наиболее последовательным символистом в ряду из трех рассматриваемых мыслителей (Постовалова 2016: 53).

⁵³ Гоготишвили утверждает принципиальную важность данной категории для символистов и имяславцев (Белый, Иванов, Булгаков, Флоренский, Лосев) (Гоготишвили 2004: 148, 153).

⁵⁴ Идея соотношения между мифом и языком (вопрос о первичности и включенности одного в другое) была воспринята отечественными мыслителями начала XX века из немецкой классической философии (Гоготишвили 2004: 155).

⁵⁵ Гоготишвили 1997а: 596.

мула «миф есть в словах данная личностная история»⁵⁶, универсально приложимая к любого рода реалиям (как тварным, так и нетварным). Формула Булгакова «событие, которое совершается на грани двух миров», в свою очередь, ограничивает мифологический универсализм тварными реалиями (или этой самой тварно-нетварной границей)⁵⁷.

В то же время отсутствие развитой онтологической языковой иерархии (версия Флоренского) ограничивает категорию мифа естественным языком⁵⁸, особой его «литературной формой»⁵⁹, раскрываемой по смыслу в процессе ее личностного познания: «Слово есть миф, зерно мифотворчества, развертывающееся во взрослый мифический организм по мере взглядывания в это зерно»⁶⁰.

В рамках анализа Постоваловой решение данной проблемы определяет статус языка общения тварной и нетварной реальностей (богообщения)⁶¹. Так, Постовалова замечает, что имяславская формула («Имя Божие есть сам Бог, но Бог не есть имя») «работает» исключительно на высших «ступенях» молитвенного «восхождения»⁶², что предполагает либо язык более высокого порядка, нежели естественный (Лосев, Булгаков), либо утверждение внеязыкового измерения (Флоренский). Связь разных «языков» подразумевает, как и в случае Гогетишвили, молитву как особый тип метаязыка (или метаречи) и как условие присутствия в рамках языка коммуникативного сознания. При этом данное условие ста-

⁵⁶ Лосев 2022: 197.

⁵⁷ Интересна также булгаковская формула «миф есть синтетическое религиозное суждение *a priori*», также отсылающая в теории мифа Вячеслава Иванова (Булгаков 1999а: 72).

⁵⁸ Эта особенность обнаруживается и в анализе Резниченко, подчеркивающей важность лингвистического «нижнего этажа» для философии имени Флоренского (Резниченко 2012: 36); отсюда и частая апелляция Флоренского к этимонам и архаичным значениям тех или иных слов.

⁵⁹ Чагинский 2015.

⁶⁰ Флоренский 2000с: 226.

⁶¹ Постовалова 2016: 28.

⁶² Постовалова 2019: 204.

новится для Гоготишвили причиной для феноменологического понимания лингвофилософии имяславия⁶³, а для Постоваловой — онто-гносеологического.

Помимо этого, вопреки популярному обвинению представителей имяславия в имперсонализме и утверждении пассивной (и, как следствие, некоммуникативной) позиции молящегося перед Богом⁶⁴, лингвофилософская реконструкция упоминаемых выше современных исследователей (Постовалова, Резниченко, Гоготишвили) подразумевает коммуникативную синергию, призванную к достижению имени Бога (на нетварном, идеальном или естественном языке) конкретной личностью («я» говорящего)⁶⁵. Само же имя оказывается здесь своеобразным «мостом» между «я» говорящего и его некоторого «не-я»⁶⁶, «я» слушающего или абсолютного «Я»⁶⁷.

Это определяет коммуникативность как базовый принцип лингвофилософии имяславия⁶⁸ и обосновывает необходимость персонального присутствия «я» говорящего в языке — третья из упоминаемых выше «стержневых» проблем лингвофилософии имяславия (III). Гоготишвили обозначает такое присутствие как коммуникативную активность⁶⁹. Однако ее степень, по Гоготишвили, также может быть различной: если в версии онтологии имени Лосева автор высказывания («я» говорящего/молящегося) может быть обнаружен в гиперноэтическом экстазе⁷⁰ (молитвен-

⁶³ В этом смысле Людмила Гоготишвили отличает привычные лингвистические «имена», представляющие собой абстрактные понятия (теории отражения, структурализм) и имена символистов и имяславцев, представляющие собой феномены сознания.

⁶⁴ Горский 2003.

⁶⁵ В этом контексте Постовалова отмечает принципиальную важность не только семантики (значения) молитвы, но и (в большей степени) синтактики (композиции) и прагматики (употребления) (Постовалова 2019: 203).

⁶⁶ Резниченко 2012: 34.

⁶⁷ Резниченко 2012: 208.

⁶⁸ О коммуникативном характере имяславия написано немало работ; см., например, Соломеина 2003; Иоффе 2007; Куссе 2007.

⁶⁹ Гоготишвили 1997a: 590.

⁷⁰ Лосев 2016: 102; Гоготишвили 1994b: 167.

ная коммуникация с абсолютным «Я»), то в версии Булгакова он оказывается лингвистически недостижимым. Здесь «я» семантически бессодержательно⁷¹ и присутствует в языке только через собственные предикаты⁷²):

Я занимает здесь особое положение, потому что оно объемлет всё и ничего: всё, потому что может быть приведено в предикативную связь со всем, и ничего, потому что само оно не есть что-нибудь в мире идей, не есть слово-идея, но есть слово-жест, мистический указательный жест⁷³.

В версии Флоренского образ автора представляет собой внеязыковой гарант адекватного выражения смысла в языке⁷⁴. По Флоренскому, язык антиномичен (и по отношению к реальности, и по отношению к автору), «слово» же есть «мост между Я и не-Я», одновременно «сам говорящий» и «самая реальность»⁷⁵. В коммуникативном смысле слово языка Флоренскому представляется магическим⁷⁶.

Следует отметить, что данная коммуникативная дистинкция коррелирует с приведенными выше онтологическими (зависимость структуры лингвистической иерархии от коммуникативного потенциала языковой концепции). Так, для возможности коммуникации «я» с абсолютным «Я» необходим абсолютный язык (версия Лосева) и идеальный язык «я» говорящего (диалог «я»/«Я»); наличное отсутствие «я» говорящего в языке (версия Флоренского) предполагает отсутствие высокого коммуникативного потенциала его онтологии языка (богообщение здесь происходит вне слов⁷⁷) и т.д.

⁷¹ Здесь обнаруживается интересная параллель между постструктуралистской концепцией «смерти автора» и понятием об отсутствии автора у теоретиков имяславия.

⁷² Гоготишвили 1997а: 602.

⁷³ Булгаков 1999b: 47–48.

⁷⁴ Гоготишвили 1997а: 611.

⁷⁵ Флоренский 2000а: 262–263.

⁷⁶ Флоренский 2000b: 250.

⁷⁷ Резниченко 2012: 34.

В обобщенном виде сравнительная схема версий лингвофилософского осмысления имяславия приведена в таблице 1. В столбцах представлены рассмотренные выше версии онтологии имени (Флоренский, Булгаков, Лосев), в строках — основные классификационные показатели (онтологический статус первоязыка, структура лингвистической иерархии, онтологический статус мифа, статус коммуникативного «я» говорящего/молящегося).

Таблица 1: Версии лингвофилософского осмысления имяславия⁷⁸

Версии → Показатели ↓	1-я версия (Флоренский)	2-я версия (Булгаков)	3-я версия (Лосев)
1. Онтологический первоязык	специальный образный язык (язык «перевода» богообщения)	идеальный язык (тварные «первослова»)	абсолютный язык (нетварный язык)
2. Структура лингвистической иерархии (от конвенционального изменения к неконвенциональному)	1) естественный язык; 2) специальный язык («мифологические» этимоны)	1) естественный язык; 2) специальный язык (мифологемы); 3) идеальный язык (тварные «первослова»)	1) естественный язык; 2) специальный язык (мифологемы); 3) идеальный язык (эйдетический); 4) абсолютный язык (нетварный праязык)
3. Онтологический статус мифа	связь естественного и специального языков (мифологемы, этимоны и т.д.) с внеязыковыми смыслами	связь естественного и идеального языков	связь естественного и идеального языков в свете абсолютного праязыка
4. Статус коммуникативного «я» говорящего/молящегося	непосредственно отсутствует в языке, но представляет собой гарант адекватного выражения смысла	непосредственно отсутствует в языке, но присутствует в языке в виде собственных предикатов	присутствует в языке и достижимо в перспективе сверхумной коммуникации с Богом (абсолютным «Я»)

⁷⁸ Реконструкция, главным образом, на основе работ Л. Гоготишвили.

Заключение

В заключение кратко обозначим основные выводы данной работы. Философское осмысление имяславия явило собой единый феномен, лежащий в основании отечественной лингвофилософии, апеллирующей к религиозной философии начала XX века. Особенности данного феномена требуют дополнительного исследования, но предварительно он может быть зафиксирован в виде градаций различных версий онтологии имени. Так, в работах иеросхимонаха Антония Булатовича богословски определены основные теоретические интуиции, такие как деление на явленное и неявленное, внешнее и внутреннее в языке, которые у отца Павла Флоренского, отца Сергия Булгакова и Алексея Лосева обрели систематические черты лингвофилософской иерархии, связанной с движением от естественного языка к абсолютному (или внеязыковым реалиям).

Приведенное на основании исследований Гоготишвили, Поставаловой и Резниченко версионирование лингвофилософии имяславия (таблица 1) демонстрирует варианты соотношения неконвенционального и конвенционального измерений языка⁷⁹. Границы языкового и внеязыкового, явленного и неявленного, гносеологического и онтологического, конвенционального и неконвенционального позволяют на основании приведенного версионирования установить не только особенности онтологии имени в том или ином подходе к имяславию, но и зафиксировать его прагматическое и коммуникативное измерения (в религиозной перспективе — лингвофилософское измерение молитвы), принципиально важные для осмысления философских оснований имяславия.

В рамках дальнейших исследования приведенные в данной работе версии имяславия, с одной стороны, потребуют историко-

⁷⁹ Это одна из основных проблем отечественной философии имени (Гоготишвили 2004: 173); можно даже сказать, что данная проблема находит богословские основания в паламизме, где проблема неконвенциональности высказывания была связана с молитвенной практикой славословия и соотношением аподиктического и диалектического силлогизма (Бирюков 2021: 35).

философской оценки и корректировки (а также возможного расширения самой схемы); с другой стороны, они могут послужить концептуальному анализу различных подходов к языку в отечественной лингвофилософии и помочь зафиксировать ее инвариантные принципы.

Литература

- Бирюков, Д.С. (2020), “«Синэнергетическое откровение реальности»: наблюдения о предыстории, источниках и содержании понятий «символ», «синергия», «энергия» у П.А. Флоренского в контексте рецепции паламизма в русской мысли начала XX в.», *Вопросы философии* 6: 103–115.
- Бирюков, Д.С. (2021), “Формирование паламитской доктрины в письмах свт. Григория Паламы к Григорию Акиндину и Варлааму Калабрийскому”, in *Письма святителя Григория Паламы к Григорию Акиндину и Варлааму Калабрийскому*, 9–52. Киев: ИД «АДЕФ-Украина».
- Булатович, А. (1913), *Апология веры во имя Божие и во имя Иисус*. М.: Печ. А.И. Снегиревой, 1913.
- Булгаков, С. (1999a), “Свет не вечерний”, in Id., *Первообраз и образ: сочинения в 2 томах*, 1.21–412. СПб.: ИНАПРЕСС; М.: Искусство.
- Булгаков, С. (1999b), “Философия имени”, in Id., *Первообраз и образ: сочинения в 2 томах*, 2.5–240. СПб.: ИНАПРЕСС; М.: Искусство.
- Гоготишвили, Л.А. (1994a), “Коммуникативная версия исихазма”, in А.Ф. Лосев. *Миф – Число – Сущность*, 878–893. М.: Мысль.
- Гоготишвили, Л.А. (1994b), “Лосевская теория авторства”, in *Начала 2–4 (12–14): Абсолютный миф Алексея Лосева*, 151–183. М.: Россь.
- Гоготишвили, Л.А. (1995), “Двойной символ”, *Русская философия. Малый энциклопедический словарь*, 155–158. М.: Наука.
- Гоготишвили, Л.А. (1997a), “Лингвистический аспект трех версий имяславия (Лосев, Булгаков, Флоренский)”, in А.Ф. Лосев, *Имя*, 580–514. СПб.: Алетейя.
- Гоготишвили, Л.А. (1997b), “Лосев, исихазм и платонизм”, in А.Ф. Лосев, *Имя*, 551–579. СПб.: Алетейя.
- Горский, А.К. (2003), “Смертобожничество”, in Н.А. Сетницкий, А.К. Горский, *Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х годов*, 1.80–81. М.: ИМЛИ РАН.
- Иларион (Алфеев) (2013), *Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров*. СПб.: Издательство Олега

- Абышко; М.: Храм иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» на Большой Ордынке в Москве.
- Иоффе, Д. (2007), “Русская религиозная критика языка и проблема имяславия (о. Павел Флоренский, о. Сергей Булгаков, А.Ф. Лосев)”, *Критика и семиотика* 11: 109–172.
- Куссе, Х. (2007), “Семиотические концепции имяславия и философии имени”, *Исследования по истории русской мысли* 7: 11–44.
- Лескин, Д. (2004), *Спор об Имени Божием: Философия имени в России в контексте афонских событий 1910-х гг.* СПб.: Алетейя.
- Лескин, Д. (2008), *Метафизика слова и имени в русской религиозно-философской мысли.* СПб.: Издательство Олега Абышко.
- Лосев, А.Ф. (1993), *Очерки античного символизма и мифологии.* М.: Мысль.
- Лосев, А.Ф. (2016), *Философия имени.* СПб.: Издательство Олега Абышко.
- Лосев, А.Ф. (2022), *Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа».* М.: ЯСК; М.: Гнозис.
- Постовалова, В.И. (2016), *Наука в свете идеала цельного знания. В поисках интегральных парадигм.* М.: ЛЕНАНД.
- Постовалова, В.И. (2019), *Язык как духовная реальность.* М.: Культурная революция.
- Православная Церковь 1914 = *Православная Церковь о почитании Имени Божия и о молитве Иисусовой.* М.: Исповедник.
- Резниченко, А.И. (2012), *О смыслах имен: Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк et dii minores.* М.: Регнум.
- Сенина, Т.А. (2013), *Последний византиец.* СПб.: Дмитрий Буланин.
- Соломеина Л.А. (2003), “К проблеме символа в творчестве А.Ф. Лосева”, *Credo New* 4.36: 70–80.
- Флоренский, П.А. (2000а), “Имяславие как философская предпосылка”, in Id., *Сочинения в 4 томах*, 3 (1).252–287. М.: Мысль.
- Флоренский, П.А. (2000б), “Магичность слова”, in Id., *Сочинения в 4 томах*, 3 (1).230–249. М.: Мысль.
- Флоренский, П.А. (2000с), “Строение слова”, in Id., *Сочинения в 4 томах*, 3 (1).212–230. М.: Мысль.
- Чагинский, А.А. (2015), “Понятие мифа в русской религиозной философии 20-х гг. XX в.”, *Вестник ПСТГУ 1: Богословие. Философия* 6.62: 37–52.
- Шукуров, Д.Л. (2018), “Религиозная оноματοлогия и софиология в труде «Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус» (1913) иеросхимонаха Антония (Булатовича)”, *Литература и религиозно-философская мысль конца XIX – первой трети XX века.*, 391–403. М.: Водолей.
- Ketchum, R.J. (1979), “Names, Forms and Conventionalism: *Cratylus*, 383–395”, *Phronesis* 24.2: 133–147.

Леонид Каяниди

Мифопоэтика русского символизма и космология Платона:
поэма Вячеслава Иванова «Сон Мелампа» в свете
диалогов «Тимей» и «Государство»

LEONID KAIANIDI

MYTHOLOGICAL POETICS OF RUSSIAN SYMBOLISM AND PLATO'S COSMOLOGY:
VYACHESLAV IVANOV'S POEM *MELAMPUS' DREAM* IN THE LIGHT
OF THE DIALOGUES *TIMAEUS* AND *REPUBLIC*

ABSTRACT. *Melampus' Dream* is one of Vyacheslav Ivanov's most prominent works, featuring a synthesis of Dionysian-Orphic mythology with the cosmological dialectic articulated in Plato's *Timaeus* and *Republic*. Ivanov distinguishes three domains: metaphysical, mystical, and empirical. The cosmos' prototype, the metaphysical domain, is shown as two serpents (Zeus and Persephone), one embracing the other, from whom the sacrificial god Dionysus Zagreus is created. This mythological emblematics echoes the structure of Plato's World Soul, which is formed from an X-shaped combination of the circles of Same and Other. The World Soul's cruciform symbolism serves as the foundation for a number of subtexts in Ivanov's poem, including Schiller's *Mountain Stream*, Goethe's *Faust*, and Leibniz's *Monadology*. The temporal structure of Ivanov's poem reflects the dialectic of eternity and time in the *Timaeus*: the metaphysical domain relates to eternity, the mystical, to "eternal" time, and the empirical, to the temporal flow in the sublunary world. The mystical triad of Goals – Reasons – Time replicates the structure of the World Soul and the spindle of Ananke. The Goals, such as the circle of Same and the outer shaft of Ananke's spindle, rotate in one direction, while the Reasons, such as the circle of Other and the inner shaft of the spindle, in the opposite direction. The titanic element, which expresses the principle of individuation in Ivanov's poem, is linked with the action of the senses in the *Timaeus*, which hinder the intelligent circulation of the World Soul and are compared by Plato with the toppling of the living being in reflection, in which the right and the left are inverted. The article concludes by contrasting Ivanov's antiquated cosmology with Stephen Hawking's model of the universe.

KEYWORDS: Plato, Vyacheslav Ivanov, the *Timaeus*, the *Republic*, symbolics.

© Л.Г. Каяниди (Смоленск). leonideas@bk.ru. Смоленский государственный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 16.1 (2022)

DOI: 10.25985/Pl.16.1.14

Вячеслав Иванов и Платон

Тема «Вячеслав Иванов и Платон» настолько сложна и многогранна, что дать даже предельно краткий ее обзор не представляется возможным. Отметим, однако, некоторые ивановедческие исследования. Первыми научно-аналитическими подходами к историко-философской интерпретации платонизма Иванова стали работы В. Дмитриева и С. Пургина¹. А.А. Асоян отмечает единство платоновского и дантовского влияния на эстетическую программу Иванова². М. Цимборска-Лебода сосредотачивает свое внимание на платонических подтекстах философии любви Иванова³. А.Б. Шишкин показывает, какое влияние платоновский «Пир» оказал на симпозиональную атмосферу легендарных ивановских Сред⁴. Ф. Вестбрук анализирует преломление в ивановских философах платоновских концепций «правого» безумия и катарсиса⁵. С.Д. Титаренко создает масштабную панораму присутствия Платона в интеллектуальной и творческой жизни Иванова, делая особый акцент на роли символических образов Платона в авторском мифе Иванова⁶.

«Активное постижение диалогов Платона начинается у Вяч. Иванова уже в период обучения в Московском (1884–1886) и Берлинском (1886–1890) университетах, о чем свидетельствует его письмо к А.М. Дмитриевскому, сохранившееся в архиве и относящееся к 1888 году»⁷. Пребывание в Афинах в 1901–1902 гг., во время которого Иванов обращается к систематическому изучению дионисийских культов, работает в библиотеке Германского археологического института и одновременно с этим завершает работу над первой книгой стихов «Кормчие звезды», отмечено чтением первоисточников по орфизму: *Orphica* Е. Абеля и *Aglaophamus*

¹ Дмитриев 1988 и Пургин 1997.

² Асоян 1990: 150.

³ Цимборска-Лебода 2004.

⁴ Шишкин 1998.

⁵ Вестбрук 2007: 175–184.

⁶ Титаренко 2012.

⁷ Титаренко 2010: 403.

Х.А. Лобека⁸ и параллельно диалогов Платона, по крайней мере «Протагора», «Горгия», «Федра»⁹.

Ссылки на Платона у Иванова становятся многочисленными и разнообразными начиная с цикла лекций «Эллинская религия страдающего бога», которые были опубликованы в 1904–1905 гг. в журналах «Новый путь» и «Вопросы жизни». В книге «По звездам» цитаты из Платона и аллюзии на него с трудом поддаются подсчету и классификации.

Платонизм как основа мирозерцания Иванова осознавался еще его проникательными современниками. Так, в статье «Сны Геи» (которая являлась размышлением о вышедшей в 1916 году книге Иванова «Борозды и межи») С.Н. Булгаков отмечал, что определяющей особенностью Иванова является соединение ипостасей поэта и философа в его творческой личности и что подобное соединение генетически восходит к «осевающей фигуре Платона — мистика, поэта, мифотворца, философа»¹⁰. Е.Д. Шор писал:

Как целостная творческая личность Вы принадлежите к типу Платона, так как логические и диалектические ходы в последнем счете приводят Вас к символу и мифу¹¹.

Мистериально-дионисийский метатекст

Поэма «Сон Мелампа» (1907) — одно из ключевых произведений поэта-символиста Вячеслава Иванова, возможно, не оцененное еще должным образом. Его значение состоит в том, что в нем впервые в своем творчестве Иванов целостно и систематически излагает мифологему растерзания Диониса титанами,

⁸ Богомолов, Вахтель, Солодкая 2009: 199, 233, 272, 292, 309. Библиографический список литературы по орфизму, накопленной на 1897 год, дает Отто Группе (Gruppe 1906: 430), чья книга *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte* была в личной библиотеке Иванова (Обатнин 2002: 312). Книги Абеля и Лобека Группе относит к двум основным источникам орфических текстов. В письме к О. Шор от 22 ноября 1928 г. Иванов назовет капитальный труд Лобека книгой «ценности исключительной» (Кондюрина, Иванова, Рицци, Шишкин 2001: 335).

⁹ Богомолов, Вахтель, Солодкая 2009: 92, 187, 232.

¹⁰ Булгаков 2016: 300.

¹¹ Сегал, Сегал (Рудник) 2008: 354.

которая разрастается в мистериально-дионисийский метатекст, единой сетью охватывающий художественный мир поэта. Под мистериально-дионисийским метатекстом мы понимаем такую сюжетно-мотивную систему, которая включает в себя восходящий к орфизму сюжет растерзания Диониса титанами и выполняет в творчестве Иванова парадигматическую функцию, моделируя разнообразные смысловые структуры (художественное пространство и время, систему образов, структуру сюжета, систему персонажей и т.д.). «Сон Мелампа» — зрелый плод ивановского дионисийства, возникшего под влиянием «Рождения трагедии из духа музыки» Ницше и ставшего одной из философско-эстетических доминант русского модернизма.

Упоминания орфико-дионисийской мифологемы встречаются в письмах Иванова к М.М. Замятниной в 1900 г.¹² и Л. Зиновьевой-Аннибал в 1902 г.¹³ Она занимает центральное место в циклах стихотворений «Evia» и «Suspiria», которые были написаны в первой половине 1902 года и стали завершением первой книги лирики Иванова «Кормчие звезды». Впервые миф о Дионисе-Загрее Иванов изложил в лекциях «Эллинская религия страдающего бога», которые были опубликованы в виде цикла статей в журнале «Новый путь» (1904) и «Вопросы жизни» (1905)¹⁴.

Подробный мотивный анализ ивановского извода мистериально-дионисийского сюжета уже был предпринят нами ранее¹⁵. Здесь же дадим его краткий очерк. В начале всего, в вечности, возникает перводиада Зевс – Персефона, чья целостность символизируется сочетанием мужского и женского начал. От их брака рождается божественный младенец Дионис-Загрей. Он смотрит в космическое Зеркало Персефоны, и из его отражения возникают титаны. Дионис-Загрей отдается жертвой титанам-жрецам, которые растерзывают и поглощают его. Однако Зевс сохраняет сердце Диониса-Загрея, трансформируясь при этом в Зевса-

¹² Кружков 2001: 363.

¹³ Богомолов, Вахтель, Солодкая 2009: 233.

¹⁴ Иванов 2018: 83–84.

¹⁵ Каяниди 2009, 2018, 2019.

Диониса. Смысл космического и исторического процесса заключается в искуплении вины титанов через утверждение дионисийской сущности (сердца Диониса) в земном бытии.

Табл. 1: Структура мистерияльно-дионисийского метатекста

Метафизическая первотриада (рождение Диониса)	Первообраз действительности (отражение Дио- ниса в зеркале явлений)	Реализация первообраза (жертвоприно- шение Диониса)	Искупление титанической вины
Зевс (отчее начало)	Дионис (как ипостась Зевса-Отца) богообщения)	Дионис (жертва)	Зевс-Дионис (такая ипостась Зевса, которая вбирает в себя сердце Диониса)
Персефона (материнское начало)	Зеркало явлений, Душа Мира, идеальная Земля (как ипостась Персефоны), где отражается лик Диониса	Титаны (жрецы)	Падший человек, отягощенный первородным грехом (Меламп инициируемый)
Дионис-Загрей (сыновнее начало)	Титаны (как отражение Диониса в Зеркале явлений)	Титаны, погло- тившие Диониса и сожженные его огнем (тождество жреца и жертвы)	Преображенный человек, очищен- ный дионисийским огнем, вобравший сердце Диониса в себя (Меламп инициированный)

Мифологический субстрат и композиция поэмы

По мнению Г.В. Обатнина, сюжет ивановской поэмы «восходит к греческому мифу, в котором повествуется о мистическом сне основателя жречества Мелампа»¹⁶. На самом деле содержанием сна Мелампа становится космогонический нарратив, описа-

¹⁶ Обатнин 2000: 25.

ние структуры мироздания, разворачивающейся перед благоговейным эпоптом, мистагогами которого выступают благодарные змеи-медяницы. Это содержание в главных своих чертах совпадает с орфической космогонией, прежде всего с «Рапсодической теогонией», и сложным образом соотносится с мифологическим циклом, посвященным самому Мелампу (сюда относятся сватовство брата Мелампа Бианта, исцеление Ификла, добывание стада царя Филака, исцеление дочерей царя Пройта)¹⁷. Основными источниками сведений о Мелампе для Иванова, по всей видимости, были статьи из *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* В.Г. Рошера¹⁸ и *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*¹⁹, где обобщены все данные об этом мифологическом персонаже.

В.В. Петров счел «Сон Мелампа» «вольной компиляцией и интерпретацией греческих мифов»²⁰. У Иванова мы действительно встречаемся с компиляцией мифологических сюжетов, но отнюдь не вольной. Если учесть, что Иванов рассматривает Мелампа как ипостась самого Диониса, то станет ясна опора Иванова на мистериально-дионисийский метатекст. Р.И. Соколов называет сюжет «Сна Мелампа» «палимпсестом оргиастических древнегреческих мифов»²¹. И действительно, сквозь отсылающий к Аполлодору мотив сна легендарного прорицателя и основоположника жречества сомнамбулически проступает один из основных мистериальных космогонических мифов античности.

Петров, однако, утверждает, что «дионисийский миф — лишь внешний сюжетный слой „Сна Мелампа“»²². Такое суждение, на наш взгляд, не до конца справедливо. Орфико-дионисийский сюжет выполняет вовсе не орнаментально-служебную роль. На наш взгляд, он напрямую связан с жанровым определением иванов-

¹⁷ Сопоставление поэмы Иванова с «Рапсодической теогонией» мы производим в отдельной работе (Каяниди 2023).

¹⁸ Wolff 1894–1897.

¹⁹ Westermann 1846

²⁰ Петров 2018: 33.

²¹ Соколов 2002: 102.

²² Петров 2018: 33.

ской поэмы, которая не просто насыщена ритуально-мифологическим материалом, но имитирует «орфические поэмы», для которых было характерно совмещение космогонии и метафизики²³.

Мы убеждены, что отличительной чертой «Сна Мелампа» является синтез дионисийско-орфического мифологизма с космологической диалектикой, развитой в «Тимее» и в десятой книге «Государства» Платона²⁴. Весь комплекс подтекстов, который с таким блеском устанавливает и описывает В.В. Петров (Лейбниц, Гёте, Шиллер), как мы покажем ниже, укладывается в этот орфико-платонический синтез, являясь всего лишь смысловым расширением концептуального поля поэмы и никак не может рассматриваться как первооснова ивановского текста. Такой первоосновой является орфическая мифологема, структурированная Ивановым с помощью платоновских космологических схем.

Опору Иванова на платоновскую космологию продемонстрировала В.А. Устинова²⁵. Однако она оставила совершенно без внимания поэму «Сон Мелампа». Ивановскую поэму можно условно разделить на две части — рамочную и центральную. Рамочная часть состоит из двух частей — инициальной и финаль-

²³ Известный классический филолог и близкий друг Иванова Ф.Ф. Зелинский показывает, что появление космогоний в рамках античного дионисийства связана как раз с орфизмом (Зелинский 1915: 126–128).

²⁴ В.В. Петров исходит, на наш взгляд, из совершенно недопустимой по отношению к Иванову предпосылки о «разрушении платоновской и христианской парадигм, полагавших единственный Абсолют (Бога)» и утверждении Ивановым метафизического дуализма, «постулирования не одного, а двух абсолютов» (Петров 2018: 21). Заключение об антиплатонизме и метафизическом дуализме Иванова основывается Петровым на знаменательном, но частном, да к тому же и тенденциозно истолкованном, образе двух бездн-зеркал. В качестве контраргумента можно сослаться на собственные слова Иванова: «Знакомый с моими сочинениями <...> знает мое личное положительное исповедание христианства» (Иванов 1974: 570). Добавить к этому можно также знаменитое обсуждение «Опыта реконструкции мировоззрения» Иванова, который был составлен Е.Д. Шором и раскритикован самим Ивановым и Ольгой Шор (Сегал, Сегал (Рудник) 2008: 370–401). В письме Шору от 20 августа 1933 года дана вполне отчетливая формула: гностицизм и манихейство — «лишь примеси, а не основной металл его [Иванова — Л.К.] мысли» (Сегал, Сегал (Рудник) 2008: 401).

²⁵ Устинова 2002: 322–324, 329–337.

ной. В инициальной части рассказывается о событиях, предшествующих сновидению Мелампа и мотивирующих его мистико-инициальных характер; в финальной речь идет о последствиях инициального сна героя, которые заключаются в радикальном изменении его существа — обретении дара очищения, врачевания и двойного мистического зрения, которое состоит в прозрении сокровенной сущности эмпирической реальности. Основной же массив произведения занимает сновидение Мелампа, которое представляет собой симбиоз космогонического нарратива и мистического посвящения.

Инициальная часть поэмы опирается на мифологический рассказ из «Мифологической библиотеки» Аполлодора. Здесь говорится о том, как Меламп хоронит умерших змей и откармливает юных, и в награду за это змеи наделяют Мелампа даром различения речи животных и даром прорицания (Apollod. 1.9.11). Во сне Меламп попадает в мистическое пространство, которое визуализируется с помощью офиолатрической образности. Онирическая ипостась Мелампа оказывается на невидимой земле, сотканной из множества змей и называемой *пажью вечных Причин*.

Годы ль, мгновенья ль он падал стремглав в черноустый колодезь, —
Персти коснулись незримой внезапно стойкие ноги
И на разрыхлую землю уверенной пядью ступили.
Холодом быстрым скользнуло в тот миг под стопой его тело
Гибко-тягучее; ноги обвились, стройные, тесно
Сетью прохладных лиан: и до плеч, и до выи живые
Стебли ползучие грудь и хребет полоснули Мелампу
Дрожью извилисто-зыбкой. И как наливные колосья
Девушке, в поле вошедшей, окрест шепотливой дубравой
В уши, колышась, поют, задевая колко ланиты
Усиков жалящей лаской: — под веяньем тонким, густая,
Шелестом звонким дыша, шевелилася зоркая Нива²⁶.

Невидимой земле змей Причин противопоставлено вечное небо змиев Целей:

²⁶ Иванов 1974: 295–296.

«...змеи те — звезды над Геей,
Нам — женихи глубоких небес, обрученные змии
Целей святых. Ибо каждой из нас уготован на ниве
Пламенной той, что кудрями главу облегает Кронида,
Ярый супруг...»²⁷

Мистическая сфера построена как эмпирическое пространство, в котором выделяются верх и низ, небо и земля, но пространственные категории в мистической сфере семантизируются уже не как топографические категории, не как места, но как сущностные характеристики, как цели и причины сущего, как целевые (*causa finalis*) и как действующие (*causa efficiens*) причины, в своей совокупности обуславливающие эмпирическое бытие, его пространственно-временную структуру.

«Так из грядущего Цели текут навстречу Причинам,
Дщерям умерших Причин, и Антиройя Ройю встречает.
В молнийном сил сочетанье взгорается новое чадо
Соприкоснувшихся змей; и в тот миг умираем мы оба —
Змий и змея, — раждая на свет роковое мгновенье»²⁸.

В мистической сфере дан первообраз временной формы эмпирического бытия. Для эмпирической сферы характерно временное протекание, для метафизической — вечность и неизменность. Мистическая выступает в качестве посредника, среднего звена между вечностью и временем. От метафизической сферы она сохраняет идеальность, неизменность и парадигматичность, но эти категории окрашиваются темпоральностью, поскольку не остаются вечностью, а становятся истоком и сущностью времени. Метафизическая сфера характеризуется вечностью и неизменностью, мистическая — вечностью и изменчивостью, а эмпирическая — временностью и изменчивостью.

*Метафизическая сфера в «Сне Мелампа» и структура
Мировой Души у Платона (круги тождественного и иного)*

Метафизическая сфера задается у Иванова диадой Зевса и Персефоны:

²⁷ Иванов 1974: 298.

²⁸ Иванов 1974: 296. Здесь «Антиройя» пишется у Иванова с одним *р*.

«В вечности змием себя ты сомкнул, — и кольцом змеевидным
Вкруг твоей вечности, Вечность-змея, обвилась Персефона.
Двум сопряженным змеям уподобился Зевс-Персефона
В оную ночь, когда зародил Диониса-Загрея»²⁹.

Вечное бытие символически представлено как две змеевидные окружности, одна из которых охватывает другую. При этом Зевс понимается как начало света, единства, а Персефона — как начало тьмы, раздора, множественности. Плодом брака Зевса и Персефоны, т.е. сопряжения двух космогонических окружностей, становится Дионис-Загрей, *Младенец страдальный*, сыновняя, жертвенная ипостась Абсолюта. Если учесть, что эмблемой страдающего бога является крест, т.е. следует предположить, что брак Зевса и Персефоны иконически необходимо представлять себе не как взаимоналожение окружностей, а как их Х-образное сочетание, при котором их проекция на плоскость дает крест³⁰.

Здесь ивановский космогонический геометрический символизм смыкается с платоновским. Демиург Платона, созидая шарообразный космос, укладывает Мировую душу в виде креста и распределяет ее по всему космосу:

рассекши весь образовавшийся состав [космоса] по длине на две части, он [демиург] сложил обе части крест-накрест наподобие

²⁹ Иванов 1974: 297.

³⁰ Австрийский славист Аге Ханзен-Лёве дает, на наш взгляд, совершенно превратное толкование ивановской символики двух космогонических змей, к тому же не избавленное от внутренних противоречий. Он возводит символику змеи у Иванова к уробору, кругообразное движение которого преодолевает четверичность материально-земного начала (Ханзен-Леве 2003: 78). Зевс и Персефона действительно предстают как два уробора. Однако Ханзен-Леве мыслит движение этих уроборов как «энантиодромию, т.е. встречное течение потоков и противопотоков» (Ханзен-Леве 2003: 79). «Этот символ змеи Иванов расщепляет и поднимает до воплощения противоречия, которое имманентно всему творению» (Ханзен-Леве 2003: 79). Идею энантиодромии в «Сне Мелампа» поддерживает В.П. Троицкий (Троицкий 2008: 820–822). Очевидно, что при условии того, что Зевс и Персефона — два уробора, их движение не может быть встречно-возвратным, а только однонаправленным и круговым. Если же верно предположение об энантиодромии, тогда Зевс и Персефона перестают быть уроборами, так как их круги должны тогда быть разомкнуты.

буквы X и согнул каждую из них в круг, заставив концы сойтись в точке, противоположной точке их пересечения. После этого он принудил их единообразно и в одном и том же месте двигаться по кругу, причем сделал один из кругов внешним, а другой — внутренним. Внешнее вращение он нарек природой тождественного, а внутреннее — природой иного (*Ti.* 36bc)³¹.

Опираясь на Прокла (*In Ti.* 2.261.22 Diehl), Ф. Корнфорд дает астрономическую интерпретацию диадической структуры Мировой души: круг тождественного соотносится с плоскостью Экватора, а круг иного — с Зодиаком³².

Важно обратить внимание на одно отличие в конфигурации этих окружностей у Платона и Иванова. У Иванова Зевс, монада, начало единства, предстает внутренним кругом, т.е. на месте платоновского круга иного, а Персефона, диада, начало множественности, — внешним кругом, т.е. на месте платоновского круга тождественного. У Иванова, стало быть, мы получаем инверсию платоновских космогонических кругов. Что это — ошибка, недосмотр или сознательная деформация? На наш взгляд, такая перестановка неслучайна, она продиктована имманентной символи-

³¹ Здесь и далее текст «Тимея» дается в переводе С.С. Аверинцева. В свете сказанного становится очевидна несостоятельность космогонической схемы «Сна Мелампа», предложенной Р.И. Соколовым: «В поэме предлагается следующая структура возникновения пространства-времени; ее удобнее всего представить в виде трех концентрических кругов, где в центре окажется абсолютный верх — будущее, Зевс-Цель, на периферии — абсолютный низ — прошлое, Персефона-Причина, и посередине — земля — настоящее, Загрей» (Соколов 2002: 104). Очевидно, что Соколов смешивает то, что в тексте Иванова строго различается, хоть и находится во взаимосвязи. Я имею в виду оппозиции Зевс — Персефона и Змий-Цели — Змеи-Причины. В абстрактно-диалектическом смысле они суть одно и то же, а именно — воплощение одного и иного, идеи и материи, но каждая из этих оппозиций реализуется в разных сферах мироздания и обретает в связи с этим различный смысл: Зевс и Персефона являются первоначалами мироздания, которые, говоря гегельянским языком, «снимаются», «уходят в глубины сущего», как выражается Иванов, порождая умоизобразительную пространственно-временную оппозицию небесных Змий-Целей и земных Змей-Причин.

³² Cornford 1937: 73–74. Эта трактовка повторяется А.А. Тахо-Годи в комментариях к русскому собранию сочинений Платона (Лосев et al. 1994: 613–614).

ческой логикой поэмы, которая отражается на структуре архетипической метафизической сферы. Дело в том, что круг Зевса не может не быть внутренним, поскольку он невидим, сокровенен, идеален, а круг Персефоны не может не быть внешним, потому что она есть принцип рождения, проявления, видимости, материальности. Зевс связан с категорией невидимого, потому что он уходит в глубины сущего и его сокровенная сущность проявляется в ипостаси Диониса-Загрея, а причастность Персефоны стихии видимого отмечена образом зеркала. Стало быть, Иванов меняет платоновский порядок сфер тождественного и иного, потому что подчиняет их расположение категориям невидимого, внутреннего и видимого, внешнего. У Платона же расположение кругов отражает космогонический порядок, для которого принципиально важна вертикально ориентированная иерархичность, в силу которой сфера тождественного может быть только выше сферы иного.

«Круг» Персефоны у Иванова, подобно кругу иного у Платона, разделяется на семь частей. В «Тимее» это деление круга иного представлено как астрономическая теория (*Ti.* 38с–е), объясняющая движение звезд и планет. Моделью кругов тождественного и иного является армиллярная сфера³³. Прокл же убежден, что в делении круга иного на семь частей Платон следует орфическим мифам.

На семь частей раздробили они убиенного сына <...> говорит богослов о титанах, как и Тимей разделяет его [т.е. тело Диониса и тело космоса, по которому распростерта Мировая Душа — *Л.К.*] на семь частей. Также, пожалуй, и распростертость души по всему космосу напоминает орфикам о титаническом разделении (*In Ti.* 2.146.12–16)³⁴.

У Иванова Персефона, точнее говоря, Мировая Душа как ее ипостась, выступает в качестве матери титанов, которые рождаются в результате отражения Диониса в зеркале Персефоны — Мировой Души.

³³ Cornford 1937: 74–75.

³⁴ Цит. по: Лосев 1957: 168.

Извечная Дева, Персефона, родив Диониса, уходит, как и отец младенца, премирный Зевс, в сокровенные глубины Сущего. На месте Отца сияет Младенец; на месте Девы темным зеркалом зияет ее женский аспект, как матери грядущих явлений. Этот аспект — Душа Мира, изначальная Земля, Матерь Гея. Младенец глядится в зеркало <...> из разложения образа Дионисова в зеркале Души Мира, Матери Явлений, Земли-Праматери возникают ее мятежные чада, Титаны в качестве носителей принципа индивидуации³⁵.

Это соответствует интерпретации орфических мифов, которую дает Прокл (*In Ti.* 2.146.1–9): Диониса он отождествляет с неделимым внутримировым умом, а «то, что в нем [в уме] способно к порождению», называет «делимой, соответственно с телами, жизнью» и отождествляет с Артемидой³⁶.

То, что у Прокла называется Артемидой, соответствует Душе Мира и Матери Явлений у Иванова. Опираясь на Павсания (8.36.6), Иванов, по-видимому, отождествляет Артемиду с Персефоной и называет ее также «Дионисовой сопребстольницей»³⁷.

В «Сне Мелампа» Иванов не упоминает количество титанов, но в рамках своего мистериально-дионисийского метатекста он принимает число семь как титаническое. По его мнению, орфики заимствуют из Египта жертвенную символику седмерицы, восходящую к мифу об Осирисе и Исиде: «Они узнали, что цельный состав седмерицы и что расчленение есть разъятие седмицы, а восстановление седмицы в единстве — возрождение, что отразилось в числовом принципе мифа о титанах и института герэр»³⁸.

Титаническая природа круга иного у Платона проявляется в характере движения семи кругов, на которые он распадается:

³⁵ Иванов 1919: хх.

³⁶ Лосев 1957: 163.

³⁷ См. Иванов 1923: 169 и 77.

³⁸ Иванов 1923: 174. Примечательно, что Иванов проходит совершенно мимо аристотелевских представлений о Мировой Душе. Как известно, Аристотель критикует учение Платона о круговращении космоса (*Ап.* 406b–407a). См. Протопопова 2017 о современной метафизике аристотелевской критики учения Платона о Мировой Душе.

Внутреннее движение шестикратно разделил на семь неравных кругов, сохраняя число двойных и тройных промежутков, а тех и других было по три. Вращаться этим кругам он определил в противоположных друг другу направлениях (*κατὰ τὰναντία ἀλλήλοις*), притом так, чтобы скорость у трех кругов была одинаковая, а у остальных четырех — неодинаковая сравнительно друг с другом и с теми тремя, однако отмеренная в правильном соотношении (*Ti. 36d*).

Комментируя этот пассаж, Ф. Корнфорд дает механико-астрономическое толкование разнонаправленности движения кругов иного, которое отражает в себе диалектико-антиномическую природу меона:

(1) The Sun, Venus, and Mercury, taken as a group with 'similar speed', complete their course together in a solar year. Their proper motion is identical with that of Different. (2) The Moon has an additional motion which carries her faster in the same sense. (3) The three outer planets move in the same sense inasmuch as they share in the motion of Different. But they have, individually, the power of counteracting that movement in various degrees, and so slowing it down. These three planets are the set which have additional, individual motions in the opposite sense to the others³⁹.

Эта разнородность и разнонаправленность движения семи кругов иного коррелирует с идеей раздора, «внутренней распри», которой характеризуется титаническое начало в «Сне Мелампа»:

лик Диониса превратно
В вечности был отражен, и разорван внутренней распрей
Многих солнечных сил и лучей единого лика⁴⁰.

Можно предположить, что центрирование ивановской космогонии на категориях видимого (Персефона) и невидимого (Зевс) не обошлось без влияния того же «Тимея», где они прилагаются Платоном к различению мирового тела космоса и мировой души непосредственно сразу же после описания кругов тождественного и иного: «тело неба родилось видимым, а душа невидимой» (*Ti. 36e–37a*).

³⁹ Cornford 1937: 86.

⁴⁰ Иванов 1974: 297.

Наше предположение о том, что союз Зевса и Персефоны необходимо представлять как Х-образное сочетание, подтверждается, во-первых, одним общим символично-геометрическим соображением и, во-вторых, имманентными символическими особенностями поэмы. Символично-геометрическое соображение таково. Метафизическая сфера у Иванова — совершенный первообраз мистической и эмпирической сферы. В античности такой совершенной праформой всегда считалась сфера, а сферу можно построить так, как описано в «Тимее» Платоном, соединив крестообразно две окружности. Символика креста, задаваемая, как это и следует ожидать, метафизической сферой, сферой первообразов и праформ, является главным лейтмотивом поэмы. Ее присутствие в тексте произведения неоспоримо, однако неочевидно, поскольку она скрывается в метафорической форме.

«Ибо ничто без отца из ложесн не исходит зачавшей,
Оку же видимы всходы полей, невидимо семя;
Но не возникло ничто, о Меламп, безмужними нами.
Воткан в основу уток, и ткань двуллична явлений.
Движутся в море глубоком моря, те к зарям, те — к закатам;
Поверху волны стремятся на полдень, ниже — на полночь;
Разно-текущих потоков немало к темной пучине;
И в океане пурпурном подводные катятся реки»⁴¹.

Образ разно-текущих потоков, дважды употребляемый Ивановым в поэме для описания структурных особенностей мироздания, представляет собой крест: горизонтальное движение моря имеет своими векторами восток (заря) и запад (закат), а вертикальное — север (полдень) и юг (полночь).

Крестообразна также символика ткачества: основа и уток мировой ткани явлений тоже представляет собой крест. Причем вертикально ориентированная основа ткани должна быть отождествлена с Зевсовым кругом, тождественным, а горизонтально ориентированный уток — с кругом Персефоны, иным⁴². Ткацкая симво-

⁴¹ Иванов 1974: 296.

⁴² Об античных философских контекстах Мировой Души, ткущей свое тело (помимо Платона и Прокла) см. Петров 2017b.

лика у Иванова через образ пеплоса Афины (в трактовке Прокла) также восходит к Мировой Душе, создаваемой демиургом из кругов тождественного и иного⁴³. «Пеплос, как произведение ткацкого искусства, является последним отражением космической войны и демиургического чина, исходящего от Афины к миру, который богиня ткёт вместе с Отцом» (Procl. *In Ti.* 1.134.22–29, пер. С. Месяц). Круги тождественного и иного Прокл отождествляет с ткацким станом, причем основой является круг тождественного, а утком — круг иного. Круг тождественного является отражением мирового ума, а круг иного — движения и изменения внутри Мировой Души (Cornford 1937: 76). Пеплос «содействует созерцанию всеобщей демиургии», так как Афина «мыслящим образом есть все, чем мир является внутрикосмическим образом». Зевс и Персефона образуют у Иванова антиномически напряженную пару, перводиаду, отношения между членами которой являются титаническими, а Иванов понимает титаническое как слияние любви и ненависти. На пеплосе Афины была, как известно, изображена битва олимпийцев с титанами (или гигантами), и у Иванова титанический космический раздор задается уже Зевсом и Персефой, которые образуют крестообразную сферу (Мировую душу Платона).

В «Рапсодической теогонии» ткацкое искусство атрибутируется не только Афине, но и Персефоне (fr. 180 Kern). В поэме Нонна Панополитанского «Деяния Диониса» (6.146–155) ткачеством занимается Персефона накануне вступления в священный брак с Зевсом-змеем:

Взявши изогнутозубый гребень железный изострый,
Стала вычесывать пряжу дева Персефонея,
После взялась и за прялку: от движенья ладоней
Колесо завращалось, свершая круги равномерно —
А веретенцо мотает кольца прядущихся нитей!
Равномерно стопами вращению помогая
Колеса, выпрядает основу, ткани начало,
После кладет ее рядом. Затем к тканию приступает

⁴³ На это впервые указал В.В. Петров (2017а: 34–35).

Дева, челнок прогоняя по нитям, в работе склоняясь,
Первой ткачихе, Афине, хвалебную песнь запекает⁴⁴.

Однако примечательно, что ткацкая символика относится Ивановым к мистической сфере, где материальные, видимые Змеи-Причины соплагаются с утком, а идеальные, невидимые Змии-Целей — с основой.

«Все, что в мире рождается, и все, что является зримым,
Змеи Земли — мы родим от мужей текучего Неба.
Ибо ничто без отца из ложесн не исходит зачавшей,
Оку же видимы всходы полей, невидимо семя;
Но не возникло ничто, о Меламп, безмужними нами.
Воткан в основу уток, и ткань двулична явлений»⁴⁵.

Таким образом, у Иванова отражается идея разноуровневости бытия, при которой низшие сферы повторяют структуру высших парадигмальных сфер. Та же идея выражается Проклом при интерпретации пеплоса Афины, который предстает в чувственном мире как артефакт, используемый в торжественной процессии на Панафинях, в умозрительном — как «пеплос, сотканный в средоточии мыслящего света Афины», а в умопостигаемом — как «парадигматическая причина», которая «охватывается единой мыслью Афины».

Менее очевидна, но также несомненна крестообразность брачной и вегетативной символики. Семя, вертикально проникающее внутрь земли, задает перекрестие, так же как проникновение мужского семени в женское лоно. Взаимное подобие эротической

⁴⁴ Пер. Ю.А. Голубца. М. Чейз замечает: «In a myth that may have appeared in a lost Orphic work entitled *Peplos*, Persephone is depicted as weaving at her loom when she is interrupted and carried off by Hades, leaving her work unfinished. According to some late sources (Claudianus, *De raptu Persephoniae* 1.246 ff.; Proclus, *In Ti.* 41bc, 3.223 Diehl), her weaving, like that of Zas, depicted the inhabitable world as well as the birds, beasts and fish that dwell upon it. In Neoplatonic exegesis, the fact that Persephone was forced to leave her work unfinished became an explanation for the existence of evil in the sensible world» (Chase 2013: 36).

⁴⁵ Иванов 1974: 296.

и растительной символики не является чем-то специфически платоническим, тем не менее в «Тимее» это подобие отчетливо выражено. Так, женское естество сравнивается с пашней, которую мужской эрос засеивает «посевом живых существ, которые по малости своей пока невидимы и бесформенны, однако затем обретают расчлененный вид, вскармливаются в чреве матери до изрядной величины и после того выходят на свет, чем и завершается рождение живого существа» (Ti. 91d).

Брак Змиев-Целей и Змей-Причин, в сущности, тоже крестообразен: свет небесных Змиев, вертикально нисходя с небес, пронизывает Змеиную Ниву, т.е. горизонтально ориентированное пространство, иконически визуализируя крест. Важно отметить, что символика креста у Иванова в разных местах поэмы неизменно базируется на категориях невидимого и видимого. Вертикальное перекрестие есть невидимое, Зевс, Цели, основа ткани, мужское, семя, а горизонтальное — видимое, Персефона, Причины, уток, женское, всходы. Крестообразность мистической и эмпирической сферы подтверждает присутствие архетипа креста в метафизической сфере, поскольку она выполняет парадигматическую роль в отношении всего мироздания. Получить же крест в метафизической сфере, минуя Х-образное сочетание окружностей Зевса и Персефоны, нельзя.

Почему платоновские круги тождественного и иного получают в рамках мистерияльно-дионисийского сюжета Иванова такое исключительное значение? Как представляется, дело здесь в символическом потенциале космологических интуиций Платона. Крестообразная сфера, которую образуют круги тождественного и иного, становится для Иванова эмблематическим архетипом мироздания и, будучи христианизированной, предстает как своеобразный символично-геометрический аналог его известной обобщающей формулы «Мир — обличье страждущего бога»⁴⁶.

⁴⁶ Иванов 1971: 785. Итальянский богослов и ивановед Стефано Каприо считает характерной чертой дионисийства Иванова, имевшего ницшеанский генезис, как раз христианизацию, которая, добавим от себя, находится в русле орфико-

*Учение Платона о Мировой Душе
как первооснова комплекса подтекстов поэмы Иванова*

В.В. Петрову принадлежит блестящее исследование литературно-философских подтекстов поэмы «Сон Мелампа», где обосновывается влияние на ивановскую концепцию «разнотекущих потоков» идей и образов Лейбница, Шиллера, Гете. Мы считаем, что архетип крестообразной сферы, в основе которого лежит платоновская концепция кругов тождественного и иного, является тем общим знаменателем, которого недостает конгломерату разрозненных подтекстов, найденных Петровым.

Основой образа «разнотекущих потоков» Петров считает прежде всего стихотворение «Горный поток», где Шиллер создает образ четырех рек, которые текут в разные стороны света:

Четыре потока оттуда шумят —
Не зрели их выхода очи;
Стремятся они на восток, на закат,
Стремятся к полудню, к полночи;
Рождаются вместе, — родясь, расстаются, —
Бегут без возврата и ввек не сольются⁴⁷.

Описывая здесь ледник Сен-Готард, из которого истекают Ройс, Рона, Тичино и Рейн, Шиллер актуализирует библейский образ четырех рек, выходящих из Эдема (*Быт.* 2:10), «расходящихся крестом и тем самым, в соответствии с многовековой традицией христианского символизма, стягивающих мир воедино»⁴⁸. Петров возводит ивановские потоки к шиллеровским в силу указания направления их движения на четыре стороны света.

Очевидно, однако, что образ четырех потоков представляет собой вариацию прототипической крестообразной структуры Х-образного сочетания космогонических кругов. Это можно было

мистериальной интерпретации мифа о Дионисе и титанах: «Поэзия Иванова основана на дионисийском мифе о смерти и воскресении, где из отчаяния рождается новая надежда и прославление жертвы, в оптимистическом ключе христианского совершения и в неприятии радикального ницшеанского атеистического пессимизма» (Каприо 2016: 105).

⁴⁷ Иванов 1987: 174.

⁴⁸ Петров 2017а: 34.

бы поставить под сомнение, если бы направления движения потоков были бы чем-то исключительно шиллеровским. Однако в одном из ранних стихотворений Иванова под названием «Теоматия» (1888) уже содержится образ потока, совмещенного с четырьмя сторонами света: *И новых грозных молний пролью на мир поток, / На полдень и на полночь и запад и восток*⁴⁸.

Символику ткачества в «Сне Мелампа» В. Петров возводит к трем истокам: неоплатонической концепции пеплоса Афины (чью связь с кругами тождественного и иного в Мировой Душе мы показали выше), к гетевскому образу покровов божества (der Gottheit lebendiges Kleid) из «Фауста» (1.501–509) и к идее предустановленной гармонии Лейбница. В монологе вызванного Фаустом духа создается образ ткацкого станка времени (Webstuhl der Zeit):

In Lebensfluthen, im Thatensturm
Wall' ich auf und ab,
Webe hin und her!
Geburt und Grab,
Ein ewiges Meer,
Ein wechselnd Weben,
Ein glühend Leben,
So schaff' ich am sausenden Webstuhl der Zeit
Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid⁴⁹.

Природный дух, вызванный Фаустом, созидая живые покровы божества (der Gottheit lebendiges Kleid) на ткацком стане времени (am Webstuhl der Zeit), совершает крестообразные движения (Wall' ich auf und ab, / Webe hin und her!), соответствующие направлениям перемещения основы и утка. Петров верно замечает, что «аналогичную комбинацию образов вечности, времени, рождения и могилы, потоков душ и ткацкого стана мы встречаем в „Сне Мелампа“»⁵⁰. Однако следует сказать, что этот гетевский образ если сам и не восходит к «Тимею», то мог привлечь внимание Иванова именно соответствием структуре платоновской Мировой души.

⁴⁸ Федотова 2016: 482.

⁴⁹ Goethe 1808: 41.

⁵⁰ Петров 2017а: 39.

В статье «Чурлянис и проблема синтеза искусств» (1914) Иванов цитирует отрывок из своей поэмы «Сон Мелаампа» и сопоставляет его с «Монадологией» Лейбница⁵¹. Мотивировано обращение к «Монадологии» убеждением Иванова в том, что живопись Чурлениса представляет собой множество идеальных универсумов, вложенных один в другой, подобно монадам. А.Е. Барзах справедливо указывает на то, что в «Монадологии» Лейбница Иванова привлекает прежде всего идея монады как микрокосма, изоморфного макрокосму⁵². Примечательно также, что для Иванова предустановленная гармония Лейбница соотносится с ткачеством: «Предустановленная гармония как закон ткацкого станка: сплетает разные нити в одну ткань» и является при этом «страшной, величайшей антиномией»⁵³. Через ткацкую символику монадология Лейбница надстраивается над символикой пеплоса Афины, соотнесенного в свою очередь с Мировой Душой из «Тимея».

*Метафизическая сфера в «Сне Мелаампа»
и первообраз демиургии в «Тимее»*

Мы не раз отмечали архетипичность и парадигматичность метафизической сферы в «Сне Мелаампа». Настало время констатировать, что эти базовые свойства метафизической сферы тоже уходят корнями в космогонию платоновского «Тимея».

Демиург любой вещи взирает на неизменно сущее и берет его в качестве первообраза при создании идеи и свойств данной вещи (Ti. 28ab).

Первообраз был вечным: ведь космос — прекраснейшая из возникших вещей, а его демиург — наилучшая из причин. Возникши таким, космос был создан по тождественному и неизменному (образцу), постижимому с помощью рассудка и разума (Ti. 29ab).

Таким вечным, неизменным, самотождественным первообразом всего сущего предстает в «Сне Мелаампа» метафизическая первотриада «Зевс – Персефона – Дионис-Загрей». Познается эта

⁵¹ Иванов 1979: 169–170.

⁵² Барзах 1995: 12.

⁵³ Аверинцев, Шишкин 2001: 137.

первотриада, действительно, не с помощью ощущения (физического зрения), а с помощью умного, эйдетического созерцания. Если Цели и Причины сущего предстают для Мелампа в зримых образах, в виде змей, то Зевс, Персефона и Дионис-Загрей только мыслятся им, постигаются с помощью рассуждения и разума, но не предстают в физически зримом обличье. Демиург выражает

мысль Платона о том, что истинная природа вещей есть некий умопостигаемый (или точнее, созерцаемый в уме) образец; что истинное знание есть созерцание этого образца, и наконец, что всякое истинное знание совпадает со стремлением к высшему благу. Но мысль эта выражается в первую очередь не в понятиях, а в образе — в образе мастера. Демиург в платоновских диалогах — это образное воплощение того, что исследователи обычно называют учением Платона об идеях⁵⁴.

Ивановская метафизическая триада родственна трехчастной онтологической модели Платона⁵⁵:

Теперь же нам следует мысленно обособить три рода: то, что рождается, то, внутри чего совершается рождение, и то, по образцу чего возрастает рождающееся. Воспринимающее начало можно уподобить матери, образец — отцу, а промежуточную природу — ребенку» (*Ti. 50d*).

Ивановский Зевс — отчее начало, образец, Персефона — материнское начало, восприимница, Дионис-Загрей — сыновнее начало, синтезирующее отцовские и материнские черты.

Двухчастная онтология, или первая космологическая модель «Тимея» (в терминологии И.Н. Мочаловой), задает парадигматические взаимоотношения между тремя сферами, на которые разделен поэтический универсум Иванова. Метафизическая триада выступает в качестве первообраза для мистической и эмпирической сферы.

Общая структура и каждый из членов первотриады отражается в сфере мистического пространства, определяя его организацию. Зевсу, мужскому, отчему началу, соответствует Пламенная Нива,

⁵⁴ Бородай 2008: 84.

⁵⁵ Мочалова 2014: 67–76.

вечное Небо Змиев Целей; с Персефоной, женским, материнским началом, коррелирует Змеиная Нива, матернее лоно; Загрею же, жертвенному началу, ставится в соответствие вечное Время, роковое мгновение.

В свою очередь, трехчастная структура мистического пространства по-новому оформляется в эмпирической сфере. Вечному Небу Змиев Целей соответствует реальное небо (Гелиос), Змеиной Ниве — земля (черная дубрава), а разделенности верхней и нижней части мистического пространства — разделенность пространства эмпирического⁵⁶.

Отметим также в заключение рассмотрения сходства метафизической сферы Иванова с демиургией космоса в «Тимее» особенности движения сфер тождественного и иного по отношению друг к другу.

Круг тождественного он [демиург] заставил вращаться слева направо, вдоль стороны (прямоугольника), а круг иного — справа налево, вдоль диагонали (того же прямоугольника) (Ti. 36c).

Разнонаправленность движения кругов тождественного и иного напрямую не постулируется Ивановым при описании метафизической сферы, однако содержание поэмы указывает нам на это несомненным образом. Так, противоположность движения кругов тождественного и иного, надо полагать, актуальна для понимания антиномичности Зевса и Персефоны. Их брак — метафизический прообраз союза и борьбы полов, о котором Иванов не раз говорил как об исконном, древнейшем и вечно актуальном факте человеческой истории. Любовь Зевса и Персефоны проявляется в рождении Диониса-Загрея, а их вражда — в его растерзании.

Разнонаправленность движения кругов тождественного и иного актуализируется также при описании метафизической сферы.

Мистическая сфера в «Сне Мелампа», диалектика вечности и времени в «Тимее» и веретено Ананке в «Государстве» Платона

Сразу после описания того, как Мировая душа и тело космоса возникает из X-образного сочетания кругов тождественного

⁵⁶ Каяниди 2012: 38.

и иного, Платон говорит о создании «вечного времени», нераздельно связанного с небом:

И вот когда Отец усмотрел, что порожденное им, это изваяние вечных богов, движется и живет, он возрадовался и в ликовании замыслил еще больше уподобить (творение) образцу. <...> Поэтому он замыслил сотворить некое движущееся подобие вечности; устроая небо, он вместе с ним творит для вечности, пребывающей в едином, вечный же образ, движущийся от числа к числу, который мы назвали временем... (Ti. 37cd)

Итак, время возникло вместе с небом, дабы, одновременно рожденные, они и распались бы одновременно, если наступит для них распад; первообразом же для времени послужила вечная природа, чтобы оно уподобилось ей, насколько возможно. Ибо первообраз есть то, что пребывает целую вечность, между тем как (отображение) возникло, есть и будет в продолжение целокупного времени (Ti. 38bc).

Платон различает «вечное» время и время, эмпирически протекающее в земном, подлунном мире. Вечность характеризует сферу первообразов. Время, протекающее в небесной сфере, понимается как «подобие вечности», ее совершенное воплощение («вечный образ») в материальном инобытии, чьим символом становится небо. Эмпирическое же время разворачивается и протекает в подражание этому вечному небесному времени.

В «Теологии Платона» Прокл различает два вида времени — всеобщее и здешнее, причем оба вместе являются отражением вечности (*Theol. Plat.* 1.70.28–71.2). Всеобщее время необходимо отождествить с временем как движущимся подобием вечности, а здешнее — с временем подлунного мира.

Т. Бородай также различает два вида времени: «Бог создал мир не во времени. Само время не вечно, а сотворено вместе с космосом. Время — это равномерное вращение небосвода»; время «является движением, причем вторичным — производным от движения небосвода»⁵⁷

⁵⁷ Бородай 2008: 90 и 91.

Очевидно, что сферой идеальных первообразов, отмеченных вечным бытием, у Иванова является метафизическая сфера, задающая архетипы дальнейшей космогонии. «Вечное» время Платона, протекающее в небесной сфере, аналогично мистической сфере, отличительной особенностью которой является как раз установление идеального образца временного протекания для эмпирической сферы.

«Женский удел нам назначен, и брак со змиями Неба.
Имя нам — Змеи-Причины: со Змиями Целей отвеча
Нас обручила судьба; и каждая ждет Гименея.
Все, что в мире родится, и все, что является зримым,
Змеи Земли — мы родим от мужей текучего Неба.
<...> Так из грядущего Цели текут навстречу Причинам,
Дщерям умерших Причин, и Антирой Ройю встречает.
В молнийном сил сочетанье взгорается новое чадо
Соприкоснувшихся змей; и в тот миг умираем мы оба —
Змий и змея, — раждая на свет роковое мгновенье»⁵⁸.

В соответствии с общей логикой ивановского космогенеза, ориентированного на космологию Платона, возможно предположить, что движение Змиев-Целей и Змей-Причин, которое сравнивается с «разнотекущими потоками», является не линейным и не направленным одно навстречу другому в горизонтальном или вертикальном направлении, но вписанным в стереоскопически-пространственную картину. Мистическая сфера, как и метафизическая, представляет собой два круга, крестообразно пересекающихся, только смысловое наполнение ее отлично от сферы первообразов, хотя и аналогично ей. Метафизической триаде «Зевс – Персефона – Загрей» соответствует мистическая «Цели – Причины – Время».

Ф. Корнфорд отмечает вторичность Времени по отношению к Мировой душе:

Time is not a given frame; it is 'produced' by the celestial revolutions (38e), which are themselves the work of the Demiurge. Time is a feature of this [visible — Л.К.] order, inherent in its rational structure⁵⁹.

⁵⁸ Иванов 1974: 296.

⁵⁹ Cornford 1937: 103.

У Иванова это находит выражение в том, что Время присуще не метафизической, а мистической сфере, которая является производной от первой. Разнонаправленное вращение этих кругов в мистической сфере делает понятным мотив возгорания, происходящего при соприкосновении змей и подобного молнии и электрической искре. Об электричестве применительно к Ройе, т.е. движению Змей Причин, и Антирройе, т.е. движению Змиев Целей, говорится в примечании Иванова к поэме:

Каждый миг явленного бытия, будучи результатом взаимодействия двух выше различных причинностей, есть как бы чадо брака между причинами женского порядка (Ройя) и порядка мужского (Антирройя), или же подобие электрической искры, возникающей из соединения противоположных электричеств⁶⁰.

«Роковое мгновенье», как перифрастическое наименование времени, отсылает к жертвенной сущности Диониса-Загрея, с которым коррелирует Время из мистической сферы. «Муж рока» — так называет Иванов Диониса в стихотворении «Листопад»⁶¹. Время, будучи отражением Диониса-Загрея, должно быть порождено подобно последнему, а поскольку его производят Змеи-Причины и Змии-Цели, то естественно предложить, что их сочетание подобно способу порождения Диониса-Загрея Зевсом и Персефоной, т.е. повторяет структуру с кругами тождественного и иного.

Противоположно направленные движения кругов тождественного и иного соотносятся с разделением времени на прошлое, настоящее и будущее, а также с идеей судьбы в десятой книге «Госу-

⁶⁰ Иванов 1974: 300. В.В. Петров делает необыкновенно остроумное замечание относительно взаимосвязи между обозначением Змей-Причин греческим словом Ройя и дионисийским мифом: ἡ ροία обозначает «поток», а ἡ ροία — «плод гранатового дерева», который возник из капель крови Диониса-Загрея (Clem. Al. *Protr.* 19.3) (Петров 2018: 32). Наблюдение Петрова сродни замечанию Отфрида Мюллера, который, основываясь на омонимии слов ὤμος, «плечо», и ὠμός, «сырой», считал миф о Пелопе этиологическим сказанием, которое было призвано объяснить оргиастические омофагии (Müller 1825: 335).

⁶¹ Иванов 1971: 547.

дарства», где Платон описывает веретено Ананке как мирообъемный космический символ. Это веретено состоит из восьми валов, вращающихся вокруг луча света, исходящего с незримых небес. Внешний вал — то же самое, что круг тождественного из «Тимея», а семь внутренних идентичны кругам иного, состоящим из семи планетарных сфер:

Все веретено в целом, вращаясь, совершает всякий раз один и тот же оборот, но при его вращательном движении внутренние семь кругов медленно поворачиваются в направлении, противоположном вращению целого. <...> Сверху на каждом из кругов веретена восседает по Сирене; вращаясь вместе с ними, каждая из них издает только один звук, всегда той же высоты. Из всех звуков — а их восемь — получается стройное созвучие. Около Сирен на равном от них расстоянии сидят, каждая на своем престоле, другие три существа — это Мойры, дочери Ананки: Лáхесис, Клото и Атропос; они — во всем белом, с венками на головах. В лад с голосами Сирен Лакесис воспевает прошлое, Клото — настоящее, Атропос — будущее. Время от времени Клото касается своей правой рукой наружного обода веретена, помогая его вращению, тогда как Атропос своей левой рукой делает то же самое с внутренними кругами, а Лакесис поочередно касается рукой того и другого (R. 617a–d)⁶².

В примечаниях А.А. Тахо-Годи уточняется связь Мойр с различением времени:

Первая Мойра вынимает жребий для человека в прошлом, вторая прядет его настоящую жизнь, а третья неотвратимо приближает будущее. Соответственно Клото — настоящее — ведает внешним кругом неподвижных звезд; Атропос — будущее — ведает подвижными планетами внутренних сфер; Лакесис, как определяющая жребий, объединяет оба типа движения⁶³.

В.А. Устинова первой отметила опору Иванова на мифологический образ веретена Ананке, однако она считала его подтекстом мелопеи «Человек», но не «Сна Мелампа»⁶⁴.

⁶² Пер. А.Н. Егунова.

⁶³ Платон 1994: 593.

⁶⁴ Устинова 2001: 329–330.

Отношения между Змиями-Целями и Змеями-Причинами у Иванова аналогичны отношениям Мойр, управляющих временем и определяющих судьбы мира. Змии-Цели, подобно кругу тождественного и внешнему валу веретена Ананке, вращаются в одном направлении, а Змеи-Причины — в противоположном, подобно кругу иного и внутренним валам веретена. Получается, что Змии-Цели близки Клото, а Змеи-Причины — Атропос. Однако очевидно, что, заимствуя из «Государства» Платона космологическую структуру и ее общее темпоральное наполнение, Иванов не следует Платону в конкретном понимании каждой из сфер. Насколько можно судить, это продиктовано иным пониманием времени у Иванова. У него два типа движения времени (из будущего в прошлое и из прошлого в будущее) объединены в настоящем, которое является результатом их объединения, брака. У Платона действует вертикальная иерархия, в которой наибольшей метафизической ценностью обладает настоящее, которое в «Тимее» понимается как наиболее цельный образ вечности, поскольку только настоящее обладает онтологической значимостью, по настоящему есть, существует, тогда как прошлого уже нет, а будущего еще нет. Атропос, непоколебимая, неумолимая, определяет будущее в мире изменения и протекания. Лахесис связана с прошлым, поскольку прошлое определяет судьбу мира и человека.

Концепция времени Иванова динамична и эсхатологична, поэтому в ней будущее время обладает высшим онтологическим статусом, у Платона же время статично: вечное настоящее, будучи идеальным образцом временного протекания, пронизывает все движение космоса и исключает всякую векторность и целенаправленность. Платоновская космология как бы корректируется Ивановым в духе христианской эсхатологии (это верно как в отношении только идеи времени, так и в целом для логики космического процесса у Иванова, для которого привлечение огненного сердца Диониса на землю есть аналог второго пришествия Христа, радикально меняющего мироздание). В циклическое по-

нимание времени имплантируется идея его исторической направленности, линейности, и в итоге при сохранении платонических структурных особенностей мистическая сфера у Иванова получает христиазированное толкование, основанное на линейно-эсхатологическом, а не циклическом понимании времени.

Табл. 2: Структура и семантика мистической сферы у Иванова в сравнении с образом веретена Ананке у Платона

Структура		Ее темпоральное наполнение	
Веретено Ананке у Платона	Мистическая сфера у Иванова	Веретено Ананке у Платона	Мистическая сфера у Иванова
Внешний вал	Цели	Настоящее (Клото)	Будущее
Внутренние валы	Причины	Будущее (Атропос)	Прошлое
Единство того и другого	Время	Прошлое (Лахесис)	Настоящее

Мистические способности Мелампа и Мировая Душа Платона

Результатом инициации Мелампа становится обретение мистических способностей — видеть идеальное и слышать сокровенное.

В жилах чащобных расслышал глубинного сердца биенье.
 В лимбах незримых земля содрогалась трепетом тайным,
 Смутным призывом, желаньем слепым — и ждала гименей.
 Он не узнал ни стволов, ни листвы, ни ключей, ни лазури
 Прежних, ясно явленных и замкнутых, тесных и внешних:
 Мир — не журчанье ль струящихся душ, не теней ли шептанье,
 Томный мятеж, переклики в лесу заблудившихся воинств?
 Мир — не смятенье ли струн на колеблемой ветром кифаре?
 Все — только звук, только зов, мощь без выхода, воля в неволе.
 Ах, и в камне немело издревле пленное слово!⁶⁵

Обратим внимание, что мистическая трансформация, произошедшая с Мелампом, касается главным образом аудиального восприятия: расслышал, призыв, журчанье, шептанье, переклики,

⁶⁵ Иванов 1974: 299.

смятение струн, звук, зов, слово. Меламп слышит сокровенное слово, разлитое во всему мирозданию. Это тоже отсылает нас к «Тимею» Платона:

При всяком соприкосновении с вещью <...> она [Мировая Душа] всем своим существом приходит в движение и выражает в слове, чему данная вещь тождественна и для чего она иное, а также в каком преимущественно отношении, где, как и когда каждое находится с каждым, как в становлении, так и в вечной тождественности, будь то бытие или страдательное состояние. Это слово, безгласно и беззвучно изрекаемое в самодвижущемся (космосе), одинаково истинно, имеет ли оно отношение к иному или к тождественному (*Ti*. 37ab).

Вечно истинное «слово, безгласно и беззвучно изрекаемое в самодвижущемся (космосе)», на наш взгляд, есть то же самое *издревле плененное слово, звук, зов, шептанье и переклики*, которые открываются Мелампу посвященному, который во время своего сна узрел космогоническую мистерию созидания космоса, или Мировой Души, из антиномически сопряженных начал⁶⁶.

Вместе с тем стоит отметить, что мотив пленения, неволи отсылает к орфической концепции тела как могилы души, которая развивается в «Кратиле» (400с): «Некоторые говорят, что тело (σώμα) — могила (σῆμα) души, поскольку, мол, в настоящее время она (в нем) похоронена». Это орфико-платоническое представление не раз использовалось Ивановым.

Символика зеркала в «Тимее» и в «Сне Мелампа»

Связь с платоновским «Тимеем», на наш взгляд, имеет также символика зеркала в «Сне Мелампа».

⁶⁶ У мистического зрения, обретенного Мелампом, есть еще один важный аспект — дантовский. Способность видеть идеально-духовное в материальном Данте называл «духами глаз» (*spiriti del viso*) (Асоян 1990: 156), которые были связаны со средневековой концепцией внешней оболочки и внутренней истины (Гилберт, Кун 1960: 167). Свою трактовку дантовского символа, восходящего к теории зрения Платона, Иванов дает в стихотворении «Gli spiriti del viso» (Иванов 1971: 785).

Образ зеркала является важнейшим составным элементом ивановского мистериально-дионисийского метатекста. Зеркало — это то, с помощью чего происходит раздробление Диониса, его переход из состояния единства и цельности в состояние титанической множественности, это инструмент вселенского жертвоприношения⁶⁷. Многогранная символика зеркала используется Ивановым в «Сне Мелампа» для того, чтобы показать неправоту и преступный характер титанического самоутверждения, которые воплощают на космическом уровне принцип индивидуации⁶⁸.

«К зёркальной бездне приник, на себя заглядевшись, Младенец:
Буйные встали Титаны глубин, — растерзали Младенца».

⟨...⟩

«Ибо мятежным себя каждый луч отражает, и каждый
Атом раздельной души от послушного зеркала просит,
Ближней тропой своевольно сходя в ответные грани,
И — самовластный — не мнит о согласьи частей и о строе
Целого облика: — только б, в себе утверждаясь, усилить

⁶⁷ Исследование З.Г. Минц и Г.В. Обатнина показало, что символика зеркала в лирике Иванова соотносится с мистериально-дионисийским сюжетом. Зеркальность в книгах лирики «Кормчие звезды» и «Прозрачность» обозначает «устремленность мира к такой гармонии и целостности, которые невозможны без выхода всего отдельного, индивидуального из границ своей отдельности к познанию „себя в другом“, к слиянию „я“ и „не-я“» (Минц, Обатнин 1988: 62). Другими словами, зеркальность обозначает трансценсус, преодоление индивидуации, т.е. такое титаническое, самоутверждение которого приводит к самоотрицанию. На языке мифа это выражается мотивом испепеления титанов дионисийским огнем.

⁶⁸ Г.В. Обатнин дает точно такую же интерпретацию зеркала в рамках ивановского мистериально-дионисийского сюжета: «Само смотрение в зеркало, которым Титаны, по орфическому мифу, завлекли Диониса-Загрея, уже есть расчленение, начало принципа индивидуации» (Обатнин 2016: 416). А вот трактовка Зеркала явлений в «Сне Мелампа», данная Р.И. Соколовым, представляется не соответствующей тексту поэмы: «Движение в сторону Персефоны разоблачает ее обманчивую сущность — Персефонейя оборачивается зеркалом, в которое по одну сторону глядится жизнь, а по другую — смерть» (Соколов 2002: 105). Никаких двух сторон у Зеркала явлений, о котором, с опорой на орфиков, говорит Иванов, нет и в помине.

Себялюбивую душу. Так лик Диониса превратно
В вечности был отражен, и разорван внутренней распрей
Многих солнечных сил и лучей единого лика»⁶⁹.

Полезно соотнести эти места с предисловием к трагедии «Прометей»:

Младенец глядится в зеркало, и оно отражает его черты по закону зеркальности, — извращая отражаемый образ, перемещая правое налево и левое направо, — разлагая его целостность на отдельные атомы света. Лучеиспускание Диониса в зеркало есть отдача зеркалу истекающей из него жизненной силы: «пьет зеркальность душу»⁷⁰.

Действие титанического начала, рождаемого в результате отражения Диониса в Зеркале Персефоны, выражается в нарушении гармонии целого, при котором каждая часть утверждает себя в качестве отдельной монады, не соотносясь с другими частями и с единством целого. Это дезинтегрирующее действие, которое вносит в космическую жизнь титаническое начало, связывается с изменением правого и левого, которое происходит в результате отражения:

«Отрок, гляделся ли ты в прозрачную влагу, любуясь
Образом зыбким, который тебя повторяет, как эхо
Звук отзвучавший из чутких пещер воскрешает? Так нимфа
<...>

Тень выпивает твою и к тебе, превратив, высылает
Дивно подобную светлым чертам — и превратную»...

— «Змеи», —

Отрок в ответ: «я в деснице держал над ручьем медяницу,
Жаждой томимую: в левой она отразилась висящей»⁷¹.

Важно отметить, что в качестве зеркальной поверхности Иванов берет водную гладь, поскольку отражение в воде делает зримым не только инверсию правого и левого, но и эффект переворачивания с ног на голову.

⁶⁹ Иванов 1974: 297.

⁷⁰ Иванов 1919: xx

⁷¹ Иванов 1974: 297.

Можно выделить три смысловых аспекта символики зеркала в рамках мистериально-дионисийского сюжета у Иванова: 1) извращение отражаемого образа, которое выражается инверсией правого и левого; 2) разделение целого на бесконечное множество частей (это связано, по всей видимости, с феноменом рекурсии, которая возникает при отражении глаз в зеркале, т.е. фактически двух зеркал, наведенных друг на друга); 3) жертвенность, потеря отображаемым жизненной энергии.

Платоновские коннотации (правда, не столь очевидные, как отмеченные нами ранее аналогии) имеют первый и второй аспект символики зеркала в рамках мистериально-дионисийского сюжета, т.е. переворачивание с ног на голову, сопровождаемое инверсией правого и левого, а также дробление целого на беспорядочное множество.

Мировая Душа у Платона способна не только на умное круговое движение, но и на прямолинейное (вперед — назад, вправо — влево, вверх — вниз) (*Ti.* 43b). «Все эти движения, пройдя сквозь тело, достигали души и обрушивались на нее, отчего все они тогда получили и доныне сохраняют наименование ощущений» (*Ti.* 43c). Действие ощущений, нарушающих гармонию умного круговращения Мировой Души, Платон сравнивает с опрокидыванием, которое происходит при отражении в зеркальной глади воды: «В последнем случае дело обстояло так, как если бы некто уперся головой в землю, а ноги вытянул вверх, прислонив их к чему-то; в таком положении и ему самому, и всем тем, кто на него смотрит, все померещится перевернутым: правое станет левым, а левое — правым» (*Ti.* 43e). С действием ощущений связано появление беспорядка (*Ti.* 46e), неразумия и лжи (*Ti.* 44a).

Проявлением неразумия является инверсия «тождественного» и «иного» в мире горнем для опрокинутого вниз головой вследствие воздействия ощущений человека в мире дольном⁷².

Умные круговые движения Мировой Души имеют дионисийский характер, а прямолинейные, связанные с ощущением, — титанический.

⁷² Гурьянов 2019: 251.

Привлечение категорий дионисийского и титанического к интерпретации отражения Мировой Души в чувственном, подлунном мире имеет неоплатонические основания. Так, Прокл в комментарии на *Ti.* 43е (3.343.18–344.5) сравнивает, а точнее говоря, «трагически описывает» (ἐκτραυφδεῖ), переворачивание Мировой Души в чувственном с «высочайшим страданием» (τὸ ἔσχατον πάθος). Оно состоит в том, что лучшее в нас (божественное начало, голова) попирается (πелάτῃται) и порабощается, а меньшее благо (иррациональные ощущения, ноги) обретает тираническую власть. Примечательно, что это зеркальное переворачивание связывается с действием сил, рожденных из Земли (τὰ ὑπὲρ γῆς⁷³), т.е. связанных с титаническим. Отметим, что при описании страданий души в чувственном Прокл использует дионисийскую лексику: πάθος, πелάτῃται, ἐκτραυφδεῖ⁷⁴.

Иванов привлекает символику зеркала для характеристики сущности титанического начала, которое является как бы вывернутой наизнанку дионисийской сущностью. Это и символизируется с помощью инверсии правого и левого при отражении. Кроме того, для Иванова возникшие из Зеркала Персефоны титаны являются хаотическим бесконечным множеством самопротивоборствующих замкнутых монад. Это представление тоже находит свое соответствие у Платона, который связывает возникновение беспорядка в упорядоченном круговращении космоса как раз с действием ощущений, т.е. титанического начала.

Идея переворачивания в результате отражения в зеркале имеет отношение к общему принципу взаимоотношения космических сфер у Иванова⁷⁵. Ранее мы установили, что между каждой из сфер (метафизической, мистической и эмпирической) у Иванова находится бездна, которая подобна зеркальной глади вод,

⁷³ Ср. в пер. А. Фестюжера: les forces nées de la Terre (Festugière 1968: 225).

⁷⁴ См. также Петров 2019: 713.

⁷⁵ В.В. Петров отмечает, что в рамках космогонии «Тимея» переворачивание связано с «переходом от мира божественных существ к миру подлунному», т.е. опять же с переходом от одной космической сферы к другой (Петров 2019: 711).

переворачивающей все вверх дном и инвертирующий последовательность в каждой из триад⁷⁶.

Различение Змей-Причин и Змиев-Целей тоже восходит к символике зеркала в «Тимее» (46a–c), рассмотрев которую Платон различает основные и вспомогательные причины сущего. Основные причины сущего связаны с разумом, невидимы, движут сами себя; вспомогательные причины связаны с ощущениями и видимыми телами, они движимы извне, но и движут другие тела (46de).

Про причины и цели у Иванова читаем:

«Новым движеньем отныне ты движим, новым законам
Вольно повинен. Слепые толкали тыл твой причины;
Ныне же цели святые влекут предводимые руки»⁷⁷.

Змеи-Причины понимаются Ивановым как носители материального начала, а Змии-Цели — как носители идеального. Категории видимого и невидимого пронизывают собой всю символику поэмы, вегетативную, эротическую, ткацкую, космическую. Причины и Цели тоже различаются по этому признаку.

Понимание Целей как невидимых идей-солнц встречается в стихотворении «Вечные дары»:

Пасомы Целями родимыми,
К ним с трепетом влечемся мы
И, как под солнцами незримыми,
Навстречу им цветом из тьмы⁷⁸.

У. Тримбл отмечает связь вспомогательных причин с иллюзорным познанием с помощью ощущений и сближает их с платоновским мифом о пещере:

This, in turn, leads to one of the *Timaeus*' characteristic leaps in frame: these effects are like those of secondary causes (συναίτια). They appear to simple persons to be the reasons behind things, but that is illusory. They are secondary to the first cause in God and merely serve to perfect

⁷⁶ Каяниди 2012: 36–37.

⁷⁷ Иванов 1974: 295.

⁷⁸ Иванов 1971: 568.

his ideas (46d), reality unrefracted. Refraction then becomes a version of the Cave Analogy. Mirrors are thus associated with a less veritable reflection, illusory causes and, by extension, necessity⁷⁹.

В.В. Петров полагает, что «центральное для „Сна Мелампа“ противопоставление Целей и Причин является прямым заимствованием из параграфа 79 „Монадологии“»⁸⁰:

Les âmes agissent selon les loix des causes finales par appetitions, fins et moyens. Les corps agissent selon les loix des causes efficientes ou des mouvemens. Et les deux règnes, celuy des causes efficientes, et celuy des causes finales sont harmoniques entre eux⁸¹.

Действующая причина у Лейбница связана с телами, а целевая — с душами. Мы полагаем, что ивановская концепция Причин и Целей восходит к платоновской оппозиции первых причин и причин вспомогательных. На это указывает прежде всего генезис вспомогательных причин Платона и Змей-Причин Иванова: они возникают в результате отражения. Будучи разновидностью материального начала, Змеи-Причины подобны необходимости (*толкали тыл твой причины*). Змии-Цели, будучи разновидностью идеального, связаны с невидимым, духовным. Они соседствуют с ликом Зевса-Диониса и отождествляются со звездами, внутримировыми умами.

Космология Иванова и модель вселенной Стивена Хокинга

В завораживающей статье «Космология Платона и платонизм в современной космологии» А.В. Нестерук вскрывает параллелизм между космологическим учением, развитым в диалоге «Тимей», и современной теорией «начальной» вселенной с мнимым временем, принадлежащей Стивену Хокингу. Анализ физико-космологических концепций приводит исследователя к выводу,

⁷⁹ Trimble 2021: 17.

⁸⁰ Петров 2017а: 47.

⁸¹ «Души действуют согласно законам конечных причин, посредством влечений, целей и средств. Тела действуют согласно законам действующих причин, или движений. И два царства, одно — причин действующих, другое — причин конечных, согласуются друг с другом» (Leibniz 1917: 36).

что непротиворечивая модель вселенной может быть построена только при условии элиминации категории времени как эмпирической длительности и замене его на вневременное пространство: «Вселенная построена не *во* времени, но *в* предшествующем пространстве»; при таком условии физическая космология максимально приближается к «космологии Платона с демиургическим созданием наблюдаемого космоса из предшествующего „вместилища“»⁸². Исходное состояние вселенной — замкнутая четырехмерная Евклидова сфера, где нет времени как длительности, как необратимого потока событий, т.е. времени эмпирически наблюдаемого, но есть время идеальное, трансцендентное, мнимое, которое «является лишь одним из измерений Евклидова пространства и исчисляется числом — например, радиусом замкнутой вселенной»⁸³.

Это исходное состояние вселенной Нестерук трактует как умопостигаемую реальность, сближая неоплатонические конструкты с моделью Хокинга:

В области умопостигаемого нет времени, то есть оно вневременно, вечно. Эмпирическая сфера (мир чувственный) пребывает во временном потоке событий. Используя терминологию неоплатоников, можно говорить о *вневременном времени* умопостигаемого мира как о *трансцендентном времени*⁸⁴.

Итак, платоновское предшествующее вместилище, в котором задаются идеальные формы чувственного мира, аналогично Евклидовой четырехмерной сфере Хокинга и метафизической (или мистической) сфере Иванова. Почему мы допускаем такую двойственность: метафизическая или мистическая сфера? Дело в том, что в космологических построениях Иванова наблюдается некоторая двойственность: в «Сне Мелаппа» он относит возникновение трансцендентного времени к мистической сфере, а в трагедии «Прометей» — уже к метафизической, связывая его с Диони-

⁸² Нестерук 2018: 219 и 220.

⁸³ Нестерук 2018: 223.

⁸⁴ Нестерук 2018: 223.

сом-Загреем сущностно, а не генетически: «Древле сына Зевс родил. / В начале было то; родилось время / С рождением сына; был иной тот Зевс»⁸⁵.

Время в мистической сфере в «Сне Мелампа», будучи тождественно вечному времени Платона, может быть отождествлено с мнимым временем в четырехмерной Евклидовой сфере Хокинга. Их объединяет трансцендентность (неэмпирический характер), идеальность и парадигматичность. На трансцендентность и вневременность мистической сферы, в которой тем не менее происходит возникновение времени (*рокового мгновения*), указывает перемещение Мелампа из эмпирической сферы в мистическую:

«Годы ль, мгновенья ль он падал стремглав в черноустый колодезь, —
Персти коснулись незримой внезапно стойкие ноги...»⁸⁶

Мистическая сфера внеположна по отношению к эмпирической, а также незримой, идеальной. Ее структура парадигматична по отношению к эмпирической, в которой, как мы уже говорили выше, отражаются элементы мистической (Гелиос = Змии-Цели, Гея = Змеи-Причины, Меламп = Время (Дионис)).

Космологическая модель Хокинга визуализируется как криволинейный конус, в котором Евклидова четырехмерная сфера как бы раскрывается вовне или «выворачивается», порождая эмпирическую вселенную с наблюдаемым временем как протеканием. У Иванова мы наблюдаем аналогичную структуру. Точнее говоря, его космос предстает как две потирообразные структуры, соединенные друг с другом. Структура Хокинга, построенная как бинарная модель, у Иванова предстает как тринитарная структура, которая получается путем редупликации исходной бинарной. Бинарная модель Хокинга поставлена у Иванова в более сложную структуру с архитектурно и парадигматически взаимосвязанными сферами. Метафизическая сфера у Иванова оказывается аналогом умопостигаемой Евклидовой сферы для мистиче-

⁸⁵ Иванов 1919: 62.

⁸⁶ Иванов 1974: 295.

ской сферы, которая возникает в результате самораскрытия идеальной структуры метафизической. Однако на новом витке космогонического процесса уже мистическая сфера берет на себя идеально-парадигматические функции Евклидовой сферы и порождает из себя материально-эмпирическую сферу, видимый физический мир.

Рис. 1



Литература

- Аверинцев, С.С.; Шишкин, А.Б. (2001), “Сентенции и фрагменты Вяч. Иванова в записях О. Шор”, in Д. Рицци, А. Шишкин (ред.), *Русско-итальянский архив. III. Вячеслав Иванов — новые материалы*, 133–149. Университет Салерно.
- Асоян, А.А. (1990), «Почтите высочайшего поэта...». Судьба «Божественной комедии» Данте в России. М.: Книга.
- Барзах, А.Е. (1995), “Материя смысла”, in Р.Е. Помирчий (ред.), *Вяч. Иванов. Стихотворения. Поэмы. Трагедия*, 1,5–60. СПб.: Академический проект.

- Богомолов, Н.А.; Вахтель, М.; Солодкая, Д.О., ред. (2009), *Вячеслав Иванов, Лидия Зиновьева-Аннибал. Переписка: 1894–1903*. Т. 2. М.: Новое литературное обозрение.
- Бородай, Т.Ю. (2008), *Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона*. М.: Савин С.А.
- Булгаков, С.Н. (2016) “Сны Геи”, in К.Г. Исупов, А.Б. Шишкин (ред.), *В.И. Иванов: pro et contra, антология*, 1.297–307. СПб.: РХГА.
- Вестбрук, Ф. (2007), *Дионис и дионисийская трагедия. Вячеслав Иванов: филологические и философские идеи о дионисийстве*. University of Amsterdam.
- Гилберт, К.; Кун, Г. (1960). *История эстетики*. М.: Издательство иностранной литературы.
- Гурьянов, И.Г. (2019), “Пространственный аспект метафизики платонизма и «величие духа» в философии Фичино”, *Платоновские исследования* 11.2: 245–275.
- Дмитриев, В. (1988), “Вяч. Иванов и Платон”, *Новый журнал* 172–173: 323–330.
- Зелинский, Ф.Ф. (1915), *История античной культуры*. М.: Товарищество И.Д. Сытина.
- Иванов, В.И. (1904), “Эллинская религия страдающего бога. Введение. Глава I”, *Новый путь* 1: 110–124.
- Иванов, В.И. (1919), *Прометей. Трагедия*. Петербург: Алконост.
- Иванов, В.И. (1923), *Дионис и продионисийство*. Баку: 2-я государственная типография.
- Иванов, В.И. (1971), *Собрание сочинений*. Под редакцией Д.В. Иванова и О. Дешарт. Т. I. Bruxelles: Foyer Oriental Chrétien.
- Иванов, В.И. (1974), *Собрание сочинений*. Под редакцией Д.В. Иванова и О. Дешарт. Т. II. Bruxelles: Foyer Oriental Chrétien.
- Иванов, В.И. (1979), *Собрание сочинений*. Под редакцией Д.В. Иванова и О. Дешарт. Т. III. Bruxelles: Foyer Oriental Chrétien.
- Иванов, В.И. (1987), *Собрание сочинений*. Под редакцией Д.В. Иванова, О. Дешарт и А.Б. Шишкина. Т. IV. Bruxelles: Foyer Oriental Chrétien.
- Иванов, В.И. (2014), “Эллинская религия страдающего бога”, *Символ* 64: 5–221.
- Иванов, В.И. (2018), *По звездам: Опыт философские, эстетические и критические: Статьи и афоризмы. Книга 2. Примечания*. СПб.: Пушкинский Дом.
- Каприо, С. (2016), “У истоков современного спиритуализма: наследие Ф. Ницше”, in Н.Ю. Грыкалова, А.Б. Шишкин (ред.), *Вячеслав Иванов. Исследования и материалы*, 2.92–108. СПб.: РХГА.

- Каяниди, Л.Г. (2009), “Структура пространства в поэме Вячеслава Иванова «Сон Мелампа»”, *Известия Смоленского государственного университета* 3: 39–52.
- Каяниди, Л.Г. (2012), *Структура пространства и язык пространственных отношений в поэзии Вячеслава Иванова*. Дисс. Смоленский государственный университет.
- Каяниди, Л.Г. (2018), “Пространственно-мифологическая модель и ее трансформации в поэзии Вячеслава Иванова: «Сон Мелампа» и «Прометей»”, in С.В. Федотова, А.Б. Шишкин (ред.), *Вячеслав Иванов: исследования и материалы*, 231–246. М.: ИМЛИ РАН.
- Каяниди, Л.Г. (2019), “Трагедия Вячеслава Иванова «Прометей» и поэма «Сон Мелампа»: явные и тайные точки соприкосновения”, *Studia litterarum* 4.2: 206–227.
- Каяниди, Л.Г. (2020), “Закон золотого сечения в интерпретации Павла Флоренского и его приложение в поэзии Вячеслава Иванова”, in S. Fiszer, A. Nivière (eds.), *Science et littérature. Inspirations réciproques. Europe centrale et orientale (XIXe–XXIe siècles)*, 245–271. Paris: Éditions Le Manuscrit.
- Каяниди, Л.Г. (2023), “Мифологический субстрат поэмы Вячеслава Иванова «Сон Мелампа»”, *Вестник Томского государственного университета. Филология* (принята к публикации).
- Кондюрина, А.А.; Иванова, Л.Н.; Рицци, Д.; Шишкин, А.Б. (2001), “Переписка В.И. Иванова и О.А. Шор”, in Д. Рицци, А. Шишкин (ред.), *Русско-итальянский архив. III. Вячеслав Иванов — новые материалы*, 151–455. Университет Салерно.
- Кружков, Г.М. (2001), “Мы — двух теней скорбящая чета». Лондонский эпизод 1899 года по письмам Вяч. Иванова и Лидии Зиновьевой-Аннибал”, in Г.М. Кружков, *Ностальгия обелисков. Литературные мечтания*, 344–380. М.: Новое литературное обозрение.
- Лосев, А.Ф. (1957), *Античная мифология в ее историческом развитии*. М.: Государственное учебно-педагогическое издательство Министерства просвещения РСФСР.
- Лосев, А.Ф. et al., ред. (1994), *Платон. Собрание сочинений*. Т. 3. М.: Мысль.
- Минц, З.Г.; Обатнин, Г.В. (1988), “Символика зеркала в ранней поэзии Вяч. Иванова (сборники «Кормчие звезды» и «Прозрачность»)", *Труды по знаковым системам. Зеркало. Семиотика реальности* 22: 59–65.
- Мочалова, И.Н. (2014), “О двух онтологических моделях в диалоге Платона «Тимей»”, *Платоновские исследования* 1: 55–78.

- Нестерук, А.В. (2018), “Космология Платона и платонизм в современной космологии”, *Платоновские исследования* 9.2: 205–228.
- Обатнин, Г.В. (2000), *Иванов-мистик (оккультные мотивы в поэзии и прозе Вячеслава Иванова (1907–1919))*. М.: Новое литературное обозрение.
- Обатнин, Г.В. (2002), “Материалы к описанию библиотеки Вяч. Иванова”, *Europa Orientalis* 21.2: 261–343.
- Обатнин, Г.В. (2016), “«Φιλίῃ» Вяч. Иванова как ракурс в биографии”, in К.Г. Исупов, А.Б. Шишкин (ред.), *В.И. Иванов: pro et contra, антология*, 2.411–436. СПб.: РХГА.
- Петров В.В., (2017а), “Разнотекущие потоки в «Сне Мелампа» Вячеслава Иванова: интертекстуальный анализ”, *Europa Orientalis* 29: 23–54.
- Петров В.В. (2017b), “Душа, облачающаяся в тела, душа, ткущая тела”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 11.1: 166–176.
- Петров, В.В. (2018), “Телеология, четвертое измерение и обратный ход времени в работах Андрея Белого, Вяч. Иванова и М. Волошина”, in С.В. Федотова, А.Б. Шишкин (ред.), *Вячеслав Иванов: Исследования и материалы*, 3.13–65. М.: ИМЛИ.
- Петров, В.В. (2019), “«Тимей» Платона о видах движения, «небесном растении» и прямостоянии человека”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 13.2: 705–716.
- Протопопова, И.А. (2017) “Душа, ум и пространство: как Аристотель (не) понимает Платона (*De anim.* 406b–407b)”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 11.1: 203–207.
- Пургин, С.П. (1997), *Философия в круге Слова: Вячеслав Иванов*. Екатеринбург: Сфера.
- Сегал, Д.; Сегал (Рудник), Н. (2008), “«Ну, а по существу я ваш неоплатный должник». Фрагменты переписки В.И. Иванова с Е.Д. Шором”, *Символ* 53–54: 338–403.
- Соколов, Р.И. (2002), “Глубинного сердца биенье»: «Сон Мелампа» Вяч. Иванова”, in И.З. Белобровцева, А.Ф. Белоусов, В.В. Гудониене, Е.Я. Курганов (ред.), *Славянские чтения*, 2.102–107. Даугавпилс; Резекне: Издательство Латгальского культурного центра.
- Титаренко, С.Д. (2010), “К истолкованию заметок Вячеслава Иванова на полях диалога Платона «Федр»”, in К.Ю. Лаппо-Данилевский, А.Б. Шишкин (ред.), *Вячеслав Иванов. Исследования и материалы*, 1.402–413. СПб.: Пушкинский Дом.
- Титаренко, С.Д. (2012), *«Фауст нашего века»: мифопоэтика Вячеслава Иванова*. СПб.: Петрополис.
- Троицкий, В.П. (2008), “Об одной модели времени у Вяч. Иванова”, *Символ* 53–54: 815–825.

- Устинова, В.А. (2001), “Традиции Платона и Данте в поэтическом сознании Вячеслава Иванова”, *Europa Orientalis* 21.1: 321–338.
- Федотова С.В. (2016), “Вячеслав Иванов, Лейбниц и Барокко”, in К.Г. Исупов, А.Б. Шишкин (ред.), *В.И. Иванов: pro et contra, антология*, 2.473–492. СПб.: РХГА.
- Ханзен-Леве, А. (2003), *Русский символизм. Система поэтических мотивов. Мифопоэтический символизм начала века. Космическая символика*. СПб.: Академический проект.
- Цимборска-Лебода, М. (2004), *Эрос в творчестве Вячеслава Иванова: На пути к философии любви*. Томск: Водолей.
- Шишкин, А.Б. (1998), “Симпосион на петербургской Башне в 1905–1906 гг.”, in Д.С. Лихачев (ред.), *Русские пиры* (Альманах «Канун» 3), 273–352. СПб.: Институт русской литературы.
- Boroday, T.Y. (2008), *The Birth of Philosophical Concept. God and Matter in Plato's Dialogues*. Moscow: Savin S.A. (In Russian.)
- Bogomolov, N.A.; Vakhtel, M.; Solodkaya, D.O., eds. (2009), *Vyatcheslav Ivanov, Lydia Zinovieva-Annibal. Correspondence: 1894–1903. Vol. 2*. Moscow: Novoye literaturnoye obozreniye. (In Russian.)
- Caprio, S. (2016), “At the Origins of Modern Spiritualism: the Heritage of F. Nietzsche”, in N.Y. Gryakalova, A.B. Shishkin (eds.), *Vyacheslav Ivanov: Studies and Materials*, 2.92–108. Saint Petersburg: RCAH. (In Russian.)
- Cornford, F.M. (1937), *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*. London: Routledge & Kegan Paul, 1937.
- Chase, M. (2013), “Discussions on the Eternity of the World in Antiquity and contemporary Cosmology”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 7.1: 20–68.
- Fedotova S.V. (2016), “Vyatcheslav Ivanov, Leibniz and the Baroque”, in K.G. Isupov, A.B. Shishkin (eds.), *V.I. Ivanov: pro et contra, anthology*, 2.473–492. Saint Petersburg: RCAH. (In Russian.)
- Goethe, J.W. (1808), *Faust. Eine Tragödie*. Tübingen: J.G. Cotta.
- Gruppe, O. (1906), *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*. München: C.H. Beck.
- Guryanov, I.G. (2019), “The Spatial Aspect of Platonic Metaphysics and the ‘Greatness of Mind’ in Ficino’s Philosophy”, *Platonic investigations* 11.2: 245–275. (In Russian.)
- Khanzen-Leve, A. (2003), *Russian Symbolism. A System of Poetic Motifs. Mythopoetical Symbolism of the Beginning of the Century. Cosmic symbolics*. Saint Petersburg: Akademicheskii proyekt. (In Russian.)
- Kayanidi, L.G. (2009), “The Structure of Space in Vyatcheslav Ivanov’s Poem

- Melampus' Dream*", *Izvestiya Smolenskogo gosudarstvennogo universiteta* 3: 39–52. (In Russian.)
- Kayanidi, L.G. (2012), *The Structure of Space and the Language of Spatial Relations in the Poetry of Vyatcheslav Ivanov*. Diss. Smolensk State University. (In Russian.)
- Kayanidi, L.G. (2018), "The Spatial and Mythological Model and Its Transformations in Vyatcheslav Ivanov's Poetry: *Melampus' Dream* and *Prometheus*", in S.V. Fedotova, A.B. Shishkin (eds.), *Vyacheslav Ivanov: Studies and Materials*, 231–246. Moscow: IMLI RAN. (In Russian.)
- Kayanidi, L.G. (2019), "Vyacheslav Ivanov's Tragedy Prometheus and his Poem The Dream Of Melampus: Obvious and Hidden Points of Convergence", *Studia litterarum* 4.2: 206–227. (In Russian.)
- Kayanidi, L.G. (2020), "The Law of the Golden Section in the Interpretation of Pavel Florensky and its Application in the Poetry of Vyatcheslav Ivanov", in S. Fiszer, A. Nivière (eds.), *Science et littérature. Inspirations réciproques. Europe centrale et orientale (XIXe–XXIe siècles)*, 245–271. Paris: Éditions Le Manuscrit. (In Russian.)
- Kayanidi, L.G. (2023), "The Mythological Substratum of Vyatcheslav Ivanov's poem *Melampus' Dream*", *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filologiya* (Forthcoming). (In Russian.)
- Leibniz, G.W. (1917), *Sogenannte Monadologie und Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*. Berlin: Georg Reimer.
- Mints, Z.G.; Obatnin, G.V. (1988), "The Symbolism of the Mirror in the Early Poetry of Vyach. Ivanov (collections *Pilot stars* and *Transparency*)", *Trudy po znakovym sistemam. Zerkalo. Semiotika realnosti* 22: 59–65. (In Russian.)
- Mochalova, I.N. (2014), "Two Ontological Models in Plato's *Timaeus*", *Platonic investigations* 1: 55–78. (In Russian.)
- Müller, K.O. (1825), *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*. Göttingen: Vandenhöck & Ruprecht.
- Nesteruk, A.V. (2018), "Plato's Cosmology and Platonism in Modern Cosmology", *Platonic investigations* 9.2: 205–228. (In Russian.)
- Obatnin, G.V. (2000), *Ivanov the Mystic: Occult Motives in the Poetry and Prose of Vyatcheslav Ivanov (1907–1919)*. Moscow: Novoye literaturnoye obozreniye. (In Russian.)
- Obatnin, G.V. (2002), "Materials for the Description of the Library of Vyatch. Ivanov", *Europa Orientalis* 21.2: 261–343. (In Russian.)
- Obatnin, G.V. (2016), "«Φιλία» of Vyatch. Ivanov as a Point of View in the

- Biography”, in K.G. Isupov, A.B. Shishkin (eds.), *V.I. Ivanov: pro et contra, anthology*, 2.411–436. Saint Petersburg: RCAF. (In Russian.)
- Petrov V.V., (2017a), “Divergent Flows in Vyatcheslav Ivanov’s *Melampus’ Dream*: Intertextual Analysis”, *Europa Orientalis* 29.23–54. (In Russian.)
- Petrov V.V. (2017b), “The Soul putting on Bodies, the Soul weaving Bodies”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 11.1: 166–176. (In Russian.)
- Petrov, V.V. (2018), “Teleology, the Fourth Dimension and the Reverse Course of Time in the Works of Andrei Bely, Vyatch. Ivanov and M. Voloshin”, in S.V. Fedotova, A.B. Shishkin (eds.), *Vyacheslav Ivanov: Studies and Materials*, 3.13–65. Moscow: IMLI RAN. (In Russian.)
- Petrov, V.V. (2019), “Plato’s *Timaeus* on Types of Movements, «the Heavenly Plant» and the Vertical Posture of Man”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 13.2: 705–716. (In Russian.)
- Festugière, A.J. (1968), *Proclus. Commentaire sur le Timée*. T. v. Paris: J. Vrin.
- Protopopova, I.A. (2017) “Soul, Mind and Space: As Aristotle “misunderstands” Plato (*De anim.* 406b–407b)”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 11.1: 203–207. (In Russian.)
- Shishkin, A.B. (1998), “The Symposium on the Saint Petersburg Tower in 1905–1906”, in D.S. Likhachev (ed.), *Russian Feasts* (Almanac «Kanun» 3), 273–352. Saint Petersburg: Institut russkoy literatury. (In Russian.)
- Titarenko, S.D. (2010), “To the Interpretation of Vyatcheslav Ivanov’s Notes on the Margins of Plato’s Dialogue *Phaedrus*”, in K.Y. Lappo-Danilevskiy, A.B. Shishkin (eds.), *Vyacheslav Ivanov: Studies and Materials*. 1.402–413. Saint Petersburg: Pushkinskiy Dom. (In Russian.)
- Titarenko, S.D. (2012), «*Faust of our Century*»: *Vyatcheslav Ivanov’s Mythopoeitics*. Saint Petersburg: Petropolis. (In Russian.)
- Trimble, W. (2021), “Livers and Mirrors: Physiology, Cosmology, and Ritual in Plato’s *Timaeus*”, *Platonic investigations* 15.2: 11–40.
- Troitskiy, V.P. (2008), “About one Temporal Model by Vyatch. Ivanov”, *Symbol* 53–54: 815–825. (In Russian.)
- Tsimborska-Leboda, M. (2004), *Eros in the Works of Vyatcheslav Ivanov: On the Way to the Philosophy of Love*. Tomsk: Vodoley. (In Russian.)
- Westbroek, Ph. (2007), *Dionysus and the Dionysiac Tragedy. Vyatcheslav Ivanov: Philological and Philosophical Ideas about Dionysianism*. Amsterdam University. (In Russian.)
- Westermann, A. (1846), “Melampus”, in A. Pauly (ed.), *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, 4.1725–1728. Stuttgart: J.B. Metzler.
- Wolff, O. (1894–1897), “Melampus”, in W.H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, 2.2: 2567–2573. Leipzig: B.G. Teubner.

Платоническая традиция и визуальность

Валерия Косякова

Иероним Босх: между рецепцией и конструированием неоплатонизма в визуальной культуре позднего Средневековья

VALERIA KOSYAKOVA

HIERONYMUS BOSCH'S ANGELS, DEMONS AND FOOLS: THE RECEPTION
OF NEOPLATONISM IN THE VISUAL CULTURE OF THE LATE MIDDLE AGES

ABSTRACT. The problem of the reception of Neoplatonism in late Medieval and Renaissance painting is one of the central ones for visual studies, both in iconology and iconography. The glory of the iconological school largely took place thanks to the study of the reception of Neoplatonism by Renaissance artists. However, to this day, there remain disputes about the validity of such interpretations, and the boundaries of "fitting in" and constructing the reception of Plato's philosophy in scholarly discourse. The current article deals with the problem of the reception of Neoplatonism in the works of the late Medieval artist Hieronymus Bosch. In some cases, his visual code does incorporate the Neoplatonic concepts assimilated in Medieval visual culture, and elsewhere, a comparative analysis of Bosch's works with Neoplatonism may give the researcher and the viewer the opportunity to interpret a number of dark places in the painter's "theological" works. The reception of Neoplatonism in the triptychs of the Dutch artist may be traced in three directions. The first is based on the ideas of heavenly hierarchies, as well as on the ontological reciprocation of being and non-being in the structure of Creation, which found visual expressive forms on the panels of triptychs dedicated to the construction of Paradise. The second group of images associated with the reception of Platonism mirrors the first: it is the hierarchical structure of demons and direct images of Judgment, which dominate in Bosch's visual language and reflect Neoplatonic ideas about the afterlife retribution. The third type of visual allusions is associated with the image of fools found in Bosch's unconventional works. **KEYWORDS:** Neoplatonism, iconology, Late Middle Ages, Hieronymus Bosch, Last Judgment, Ship of Fools.

© В.А. Косякова (Москва). art_o@list.ru. Российский государственный гуманитарный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 16.1 (2022)

DOI: 10.25985/Pl.16.1.15

Иероним Босх, знаменитый нидерландский художник позднего Средневековья, — эталонный пример эклектичной интерцинтности своей эпохи. Сложность реконструкции его визуального послания чаще всего связана с расширительным референтным полем визуального нарратива в пространстве триптихов. Это приводит, в свою очередь, к проецированию интерпретативных схем и тропов исследователями, вчитывающими в работы художника те или иные визуальные или текстуальные цитаты.

В работах Босха находили и продолжают искать отсылки к эзотерическим учениям, алхимическим и ведовским практикам, астрологическим трактатам и философско-теологическим посланиям. Однако во многом именно поиски неоплатонистских коннотаций в исследовательском дискурсе *Bosch studies* стали катализатором множественности прочтений визуального языка художника. В нашей статье мы обратимся к проблеме конструирования неоплатонистских стратегий интерпретаций в исследованиях об Иерониме Босхе, а также рассмотрим триптих «Сад земных наслаждений» и картину «Корабль дураков» в свете неоплатонизма 15–16 веков.

На сегодняшней день нет документов, устанавливающих интерес или знакомство художника с трудами платоников или неоплатоников, и так же невозможно реконструировать интенции заказчиков произведений Босха, его донаторов. Из-за скудости письменных источников, невозможности подтвердить или опровергнуть ту или иную теорию, Босх становится лесом расходящихся троп интерпретаций, больше сообщающих нам об истории науки — иконологии, иконографии, визуальных исследованиях, — чем об интенциях самого художника или ктитора. С другой стороны, известно, что Босх состоял в религиозном Братстве Богоматери, славившемся своим достопочтенным составом и внушительной библиотекой. Но установить полный тезаурус текстов, к которому апеллировал художник, на данный момент представляется невозможным, а вопрос о неоплатонизме — знал ли художник труды древних авторов (в выдержках либо переска-

зах), или же этот неоплатонизм сконструирован искусствоведческими исследованиями, остается открытым.

Самый известный триптих, «Сад земных наслаждений», написан около 1500 года и служит примером попыток поисков и обретения неоплатонизма в живописи Босха. Существуют радикально противоположные толкования образов, встречающихся в этой работе. Некоторые исследователи считают, что Босх представил Эдем и идею брака между женщиной и мужчиной, освященного Богом¹. С другой стороны, сцены убийства, насилия, а также фаллические образы, свидетельствуют о фатальной предопределенности пути людского рода, где телесное возобладает над духовным². Неоднозначность триптиха делает возможным существование двух диаметрально противоположенных трактовок: согласно одной традиции, триптих — осуждение плотского греха, каковой влечет за собой воздаяние, а согласно другой — наоборот, триптих посвящен теме восхождения от телесного к духовному, от физического к метафизическому, от человека к Творцу. Именно последняя трактовка, складывавшаяся последнее столетие в разных исследовательских программах, рассматривала Босха в связи с популярностью неоплатонической философии, пришедшей в Нидерланды из флорентийской Италии.

Первым крупным исследователем, инициировавшим дискурс о Босхе в связи с неоплатонизмом, был Вильгельм Френгер. Его *idée fixe* стала концепция связи Босха с сектой свободного духа, астрологией и итальянским неоплатонизмом. Собственно неоплатонизм являлся необходимым тропом для толкования астрологических и «сектантских» практик художника, на которых построено исследование Френгера. В 1942 году Френгер выдвинул гипотезу о том, что Иероним Босх, вероятно, должен был консультироваться с неким образованным еврейским «советником», работавшим в тесном сотрудничестве с художником. В 1948 году Френгер обнаружил подходящего человека в архиве Хертогенбосе: в городской хронике упоминалось, что в 1496 году еврей-

¹ Erffa 1989: 158.

² Fraenger 1951: 122.

ский магистр Якоб ван Альмангиен был крещен в Хертогенбосе в присутствии прославленного императора Максимилиана I, его сына эрцгерцога Филиппа Габсбурга и нескольких брабантских оруженосцев, присутствовавших в качестве крестных родителей. Поскольку Альмангиен был евреем, его работа с Босхом не задокументирована, но влияние и присутствие этого человека заметно, с точки зрения Френгера, во многих главных полотнах Босха³. Согласно Френгеру, работы Босха переполнены отсылками к различным текстам, требующим знания иврита и философии 15 века — именно поэтому Босх был вынужден работать вместе с консультантом. Френгер видел в Босхе оккультного мистика, который должен был иметь тесные связи с адамитами, сектой прославлявших обнаженное тело полигамных христиан, действовавшей в Брабанте столетием ранее. Исследования Босха Френгером имели огромный резонанс, но вскоре были отвергнуты научным сообществом. Тем не менее, его гипотеза продолжала процветать в средствах массовой информации и в трудах писателей-эзотериков⁴.

Обнаружение Френгером имени Якоба ван Альмангиена стало сенсацией, открывшей ящик Пандоры, из которого возникали новые интерпретации работ Босха. В посмертно вышедшем исследовании бельгийского историка искусств Яна Кениса фигура Якоба ван Альмангиена становится отправной точкой. Но в отличие от Френгера, Кенис не пытается связать через нее Босха с еретической сектой. Он склонен полагать, что Якоб ван Альмангиен — это то же лицо, что и Йоханан Алеманно (Алеманно — латинская версия распространенного в Германии ашкеназийского еврейского имени, которое в Нидерландах звучало как Альмангиен). Согласно Кенису, Якоб Алеманно был иудеем немецкого происхождения, который засвидетельствован в Падуе в 1486 году в окружении итальянского гуманиста Пико делла Мирандолы. Более того, это не кто иной, как Йоханан Алеманно — итальянский философ и каббалист, учитель Пико делла Мирандолы.

³ Fraenger 1947: 122.

⁴ Fraenger 1975: 148.

Йоханан Алеманно был итальянским еврейским раввином, известным каббалистом, философом-гуманистом и экзегетом, а также учителем иврита у итальянских гуманистов, включая Пико делла Мирандолу⁵. Он учил, что каббала — это ключ к божественной магии⁶, а его мистическое или теософское объяснение библейского придания о сотворении мира имеет сходство с сочинением Пико делла Мирандолы о космогонии «Гептапл, или о семи подходах к толкованию шести дней творения» (1489), аллюзии на которое можно разглядеть и у Босха. Согласно Кенису, Алеманно приехал в Нидерланды между 1490 и 1500 годами, где познакомился с Босхом и оказал на того сильнейшее влияние, причем до такой степени, что «Сад земных наслаждений» оказывается возможным интерпретировать с помощью каббалистической книги «Зогар» 13 века⁷.

Популярные исследования Рольфа Гросса тоже строятся вокруг персоны Альмангиена и в большей степени развивают круг идей, связанный с итальянским неоплатонизмом и его отголосками у Босха⁸. В рамках исследовательской установки на неоплатоническое прочтение триптих «Сад земных наслаждений» (или «Сад любви») анализируется как концепция любви и ее ипостасей. Очевидно, что множество обнаженных фигур на центральной панели, предающихся всевозможным утехам и вкушениям, является центральной проблемной точкой притяжения для интерпретации триптиха. В зависимости от исследовательской оптики, по-разному разворачивается траектория комментария триптиха: от поисков аллегорий до буквальной иллюстрации текстом Фичино:

Мы же, дорогие друзья, не только должны любить бога без меры (как в нашем изображении повелела Диотима Сократу), но будем любить лишь его одного. Разум так же относится к богу, как глаза наши к солнцу. Глаз же не только всех более любит свет, но только свет один и любит. Если мы возлюбим тела, души, ангелов, то

⁵ Chajes 2019: 1–5.

⁶ Sirat 1985: 410.

⁷ Kenis 2001: 88–129.

⁸ Gross 2011: 10–44.

не их самих, но бога в них будем любить. В телах — тень бога, в душах — подобие бога, в ангелах — образ его. Так в настоящем мы будем любить бога во всём, чтобы в конце концов всё полюбить в боге. Ибо живя так, мы достигнем того, что узрим и бога, и всё в боге, и возлюбим и его самого и всё то, что в нем. И всякий, кто во времени сем посвятит себя любовью своей богу, обретет наконец в боге себя. Ибо вернется к своей идее, благодаря которой он был сотворен. И там, если чего будет ему не доставать, он будет исправлен и навечно воссоединится со своей идеей. Истинный же человек и идея человека тождественны. Так что кто из нас на земле отошел от бога, тот не истинный человек, ибо он отделился от своей идеи и формы. А к ней ведут нас божественная любовь и благочестие. И так как здесь мы рассеянны и увечны, то, воссоединившись в любви с нашей идеей, мы станем цельными людьми, так что окажется, что сперва мы станем почитать бога в вещах, чтобы затем возлюбить вещи в боге, и почитать вещи в боге, чтобы обрести в нем прежде всех других вещей нас самих, так что окажется, что, любя бога, мы возлюбим самих себя⁹.

Рассматривая триптих через призму неоплатонизма Фичино, чувственные образы на нем предстают репрезентациями идеи любви, движущей силы, которая заставляет Бога — или с помощью которой Бог заставляет себя — излить свою сущность в мир и которая, с другой стороны, побуждает творения, представленные на триптихе в образе любовников и любовниц, искать воссоединения с Богом. При этом триптих изобилует разными типами любви. Согласно Фичино, любовь — одно из названий для *circuitus spiritualis* («духовного круговращения»), которое совершается от бога к миру и от мира к богу. Центральный визуальный мотив всего триптиха — круговращение: центрические формы, птицы, источники вод, фрукты — композиционно триптих обыгрывает форму круга, замкнутости и полноты. Герои триптиха вступают в мистический поток. Поведение людей, склонных к сильной чувственности, в Средневековье объясняли при помощи астрологического анализа. Считалось, что влюбленные — «дети Венеры». На триптихе Босха представлена непосредственная иконография

⁹ Фичино 1981: 217.

Венеры в образе обнаженных купающихся женщин, восходящая к астрологическим трактатам. Согласно Фичино, «небесная Венера» представляет собою чистоту, но воплотившись и став, таким образом, порождающей силой, она превращается в «природную Венеру», которая владеет промежуточными способностями человека, а именно воображением и чувственным восприятием. От «Венеры пошлой» к «Венере небесной» проходит путь человек в образах этого триптиха, если предположить, что «духовный наставник» Альмангиен консультировал Босха, влияя на иконографическую программу художника своими знаниями комментариев Фичино на «Пир» Платона.

Среди людей встречается и грубая «звериная любовь» (*amor ferinus*), которая не имеет ничего общего с высшими родами любви и есть даже не порок, а просто безумие. Эта «безумие» у Босха на триптихе показано через табуированные и непомерные формы сластолюбия. Образ всадников, скачущих вокруг озера на разных зверях с гипертрофированно изображенными гениталиями, маркирует плотский грех, а также «звериную» низменную любовь. Сравнение «Сада любви» с философской системой Фичино, на первый взгляд, кажется релевантным, поскольку у Босха обнаруживается несколько уровней: земной, человеческий, небесный. На закрытых створках представлены космический ум, космическая душа в образе небесных сфер и Бог, творящий землю: его божественная сила, эмануруя, пронизывает небеса, нисходит через стихии и заканчивается в материи, далее — в творении Адама и Евы, изображенных на правой створке триптиха. Триптих воплощает идею желания. Зрителю же, реципиенту, отводится функция созерцания образов любви и познания, через которое он совершает духовное восхождение. Более того, в триптихе Босха установлены отсылки к астрологическим трактатам: так, образ фонтана согласуется с Сатурном, Юпитер закодирован в образе созерцательных героев на центральной панели, Венера связана с «детьми любви». Таким образом, мы имеем здесь дело с репрезентацией проекта космического ума и его связи с космической душой согласно Фичино.

Гросс рассматривает центральную панель триптиха с позиций неоплатонистского толкования, обнаруживая три уровня репрезентации любви. Обнаженные тела, предающиеся плотским утехам и вкушению плодов, — визуальная аллегория природной похоти; летающие крылатые существа в верхней части триптиха — пифагорейские небеса; а союз Адама, Евы и Христа на правой панели — восхождение к божественной любви. Пространство с изображением ада на правой створке триптиха может быть истолковано как земной мир, или *Terra Nostra*, что отсылает к «Речи о достоинстве человека» Пико делла Мирандолы. На левой створке разворачиваются кошмары и пророчества Сивиллы¹⁰.

Однако на каком основании проводятся в рамках искусствоведческих исследований такие прямые интерпретации, обнаруживающие непосредственное влияние итальянской гуманистической мысли на иконографию нидерландского художника? Исключительно на сконструированной Френгером традиции, в которой недостаток архивных данных компенсирован вольными параллелями с неоплатонизмом. А фигура Альмангиена, обрстая новыми трактовками, становится связующим звеном между гуманистической мыслью и художником. Триптих «Сад земных наслаждений», как самый неоднозначный и полисемичный визуальный текст Босха, становится наиболее частым материалом, трактуемым через неоплатонистические параллели. О фигуре Альмангиена нет никаких точных документальных свидетельств, большие сомнения вызывает и образ «консультанта» художника, а если убрать медиатора — посредника между Босхом и итальянским неоплатонизмом, — станет бездоказательной и система параллелей между Фичино и Босхом.

Примечательно, что на более релевантные параллели между (нео)платонизмом и Босхом историки искусств не обратили внимание, углубившись в астрологические, алхимические и каббалистические интерпретации монументальных работ художника. Хотя так называемый «Корабль дураков» — часть утраченного три-

¹⁰ Gross 2011: 11.

птиха, посвященного мытарствам человека в земной жизни, — намного ближе связан с рецепцией Платона в конце 15–16 веков.

Корабль — концентрированный средневековый символ, в первую очередь с ним ассоциировали Церковь (неф — палуба, римский крест Т-образной формы — якорь и т.п.). В сцене с дураками у Босха сакральность корабля профанируется: на картине персонажи выпивают, а монах и монахиня, которые должны нести слово Божие, распевают песни. У руля корабля сидит переодетый в костюм черта актер. Мачта судна вовсе не крест, а дерево, по которому ползет упитанный мужчина, дабы ножом срезать привязанную к стволу курицу. В этой сцене Босх запечатлел популярный языческий ритуал, во время празднования Масленицы разыгрывавшийся в Нидерландах, северной Европе и на Руси — обряд майского дерева, когда взбираются по намазанному жиром стволу весеннего дерева, славя плодородие, — популярнейшую ежегодную забаву. На вероотступничество намекает и мусульманский (еретический, по Босху) флаг, развевающийся над пассажирами дурного судна. А в кроне дерева сидит сам дьявол в образе глазастой совы. Корабль без кормила и ветрил, он ведом не словом Божиим и заповедями, а дураками, горбатым шутом. Его характерная шапочка с рожками демонстрирует его бесовскую природу — так же, как и посох с антропоморфным лицом-навершием. Подобную шутовскую трость обнаруживаем на гравюре Дюрера (предположительно), сделанной для «Корабля дураков» Себастьяна Бранта.

Образ судна, заполненного людьми, пересекающими океанские воды без определенного пункта назначения, — одна из (немногих) аллегорий, которые Платон приводит в «Государстве». В 6 книге (488а–489е) он описывает корабль, капитан которого — сильный человек, однако у него плохие зрение и слух, и он мало смыслит в искусстве мореходства. Его моряки столь же невежественны, но несмотря на свою неумелость стараются отнять у него кормило. Между тем корабль плывет себе по течению.



Рис. 1. Флаг дураков гордо реет над кораблем, у штурвал в руках особые антропоморфные трости. Хотя произведение Босха было написано ранее, хрестоматийными стали параллели между «Кораблем дураков» Себастьяна Бранта и живописным размышлением Босха на ту же тему.

Das Narrenschiff Ink.394.4 (Basel 1494).

Sächsischen Landesbibliothek — Staats- und Universitätsbibliothek Dresden.



Рис. 2. Иероним Босх, «Корабль дураков» (ок. 1500).
Paris, Louvre, Inv. RF 2218.

В платоновской аллегории корабль приравнивается к системе управления, капитан — к правителю. Из-за неспособности капитана моряки борются за контроль над кораблем, который, на горе всех, кто на борту, может разбиться и затонуть. Аллегию судна, дрейфующего по течению, не следует понимать как критику демократического правления. Платон отстаивает идею стратифицированного общества, в котором правители являются философами, людьми, которые с ранних лет были обучены направлять свой выбор с помощью разума и беспристрастного поиска общего блага.

Платон был автором, интенсивно изучавшимся в 15–16 веках, в период, когда происходили великие морские экспедиции, географические открытия. Себастьян Брант, известный интеллектуал, поэт и сатирик, живший в Страсбурге, популяризировал аллессию плывущего по течению судна, заполненного глупцами. В 1494 году в Базеле вышла его сатирико-дидактическая поэма «Корабль дураков», изобразившая вереницу глупцов, отправившихся в страну «Глупляндию». Брант создает типологию социально-политической «дурости» и «безумия». Категория «безумия», по Бранту, связана с «глупостью», отсутствием иерархии и христианской морали. В поэме Бранта дураки — последователи Святого Гробиана, вымышленного святого — покровителя людей пошлых и низких, которые подчиняются ему, несмотря на его глупость, понятию как грех: забвение заботы об общем благе князьями, попами, монахами, юристами и становится причиной греха глупости. Успех первого издания, опубликованного в Базеле, побудил редактора книги опубликовать иллюстрированный латинский перевод. Это издание было представлено публике в 1497 году, и большинство иллюстраций приписываются Альбрехту Дюреру, главному художнику и граверу эпохи Возрождения в немецких странах.

Иероним Босх написал свой «Корабль дураков» через несколько лет после триумфального успеха поэмы Себастьяна Бранта, около 1500 года, и в ряде других его работ также задействована



Рис. 3. Иероним Босх, триптих «Страшный суд»,
фрагмент со сценой низвержения восставших ангелов.
Akademie der bildenden Künste Wien, Inv. GG-579-581.



Рис. 4. Иероним Босх, триптих «Воз сена»,
фрагмент со сценой низвержения восставших ангелов.
Madrid, Museo Nacional del Prado, Inv. Poo2052.

концепция ложных устремлений и глупости как греха (на центральной панели триптиха «Воз сена», на картине «Извлечение камня глупости»). Его концепция глупости будто иллюстрирует Бранта, впитывая коннотации темы неумелого правителя, восходящие к платоновскому «Государству». Другим предположительным прототипом образа корабля могла служить позднесредневековая поэма 14 столетия «Паломничество души» Гийома де Дегильвилля. В этом произведении рассуждения о природе души и ее эманации в материи связываются с восхождением от греха плоти через монашеские обеты и веру в Троицу к любви, а следовательно, к Богу. Аналогичную концепцию, только исполненную в духе зеркала, можно прочесть и на триптихе «Сад земных наслаждений», где плоть придается последовательному осуждению и противопоставляется мистическому браку между Христом и Церковью. На «райских» створках триптихов «Воз сена» и «Страшный суд» репрезентированы рассуждения Босха о небесных и «адских» иерархиях.

На обоих триптихах образ мира, представленный на центральной панели, начинается на правой, где изображено грехопадение Адама и Евы, а еще ранее (выше) — низвержение восставших ангелов. Истоком греха и первым грехопадением, по Босху, становится не просто искушение Евы и Адама, а та сцена, которая разворачивается на самом небе, на заре бытия земли, созданной Богом, — падение грешного, возгордившегося ангела Люцифера. Зло возникло в момент, когда Люцифер противопоставил себя Богу — абсолютному добру. Взбунтовавшись, он отделился от божественного пространства, был низвергнут на землю, а затем — в преисподнюю, владыкой которой и сделался. Изначально будучи светом, Люцифер повергается и обращается во мрак, и так появляется темная, негативная природа бытия: изначальная онтологическая доброта и чистота мира непоправимо поругана Люциферовым бунтом и заражена грехом, откуда его перманентное разрушения. Это разрушение в духе средневековой визуальной традиции Босх представляет через нарушение порядка и перево-

рачивание бывших ангелов с ног на голову — именно так «вверх тормашками» ангелы падают на землю и далее в преисподнюю, становясь демонами. Проблема, поставленная фигурой Люцифера, касается идеи деградации миробытия, исконно благого, но — по причине несовершенного и злого выбора — падшего. Таким образом, распад и разложение имманентны миру и представлены в фигурах в пространстве триптихов: Люцифера, Адама, Евы, Каина, Иуды, во многих других персонажах, а в итоге — в глупости простых обывателей, которым Босх направляет свое послание. Визуальная картина мира Босха онтологизирует зло ровно так же, как и благо, бытие и небытие, веру и ложь. Последняя связана с грехом отступничества от заповедей и священного закона. Босха называют художником-мизантропом из-за того, что он ярко и однозначно противопоставил мир земной и мир небесный. Однако связующим звеном между этими устойчивыми бинарными оппозициями становятся динамическая концепция покаяния через любовь, репрезентированная в фигуре «коробейника» или «блудного сына», встречающейся на закрытых створках триптиха «Воз сена» и во фрагменте несохранившегося триптиха «Паломничество по земной жизни».

Литература

- Фичино, Марсилио (1981), “Комментарий на «Пир» Платона, О любви” (пер. А. Горфункеля, В. Мажуги, Э. Черняка), in В.П. Шестаков (ред.), *Эстетика Ренессанса*, 1.144–241. М.: Искусство.
- Chajes, J.H.; Harari, Y. (2019), *Practical Kabbalah: Guest Editors’ Introduction*. Ben-Gurion University.
- Colette, S. (1985), *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*. Cambridge University Press.
- Erffa, H. (1989), *Ikonomie der Genesis. Die christlichen Bildthemen aus dem Alten Testament und ihre Quellen*. München: Deutscher Kunstverlag.
- Fraenger, W. (1947), *Hieronymus Bosch. Das tausendjährige Reich. Grundzüge einer Auslegung*. Coburg: Winkler.
- Fraenger, W. (1951), *The Millennium of Hieronymus Bosch*. University of Chicago Press.
- Fraenger, W. (1975), *Hieronymus Bosch. Mit einem Beitrag von Patrik Reuterswärd*. Dresden: Verlag der Kunst.
- Gross, Rolf W.F. (2011), *The Life and Times of Hieronymus Bosch*. Los Angeles: Pacific Palisades.
- Kenis, J. (2001), *De Tuin der Kennis 1498–1998*. Kuurne: Esopus.
- Sirat, C. (1985), *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*. Cambridge University Press; Maison des Sciences de l’Homme.

Дильшат Харман, Александр Конев

Пандемос-старуха:
трансформация неоплатонической концепции
земной любви в гравюре Альбрехта Дюрера «Ведьма»

DILSHAT HARMAN, ALEXANDER KONEV

PANDEMOS THE HAG: NEOPLATONIC CONCEPT OF EARTHLY LOVE

TRANSFORMED IN ALBRECHT DÜRER'S ENGRAVING *THE WITCH*

ABSTRACT. The article deals with the interpretation of Albrecht Dürer's *The Witch* (c. 1502) as a representation of Venus in the form of an old woman. Back in the 1980s, researchers indicated that Dürer had borrowed the pose of the woman and her vehicle of transportation, a goat, from ancient images of Aphrodite Pandemos, but did not explain why the goddess of love had been turned into a hag. The choice of the iconographic source was influenced by the concept of two Venuses, interest in which has increased in Europe in the second half of the 15th – first half of the 16th centuries thanks to Marsilio Ficino (1433–1499), who provided it with an original interpretation in his commentary on Plato's *Symposium*. Having considered the image of Dürer's witch in the context of this interpretation and its reflection in Konrad Celtis' poem *Amores*, we come to the conclusion that the engraving testifies to the critical perception of Ficino's idea regarding the noble and sublime nature of earthly love, since Aphrodite (Venus) Pandemos is presented here in her "true" destitute and barren form. Analyzing the reasons for the change of the young goddess into an old witch, and the importance of the metamorphosis motif behind it, helps us understand how Neoplatonic thought was received in Northern European culture.

KEYWORDS: Albrecht Dürer, Konrad Celtis, Marsilio Ficino, Neoplatonism, Venus Pandemos.

«Когда стара баба, то и ведьма», — говорит один из персонажей гоголевского «Вия». Действительно, часто при слове «ведьма» нам представляется старая уродливая женщина, и она же фигурирует во многих сказках, историях, произведениях искус-

© Д.Д. Харман (Москва). dilshat.harman@gmail.com. Российский государственный гуманитарный университет.

© А.Н. Конев (Санкт-Петербург). alexnkonev@mail.ru. Государственный Эрмитаж.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 16.1 (2022)

DOI: 10.25985/PI.16.1.16

ства. Однако, если говорить о визуальном образе ведьмы, то первые нам известные изображения колдуний вовсе не представляют женщин в облике старух. Только в конце XV – начале XVI вв. мы впервые встречаемся со старыми ведьмами в искусстве, и одним из самых ранних примеров является гравюра Альбрехта Дюрера «Ведьма» (илл. 1).

Этот эстамп не датирован, но по стилистическим признакам относится исследователями к 1500–1505 гг.¹ Внизу справа помещен зеркально перевернутой монограммой AD, размеры составляют 11,4 x 7,1 см. Действие на гравюре происходит в неидентифицируемом пустынном пейзаже: внизу на земле четверка крылатых путти в различных позах, а в воздухе, верхом на козле, задом наперед восседает обнаженная старуха с распущенными волосами и прялкой в руке. Из левого по отношению к зрителю угла сыплется нечто похожее на град, а множество диагональных линий показывает или лучи света, или дождь, или движение града.

«Ведьма» неоднократно привлекала внимание исследователей, однако до сих пор не существует ее однозначной интерпретации. Эрвин Панофский, указав на дуализм между меланхолической ведьмой и весельем путти², обратил внимание на мотив «перевернутого мира» (то есть мира, в котором все правила превратились в свою противоположность): женщина едет на козле задом наперед, а монограмма художника перевернута³. Конрад Хоффман развил тему «перевернутого мира», исследовав связь работы с гравюрой Мастера Домашней книги, на которой изображен герб с перевернутым мальчиком (1485)⁴, а Эрика Титце-Конрат обнаружила иконографический источник для путти⁵. Важнейшими для понимания смысла дюреровской ведьмы стали работы Йенса Карстенсена и Чармиан Мезенцевой⁶, которые убедительно доказали, что при создании гравюры Дюрер вдохновлялся античными

¹ Mesenzeva 1983: 187.

² Panofsky, Saxl 1923: 149.

³ Panofsky 1955: 121.

⁴ Hoffmann 1972: 10.

⁵ Tietze-Conrat 1916: 265–268.

⁶ Carstensen 1982; Mesenzeva 1983.



Илл. 1. Альбрехт Дюрер, «Ведьма» (ок. 1500–1505).
New York, The Metropolitan Museum of Art.

образами Афродиты Пандемос, нередко изображавшейся верхом на козле — этим же объясняется присутствие путти, часто вызывавшее недоумение. Известны итальянские изображения старух, которые повлияли на изображение ведьмы у Дюрера⁷, но остается непонятным, для чего мастер заменил молодую прекрасную Афродиту на старую некрасивую ведьму.

Этот вопрос остается без ответа и в более поздних обращениях к «Ведьме» Дюрера, где старость изображенной принимается как данность — так, например, Линда Халтс⁸ просто утверждает, что тело ведьмы — пример интереса художников Ренессанса к изображениям старых людей и того, как старость может быть гендерно дифференцирована. Трудно не согласиться с мнением исследовательницы, что старуха Дюрера демонстрирует отношение современников художника к старым женщинам, но хотелось бы понять, почему в старуху превращается Афродита.

Нельзя здесь принять в качестве объяснения и мнение Вильгельма Ветцольдта⁹, согласно которому всё, что происходит на гравюре, объясняется верой людей того времени в ведьм и не нуждается в дополнительных объяснениях. Ни в текстах, посвященных ведьмам и их козням, которые в конце XV века циркулировали в Западной Европе (Дюреру могли быть известны «Молот ведьм» Шпренгера и Инститориса, впервые изданный в 1487 г., как и трактат «О ламиях» Ульриха Молитора, впервые изданный в 1488 или 1489 г.), ни в иллюстрациях к ним колдуньи не описываются/изображаются исключительно или даже преимущественно как старухи. В качестве возможного прецедента для Дюрера называют ксилографию из «Нюрнбергской хроники» (ок. 1493), где иллюстрируется история умершей ведьмы, уносимой дьяволом в ад. Однако в тексте хроники отсутствует указание на ее возраст, а на изображении можно разглядеть в качестве примет старости разве что отсутствие зубов и возможные морщины на лице.

⁷ Tietze, Tietze-Conrat 1928: 54; Weisbach 1906: 50; Mesenzewa 1983: 195.

⁸ Hults 2005: 73–75.

⁹ Waetzoldt 1935: 77.

Что касается реальных преследований и процессов, которым художник мог быть свидетелем, то тут, за отсутствием полной статистики о возрасте осужденных колдуний в Германии конца XV века, сложнее сказать наверняка, однако в исторических работах последних лет регулярно высказывается мнение о том, что преобладание старух в качестве жертв охоты на ведьм — ложный стереотип¹⁰. В самом Нюрнберге Дюрер мог быть свидетелем ведовских процессов (в городе преследовали ведьм с 1434 года¹¹), однако нам неизвестен возраст ведьм, представавших перед судом.

В этой работе мы хотели бы обратиться именно к причинам замены в гравюре Дюрера молодой Венеры на старуху. По нашему мнению, это действие несет в себе ключи не только к пониманию отдельной работы, но и позволяет пролить свет на рецепцию неоплатонизма в кружке немецких гуманистов, к которому он был близок. Мы считаем, что Дюрер, который, по выражению Михаила Либмана, «обладал своеобразным — грубоватым и ядовитым одновременно — юмором»¹², совместил античную иконографию Афродиты Пандемос с описанием разгневанной возлюбленной в поэме немецкого поэта-гуманиста Конрада Целтиса *Amores* (1501–1502), в тексте которого прекрасная женщина превращается в ведьму. Целтис испытал значительное влияние теории любви, выдвинутой итальянским неоплатоником Марсилио Фичино, возвышающей как небесную, так и земную любовь. Однако Дюрер не просто иллюстрирует текст своего старшего современника, но предлагает собственную интерпретацию заложенных в нем смыслов. Законченное произведение одновременно предназначалось и для широкой аудитории (видевшей в изображенном только страшную колдунью), и для узкого круга «своих»,

¹⁰ Levack 2006: 149–150.

¹¹ Всего с 1434 по 1505 г. (предположительно самая поздняя дата создания «Ведьмы») перед судом по обвинению в колдовстве предстало 11 женщин (и 1 мужчина). По всей видимости, ни для кого из обвиняемых дело не закончилось смертным приговором: судьба четырех из них неизвестна, Эльс Хеллин в 1477 г. оправдали, у Катарины Амбергер (1434 г.) отщипнули кусочек языка, Эльс Крамерин (1468 г.) заклеямили, остальных изгнали из города.

¹² Либман 1991: 138

способных увидеть в образе критику видения Венеры Пандемос у Фичино и Цельтиса. Нам представляется, что замысел «Ведьмы» несет в себе сатирические и поучительные элементы, отсутствующие у них, но характерные для рецепции неоплатонизма в нюрнбергском кружке.

Статья построена следующим образом: описав концепцию двух Венер в средневековой и ренессансной мысли, мы рассматриваем гравюру Дюрера в контексте распространения идей итальянского неоплатонизма в Германии и их отражения в книге Цельтиса. Мы выдвигаем тезис, что замена молодой женщины на старую на нашем эстампе должна была продемонстрировать «истинную сущность» богини любви и исследуем, каким образом критика Фичино и Цельтиса была обусловлена для Дюрера существующей средневековой традицией изображения кажущейся лживой красоты. Заключительная часть посвящена тому, как на Дюрера повлияли идеи метаморфозы тела в ренессансной и средневековой традиции.

Любовь земная и небесная:

средневековая концепция двух Венер и видение Фичино

После работ Йенса Карстенсена и Чармиан Мезенцевой среди искусствоведов нет никаких сомнений, что иконографическим источником дюреровской ведьмы была Афродита Пандемос, едущая на козле. Однако до сих пор не была исследована причина заимствования художником этого не встречавшегося с античности мотива, отсутствующего в работах как итальянских, так и немецких мастеров. Мы попытаемся объяснить его в рамках возрождения в гуманистических кругах интереса к концепции двух Венер, касающейся сопоставления двух видов любви, небесной и земной, одну из которых символизировала Афродита (Венера) Урания, а другую — Афродита Пандемос. Эта концепция появилась еще в античности, а с 1469 года, когда Марсилио Фичино закончил свой комментарий на «Пир» Платона, вновь стала предметом широкого обсуждения.

Как и про других богов и богинь, о рождении Афродиты разные греческие и римские авторы рассказывали по-разному. У Гесиода в «Теогонии» она рождается из пены, взбившейся вокруг отрезанного члена Урана, и носит имена «Пенорожденная», «Киферея», «Кипророжденная» (поскольку пристает сначала к Кифере, а потом выходит на берег Кипра), а в Илиаде Гомер делает Афродиту ребенком Зевса и Дионы.

Два мифа о происхождении Платон объединяет в своем диалоге «Пир» — так появляется концепция двух Афродит (позже двух Венер):

А этих богинь, конечно же, две: старшая, что без матери, дочь Урана, которую мы и называем поэтому небесной, и младшая, дочь Дионы и Зевса, которую мы именуем пошлой¹³.

Слово, которое русские переводчики передали как «пошлая», в оригинале звучит *πάνδημος*, то есть «всенародная». Такой эпитет, возможно, отсылал к объединяющей роли Афродиты — поклонение ей превращало обитателей полиса в единое политическое тело¹⁴. О поклонении этой Афродите несколько раз упоминает Павсаний, причем, рассказывая о святилище в Элиде, он упоминает о двух статуях двух Афродит:

Статуя той Афродиты, которая поставлена в храме и которую они называют Уранией (Небесной), сделана из слоновой кости и золота; она — произведение Фидия; Афродита стоит, опираясь одной ногой на черепаху. Священный же участок второй Афродиты окружен оградой, а внутри этого участка сделана терраса, на которой стоит медная статуя Афродиты, сидящей на медном козле. Это творение Скопаса. Эту статую называют статуей Афродиты Пандемос (Всенародной). Относительно значения черепахи и козла высказывать свое мнение я предоставляю желающим¹⁵.

Скульптуры работы Скопаса, описываемой Павсанием, до нашего времени не дошло, но, возможно, ее влияние сказалось на

¹³ *Smp.* 8de (пер. С.К. Апта, сверенный А.А. Столяровым).

¹⁴ Cerqueira 2018: 174.

¹⁵ Paus. 6.25.1 (пер. С.П. Кондратьева под редакцией Е.В. Никитюк).

малых формах — зеркалах, камнях, — которые и сегодня можно найти в музеях¹⁶ и которые, вероятно, мог видеть Дюрер. Одна такая камея находилась во второй половине XV века в собрании Лоренцо Медичи¹⁷. Отметим, что и до «Ведьмы» Дюрер мог обращаться к концепции разных Венер, о чем свидетельствует исполненный им около 1496–1497 гг. подготовительный рисунок к так и не осуществленной гравюре — *Pupila Augusta*¹⁸. Изображенная на втором плане в этой во многом остающейся загадочной композиции сцена с плывущей к берегу стоя на дельфине в сопровождении двух персонажей (ор или граций?) обнаженной фигурой сегодня большинством исследователей прочитывается как сцена рождения Афродиты. Эта работа и надпись на ней (*Pupila Augusta*, «августейшая сирота») еще в 1939 году были связаны с утерянной феррарской гравюрой, имевшей такую же надпись¹⁹. Сами слова «августейшая сирота» были впервые проинтерпретированы как имеющие отношение к Афродите Ги де Терварентом²⁰: он предположил, что богиню могли так назвать ввиду отсутствия у нее матери, чью роль должны были частично принять на себя оры.

Античные представления об Афродите-Венере в Средние века и в эпоху Возрождения претерпели ряд изменений. Самое важное состояло в том, что деление на две (или больше, как у Цицерона в «Природе богов») Венеры приобрело значение главным образом нравственное. Такое отношение было характерно для аллегорического прочтения мифов, начавшегося еще в античности²¹ и исходившего из того, что истории о богах и героях являются на самом деле выражением нравственных или философских идей, а сами боги и герои — аллегориями, воплощениями этих идей.

Как показал Жан Сезнек, античные боги никогда не исчезали из воображения и памяти средневековых людей²². Венера как бо-

¹⁶ Cerqueira 2018: 175.

¹⁷ Ныне в в Национальном музее в Неаполе, см. Mesentzeva 1983: 190.

¹⁸ Windsor Castle, The Royal Library, Inv. no. 12175.

¹⁹ Byam Shaw 1939: 246.

²⁰ De Tervarent 1950: 198.

²¹ См. Элиаде 2010: 155 и далее.

²² Seznec 1953: 3.

гиня любви имела право на существование и потому, что физическая любовь в Средние века не считалась исключительно греховным действием — и Августин, и философы Шартрской школы писали, что еще до грехопадения Адам и Ева были предназначены Богом к совокуплению и размножению с помощью плотской любви, но полностью контролируемой разумом. Проблема секса после грехопадения главным образом заключалась в том, что человек утратил контроль над своими членами²³.

Земная любовь не была исключительно похотью, и здесь древнее деление на двух Венер оказывалось исключительно кстати, так как свойства сладострастия начали приписывать только одной из них. Так, в IX веке, комментируя Марциана Капеллу, Иоанн Дунс Скотт пишет о двух Венерах, называя одну из них *Voluptaria*, то есть сладострастной, а другую, жену Вулкана, — целомудренной, делая из этого вывод, что есть любовь целомудренная и любовь постыдная²⁴. Чуть позже, в XII веке, автор «Третьего мифографа», пересказывая Ремигия Осерского, тоже сообщает, что есть две Венеры: целомудренная и скромная жена Вулкана и Волуптария, богиня удовольствия, мать Гермафродита. От этих разных Венер проистекают и два вида любви — благая и скромная, любимая мудростью и добродетелями, и постыдная и злая, через которую мы склоняемся к порокам²⁵.

Тогда же, в XII веке, Бернард Сильвестр проводит четкое разграничение: одна Венера олицетворяет грех, а другая — закон:

Венер же, как мы читаем, две: одна законная, другая — богиня разнузданности. Законная Венера, как мы читаем, есть вселенская музыка, то есть размеренное отношение всего во вселенной, которое другие называют Астреей, природной справедливостью. Она обретается в стихиях, в звездах, во временах, в одушевленных существах. А бесстыдная Венера, богиня разнузданности, есть плотское вожделение, мать всякого беспутства²⁶.

²³ Есопомои 1975: 17–19.

²⁴ Есопомои 1975: 21.

²⁵ Есопомои 1975: 21–22.

²⁶ Бернард Сильвестр 2018: 160–161 (пер. Р. Шмаракова).

Конечно, не у всех средневековых авторов мы найдем это деление — так, у Алана Лилльского в «Плаче Природы» Венера одна, но она то поступает согласно требованиям Природы, и тогда хороша, то преступает их, и становится дурной. В светской же литературе XIII–XIV веков чаще мы встречаемся с отрицательным видением богини, и уже становится не важно, одна она или две. В «Морализованном Овидии», средневековом переложении «Метаморфоз», существующим в разных версиях с XIV в., перед читателем сначала предстают две Венеры. Автор рассказывает, что когда Венера Великая появилась на свет из пены, поднявшейся от отрезанного члена Сатурна, упавшего в море, Юпитер влюбился в нее. Он вступил с ней в связь, и от нее родилась Венера, богиня любви. Как только Юпитер увидел ее, то влюбился и в свою дочь, и от связи со второй Венерой появились на свет Йокус и Купидон. Но в следующем за этим рассказом пояснении различия между двумя богинями нет: любая Венера означает похоть и влюбленную женщину. Автор предостерегает читателя о том, что похоть и злоба рождаются от чрезмерного изобилия, один порок влечет за собой другой, и чем больше человек грешит, тем больше ему это нравится. Такую же дурную Венеру читатель видит и в «Романе о Розе», где богине и ее сыну Амору противостоят Разум и Целомудрие. Венера в этих произведениях понимается, по замечанию Сары Кэй, как «сила, эквивалентная первородному греху»²⁷. Так же как первородный грех стал результатом непослушания Адама Богу-Отцу и чувственности Евы, так и бунт Юпитера против отца-Сатурна положил конец Золотому веку и разбудил ненасытные плотские аппетиты.

То же мы видим и у Боккаччо в «Генеалогии богов». Ссылаясь на многих античных авторов (Цицерона, Макробия, Аристотеля, Овидия, Помпония Мелу), он стремится дать читателям всю полноту информации о богине и рассказывает о тройной Венере. Дочь Неба и богини День соединяет в себе черты порождающей потомство и небесной (астрологической планеты Венеры). Третья

²⁷ Кау 1997: 13.

же Венера, блудница, появилась на свет после того, как Сатурн оскотил своего отца Урана (Небо) и бросил его член в море. При этом самое важное для итальянского писателя — не различие Венер, но то, что все три имеют огромную власть над человеком, склоняя его к любви — будь то к благородной, эгоистической или животной. Он подчеркивает близость любви к сумасшествию и ее парадоксальную природу²⁸.

Несмотря на различные подходы к пониманию Венеры и ее деления на две или больше богинь, чаще всего мы встречаем два разных лика земной любви: один естественный, связанный законом и таинством, находящийся в гармонии с вселенной, другой — незаконный, извращенный, грешный²⁹.

Марсилио Фичино предложил совершенно новое видение Венеры, появившееся под значительным влиянием «Эннеад» Платона. Он излагает свою концепцию в комментарии на «Пир» Платона (написан в 1469 г., напечатан в 1484), в VII главе Второй речи. Фичино, изложив теорию Платона о двух Венерах, объясняет, как платоники понимают небо — отца небесной Венеры: это высший бог или высшее тело. Ум же этого тела называется разными именами, в том числе и Венерой. Фичино раскладывает ум на составляющие: Сатурн — сущность этого ума, Юпитер — его жизнь, а Венера — мышление. Кроме того, он упоминает, что Венера — еще и одно из названий души мира («потому, что порождает низшие тела»³⁰). Таким образом, он сразу дает метафорическое толкование мифа о порождении небесной Венеры. Продолжая толковать, Фичино называет рождение первой Венеры рождением без матери, имея в виду отсутствие связи ума с тленной материей.

У второй Венеры есть и отец, и мать. Отец ее — Юпитер (выше Фичино упомянул, что Юпитер — тоже одно из имен мировой души, поскольку он «движет небесные тела»), а мать, по любопытному выражению Фичино, ей «приписывают», поскольку она вся рассеяна в материи — и следовательно, должна иметь с ней

²⁸ Mulryan 1974: 35.

²⁹ Esopomou 1975: 20.

³⁰ Фичино 1981: 157. Здесь и далее пер. А. Горфункеля, В. Мажуги, И. Черняка.

связь. Подытоживая, автор пишет, что «Венера двойка», и одну определяет как «мышление, которое мы полагаем в ангельском уме», а другую — как «порождающую силу, приписанную мировой душе»; одна «возносится к умопостижению божественной красоты», другая — «к порождению той же красоты в телах»³¹.

Фичино подробно объясняет совместную работу двух Венер: сначала одна «заключает в себе сияние Божества» и каким-то образом передает его второй, а затем та переносит отдельные искры этого сияния в материю мира. Из-за этих-то искр тела представляются нам красивыми. Воспринимая их через глаза, человек реагирует двойко — дело в том, что, по мнению Фичино, в нашем духе тоже представлены две Венеры: через способность понимать и способность порождать. Первая реакция — наша первая Венера (ум) любит образ прекрасного человеческого тела как божественный образ и может вознестись к нему. Вторая реакция — наша вторая Венера (Фичино не называет ее) «страстно желает породить подобную ей форму» — видимо, речь идет о сексуальности. Желание созерцать и желание породить красоту Фичино называет Эротами.

Итак, объяснив, что две Венеры Платона — это мышление и порождающая сила, и описав, как вместе они делают тела (прежде всего, человеческие) красивыми для других людей, Фичино далее Венерами называет и две способности человека — понимать и порождать, — а желание делать то или другое — Эротами.

Завершается глава разъяснением Фичино того, что у Платона понимается под злоупотреблениями любовью: это случается, когда человек «пренебрегает созерцанием» или «формы тела предпочитает красоте души». Желание порождать нужно умерять, поскольку красота души и созерцание всё-таки более возвышенны, нежели красота тела и физическое соединение.

Настолько положительного понимания Венеры как чувственной любви в европейской христианской культуре еще не было. Влияние этой трактовки было настолько велико, что неоплато-

³¹ Фичино 1981: 157.

низм «становится главным дискурсом Ренессанса в обсуждении любви и любовного желания»³² — тенденция, достигшая апогея в XVI веке, когда, по мнению Эрвина Панофского, вслед за популяризацией идей Фичино благодаря более просто написанным и доступным пониманию диалогам о любви художники начали переводить в образы его концепцию. Панофский считал, что флорентийские художники начали это делать еще раньше — так, он предложил понимать две работы Боттичелли 1480-х гг. — «Весну» и «Рождение Венеры» — как парные, сопоставляющие небесную и земную любовь³³. В 1969 г., в книге, посвященной Тициану, Панофский сделал концепцию Фичино ключом к пониманию полотна художника, хранящегося в галерее Боргезе в Риме. Он трактует женщин, изображенных на ней, как «Венер-близнецов» Фичино, а Купидона между Венерами — как неоплатоновскую «веру в то, что любовь — движущая сила космического „круговорота“ — действует как посредник между небом и землей»³⁴. Интерпретация Панофского, хотя и достаточно убедительная, не была единственной — другие ученые понимали персонажей картины иначе: невесту рядом с Венерой³⁵, Правду³⁶ и т.д. Однако и по сей день она остается наиболее влиятельной.

Можем ли мы рассмотреть «Ведьму» Дюрера как своеобразный ответ на идеи Фичино? Для того, чтобы ответить на этот вопрос, прежде всего нужно понять, каким образом он мог с ними познакомиться.

Дюрер и кружок нюрнбергских гуманистов

Альбрехт Дюрер, происходивший из семьи ювелира, не получил хорошего образования. Хотя, скорее всего, он неплохо знал латынь³⁷ (возможно даже, читал Плиния и Витрувия в оригина-

³² Leushuis 2017: 2.

³³ Панофский 1998: 169–175.

³⁴ Panofsky 1969: 109–138.

³⁵ Barolsky 1998.

³⁶ Robertson 1988.

³⁷ Price 2003: 10; Waetzoldt 1935: 93 и далее.

ле) и советовал молодым художникам учить этот язык³⁸, но древнегреческий оставался за пределами его возможностей. Поэтому, например, Евклида, нужного ему для понимания пропорций, он читал в переводе на латынь³⁹. Интерес Дюрера к теории и к интеллектуальным занятиям в целом объясняют и примером ученых итальянских художников, и тем, что художник с ранней юности, еще будучи подмастерьем у Михаэля Вольгемута, работал над ксилографиями, иллюстрирующими печатные книги⁴⁰.

Ближайшим другом и покровителем Дюрера был Виллибальд Пиркгеймер (1470–1530) — отпрыск богатой нюрнбергской семьи. Нюрнберг поощрял не только торговые, но и образовательные связи с Италией, и купцы-патриции часто посылали сыновей учиться туда — так произошло и с Виллибальдом. В Италии он провел 7 лет, обучаясь в Падуе (там в 1488 году 18-летний Пиркгеймер слушал лекции о Платоне и Аристотеле и учил греческий) и вернувшись в Нюрнберг только в 1495 году. Он превратил дом Пиркгеймеров в центре города в место встреч своего рода гуманистического кружка: там останавливались во время своих приездов в Нюрнберг Мартин Лютер, Филипп Меланхтон, Ульрих фон Хуттен, племянник Пико делла Мирандола Франческо и другие. В кружок входили нюрнбергские патриции и видные городские фигуры — среди них были член совета и бургомистр Каспар Нютцель (1471–1529), медик и автор «Нюрнбергской хроники» Хартманн Шедель (1440–1514), юрист и дипломат Кристоф Шейрль (1481–1542). С еще большим количеством гуманистов, включая Эразма Роттердамского, Виллибальд Пиркгеймер переписывался. Дюрер иллюстрировал книги из библиотеки Пиркгеймера, в том числе и написанные на греческом⁴¹; приня-

³⁸ Предполагается, «чтобы он [будущий художник] умел хорошо читать и писать и знал бы латынь, чтобы понимать всё написанное» (Дюрер 1957: 11; пер. Ц.Г. Нессельштраус).

³⁹ Сохранился экземпляр, принадлежавший Дюреру. На нем его монограмма и собственноручная надпись: «Эту книгу я купил в Венеции за один дукат в 1507 году».

⁴⁰ Price 2003: 12.

⁴¹ Bach 1999; Price 2003: 14.

то считать, что некоторые работы Дюрера рубежа XV и XVI веков на классические и мифологические сюжеты были созданы по заказу членов «кружка Пиркгеймера» и по составленной ими программе. На родине Пиркгеймер много писал и переводил — среди его переводов с греческого были и работы Платона — но несмотря на знание деятельности и идей Фичино (он называл его достойным вечной памяти за его труды над наследием Платона⁴²) и некоторый энтузиазм в их отношении, мысль Пиркгеймера не была сильно ими затронута⁴³.

Гораздо большее влияние итальянских неоплатоников испытал частый гость в доме Пиркгеймера, старший современник Виллибальда и Альбрехта и вдохновитель многих немецких гуманистов поэт-лауреат Конрад Цельтис (1459–1508). Он посетил Италию (в том числе и Флоренцию) как раз в 1487 году, в разгар полемики Пико делла Мирандола и Марсилио Фичино о любви. Автор советского биографического очерка о Цельтисе А.Н. Немилов даже полагает, что встреча с итальянским философом произвела такое сильное впечатление на поэта, что он стал «первым апостолом фичинизма среди немецких гуманистов»⁴⁴. Так ли это или нет, но в 1491 году, по возвращении из странствий, Цельтис читает в университете Ингольштадта целый курс, посвященный «Пиру» Платона. Виллибальд Пиркгеймер иногда рассматривается чуть ли не как единственный источник Дюрера в том, что касается ученого гуманизма и неоплатонизма, но этот взгляд подверг критике еще Дитрих Вутке в своей работе, посвященной взаимоотношениям Дюрера и Цельтиса⁴⁵. Их могли связывать долгие дружеские и профессиональные отношения. В 1492–1496 гг. Цельтис то и дело наезжает в Нюрнберг, где общается с астрономами Региомontanом (именно его дом впоследствии приобрел Дюрер!) и Бернхардом Вальтером, реорганизует школьное обучение, а в 1495 г., как раз когда из Италии возвращается Пиркгеймер (и, возможно,

⁴² Spitz 1959: 123.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Немилов 1990: 347.

⁴⁵ Wuttke 1981.

Дюрер), бежит туда от чумы. Цельтис нигде не остается надолго, но везде вдохновляет близких ему по духу любителей античности образовывать братства *sodales*, объединенные общей целью возрождения античности и «перенесения» ее из Италии в Германию. Нюрнберг Цельтис любил и описывал как место, где живут его единомышленники:

...ехал я, Цельтис,
В Норик правя коня к достолюбезным стенам,
Где благородный мой друг Вилибальд Пиркгеймер умеет
Греческим слогом своим знатно украсить латынь,
Где и другие живут собратья по верному толку, —
Мы философией все связаны были святой⁴⁶.

В 1502 году он в очередной раз приезжает в Нюрнберг, чтобы проследить за тем, как идет подготовка к печати его сборника, включающего в себя и поэтическую книгу *Amores* (полное название «Четыре книги любовных элегий соответственно четырём сторонам Германии»), и книги, содержащие найденные Цельтисом в одном из немецких монастырей пьесы средневековой монахини Хротсвиты. Их печатала *Sodalitas Celtica*, то есть, кружок, носивший имя Цельтиса, и создание книги как произведения искусства было своего рода общим усилием, в котором принимал участие и Дюрер со своими учениками. Интересно, что хотя типография, в которой создавались печатные издания, до сих пор не определена, это был первый случай применения шрифта «Антиква» в Нюрнберге, что свидетельствует о подчеркнутой связи с традициями итальянского гуманизма и ориентации на античность⁴⁷. Еще раньше поэт пишет несколько эпиграмм (не были опубликованы при жизни Цельтиса), восхваляющих мастерство Дюрера и побуждающих его скорее исполнить ксилографию с изображением Философии для его книги. Позже, когда Цельтис скончался, став одной из жертв первой эпидемии сифилиса в Европе (1508 г.) Дюрер поместил его рядом с собой в центре алтарного образа «Де-

⁴⁶ Цельтис 1990: 189 (пер. З.Н. Морозкиной).

⁴⁷ Wuttke 1981: 126.

сять тысяч мучеников» — поэт и художник с горечью наблюдают за казнями и пытками⁴⁸.

Период между 1500 годом и началом итальянской поездки в 1505 году многими исследователями в целом считается важным для художника, изменившим многое в его отношении к искусству. Панофский называет его временем рационального синтеза, а Федя Анзелевский полагает, что именно тогда, под влиянием Цельтиса и итальянского художника Якопо деи Барбари, жившего в Нюрнберге с конца апреля 1500 года, Дюрер делает сознательную попытку найти новые основания для своего искусства и ищет их в том числе и в неоплатонизме⁴⁹. Мы не знаем точного времени создания «Ведьмы», но 1502 год — весьма вероятная дата. Получается, что приблизительно в то время, когда Дюрер напечатал этот листок, он находился в тесном рабочем контакте с Цельтисом, лично знавшим Фичино, и, что самое важное, участвовал в создании его книги, чью основную часть составляли любовные элегии. Скорее всего, Дюрер знал об элегиях раньше — к 1500 году писцом Йоханнесом Розенпергером была закончена трехтомная рукопись, снабженная надписью «Conradi Celtis Protucii Poetae Laureati sum et amicorum»⁵⁰, предназначавшаяся, судя по ней, всему кругу нюрнбергских гуманистов. Сохранились ее фрагменты, в том числе и часть *Amores*⁵¹. Разговоры о печатном издании велись с 1499 года, и дело затянулось только по финансовым соображениям⁵² (в конце концов его субсидировал император Максимилиан, чем отчасти и объясняется посвящение ему и изображение его на одной из иллюстраций). Таким образом, учитывая давнюю циркуляцию текстов и непосредственное участие Дюрера в работе по их оформлению, логично было бы попытаться найти в поэме Цельтиса ключ к пониманию гравюры «Ведьма».

⁴⁸ Kunsthistorisches Museum Wien, Inv. Nr. 835; см. Panofsky 1942; Bacon 2013.

⁴⁹ Anzelewsky 1981: 93–119.

⁵⁰ «Я принадлежу Конраду Цельтису Протуцию, поэту-лауреату и его друзьям».

⁵¹ Ныне в Австрийской Национальной библиотеке.

⁵² Wuttke 1981: 141–143.

*Неоплатонические идеи в книге Конрада Цельтиса
Amores и ее влияние на гравюру «Ведьма»*

Amores строится вокруг числа четыре. После посвящения императору Максимилиану, в котором поэт утверждает, что в четырех книгах заключаются четыре стороны Германии, времена года, «изменения неба под главными его знаками»⁵³, возрасты человека и всё «то, что достойно упоминания в Германии», следуют такие части: «Хазилина, или же Юность, или же Висла и Восточная сторона Германии», «Дунай, или же Возмужалость, или же Эльзула Норская и полуденная сторона Германии», «Рейн и Урсула Рейнская, или же Зрелость, или же Западная сторона Германии» и «Кодон, или Старость, или Барбара Кимврская и северные области Германии». Каждая книга состоит из ряда элегий, написанных (за одним исключением) от лица самого Цельтиса и повествующих о его путешествиях в четыре области Германии и любовные страдания и блаженства, испытанные в каждой из них. В начале книги Цельтису 25 лет, а в конце 40 (что он считает старостью), и в последних строках поэмы он заявляет, что «скликает уже всех нас могильный сосуд». Шесть иллюстраций для этой части книги были созданы, скорее всего, в мастерской учителя Альбрехта, Михаэля Вольгемута, и только две (одна из них подписана) — Дюрером. Это Цельтис, подносящий книгу императору Максимилиану, и Философия, восседающая на троне в окружении четырех ветров и медальонов с изображениями Птолемея, Альберта Великого, Платона и Цицерона / Вергилия. Другие иллюстрации в начале книги включают в себя венок-диаграмму с указанием четырех направлений, возрастов, рек и городов, соответствующих каждой части книги (на титульном листе), Цельтиса в процессе письма, окруженного античными богами, Гераклом и музами. Далее каждая часть предваряется ксилографией, на которой изображена (иногда довольно точно) местность, о которой идет речь, люди соответствующего этой части возраста и зодиакальные знаки.

⁵³ Цельтис 1990: 139 (пер. З.Н. Морозкиной).

Цельтис выступает здесь не как философ, а как поэт, поэтому его мысли о любви высказываются не в виде стройного рассуждения, но рассыпаны по всему тексту. Наиболее последовательно они излагаются в посвящении императору Максимилиану в начале книги. В нем мы читаем, что существует два вида любви: честная, «благодаря которой небо, земля и всё на земле в некоем постоянном расположении и молчаливом согласии желает смешаться, соединиться и сочетаться браком», и постыдная и грязная, присущая животным. Автор объясняет, что философы называют любовь началом природы, а мы «всеблагим и величайшим Господом», который, будучи любовью сам, дал и человеку, и всем живым и некоторым неодушевленным существам на земле силу и достоинство любви. В доказательство своих слов Цельтис приводит мнение Аристотеля о третьем начале природы, тайном влечении активных и пассивных сил, но от этой похвалы любви довольно резко переходит к тому, что от нее нетрудно и с ума сойти. Он настаивает на том, что его книга предостерегает от дурных и опасных страстей, но учит скромности и воздержанию в любви. Ту же мораль предлагает поэт и в самом конце книги, обращаясь уже непосредственно к юношам-читателям, еще раз подчеркивая, что его песни вовсе не игривы, но имеют своей целью — она же и цель философии — изучение нравов и страстей.

На первый взгляд кажется, что Цельтис слегка кривит душой, потому что некоторые фрагменты его элегий можно назвать даже не эротическими, а порнографическими. Тем не менее, этот подход хорошо согласуется с видением чувственной любви, предложенным Фичино. Для итальянца вождение опускается из области зримого в область осязаемого, поэтому его не называют любовью. *Amor ferinus*, «животная любовь», — недуг, а не порок⁵⁴. Именно такое животное вождение, похоть ради похоти, и называет Цельтис постыдной любовью. Схватки на ложе со своими возлюбленными он таковыми не считает. В неоплатонической вселенной люди и предметы могут быть соединены таинственными свя-

⁵⁴ Панофский 2009: 241.

зиями, и любящие сердца образуют подобные пары. Этим движением душ и сердец навстречу друг другу, предначинанным сверху звездами (астрология имеет для Целтыса огромное значение, как и для Фичино), оправдывается не просто физическая любовь между мужчиной и женщиной, но и нарушение человеческих законов: первая и третья любовницы Целтыса замужем, но он нигде не выказывает сокрушения и раскаяния по этому поводу. Важно, что такая любовь соответствует естественному порядку вещей. Осуждает автор тех, кто его нарушает: похотливцев, которые берут в жены совсем юных девочек, не способных еще к зачатию, и священников, не удовлетворяющихся одной возлюбленной, но из распутства бесчестящих одну за другой.

Таким образом, обращение Дюрера к мотиву Венеры земной вполне можно объяснить влиянием книги Целтыса. Вряд ли случайным совпадением можно объяснить и число амуров — их четверо, как и число любовей поэта. Оттуда же мог быть взят и мотив старухи, заменяющей молодую женщину на козле. В четвертой книге поэт попадает в Любек и заводит связь с местной жительницей Барбарой. Ему уже 40, он несколько преувеличенно описывает свои немощи и морщины, и Барбара, как мы узнаем, тоже не так уж и юна. В одной из элегий, написанной от ее лица, она упрекает поэта за неверность и грозит ему карами. Оказывается, она хорошо знает различные заклинания и магию (в том числе упоминается вызванный ею град, побивший плоды, — а именно он изображен на гравюре Дюрера), с помощью которой может навредить Целтысу. Ее монолог кончается словами:

И покуда душа подпадает под власть заклинаний
И не пресекалась меж нас сила искусств колдовских;
И поражают страсть и похоть седых старушонок,
И от ревности злой старую ведьму трясет,
Знай: дотоле мне ты ненавистен и девка несносна,
Та, что уловкой тебя вмиг у меня увела⁵⁵.

⁵⁵ Целтыс 1990: 228 (пер. А.В. Парина).

Этот фрагмент можно понять в том смысле, что она саму себя называет старухой. Предположение подтверждается, когда Цельтис в одной из следующих элегий объявляет о том, что его любовь к Барбаре кончилась. Он называет ее чресла дряблыми, перси ссохшимися, сосцы жесткими, спину сморщенной, а тело холодным, и заканчивает свою речь признанием в том, что предпочитает в постели нежную деву старухе, пусть даже и дающей ему деньги. Деньги, упоминающиеся в этой элегии несколько раз, несомненно отсылают читателя к популярному в XV–XVI веках топосу «неравной пары»⁵⁶, где изображали старика или старуху, деньгами покупающих ласки девушки или юноши. Данный топос кажется не имеющим отношения к описываемой поэтом ситуации — ведь он и сам не молод, — но он вводит важную ассоциацию с бесплодием подобной любовной связи. Ведь если у старика от молодой женщины могли быть свои дети (впрочем, чаще полагали, что это дети тайного любовника жены), то старуха уже никак не могла иметь потомства. Именно поэтому современник Дюрера немецкий поэт Себастьян Брант в «Корабле дураков» называет брак со старой и богатой женщиной безрадостным — ведь у мужа никогда не будет детей.

Мотив старости чрезвычайно важен в рамках понимания Фичино и Цельтисом чувственной любви как положительной только в том случае, если она является желанием породить подобную себе форму. Барбара стара (то есть уже бесплодна) и, следовательно, связь с ней может быть порождена только чистой похотью и выходит из разряда «оправданной» земной любви. Тем не менее, в следующей элегии события принимают совершенно неожиданный поворот: начинается весна, земля рождает новые растения и цветы, и сочинитель испытывает прилив сил и сладострастия. Он призывает Барбару развеселиться, выйти в сад, снять платье и предаться с ним любовным утехам. После этого, потешив душу и тело, Цельтис обещает прикоснуться к лире и *родить* новую песню, которая прославит и его, и Барбару в веках, а слава эта оста-

⁵⁶ Ср. монографию Stewart 1977.

нется жить вечно. Получается, что поэт берет на себя функцию матери — рождая, в результате радостного соития, стихи, которые будут жить вечно! Так акт физической любви снова оправдывается. Повторимся: Целтыс пишет не как философ, но как поэт. Сама идея замены желания породить прекрасную форму на желание породить радостную песнь, возможно, не выдержала бы никакой критики со стороны более серьезных мыслителей, но в виде поэтического образа она имеет право на существование.

На гравюре Дюрера мы видим старуху на козле (или козероге, а именно он украшает ксилографию на титульном листе четвертой книги «Любовных элегий»). Сухая, жесткая, сморщенная, она разительно напоминает облик Барбары, описанный ее жестоким возлюбленным. Обратившись лицом к граду, свидетельству своей магической силы, она словно готова обрушить на незадачливого поэта всю мощь своих заклятий. Неоднократно отмечалось, что формальным источником для фигуры ведьмы стала Зависть с работы Андреа Мантенья «Битва морских богов» (до 1481 г.), использованная Дюрером и в более ранней ксилографии «Геркулес, убивающий Молионидов» (1496). Однако невозможно не увидеть, что художник совершенно иначе изобразил в данном случае груди — вместо вислых и рыхлых мы видим именно жесткие и ссохшиеся, как сказано у Целтыса.

Итак, знакомством с книгой *Amores* можно объяснить и интерес к мотиву земной любви, и число амуров, и образ ссохшейся старухи, и даже козла-козерога, на котором она восседает. Тем не менее, перед нами отнюдь не иллюстрация к тексту Целтыса, а собственный комментарий Дюрера к нему. Гравюру невозможно включить в ряд иллюстраций к книге, выполненных к тому же в другой технике. Мы можем сказать, что ксилографии, которыми Дюрер и другие мастера украсили издание сборника Целтыса, своей ученостью некоторым образом уравнивают текст, насыщенный эротикой и непристойными деталями. «Ведьма» же прямо обращается к теме любви.

Идея метаморфозы в гравюре «Ведьмы»

и ее неоплатонические и средневековые источники

Если *Amores* преломляли неоплатонические идеи в поэтической форме, то Дюрер в форме графической дает интерпретацию этого преломления. Четверо амуров внизу поклоняются Венере земной или находятся под ее влиянием, вот только та из молодой женщины превратилась в старую. Главный нерв гравюры — эта метаморфоза. Частично ее можно объяснить тем, как разворачивается действие в четвертой книги «Любовных элегий»: сначала мы не знаем, сколько Барбаре лет, и она описывается, как добрая, любящая и заботливая женщина. Под влиянием ревности она внезапно преображается, становится сварливой, злобной и обнаруживает свою старость. Так же, как и в книге, на гравюре происходит замена одного образа на другой.

Но идея метаморфозы важна для Цельтиса и для Дюрера и в более глобальном смысле. В предисловии поэт заявляет, что о силе и бессилии, и небесной любви, и земной лучше всего писали Апулей «в прелестной сказке» (то есть в «Метаморфозах, или Золотом осле») и Овидий в «Метаморфозах». Объясняет он свою точку зрения таким образом: именно превращения людей в камень, деревья, животных и птиц лучше всего свидетельствуют о страшной непреодолимой силе любви. И хотя у любви божественное происхождение, поскольку ею наделил всех живых существ и некоторых неодушевленных сам Господь, сила этого чувства легко может привести к потере рассудка⁵⁷. Итак, метаморфоза, превращение — это зримое доказательство силы любви, и божественной, и страшной одновременно.

Весь сборник произведений Цельтиса, напечатанный в Нюрнберге, завершается ксилографией, изображающей Аполлона и Диффу, — знаменитым образом из «Метаморфоз» Овидия (илл. 2). Превращение преследуемой богом нимфы в лавровое дерево приводит к невозможности физического акта любви, но, как мы понимаем из сопроводительных стихов, парадоксальным образом

⁵⁷ Цельтис 1990: 140–142 (пер. З.Н. Морозкиной).



Илл. 2. Ханс фон Кульмбах (?), «Аполлон и Дафна».
 Ксилография в сборнике произведений Конрада Цельтиса (1502).
 Bibliothek der Universität Mannheim.

рождает нечто более важное — поэзию. Короткое стихотворение подписано инициалами v.p. — его автором был Виллибальд Пиркгеймер, о чем свидетельствуют и гербы на странице. Название надписано по-гречески («Любящим Дафну»), а текст латинский:

Per iuga per scopulos perque alta cacumina silvae
Hic sequitur Lauram nudus Apollo suam
Sic quicumque cupit lauri de fronde coronam
Dulcisonaeque suae tangere fila Lyrae
Currat sub placida tandem requiescat ut umbra
Claudens felici tempora cuncta die⁵⁸.

Процесс преследования женщины Дафны-Лауры сравнивается со стремлением поэта к своей Лире (недаром название инструмента написано с большой буквы, как женское имя), а несостоявшееся овладение Лаурой противопоставлено игре на Лире и, как следствие, обретению лаврового венка, то есть славы, которая останется навсегда. Более того, латинское слово *laurus*, хоть и женского рода, но принадлежит ко второму склонению, где большинство слов относится к мужскому роду. В винительном падеже оно должно было бы стоять в форме *laurum*, однако Пиркгеймер изменяет окончание так, чтобы слово стало похоже на женское итальянское имя «Лаура» — *Lauram*.

Слова, сочиненные Пиркгеймером, созвучны окончанию истории Барбары у Цельтиса (поэт, радостно соединившись с женщиной, рождает вечные строки), но в них происходит важная замена смысла: вместо цепочки «плотское желание – плотское соединение – радость – рождение вечно прекрасных стихов» мы получаем «желание славы, подобное плотскому желанию – соединение с лирой – рождение стихов – счастливый отдых». Плотская, земная любовь для Пиркгеймера — не важный этап творчества, а толь-

⁵⁸ «Как за Лаурой своей Аполлон по хребтам и по скалам / И по верхушкам дерев гонится следом нагой, / Так и кто жаждет венка, из лавровых сплетенного листьев, / Струн сладкозвучной своей Лиры коснуться спешит, / Чтобы потом отдохнуть, в тишине и тени завершивши / Время дней жизни своей мигом счастливым одним» (пер. А.В. Гараджи).

ко сравнение, делающее процесс творчества понятным. Это отрицание важности значения земной любви характерно и для Дюрера. На ксилографии, сопровождающей текст⁵⁹, Аполлон, увенчанный лавровым венком, с луком и стрелами, протягивает руку к Дафне, уже начавшей превращаться в дерево. Безусловно, образ Аполлона в венке отсылает нас к званию Конрада Цельтиса, поэта-лауреата, получившего свой лавровый венок в Нюрнберге из рук императора. Однако перед нами не оригинальное произведение, а повторение миниатюры (изменены только некоторые детали), содержащейся в сборнике итальянских сонетов и канцон, вероятно, принадлежавшей Виллибальду Пиркгеймеру (илл. 3)⁶⁰. Это роскошный манускрипт, в котором тексты написаны золотыми и серебряными буквами на зеленых и пурпурных страницах, а два изображения («Аполлон и музы» в начале и «Аполлон и Дафна» в конце) выполнены придворным художником Сфорца Джован Пьетро Бираго. Автор стихов подписался псевдонимом *Daphniphilos* (таким образом, стихотворение Пиркгеймера, обращенное к «любящим Дафну», направлено к узкому кругу людей, знакомых с итальянской рукописью).

В своих стихах венецианский поэт Дафнифилос рассказывает о превратностях любви к некоей Лауре, завершая их обращением к неопытным влюбленным, которые могут не поверить в ужасную силу любви⁶⁰. Испытав ее на собственном опыте, они признают, что он был прав и попросят у него прощения. Следовательно, и в этом стихотворном цикле главной темой является страшная сила любви, и потому закрывающая рукопись миниатюра с превращением Дафны в лавровое дерево органично перекочевывает в конец книги с трудами Цельтиса.

В «Ведьме» на важную тему античной метаморфозы и ее понимания в литературной среде, сложившейся под влиянием нео-

⁵⁹ Выполнена неизвестным мастером — возможно, Хансом фон Кульмбахом.

⁶⁰ Ныне в Библиотеке Вольфенбюттеля, Cod. Guelf. 277.4 Extrav.; см. Evans 2003: 2–3; Faini 2015.

⁶⁰ Faini 2015: 215–216.



Илл. 3. Джован Пьетро Бираго, «Аполлон и Дафна».
Миниатюра в сборнике сонетов и канцон (конец xv века).
Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek.

платонической мысли о земной любви, накладывается еще и традиция популярной средневековой аллегории, предостерегающей о лживости мирских ценностей и желаний. Тщету и конечность всей плотской красоты в немецкой культуре XIII–XIV веков олицетворяют два персонажа — *Frau Welt* («Госпожа мир сей») и *Fuerst der Welt* («Князь мира сего»). В монументальной скульптурной форме спереди они выглядят как цветущие молодые люди или дамы, но если обойти эти фигуры, то зритель увидит, что тело, которое казалось таким здоровым, уже разлагается и его пожирают змеи и лягушки.

Fuerst der Welt украшал один из входов в церковь св. Зебальда в Нюрнберге⁶¹, называвшийся *Brautportal*. Как следует из названия, этот вход использовался во время свадеб — перед ним, прямо на улице, проводили церемонию, а затем новобрачные входили в храм, где служилась месса⁶². Портал был украшен статуями мудрых и неразумных дев из притчи, рассказанной в Евангелии от Матфея (25.1–13). В ней десять дев, взяв свои светильники, выходят навстречу жениху, но тот задерживается. Мудрые, взявшие с собой масло, дождавшись жениха, входят с ним на брачный пир, а неразумные, светильники которых погасли, остаются за дверью. Князь мира сего стоял рядом с неразумными девами, символизируя соблазнительную красоту материального мира, заставившего их забыть о том, что за светильниками надо следить. Он выглядит как молодой человек в изящной позе, со слегка подвитыми волосами, в длинном плаще. Сзади этот плащ раскрыт, и мы видим тело, наполовину съеденное червями, кишачее змеями и жабами. Трудно не прийти к выводу, что фигура Князя, как и вся композиция с мудрыми и неразумными девами, служила предостережением молодоженам, остерегавшим их от чрезмерного увлечения чувственной любовью. До сих пор скульптура производит сильное впечатление именно за счет метаморфозы, происходящей на глазах у зрителя, несоответствием вида спереди виду сзади.

⁶¹ Ныне скульптура находится внутри церкви.

⁶² Kotoch 2014: 115.

Важным примером, созвучным и «Ведьме» Дюрера, а отчасти и «метаморфозе» Барбары — возлюбленной Цельтиса, преломлением этой традиции в дюреровское время является небольшая созданная в Ульме на рубеже XV–XVI веков скульптурка обнаженной⁶³. Представляющая со спины обольстительное молодое тело и оборачивающаяся старухой при виде спереди, она и «разоблачает» соблазн, показывая его обманчивость и неприглядность, напоминая о быстротечности молодости. Пример этот тем более любопытен, что изображение со спины основано на изображении центрального персонажа из «Четырех ведьм» самого Дюрера⁶⁴, недосказанность образа которого и звучащее в гравюре предостережение от искушения, возможно, и подтолкнули неизвестного мастера к такому решению. Так осмысление Дюрером античного образа в «Ведьме» оказывается созвучным тому, как его современники могли осмыслять образы, созданные им самим. Знал ли Дюрер подобные произведения, уверенно судить сложно, однако важен сам факт, что идея «метаморфозы», превращения «молодого» в «старое», существовала в художественной культуре Германии того времени.

В целом с конца XV века традиция изображения метаморфозы тела в качестве морального урока получает новую жизнь в рамках иконографии *Memento mori* — темы, которая отчетливо «звучит» и в ульмской скульптурке. Она становится всё более популярна на протяжении XVI века, но и к дюреровскому периоду можно отнести еще несколько работ: двойное изображение любовной пары в расцвете юности и в виде разлагающихся тел (ок. 1470)⁶⁵, ксилография с женщиной, у которой вместо головы разлагающийся череп, но в зеркале она видит юную даму (ок. 1500–1510)⁶⁶, и, с оговорками, — оттиск, изображающий прекрасную пряху, чья юбка

⁶³ Frankfurt am Main, Liebieghaus Skulpturensammlung, Inv. Nr. 905.

⁶⁴ Hinz 1993: 216.

⁶⁵ Часть с молодой парой хранится в Художественном музее Кливленда, инв. 1932.179; часть со старой парой — в Музее изящных искусств Страсбурга, инв. Mba 1442.

⁶⁶ London, The British Museum, Inv. no. 1895,0122.28.

поднимается, чтобы показать змею, обвившую ноги женщины (ок. 1520)⁶⁷. Напоминания о смерти, о том, что прекрасное тело далеко не вечно, в отличие от души, а увлечение чувственными удовольствиями опасно, характерны для позднесредневекового северо-европейского благочестия и искусства. Наиболее ярко они проявились в таких работах Дюрера, как «Любовная пара и смерть» (1498), где за прогуливающимися молодыми мужчиной и женщиной исподтишка наблюдает скелет с песочными часами, и «Герб с черепом» (1503), где невесту обнимает покрытый шерстью дикий человек, на чьем гербе изображен огромный череп.

Однако ближе всего по использованному художественному приему к «Ведьме» является еще одна гравюра Дюрера на металле, также посвященная предостережению от греховных удовольствий, а именно «Женщина и смерть» (ок. 1495; илл. 4). Обыгрывая в ней сцену «свидания на скамейке» в духе популярных сюжетов на тему «плясок смерти», нередко строившихся на «замене» изображения одного или нескольких персонажей в жанровых сценах на изображение смерти, он в целом следует традиции, но заостряет и добавляет новые грани в привычное для жанра сочетание назидательно-сатирического и пугающе драматичного. Отчасти неожиданная и для зрителя «подмена» персонажа обыграна и как неожиданность для пришедшей на свидание с любовником замужней дамы, внезапно обнаружившей в своем кавалере Смерть и запоздало стремящейся вырваться, хотя любовное объятие уже «превратилось» в смертельную хватку, любовное вожделение — в вожделение смерти, а его всклокоченный «инфернальный» облик предвещает/напоминает о неизбежной посмертной расплате. В «Ведьме» не только сам прием «метаморфозы», «превращения», но и в чем-то и «демонический», устрашающий облик персонажа оказывается отчасти созвучен этой ранней композиции. Тем очевиднее корни «Ведьмы» в немецкой художественной традиции, но теперь уже «сплавленной», «переплетенной»

⁶⁷ См. Schmidt 2011: 265–269. Здесь тело само по себе не затронуто гниением или разложением, поэтому змея может быть отсылкой к соблазну (змей, соблазнивший Еву).



Илл. 4. Альбрехт Дюрер, «Женщина и смерть» (ок. 1495).
The Art Institute of Chicago.

и тематически, и иконографически, и стилистически с классическими и ренессансными источниками.

Таким образом, нам представляется, что «Ведьма», где место прекрасной молодой Афродиты занимает старуха, представляет собой смешение двух традиций в отношении метаморфозы: литературной, исходящей из кружка нюрнбергских гуманистов, увлеченных неоплатоническим пониманием земной любви и ее силы, и визуальной, традиционной для круга мастеров, к которо-

му принадлежал Дюрер и в котором он сформировался как художник. Это одно из проявлений многогранного сложного диалога с итальянской культурой, характерного для искусства Дюрера. Для него она была и школой, и образцом, и вызовом.

Заключение. Дюрер и переосмысление итальянской традиции

С самого начала Дюрер был далек от попыток прямого подражания итальянским мастерам, а, напротив, пробовал разные «стратегии» претворения их опыта в нечто новое, иное, опираясь в этом и на осмысление «своих» северных художественных традиций, соединяя, переплетая, сплавливая разные «художественные системы» и культурные пласты. Его эксперименты по переосмыслению итальянских примеров разнообразны. Он преобразовывал классические формы «натурализмом» трактовок, в итоге дав новое влиятельное прочтение классики в гравюре «Адам и Ева»; пытался найти «формулы» иной, неклассической чувственности, как это ярко преломилось, например, в «Четырех ведьмах» (1497) и «Немезиде» (ок. 1501); «синтезировал», преобразуя одно другим, популярные в Германии жанры и итальянские классические композиции, — например, не без иронии «перекладывая» дионисийские сцены на «немецкий лад» в «Мужской бане» (ок. 1496) или обновляя традиционную морализаторскую сатирическую гравюру, помещая классическую фигуру в «чуждый» ей смысловой и изобразительный контекст в «Искушении бездельника» (ок. 1496) и так далее и тому подобное. В этих экспериментах вряд ли стоит искать строгую последовательность, даже напротив — скорее, в них можно усмотреть колебания между желанием следовать классическим идиомам и поискам возможности их решительного перетолкования и пересадки на «немецкую почву». Однако общий вектор — стремление к созданию «своего» независимого искусства — очевиден и во многом был созвучен и несомненно подпитывался умонастроениям немецких гуманистов, в которых не всегда не противоречиво сочеталось преклонение перед древней литературой и знанием (в обращении к которым неизбежно было обращение к итальянскому опыту) и уязв-

ленный стереотипами патриотизм, внимание к собственным традициям, культуре и мечты о ее величии.

Для Панофского и последующих исследователей, прежде всего видевших в «ренессансных» работах Дюрера отражения неоплатонических и других гуманистических идей, Дюрер представляется носителем новых ренессансных веяний, в том числе «реабилитации» чувственности, земной любви или их неоплатонического истолкования, в сравнении с которыми «средневековая» морализация на тему плотских искушений и так далее представляется «архаикой». Действительно, новая для искусства Германии раскрепощенность и чувственность создаваемых Дюрером образов, отсутствие, по крайней мере в принятых интерпретациях, явных негативных коннотаций в изображении обнаженного тела в таких работах, как «Немезида» (ок. 1501) или «Аполлон и Диана» (ок. 1502) и так далее, кажется, подтверждают такой взгляд и свободу Дюрера от «средневековых» представлений, стереотипов и предрассудков.

Однако этот взгляд, невольно исключаяющий вопросы чувственной любви, искушения и связанного с ними греха из круга тех нравственных проблем, которые волновали Дюрера и которые нашли отражения в его морализаторских композициях, вряд ли оправдан. Так, например, если возможное обращение к теме Небесной Венеры в упоминавшемся выше рисунке *Pupila Augusta* так и останется отдельным не имевшим развития «эпизодом», то к теме Венеры-искусительницы, во многом следующей средневековой традиции интерпретации земной Венеры, он будет возвращаться вновь и вновь на протяжении всей жизни. Дьявольским соблазном она предстает в «Искушении бездельника» (ок. 1498), владычицей инстинктов, опасно беспечной при раздаче своих «даров» в рисунке «Венера на дельфине»... и снова олицетворение дьявольского чувственного соблазна и в рисунке со сценой искушения 1515 г., и в рисунке «Искушение святого Антония» 1521 г. «Ведьма» органично дополняет этот ряд.

Пристально взглядевшись в нее, мы видим одновременно и попытку подражать античным и итальянским образцам в чисто

художественной плоскости, и приверженность благочестивым представлениям о мимолетности и греховности земной любви, заканчивающейся телесным разложением. В маленькой гравюре, созданной для друзей, содержится намек на сюжет из книги Цельтиса *Amores*, напоминание о силе любви, царящей над миром, и выражение точки зрения самого художника, заключающейся в том, что мир, в котором правит Венера Пандемос, греховен и «перевернут».

Литература

- Бернард Сильвестр (2018), “Комментарий на первые шесть книг «Энеиды» Вергилия”, in О.С. Воскобойников (ред.), *Шартрская школа*, 155–228. М.: Наука.
- Дюрер, А. (1957), “Книга о живописи”, in Id., *Дневники. Письма. Трактаты*, 2.9–25. Л.; М.: Искусство.
- Либман, М.Я. (1991), “Лондонский рисунок «Голова старой женщины»”, in Id., *Очерки немецкого искусства позднего средневековья и эпохи Возрождения*, 135–142. М.: Советский художник.
- Немилов, А.Н. (1990), “Конрад Цельтис — поэт-гуманист и его время”, in К. Цельтис, *Стихотворения*, 343–350. М.: Наука.
- Панофский, Э. (1998), *Ренессанс и «ренессансы» в искусстве Запада*. Пер. А.Г. Габричевского. М.: Искусство.
- Панофский, Э. (2009), “Движение неоплатонизма во Флоренции и Северной Италии (Бандинелли и Тициан)”, in Id., *Этюды по иконологии. Гуманистические темы в искусстве Возрождения* (пер. Н.Г. Лебедевой, Н.А. Осминской), 226–291. СПб.: Азбука-классика.
- Фичино, М. (1981), “Комментарий на «Пир» Платона”, in В.П. Шестаков (ред.), *Эстетика Ренессанса*, 1.144–241. М.: Искусство.
- Цельтис, К. (1990), “Четыре книги любовных элегий”, in Id., *Стихотворения*, 138–237. М.: Наука.
- Элиаде, М. (2010), *Аспекты мифа*. Пер. В.П. Большакова. М.: Академический проект.
- Anzelewsky, F. (1981), *Dürer: His Art and Life*. London: Alpine Fine Arts Collection.
- Bacon, P.M. (2013), “Humanism in Wittenberg: Frederick the Wise, Konrad Celtis, and Albrecht Dürer’s 1508 Martyrdom of the Ten Thousand Christians”, *Konsthistorisk tidskrift / Journal of Art History* 82.1: 1–25.

- Bach, F.T. (1999), "Albrecht Dürer: Figures of the Marginal", *RES: Anthropology and Aesthetics* 36.1: 79–99.
- Barolsky, P. (1998), "Sacred and Profane Love", *Source: Notes in the History of Art* 17.3: 25–28.
- Byam Shaw, J. (1939), "Early Italian Engraving by A.M. Hind", *The Burlington Magazine for Connoisseurs* 74.434: 229; 244–246.
- Carstensen, J. (1982), *Über das Nachleben antiker Kunst und Kunstliteratur in der Neuzeit, insbesondere bei Albrecht Dürer*. Freiburg: Albert-Ludwigs-Universität.
- Cerqueira, F.V. (2018), "Erotic Mirrors. Eroticism in the Mirror. An Iconography of Love in Ancient Greece (Fifth to Fourth Century BC)", *Heródoto* 3.1: 153–187.
- De Tervarent, G. (1950), "Dürer's Pupila Augusta", *The Burlington Magazine* 92.568: 198–199.
- Economou, G.D. (1975), "The Two Venuses and Courtly Love", in J.M. Ferrante, G.D. Economou (eds.), *In Pursuit of Perfection. Courtly Love in Medieval Literature*, 17–50. Port Washington, NY: Kennikat Press.
- Evans, M. (2003), "Dürer and Italy Revisited: the German Connection", URL: <https://fddocuments.net/document/mark-evans-drer-and-italy-revisited-the-german-durer-and-italy-revisitedpdfencountered.html>
- Faini, M. (2015), "Un anonimo canzoniere veneto (Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Cod. Guelf. 277.4 Extr.) e la sua circolazione in Germania", *Albertiana* 18: 197–217.
- Hinz, B. (1993), "Nackt/Akt-Dürer und der «Prozess der Zivilisation», *Städels Jahrbuch* N.F. 14: 199–230.
- Hoffmann, K. (1972), "Cranachs Zeichnungen „Frauen überfallen Geistliche“, *Zeitschrift des Deutschen Vereins für Kunstwissenschaft* 26: 3–14.
- Hults, L.C. (2005), *The Witch as Muse: Art, Gender, and Power in Early Modern Europe*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Kay, S. (1997), "The Birth of Venus in the *Roman de la Rose*", *Exemplaria* 9.1: 7–37.
- Kotoch, A.N. (2014), *Seeing is Behaving: Frau Welt and the Fürst der Welt, Art and Moral Messages in the Rhineland ca. 1300*. Diss. University of Texas.
- Leushuis, R. (2017), *Speaking of Love: The Love Dialogue in Italian and French Renaissance Literature*. Leiden: Brill.
- Levack, B. (2006), *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*. Harlow, etc.: Pearson Longman.
- Mesenzeva, C. (1983), "Zum Problem: Dürer und die Antike", *Zeitschrift für Kunstgeschichte* 46.2: 187–202.

- Mulryan, J. (1974), "Venus, Cupid and the Italian Mythographers", *Humanistica Lovaniensia* 23: 31–41.
- Panofsky, E. (1942), "Conrad Celtes and Kunz von der Rosen: Two Problems in Portrait Identification", *The Art Bulletin* 24.1: 39–54.
- Panofsky, E. (1955), *The Art and Life of Albrecht Dürer*. Princeton University Press.
- Panofsky, E. (1969), *Problems in Titian, Mostly Iconographic*. New York University Press.
- Panofsky, E.; Saxl, F. (1923), *Dürers Melencolia I: eine quellen- und typengeschichtliche Untersuchung*. Leipzig: B.G. Teubner.
- Price, D.H. (2003), *Albrecht Dürer's Renaissance: Humanism, Reformation, and the Art of Faith*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Robertson, G. (1988), "Honour, Love and Truth, an Alternative Reading of Titian's *Sacred and Profane Love*", *Renaissance Studies* 2.2: 268–279.
- Schmidt, S.K. (2011), "Memento Mori: The Deadly Art of Interaction", in S. Blick and L. Gelfand (eds.), *Push Me, Pull You: Imaginative, Emotional, Physical, and Spatial Interaction in Late Medieval and Renaissance Art*, 261–294. Leiden: Brill.
- Seznec, J. (1953), *The Survival of the Pagan Gods: The Mythological Tradition and Its Place in Renaissance Humanism and Art*. New York: Harper Torchbooks.
- Spitz, L.W. (1959), "The Theologia Platonica in the Religious Thought of the German Humanists", in *Middle Ages – Reformation – Volkskunde: Festschrift for John G. Kunstmann*, 118–133. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Stewart A.G. (1977), *Unequal Lovers: A Study of Unequal Couples in Northern Art*. New York: Abaris Books.
- Tietze, H.; Tietze-Conrat, E. (1928), *Kritisches Verzeichnis der Werke Albrecht Dürers*. Bd. 1: *Der junge Dürer: Verzeichnis der Werke bis zur venezianischen Reise im Jahre 1505*. Augsburg: Benno Filser Verlag.
- Tietze-Conrat, E. (1916), "Dürerstudien", *Zeitschrift für bildende Kunst* 51: 263–270.
- Waetzoldt, W. (1935), *Dürer und seine Zeit*. Phaidon Verlag.
- Weisbach, W. (1906), *Der junge Dürer. Drei Studien*. Leipzig: Verlag von Karl W. Hersemann.
- Wuttke, D. (1981), "Dürer und Celtis. Von der Bedeutung des Jahres 1500 für den Deutschen Humanismus", in L.W. Spitz (ed.), *Humanismus und Reformation als kulturelle Kräfte in der deutschen Geschichte*, 121–150. Berlin; Boston: Walter de Gruyter.

Переводы и публикации

Роман Шмараков

Исаак из Стеллы. Послание о душе (перевод и комментарий)

ROMAN SHMARAKOV

ISAAC OF STELLA. *EPISTOLA DE ANIMA* (A TRANSLATION AND NOTES)

ABSTRACT. The publication presents a commented Russian translation of the *Epistola de anima* by Isaac of Stella. Isaac, an abbot of a Cistercian monastery Stella near Poitiers, was one of the most prominent Platonic thinkers of XIIth century, close in many ways to the Chartian school (Thierry of Chartres, William of Conches). His literary heritage reflects acquaintance with the huge volume of Platonic texts (the *Timaeus*, Calcidius, Macrobius, Boethius). Isaac distinguishes natural qualities from accidental ones. Accidental qualities are virtues. Isaac joins Stoic elements with the ideas adopted from the *Corpus Areopagiticum* (the main function of virtues is anagogical; they are aimed to help man to ascend to God). The natural qualities are a Platonic triad of *rationabilitas*, *concupiscibilitas* and *irascibilitas*. Getting to know itself, the soul gets to know the structure of the world as well (because the soul and the world are designed similarly) and returns to God (because it finds His image and likeness in itself). Rationality ascends to God in five steps: corporeal sense, imagination, reason, intellect and *intellectus*; the affective sphere does so through four main affects (joy, hope, grief, and fear). Two ancient Platonic images are related to Isaac's self-knowledge theme: man as a "small world" (*minor mundus*) and the "golden chain" (*catena aurea*). This metaphor, going back to Homer, had been claimed by the Neoplatonists (Macrobius) and was revived by Isaac's contemporaries (William of Conches, Bernardus Silvestris); it signifies the cosmological bond of all things and the way of knowing, by which the soul returns to its origin.

KEYWORDS: Chartian school, Augustinian tradition, powers of soul, virtues, great chain of being.

© Р.Л. Шмараков (Санкт-Петербург). milesglor@rambler.ru. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».

Платоновские исследования / Platonic Investigations 16.1 (2022)

DOI: 10.25985/Pl.16.1.17

Биографические сведения об авторе «Послания о душе» скудны. Исаак, родившийся в Англии (ок. 1100), получал образование во французских школах (где именно, точно неизвестно, хотя указывают на его идейную близость с Гуго Сен-Викторским, учившим в Париже в 1120–1130-х годах, и с такими представителями Шартрской школы, как Теодорик Шартрский и Гильом Коншский), вступил в цистерцианский орден (ок. 1140), сделался аббатом Стеллы, небольшой цистерцианской обители близ Пуатье (1147), был среди сторонников Томаса Бекета в его конфликте с королем Генрихом и, возможно, вследствие этого был вынужден покинуть свое аббатство и провести более или менее длительное время на острове Ре у западного побережья Франции, в аббатстве Нотр-Дам: в ряде проповедей он говорит о тяготах жизни на маленьком острове. Место его смерти (кончил ли он свои дни на острове Ре или вернулся в Стеллу), как и ее дата (последнее документальное свидетельство о нем относится к 1167 г., однако в 52-й проповеди Исаак упоминает о «святом Бернарде», а Бернард Клервоский был канонизирован в 1174 г.), — предмет дискуссий¹.

Исаак был хорошо знаком с большим корпусом платонических текстов («Тимей» и комментарий Калкидия, Макробий, Бозций): осведомленность, сближавшая его с такими представителями Шартрской школы, как Тьерри Шартрский, Гильом Коншский, Кларенбалд Аррасский; кроме того, он находился под влиянием Ареопагитского корпуса, популяризованного усилиями Гуго Сен-Викторского. Его литературное наследие — 55 проповедей, сохранившихся целиком, послание Иоанну, епископу Пуатье, о служении мессы и «Послание о душе» (возможно, 1162 г.), адресованное Альхеру Клервоскому.

Об адресате послания, клервоском монахе Альхере, известно мало; он считался автором трактата *De spiritu et anima* (PL 40.779–832), хотя с этой атрибуцией есть трудности; Исаак в своем послании (гл. 12) упоминает об осведомленности Альхера в медицине, а Петр из Целлы посвящает ему трактат *De conscientia* (PL 202.1083–1098), что должно свидетельствовать об интересах Альхера в области психологии.

Б. Макгинн замечает, что лейтмотив «Послания о душе» — тройное сопоставление тела, души и Бога — находит аналоги не только у Августина и Гуго Сен-Викторского, но и в споре между Николаем Клервоским и Петром из Целлы,

¹ Анализ биографических свидетельств см. McGinn 1972: 2–23; Dietz 2006.

имевшем место в конце 1150-х – начале 1160-х гг.² Предметом обсуждения был следующий пассаж из Клавдиана Мамерта: «Одно дело — жизнь тел, другое — жизнь жизней. Тело живет, душа есть жизнь, Бог есть жизнь, именно таким образом, что душа, живая в себе самой, есть жизнь для тела, так что тело без нее жить не может, как сама она без Бога» (Claud. Mam. *Anim.* 3.7). Спор, известный нам по двум письмам Николая и двум письмам Петра (PL 202.491–513), где резко платонические суждения Николая иногда сходятся с мыслями Исаака, мог быть известен Альхеру, а через него — Исааку, и дать последнему формулировку Клавдиана как отправную точку для собственных размышлений.

Человеческая душа, по Исааку, состоит из двух частей, познающей (*sensus*, отождествляемый с *ratio*) и аффективной (*affectus*); образ Божий в человеке понимается как его высшая интеллектуальная составляющая (*mens, intelligentia*), а подобие Божие — его волевое начало. Утверждая вслед за Августином, что свойство души тождественно душе, он отличает ее природные свойства (*naturalia*) от акцидентальных, которые ей не тождественны: последние — добродетели (*virtutes*), основная задача которых — анагогическая (они помогают человеку подняться к своему божественному истоку). Первые же — силы (*vires*), а именно *ratio, ingenium* и *memoria*, или же, по другому перечню, платоническая триада из разумности, вожделения и гневливости (*rationabilitas, concupiscibilitas* и *irascibilitas*). Из разумности происходят три интеллектуальные способности, различающиеся по отношению к настоящему, прошедшему и будущему времени (*ingenium* ищет неизвестное, *ratio* оценивает найденное, *memoria* сохраняет рассмотренное). От вожделения и гневливости происходит всё аффективное, в том числе, при правильном устройении этой сферы, — добродетели: «От разумности берет начало всякая мысль (*sensus*) в душе; от двух других — всякий аффект» (гл. 5). Поэтому возвращение к Богу двояко: в нем задействуется разум и аффект, т.е. познание и любовь³. Разумность восходит к Богу пятью ступенями: телесным чувством, воображением, рассудком, интеллектом и интеллигенцией, аффективная сфера — четырьмя основными аффектами (радость, надежда, скорбь и страх), которые являются общей материей для пороков и добродетелей.

² McGinn 1972: 139.

³ «Путешествовать же следует как бы двумя ногами, разумом и аффектом; одним — от буквы к духу, другим — от порока к добродетели» (*Sermo* 10.1).

С темой образа и подобия Божьего у Исаака сопрягается тема человека как микрокосма (*minor mundus*)⁴. В «Послании» она воплощается в трактовке души как «подобия всех вещей», способной самопознанием узреть структуру мира и познавать Бога (гл. 19–20); с другими подробностями эта тема развита во 2-й проповеди:

Если хочешь познать себя самого, обладать собой, войди в себя самого и не ищи себя снаружи. Одно — ты, другое — твое, иное — вокруг тебя. Вокруг тебя — мир, твое — тело, ты — созданный внутри по образу и подобию Божьему. *Вернись же, отступник, внутрь, где ты есть, к сердцу (Ис. 46:8)*. Снаружи ты животное по образу мира, вследствие чего человек нарицается меньшим миром; внутри — человек по образу Божьему, вследствие чего можешь обожиться. Итак, братия, человек, в себя самого вернувшийся, как оный младший блудный сын, где обретает себя, если не в области дальней, в области неподобия⁵, *в земле чужой (Исх. 2:22; Пс. 136:4)*, где он сидит и плачет, вспоминая отца и отчизну (*Лк. 15:13–17*)?⁶

Из неоплатонических источников заимствована Исааком и самая знаменитая метафора его «Послания»: «На этой, так сказать, золотой цепи поэта низшее свисает с высшего — или же по воздвигнутой лестнице пророка от низшего поднимаются к высшему» (гл. 18). Образ восходит к «Илиаде», где служит символом всемогущества Зевса: если боги спустят с неба золотую цепь и все свесятся на ней, они не смогут совлечь Зевса на землю, он же вытянет ее вместе с землей и обовьет вокруг Олимпа (Ном. *Il.* 8.19–27). Истолкованный Аристотелем, для которого эта сущность, способная перемещать всё, не двигаясь при этом сама, есть Перводвигатель, остающийся неподвижным за пределами движимой им вселенной (MA 4, 699b32–700ab), образ «золотой цепи Гомера» был востребован у неоплатоников (например, у Прокла). Исааку «золотая цепь» как космологический символ могла быть известна, например, из Макробия: «Итак, поскольку разум (*mens*) происходит от высшего бога, а душа — от разума, душа же живет и наполняет жизнью всё, что возникает следом, и этот единый блеск озаряет всё и во всё проявляется, как одно очертанье — во многочисленных зеркалах, составленных в ряд, и поскольку всё следует одно за другим непрерывной чередой, вырождаясь в порядке нисхождения, внимательно смотрящий обнаружит,

⁴ Среди его возможных источников ср., например, Магр. *Somn.* 2.12.11; Boeth. *Diff. top.* (PL 64.907).

⁵ Aug. *Conf.* 7.10.16.

⁶ *Sermo* 2.13. Подробнее см. McGinn 1972: 109–133.

что от высшего бога до последних подонков (*faeces*) мироздания пролегает сопряженная взаимными узлами и нигде не прерывающаяся связь: это — Гомерова золотая цепь, которую, по его рассказу, бог велел свесить с неба на землю»⁷. Среди современников Исаака Гильом Коншский в комментариях на Макробия говорит, что нет твари, которая не обладала бы неким подобием Богу, и в этом состоит связь вещей, описываемая у Гомера образом золотой цепи, свисающей с небес до земли, «и это также и лестница, которую видел во сне Иаков», то есть производит сближение гомеровского образа с библейским, которое обнаруживается и у Исаака⁸. Образом цепи описывает непрерывность (*quiddam continuum*) мира и Бернард Сильвестр в «Космографии» (1.4.9; ср. 2.7.1)⁹. Исаак примыкает к шартрским мыслителям, вписывая образ золотой цепи в космологический (все твари зависят от верховной причины, которая «вытягивает их от небытия к бытию», гл. 18) и гносеологический план (познание душой Бога через созерцание Его подобия в себе и познание «невидимого Божьего через сотворенное», Рим. 1:20).

Наш перевод «Послания о душе» выполнен по третьему тому сочинений Исаака из Стеллы в серии *Fontes Christiani* (Buchmüller, Kohout-Berghammer 2013: 890–938)¹⁰; для сверки привлекался английский перевод Б. Макгинна (McGinn 1977: 155–177).

⁷ Маср. *Somn.* 1.14.15. См. также Dion. Ar. *DN* 3.1, где образ цепи, свисающей с неба, вписан в учение о молитве. Подробнее о «золотой цепи» в философской традиции до Исаака см. McGinn 1972: 63–86, Лавджой 2001: 29–70.

⁸ McGinn 1972: 88 f., 239.

⁹ Воскобойников 2018а: 104, 116; ср. McGinn 1972: 86–102.

¹⁰ Издание воспроизводит критическое издание текста, подготовленное Катериной Тарлацци: Tarlazzi 2011.

Послание аббата Исаака о душе к Альхеру, монаху клервоскому

Возлюбленному своему Альхеру брат Исаак препоручает себя и всё свое.

1. Понуждаешь меня, возлюбленный, знать, чего не знаю, и поучать тому, чему сам никогда не учился. Хочешь узнать от нас о душе, но не то, чему мы научились из божественного Писания, а именно, какова она была прежде греха, какова ныне под грехом и какова будет после греха, но о ее природе и силах, как она присутствует в теле и как из него исходит, и прочее, чего мы не ведаем, и не знать нам не позволяешь. Правду сказать, когда мы, пытаясь удовлетворить твои просьбы, обращаемся умом к тому, о чем ты слышал от нас в беседе и вследствие этого одушевляешься надеждой на большее, оно от нас ускользает, улетает и некоторым образом исчезает. Из сего мы узнаем, что душа наша имеет великое сходство с божественной природой, которая своего дерзостного исследователя обуздывает такими словами: *Отврати очи твои от меня, ибо они заставили меня удалиться* (Песн. 6:4).

2. Итак, есть три: тело, душа и Бог¹¹. Но признаюсь, что их сущности я не знаю и меньше понимаю, что есть тело, нежели что есть душа, и что есть душа, нежели что есть Бог. Возможно, ты этому удивишься; ты и должен удивляться. Однако в этом теле, *которое тлеет и отягощает душу, где и земное жилище гнетет разум* (Прем. 9:15), и земной состав и смертные члены ослабляют угнетенную¹², душе в ее деятельности первым из трех вышеупомянутых встречается тело, по необходимости темное, и душа, им затемненная, видит лишь темно. Но чем выше она отлетит от этого сумрачного дыма, тем яснее будет видеть. Итак, душа способна видеть себя самое настолько яснее и точнее, чем тело, насколько интеллект выше и чище чувства, а Бога — настолько лучше души, насколько интеллигенция выше интеллекта. Ведь истина всякой сущности обретается в Боге. В душе же является образ вещи,

¹¹ Claud. Mam. *Anim.* 3.7; ср. Hugo S. Vict. *Sacram.* 1.10.2 (PL 176.329).

¹² Ср. Verg. *A.* 6.732.

а в теле едва лишь след чего-то находится. Бог один подлинно прост¹³, всякое тело подлинно сложно, а душа в отношении к одному и другому может быть названа и тем, и этим. Или же, если некое тело просто, душа еще проще, ибо выше всякого тела, Бог же всего проще, поскольку Он — высочайший.

3. Отсюда следует, что Бог есть всё, чем Он обладает, ибо Он есть всё, что Его. Тело же не может быть ничем из того, чем обладает, ибо оно не есть ничто из своего. Душа же, как средняя между этими природами, устроена средним образом, так что является кое-чем из своего и таким образом проста, а кое-чем вовсе не является, и таким образом не оказывается подлинно простой. Сведем это высказывание к чему-то определенному: Бог не имеет ни качества, ни количества. Ведь когда говорится, каков Он или сколь велик, о Нем высказывается лишь то, что Он есть. Тело же, имея и то, и другое, не есть ни то, ни другое. Душа не имеет количества, так как она не тело, и не лишена качества, так как она не Бог¹⁴. Однако если где-нибудь говорится, что душа имеет количество или части, это следует понимать скорее в смысле сходства, чем настоящего состава. Ведь у души есть силы или природные потенции, применительно к которым и говорится, что у нее есть части, каковы суть сообразительность (*ingenium*), рассудок (*ratio*), память¹⁵. Если это действительно части души по количеству, необходимо, чтобы они были душами, и сколько у нее будет частей, из стольких душ она будет состоять. Ведь каждая часть — той же природы, что и целое. Каждая часть тела есть тело. Отсюда необходимо следует, что если душа обладает количественными частями, каждая ее часть есть другая душа. Поскольку же сообразительность, рассудок, память и тому подобное — соприродные части души, они необходимым образом не количественные, так как тождественны душе, то есть та же природа, та же сущность, всецело та же душа.

¹³ Ср. Aug. *Trin.* 8.6–8.

¹⁴ Ср. Claud. Mam. *Anim.* 1.19–20.

¹⁵ Триада, несколько отличная от классической августиновской (*voluntas, ratio, memoria*).

Ведь душа и рассудок — не две сущности, а одна. Свойства разные, а сущность одна¹⁶. «Ведь в отношении свойств, — говорит блаженный Августин, — душа — одно, а рассудок — другое, однако рассудок заключается в душе, и душа едина. Но душа делает одно, рассудок другое. Душа живет, рассудок выносит суждение. И хотя они суть одно, лишь душа поддерживает жизнь, лишь рассудок поддерживает рассудительность»¹⁷. Очевидно, как в этом отношении образ Божества блещет в душе, а именно, хотя в ней множество природных свойств, но одна природа, и хотя ни одно из этих свойств не есть другое, каждое, однако, есть не что иное, как другое.

4. Итак, душа — разумная, вожделеющая, раздражающаяся¹⁸: это как бы некая ее троичность; и это — всё, не больше и не меньше; и вся эта триада есть некое единство души и сама душа. Душа имеет природные свойства, и сама есть они все, и поэтому проста. Она имеет акциденции, но сама не одно с ними, вследствие чего не совершенно проста. Ведь душа не есть ее благоразумие, ее умеренность, ее мужество, ее справедливость. Итак, она — одно со своими силами (*vires*), но не со своими добродетелями (*virtutes*). Ведь нам подобает *оставаться в городе, доколе не облечемся*, то есть доколе не облечутся силы наши, *добродетелью свыше* (Лк. 24:49). Ибо силы могут воспринять дары, которые благодаря навыку делаются добродетелями. Далее, как в огне есть природное тепло, которое нагревает приближающихся, производя в них акцидентальное тепло, сообразно их природе, благодаря которой они могут нагреваться, и природный свет, освещающий приближающихся

¹⁶ Важная черта богоподобия души — ее единство в самой себе. Это неоплатоническая тема, ср. Масг. *Somn.* 1.6.9: «Ведь душа, свободная от соприкосновения с грубой материей, зависящая только от своего творца и от себя самой, наделена простой природой».

¹⁷ Ps.-Aug. *Sermo* 245.2 (PL 39.2196).

¹⁸ *Rationabilis, concupiscibilis, irascibilis*; деление, восходящее к Платону (Ti. 69d–70a; R. 438d–441c, 443c–445e; *Phdr.* 246a–247c, 253c–254e) и встречающееся у множества средневековых авторов: Алкуина (*De dialectica* 1.5; PL 101.960A), Ремигия Осерского (*In Psalm.*; PL 131, 171D), Петра Блуаского (*Serm.* 41; PL 207.687D), Элреда Ривоского (*Sermones de oneribus* 25; PL 195.464A) и пр.

сообразно их природе, благодаря которой они могут освещаться, так в божественной природе есть природный дар и первоначальная благодать, просвещающая и воспаляющая, как бы производя благоразумие и справедливость в тех, кто приближается, именно в той части, в какой они могут воспламеняться и просвещаться¹⁹. Посему сказано: *Приступите и просветитесь* (Пс. 33:6). И это: *Приблизьтесь ко Мне, и приближусь к вам* (Иак. 4:8). И еще: *Любовь Божия разлита в сердцах наших Духом Святым, данным нам* (Рим. 5:5). Заметь, однако, что силы иногда без различения именуются добродетелями, сообразно чему в Евангелии таланты даруются каждому *по добродетели его* (Мф. 25:15). От «силы» (*vires*) происходит слово «доблестные» (*virtuosi*), как от «добродетели» (*virtus*), хотя и не напрямую, — «ученые» (*studiosi*). Ведь Тот, Кто каждого оделяет, как хочет, не наполняет Своей благодатью все силы каждого человека, но дает одним одно, другим другое; блаженней же те, кто обилует большим числом даров, причем лучших, по слову Апостола: *Ревнуйте о дарах лучших* (1 Кор. 12:31). Господь же Иисус, у Коего все силы души облеклись добродетелью свыше, нарицается *исполненным Духа Святого* (Лк. 4:1), а также *полным благодати и истины*, возможно, как Единственный, *от Чьей полноты мы прияли* (Ин. 1:14, 16).

Итак, у тела есть и природные, и акцидентальные свойства, но ни одно из них не есть само тело. У Бога же ни природных, ни акцидентальных свойств, ни акциденций, но всё, что ни есть у Бога, целокупно, исключительно и вечно есть единый Бог. Душа же имеет природные свойства, которые не могут быть иным чем, как сама душа, и акцидентальные, которые не могут быть ничем, кроме как чем-то отличным от души. Но если следует полагать, что у Бога также есть некие природные свойства, ибо Отец имеет природного Сына, а Тот — природного Отца, и оба имеют

¹⁹ О концепции *virtus* у Исаака см. Javelet 1960 (соединение стоической трактовки *virtus* как «*habitus animi bene instituti*» с ареопагитским учением о добродетели как форме, данной человеку свыше, чтобы помочь ему подняться к Богу).

нечто природное, один — отцовство, другой — сыновство, Бог, однако, вообще отличается от них обоих, то есть от тела и души, тем, что не имеет никаких акцидентальных свойств; от тела же — тем, что Он — одно с Его природными свойствами, а от души — тем, что Он — одно со всем своим, за исключением того, что говорится о каждом лице по отношению к другому²⁰. Душа же никоим образом не есть одно со всем своим, отличаясь от своего акцидентального не только по отношению или по свойству, но скорее по противоположности сущности.

5. Так как душа помещена посредине, она должна быть в некоем согласии с обоими, с высшим в своей высшей части и с низшим в своей низшей. Ведь душа, как сказано, сообразно своим свойствам имеет низ, середину и верх, хотя по сущности всё это едино. Ибо вся сущность души полно и совершенно заключается в этих трех, именно в разумности, вожделении и гневливости²¹.

Поэтому пророк, желая показать, что Христос будет обладать человеческой душой в полноте и совершенстве, говорит: *Да научится отвергать худое и избирать доброе* (Ис. 7:15). Перед этим он молвил об истинности Его тела: *Масло и мед будет есть*, как бы говоря, что Он подлинно испытает во плоти труд (ведь масло сбивается из молока частыми ударами, с большим трудом и утомлением) и покой (ведь мед сам по себе сладок), пока на опыте не научится благодаря разумности избирать доброе, то есть мед, посредством вожделения и отвергать худое, то есть масло, посредством гневливости. Поэтому и нас, коих Он научает о Себе Самом Своим примером, дабы, следуя Ему, мы достигали Его, Он питает частыми скорбями и умягчает некоторыми утешениями, пока из горечей, которые мы претерпеваем, не научимся избегать горчайшее, а из сладостей, кои предвкушаем, — вожделеть сладчайшее. Итак, посредством разумности душа по природе способна просвещаться к тому, чтобы что-либо познавать ниже себя, в себе или подле себя, а посредством вожделения и гневливости —

²⁰ Ср. Aug. Civ. 11.10.

²¹ Ср. Calc. In Ti. 229; Macr. Somn. 1.6.42; Tert. Anim. 16.3; Isid. Diff. 2.30 и пр.

побуждаться (*affici*) что-либо желать или избегать, любить или ненавидеть. Таким образом, от разумности берет начало всякая мысль (*sensus*) в душе; от двух других — всякий аффект. Мы различаем четыре аффекта, поскольку предмету нашей любви мы радуемся в настоящем или надеемся на него в будущем, а из-за предмета ненависти уже скорбим или боимся, что придется скорбеть: таким образом от вожделения происходят радость и надежда, от гневливости — скорбь и страх²². Эти четыре аффекта души — как бы некие элементы и общая материя всех пороков и добродетелей. Ведь от аффекта каждое дело получает свое имя. И так как добродетель есть расположение (*habitus*) хорошо устроенного духа, аффекты духа следует устраивать, улаживать и упорядочивать начальствующим рассудком для того, что они должны и как должны, дабы они могли развиваться в добродетели²³, иначе легко спадут в пороки.

6. Итак, когда любовь и ненависть устроены благоразумно, сдержанно, мужественно и справедливо, они вырастают в добродетели — благоразумие, умеренность, мужество и справедливость — именуемые как бы корнями или осями всех вообще добродетелей. По слову блаженного Августина, «то, что добродетель называется четвероюкой, происходит из разнообразия в аффекте любви, так что умеренность есть любовь, ради Бога блюдущая себя целостной и непорочной, мужество — любовь, благодаря Богу всё легко совершающая, справедливость — любовь, только Богу служащая и поэтому хорошо управляющая всем, что ей подвластно, благоразумие — любовь, хорошо различающая то, что служит нам к Богу, и то, что от Него удерживает»²⁴. Подобным образом, как сказано, от вожделения и гневливости происходит

²² Вычленение этих четырех аффектов восходит к стоикам; в Средние века этот перечень широко известен благодаря, например, Августину и Боэцию; см. Aug. Civ. 14.6, Boeth. Cons. 1.7.25–28 (Исаак цитирует этот боэциевский пассаж в Sermo 17.12); см. Gruber 1978: 161.

²³ Ср. сквозную тему добродетели как устроенного (*ordinatus*) аффекта в трактате Ришара Сен-Викторского «Вениамин меньший».

²⁴ Aug. Mor. eccl. 1.15.25.

всякое движение духа, коим он побуждается (*afficitur*) избирать или отвергать, любить или ненавидеть что-либо выше себя или ниже себя, в себе или подле себя. От вожделения — предрасположение, возбуждение, услаждение, любовь, от гневливости же происходит ревность, гнев, негодование, ненависть. Если все они устроены в душе хорошо, подобающим образом и в полной мере, душа через ненависть к миру и к себе продвигается до любви к ближнему и Богу, до презрения к временному и низшему, до вожделения вечного и высшего. Но этих замечаний, скорее затронувших аффект, чем сказавших о нем, достаточно.

7. Чувство (*sensus*), происходящее от разумности, в соответствии с настоящим, прошедшим и будущим временем видоизменяется и именуется по-разному: рассудком, памятью и сообразительностью. Сообразительностью (*ingenium*) называется та сила или устремленность (*intentio*) души, посредством которой душа простирается и принимается открывать неизвестное²⁵. Сообразительность исследует неизвестное, рассудок судит о найденном, память охраняет обсужденное и приносит еще требующее обсуждения. Всё, что ни откроет сообразительность, она приносит к рассудку, что ни сокроет память, она возвращает, рассудок же, поставленный, так сказать, над настоящим временем и как бы в устах сердца, непрестанно жует то, что откусывают зубы сообразительности, или пережевывает ту жвачку, которую доставляет

²⁵ Ср. Aug. *Conf.* 10.14.21–22. Следует отметить, что понятие *ingenium* в данном фрагменте у Августина не фигурирует. Вместе понятия разум (см. примечание 15), память и сообразительность, вероятно, встречаются только в его проповедях, ср. *Serm.* 112A.2, 283.8. Под сообразительностью (*ingenium*) Августин понимает интеллектуальную способность, которая от рождения свойственна людям в разной степени (и, вероятно, может вовсе отсутствовать) и не является сущностной характеристикой человека как вида. В *Conf.* 11.5.7. говорится, что сообразительность дана ремесленнику, чтобы он мог усвоить свое искусство и видеть внутренним зрением создаваемое им вовне; в *Ord.* 2.17.45 он утверждает, что несмотря на недостаточное образование ей вполне обладала его мать Моника; в *Trin.* 10.11.17 описывается, как сообразительность проявляется в детях через память, разум (*intelligentia*) и волю. — *Прим. ред.*

утроба памяти²⁶. Ведь не всё, что нам известно, беспрестанно нам представляется, и пред взором знающего не находится неотступно всё, что он знает. Но то, что как бы скрыто в памяти, извлекается во времени, по частям, и на устах сердца образуется наличное (*praesens*) слово, которое снаружи, на плотских устах, производит звук. Отсюда и то, что, поскольку для Бога нет ни будущего, ни прошедшего, но всё купно и разом, как присно наличествующее, представляется Его взору, говорится, что все вещи существуют у Него в слове как наличествующие и неизбылемо вечные, и в Логосе, то есть в рассмотрении ума (*logo, id est ratione mentis*), Он говорит Сам Себе всё, что купно, разом и присно Сам с Собою обсуждает. Поэтому всякое Его знание (*sensus*) о всякой вещи именуется не памятью и не сообразительностью, но словом. Так вот, рассудок, память и сообразительность по их занятиям суть три вещи, но по сущности суть одно в душе и тождественны с душой. Но как в зависимости от времени существуют разные действия познания (*sensus*), которое в самой душе едино и есть сама душа, так и в зависимости от тех вещей, которые оно стремится и старается познать, оно называется множественным и получает многочисленные имена.

8. Итак, перечислены телесное чувство, воображение, рассудок, интеллект, интеллигенция²⁷. Однако все они в душе и суть не что иное, как душа. Свойства различаются меж собой по их деятельности, но есть одна разумная сущность и одна душа. Ведь как жизнь, которою живет душа (не каким образом живет), есть не что иное, как живущая душа, так и всякое чувство души, которым она научается (не которым ее наставляют), не что иное, как сама чувствующая душа, и желание души, поскольку это ее способность, есть не что иное, как душа желающая. Как этот зримый

²⁶ Ср. Aug. *Conf.* 10.14.21–22.

²⁷ Ср. перечень четырех сил души у Боэция: *sensus, imaginatio, ratio, intelligentia* (*Cons.* 5.4.27). О переходе от этой четырехчленной схемы к пятичленной, с дифференциацией *intellectus* и *intelligentia*, у авторов XII в. (Гуго Сен-Викторский и пр.) см. McGinn 1977: 55.

мир выстраивается пятью ступенями вверх — земля, вода, воздух, эфир, или твердь, и высшее небо, называемое эмпиреем²⁸, — так и у души, странствующей в мире своего тела, есть пять ступеней к мудрости: чувство, воображение, рассудок, интеллект, интеллигенция. Ведь разумность (*rationabilitas*) продвигается к мудрости пятью ступенями, как аффект продвигается к любви четырьмя. По этим девяти ступеням душа сама в себе продвигается; чувство и аффект — как бы внутренние ее ноги; она в духе живет и в духе шествует вплоть до херувима и серафима, то есть до полноты ведения и огня любви²⁹. Посредством этого упражнения она обретает добродетели, способность к которым имеет по природе. Как она именуется небом, будучи престолом премудрости, так может украситься в себе как бы собственными небесными чинами и воспринять благочиние добродетелей. Тому, у кого есть досуг, легко будет сравнить эти ступени с именами и чинами ангельскими³⁰.

9. Чувством она воспринимает тела, воображением — подобию тел, рассудком — измерения тел, и тому подобное: сначала, очевидно, бестелесное, для своего существования нуждающееся в теле, а вследствие этого — в месте и времени. Посредством интеллекта душа, поднимаясь над всем, что есть тело, или принадлежит телу, или каким-либо образом телесно, воспринимает сотворенный дух, который для существования не нуждается в теле, а вследствие этого — и в месте, однако без времени никак не может существовать, будучи по природе изменчив. Наконец, посредством интеллигенции она тем или иным способом и насколько это доступно тварной природе, выше которой только Творец,

²⁸ Ср., например, Calc. *In Ti.* 129.

²⁹ Имя серафимов действительно восходит к евр. שָׂרָפִים 'гореть', а имя херувимов и у греческих, и у латинских отцов церкви толкуется исходя из его необъяснимого «перевода» Филоном Александрийским как ἐπίγινωσις καὶ ἐπιστήμη πολλή (Mos. 2.97), ср. *plenitudo scientiae* у Августина (*In Psalm.* 79.2) — Прим. ред..

³⁰ Это сравнение осуществлено в гл. 5 трактата *De spiritu et anima*, приписываемого Альхеру Клервоскому, адресату «Послания» (PL 40.782–783; чины ангельские здесь перечисляются в согласии с «Беседами на Евангелия» св. Григория Великого, а не с Ареопagitиками).

непосредственно зрит Его Самого, Единственного наивысшим и чистым образом бесплотного, Который не нуждается ни в теле, чтобы существовать, ни в месте и времени, чтобы существовать где-нибудь и когда-нибудь.

10. *〈О чувстве〉*. Чувство сравнивают с землей, ведь оно не выходит за пределы тела, а всякое тело следует рассматривать как землю. Чувство есть сила души, с помощью которой та воспринимает телесные формы телесных вещей, причем присутствующие. Хотя чувство не есть тело, оно называется телесным, потому что, как сказано, не выходит за пределы тела или потому что пользуется телесными орудиями. По числу своих орудий оно называется пятичастным, хотя внутри едино. Как вода, налитая в емкость, испускает через множество отверстий струи, различающиеся сообразно виду и расположению отверстий, при том что внутри она едина и единообразна, так чувство, единое и единообразное внутри, меняется сообразно характеру и положению орудий и прилагает свои силы к разным вещам. Ведь внутри, не только в производящей фантазмы (*phantastico*) части души, то есть низшей части духа, но также и в духе животных, то есть высшей части тела, зрение, слух, обоняние, вкус и осязание существуют все вместе, хотя в разных орудиях они, как сказано, делают разное. Огонь, например, блещет в глазах, которые и положением, и огненной природой, и составом соответствуют свету. Воздух, тонкий, чистый и соседственный огню, звучит в ушах, положением соответствующих воздуху, составом — звуку. Прочее ясно: густой и дымный воздух ароматами и зловониями затрагивает ноздри, а вода приносит вкус небу. Земля связана с осязанием, особенно свойственным ногам и рукам, коими мы чаще всего касаемся земли. Впрочем, поскольку живое тело есть по преимуществу земляное вещество, всюду в нем, где есть дух, находится и осязание³¹. От чувства происходит воображение, и от различий в чувстве — различия в воображении.

³¹ Учение Исаака о чувственном познании, с активной ролью души в восприятии вещей, восходит к Августину, ср. *Aug. Gen. ad litt.* 12.16.

11. <О воображении>. Воображение же есть та сила души, которая воспринимает телесные формы телесных вещей, причем отсутствующие. Чувство воспринимает действительные тела через их присутствующие действительные качества, разные по-разному, как было сказано; воображение же — только подобия и образы (*imagines*) действительных тел, отчего и называется воображением³². Поскольку это не действительные тела и не действительные качества тел, воображение есть некое удаление и улетучивание от телесного, но не достижение бестелесного, крайнее усилие телесного духа, но не приход к бестелесному.

Ведь для тела невозможно истончиться так, чтобы сделаться духом, а для духа — уплотниться так, чтобы сделаться телом. Ведь *рожденное от плоти* всегда по природе и сущности *есть плоть*, а *рожденное от духа* подобным же образом *есть дух* (Ин. 3:6). Однако у того и другого есть нечто сходное, а именно высшая часть тела и низшая часть духа, посредством которых они могут легко соединяться личным союзом без смешения природ. Ведь подобное радуется подобному, и легко вступают в соединение вещи, которые не отталкиваются друг от друга из-за несходства. Итак, душа, которая подлинно есть дух, а не тело, и плоть, которая подлинно есть тело, а не дух, легко и удобно соединяются в своих крайних частях, то есть в производящей фантасмы части души, которая есть почти тело, и в чувственной способности (*sensualitate*) плоти, которая есть почти дух. Высшая часть души, то есть интеллигенция или ум, о котором будет сказано позже, несет образ и подобие того, что выше нее, то есть Бога, почему и могла Его приять, и была Им принята, когда Он Сам захотел, в личный союз, без всякого изменения природы: почему бы таким образом и высшая часть плоти, то есть чувственность, несущая подобие души, не могла воспринять ее сущность в личном союзе? Разве в чувстве и памя-

³² В учении о воображении Исаак опирается на Гуго Сен-Викторского, описывающего связи между телесным и духовным восприятием (Hugo S. Vict. *De unione corporis et spiritus*; PL 177.285–294).

ти животного нет некоего образа-подражания (*imitago*)³³ разумности, во влечении — образа способности желать, а в том, чего он избегает, — способности отвергать?

12. Телесный дух, который подлинно есть тело, природным чувством различает среди многих вещей, выбирает силой вождения, отвергает природной силой гневливости. Хотя животные, не имеющие, как считается, ничего сверх телесной природы, не лишены этих способностей, однако разумной душе больше подходит по своему составу обитель человеческого тела, подчиненная и сообразная плектру вышнего Кифариста благодаря разумным и гармоничным движениям или ритмам (*numeris*), как написано: *Премудрость создала себе дом, высекла столпов семь* (Притч. 9:1). Это изречение аналогически трактует о природном сотворении разумного духа (*mentis rationalis*), который именуется обителью и домом Божества, аллегорически же — о духовном созидании Церкви, однако исторически, так сказать, в основе, говорит о строении человеческой головы, которая есть престол души и в некотором смысле дом рассудка³⁴. Ведь голова (о чем ты лучше знаешь, поскольку преуспеваешь во врачебном искусстве), составленная из шести костей, опирается на семь столпов шеи. Если ты не пренебрежешь написать нам основательное послание о составе человеческого тела, возможно, с помощью Божией, получишь от нас что-нибудь в ответ: как душа охотно приемлет тело, орудие деяния и наслаждения, как беспокойно его охраняет, неохотно отпускает, отпустив, ждет с вождением, а вновь приняв, ликует с благодарностью, как говорит Иоанн о гласе *кифаристов, играющих на кифарах своих* (Откр. 14:2).

Но продолжим, что начали. О том, как тело и душа, обладающие, как ты сказал, противоположными природами, сходятся

³³ Выведение *imago* 'образ' от *imitari* 'подражать, воспроизводить', с пояснением «*imago dicitur quasi imitago*», встречается у Гильома Коншского в «Глоссах на Боеция» (Nauta 1999: 28 f., 129 f.), но восходит к античности: так же поясняет *imago* Порфирион в комментариях к Горацию (*Od.* 1.12.3; см. Maltby 1991: 295).

³⁴ Ср. Calc. *In Ti.* 213.

и могут быть вместе, сказано достаточно. Ведь две отстоящие крайности могут легко и прочно соединиться через два весьма хорошо сочетающихся посредства, что легко увидеть в строении великого животного, как некоторые его называют, то есть этого мира³⁵. А хорошо сочетающиеся середины у души и плоти, согласно сказанному, суть — и это можно обстоятельно показать — чувственная способность плоти, которая преимущественно огненна, и производящая фантазмы часть духа, называемая огненной силой. Как некто говорит о душах, «сила в сем огневая и происхождение небесно»³⁶.

13. Здесь, возможно, кто-нибудь скажет: «Если посредством чувственности, которая есть дух телесный, душа находится в теле, почему после ухода души тело не продолжает жить благодаря этому духу, который, несомненно, есть жизнь?» На это отвечаем: пока эта чувственность остается неврежденной и умеренной, как необходимо для животворения, душа не уйдет; когда же чувственность расстроена и разрушена, душа уходит неохотно, унося всё свое с собой, то есть чувство, воображение, рассудок, интеллект, интеллигенцию, вождение и гневливость, кои подвигают ее к удовольствию или к скорби. Тело же — как инструмент (*organum*)³⁷, который, поначалу будучи цел, приведен в порядок и настроен, чтобы заключать в себе музыкальный лад и отзываться на прикосновение, теперь лежит, разломанный и бесполезный. Инструмент, конечно, погиб, но не погиб музыкальный лад или песнь, если только ты не думаешь, что песнь — всего лишь звук. Ведь душа, поскольку она не тело, не может ни находиться

³⁵ Исаак близко подходит к платоновской концепции мировой души, вместе с тем дистанцируясь от современных ему мыслителей (например, Гильома Коншского), сближавших учение Платона о мировой душе и христианское представление о Св. Духе.

³⁶ Verg. A. 6.730 (пер. В. Брюсова и С. Соловьева).

³⁷ Похожее сравнение — у Вильгельма из Сен-Тьерри (*De natura corporis et animae* 2.66); отмечают, что оно восходит к трактату «Об устройении человека» Григория Нисского (*De imagine* в латинском переводе Эриугены; см. Lemoine 2012: 148–149).

в каком-либо месте, ни приходить в него, ни обитать в нем, ни удаляться. Так и песнь или музыкальный лад, когда струны или нотные знаки приведены в подобающий порядок, присутствует в музыкальном инструменте или на листе антифонария; когда они упорядочены, музыка приходит, а когда расстроены, уходит: таково и отношение души с ее телом. И если ты спросишь, где душа после тела, я спрошу, где песня после листа или после звука; где смысл после слова; где суждение после произнесенного стиха, где число после исчисленной вещи. Положи четыре камешка и три: будет семь. Отними их: разве три и четыре не семь попрежнему? Итак, исчислимое или исчисленное, если угодно, — это как бы некое тело числа, а стих — тело суждения; речь — смысла, а песни — модуляция голоса; в них всех, как бы в телах, удерживается бестелесное, которое иногда приходит, иногда уходит. Но ты скажешь, что такое сравнение больше подобает Богу, Который чисто и совершенно бестелесен, Который во всех вещах в Себе Самом, нежели душе. Будь так. Я же, как сказал прежде, могу точнее и легче философствовать о Боге, чем о душе, и о душе, чем о теле. Но душа имеет образ и подобие Божества, потому необходимо, чтобы она Ему и по природе была подобна.

14. Итак, Бог повсюду — в Себе Самом, душа же, где бы ни была, до некоторой степени в себе самой. Вследствие этого душа после ухода из тела существует там, где была, пока действовала в теле, а Бог — там же, где был, прежде чем создал мир, и где будет, если мир перестанет существовать. Бог бесконечен и неограничен, и потому, хотя Он существует в Себе Самом, говорится, что Он повсюду. Душа же — ни то, ни другое, а потому, хотя она и существует в себе самой, ее признают конечной и ограниченной, однако и то, и другое — не применительно к месту, но применительно к природным потенциям и силам. А ее природные потенции и силы суть то же, что она сама. Итак, сама сущность конечна и ограничена, так что, когда говорят, что она в таком-то месте, отрицают, что она есть где-то еще. Она существует, насколько может, а сверх того ничего не может. Бог же всемогущ. Итак, душа

остаётся незримой и не ограниченной никаким местом, и узреваются в теле посредством тела, как смысл пребывает в буквах и узревается посредством букв, а Бог совершенно незрим; Он во всякой твари и посредством твари узревается теми, кто имеет глаза, чтобы видеть (*Мф.* 11:15; *Мк.* 4:9; *Рим.* 1:20); но полнее и совершеннее Он будет узрен новыми духовными очами в новом небе и на земле новой (*Ис.* 65:17; 66:22; 2 *Пет.* 3:13; *Откр.* 21:1). Ведь совокупность творения есть как бы тело Божества, отдельные же творения — как бы отдельные Его члены. Как Бог в целом и в каждом члене существует весь, но пребывает в Себе Самом, так и душа во всём своем теле и в отдельных членах существует в себе самой вся³⁸. Бог таков истинно, душа же — по подобию Его истины. Поскольку душа, как сказано³⁹, бестелесна и поэтому не ограничена местом, однако той частью, в которой она названа почти телесной, она почти оказывается ограничена местом.

Ввиду этого, как чувство связывает душу с телами, так воображение — с подобиями тел и мест. В этих подобиях она представляется что-либо делающей или претерпевающей, бодрствует ли она или спит, или лишена чувств на время, или совершенно угнетена, сама по себе или действием другого духа, доброго или злого. Но она не может, насколько это касается чувства, выйти за пределы тела, ни посредством воображения — выйти за пределы телесных подобий, ни в теле, ни вне тела, ибо эти силы она получила только для этих занятий. Ими она не видит и не увидит ни Бога выше себя, ни ангелов подле себя, ни самое себя в себе, ни даже бестелесные формы тел под собой.

Остается рассудок — как сказано, третий шаг души к мудрости.

15. *〈О рассудке〉*. Рассудок есть сила души, воспринимающая бестелесные формы телесных вещей. Ведь он отрешает (*abstrahit*) от тела — не действием, но рассуждением — то, что имеет основу в теле, и хотя видит, что эти вещи актуально существуют лишь в теле, но всё же воспринимает, что они — не тело. Ведь природа

³⁸ Ср. Claud. Mam. *Anim.* 1.17.

³⁹ См. гл. 13.

тела, сообразно которой всякое тело есть тело, сама, несомненно, не является телом. Однако природа тела никоим образом не существует вне тела и не обретается где-либо, кроме тела, хотя она не есть тело и не подобие тела. Поэтому она не воспринимается ни чувством, ни воображением. Итак, рассудок воспринимает то, чего не воспринимают ни чувство, ни воображение, а именно природы, формы, различия, акцидентальные свойства телесных вещей: всё бестелесное, но вне тела существующее лишь в рассудке. Ведь вторые субстанции существуют лишь в первых, и тем менее — в тех вещах, бытие которых обретается в каком-то подчиненном (*subiecto*) бытии⁴⁰. Вот то, что выше было справедливо названо первым бестелесным. Хотя это не тело, ни и духом назваться еще не может, ибо эти вещи, будучи отрешены от того, в чем они существуют, никоим образом не существуют сами по себе. Им ведь для существования нужно тело, а вследствие этого — и место, чтобы существовать где-то, и время, чтобы существовать когда-то. Ведь вещи такого рода, как сказано, существуют лишь в иных вещах, хотя будучи иными относительно их. Вторые субстанции существуют в первых, но первые — от вторых.

16. У вещей, восприятием которых заняты чувство, воображение, рассудок, есть разные состояния, а именно реальное и рациональное, или, как некоторые предпочитают говорить, природное и доктринальное. Отсюда различаются две науки, природная и математическая. *Mathesis* значит «учение» (*doctrina*), поскольку рациональное состояние вещей, которого ни чувство не знает, ни воображение не угадывает, существует скорее в рассудке и в учении, чем в действительности (*in actu*). Чувство и воображение успешны по части природных состояний телесных вещей, но без рассудка недостаточны; к рациональному же уровню они не поднимаются, но, оставаясь внизу, как бы издалека указывают его поднимающемуся рассудку. Они могут до известной степени вести рассудок, но не в силах сопровождать его до бестелесных

⁴⁰ О различении первых и вторых сущностей см. Arist. *Cat.* 5, 2b (текст, известный во времена Исаака в переводе Боэция), а у самого Исаака — *Sermo* 19.14.

форм телесных вещей. Еще выше восходит та наука, которую называют богословием, затем что она рассуждает о божественном; сходным образом рассудок может ей помогать, но достичь ее не может. Ведь он имеет свои цели и заключен в своих пределах.

Как солнце, воздымаясь от глубин земли, тускнеет от пасмурной дымки вод и болот и сперва скорее рдеет, чем светит, но потом, выбравшись на свободу более чистого воздуха, поправ облака, яснее блещет, так душа, от простой живости плоти поднимаясь к чувству, а посредством него и после него — к воображению, все еще запятнанная фантасмами тел и ослабевшая, наконец, очистившись, поднимается к ясности рассудка и блещет. Но выше рассудка — интеллект, по чину и по силе, как выше воздуха — небосвод, полностью свободный от всякой силы земли затуплять (*obtusitate*)⁴¹, равно как от текучести воды или влажности воздуха. Чувство, тупое (*obtusus*) и тяжелое, лежит внизу, подобно земле; его, как вода, омывает воображение; а с тонкостью воздуха сравним разум, объемлющий и проникающий всё низшее и вззирающий на него, так сказать, в парении (*pendulo*) абстракции⁴². Интеллект сопоставим с прочностью небосвода, ибо он узревает реальное состояние духовных природ. Интеллигенцию же надлежит сравнить с эмпиреем, всецело огненным, острейшим и тончайшим.

⁴¹ Рассуждения об *obtusitas* земли встречаются, например, в «Философии» Гильома Коншского (*De philosophia mundi* 1.8.28, 9.31) в контексте обсуждения свойств четырех элементов по «Тимею» Платона в изложении Макробия. О.С. Воскобойников предлагает понимать данное свойство как «упругость» (см. Воскобойников 2018b: 15–16). Ср. три силы (*δυνάμεις*), которые приписывает четырем элементам Прокл (три вместо двух пар противоположностей в натурфилософии Аристотеля), характеризую землю следующим образом: *λαχύτης, ἀμβλύτης, δυσκίνησία*, см. *In Ti.* 2.39.20 ff., особенно 2.40.10. Очевидно, что в латинской традиции *obtusitas* стало переводом для *ἀμβλύτης*. С.В. Месяц высказала мнение, что речь идет о свойстве, аналогичном инертности. — *Прим. ред.*

⁴² Т.е. «подвешенность» абстракции относительно чувственных данных — как подвешенность воздуха относительно земли. Ср. в «Александриде» Вальтера Шатильонского (10.17) выражение *pendulus aer*; комментатор находит это «необычным сочетанием», имеющим характер *epitheton ornans* (Meter 1991: 93).

17. *⟨Об интеллекте⟩*. Интеллект — сила души, воспринимающая формы вещей подлинно бестелесных. Подлинно бестелесным называем то, что не нуждается в теле для существования, а вследствие этого — и в месте, чтобы существовать где-то, хотя оно не чисто бестелесное, поскольку не может существовать без времени. Чистое бестелесное просто, ибо оно во всех отношениях самодостаточно.

18. Итак, чувством, как сказано, душа воспринимает тело, воображением — то, что почти тело, рассудком — почти бестелесное, интеллектом — бестелесное, интеллигенцией — чисто бестелесное, которое не нуждается в теле, чтобы существовать, ни во времени, чтобы существовать когда-то, ни в причине, чтобы существовать откуда-то, ни в форме, чтобы быть чем-то, ни в каком-либо роде подлежащего, чтобы в нем существовать, или подле него стоять, или за ним следовать⁴³; которое, как сказано, во всех отношениях самодостаточно, существует само по себе и тождественно само себе. Итак, подлинно и не чисто бестелесное есть некий образ и подобие чисто и подлинно бестелесного, и, в свою очередь, его образ — то, что мы называли «почти бестелесным», а образ этого — то, что мы называли «почти телом». С сим последним сочетается неким сходством высшее тело, то есть огонь, с огнем — воздух, с воздухом — вода, с водой — земля. На этой, так сказать, золотой цепи поэта низшее свисает с высшего — или же по воздвигнутой лестнице пророка (*Быт.* 28:12) от низшего поднимаются к высшему. Как премудрость *крепко охватывает* порядок вещей *из конца в конец* (*Прем.* 8:1), то есть от высшего к нижнему, вытягивая все вещи от архетипа в их собственные состояния (*status*), так чтобы они были тем, что они суть, и *располагает все сладостно*, умеряя и правя посредством бытия те вещи, кои она вытягивает от небытия к бытию, — так и душа, оной премудрости образ, если не отпадает, повсюду за ней охотно следует созерцанием, дивясь и любя, исследуя и славя во всём и силу, вытягивающую всё от небытия к бытию, и премудрость, располагающую всё

⁴³ В оригинале игра однокоренными глаголами: *subsistere – assistere – insistere*.

посредством бытия, и благость, поддерживающую всё, дабы не отступило к небытию, как возглашает ликующий Псалмопевец: *Ибо уладил Ты меня творением Твоим, Господи; в делах рук Твоих возликую. Сколь велики дела Твои, Господи! весьма углубились помышления Твои* (Пс. 91:5–6). И в другом месте: *Буду размышлять обо всех делах Твоих, в начинаниях Твоих потружусь* (Пс. 76:13). «Дела» относятся к творению, «начинания» — к управлению. И в другом месте: *Дивны дела Твои, Господи, и душа моя сполна познает их* (Пс. 138:14). Изумление ведет к исследованию, исследование обретает познание.

19. Итак, у души есть способы исследовать и познавать, ибо, устроенная по подобию всеохватной премудрости, она несет в себе подобие всех вещей. Потому философ⁴⁴ и определяет душу как подобие всех вещей. Чувством, как было не раз сказано, она исследует и постигает тела; воображением — подобия тел; рассудком — измерения тел, сходства несходных и несходства сходных; интеллектом — переменчивый дух, интеллигенцией — неизменного Бога. Душа, имея в себе силы, коими может исследовать всё, и посредством их будучи в своем существовании сходна со всем (хотя и едина), а именно, с землей посредством чувства, с водой посредством воображения, с воздухом посредством рассудка, с небосводом посредством интеллекта, с небом небес посредством интеллигенции, или же с металлами и камнями по сущности, с травами и деревьями по жизни, с животными по чувству и воображению, с людьми по рассудку, ангелами по интеллекту, Богом по интеллигенции, Творцу своему с благодарностью и хвалой воспекает псалом, восклицая: *Дивно сделалось ведение Твое от меня, укрепилось, не возмогу к нему* (Пс. 138:6). Говорится, что это ведение укреплено душой, потому что у нее нет для него сил, ибо она ослаблена

⁴⁴ В другом месте Исаак пишет: «Первая книга — Само Слово Божье, Сама Премудрость; вторая — сотворенный ум, и он весь *написан внутри* (Откр. 5:1). Там — разом всё (*simul omnia*), здесь — подобие всего (*similitudo omnium*)» (Sermo 9.2). Согласно Гуго Сен-Викторскому, автор этой сентенции («Mens rerum omnium similitudine insignita, omnia esse dicitur») — римский философ Варрон (Didasc. 1.2; PL 176.742). См. McGinn 1972: 118–119.

тем, на что должна была взирать и чем обладать. Посему и в другом месте она жалуется и стонет: *Постигли меня беззакония мои, и видеть не могу* (Пс. 39:13). И в другом месте: *Свет очей моих не со мною* (Пс. 37:11). И в другом месте: *Смущено от ярости око мое* (Пс. 6:8).

20. Только глаза вожеления (а именно мужа, то есть духа) просвещены и открыты ради любопытства и глаза плоти, то есть жены, — ради удовольствия; око чувства и воображения смущено, так что видит менее ясно; око рассудка, так что еле видит; очи интеллекта и интеллигенции, так что почти ничего не видят. Ибо кто видит себя самого? кто познает себя, я имею в виду — образ и подобие Божие, по образу и подобию Божьему? Кто знает одну или другую из схожих вещей, знает обе; и кто не познал ту или другую, не познал ни одной. Итак, душа, которая посредством себя должна была познавать Бога над собой, потеряла познание себя в себе и ангела подле себя. Ибо ангелы сильны способностью интеллекта, видят друг друга и наши души, но для душ, со своей стороны, видимы в своей природе быть не могут, ибо ослаблена душа и не может отверзть око, чтобы их видеть. Поэтому, когда ангелы хотят явить себя людям, они, приняв тело, подчиняют себя чувству снаружи или же поддаются воображению посредством телесных подобий внутри.

В то время как чувство и воображение действуют в вещах природных, рассудок — в математических, интеллигенция — в богословских, интеллект не образует своей науки. Ведь бестелесная природа, бестелесные формы которой воспринимает постижение, помещается, как сказано, посередине между телом и Богом. У нее есть природные свойства, с которыми она тождественна и которые не могут быть ею воспринимаемы иначе как через отрешение (*per abstrahentiam*). Есть у нее акцидентальные свойства, которые, будучи отрешаемы и рассматриваемы в их собственной природе, принадлежат более высокому уровню и требуют разума, которым узревается Бог. Ведь природные добродетели (*virtutes*), рассматриваемые в своей вышине и истоке, в их природной сущ-

ности, суть одно и высшее — начало всего, природа природ, сущность сущностей. Поэтому интеллект отходит частично в природную науку, частично в богословскую. Ведь что есть сущность справедливости, если не Бог, причастность Которому называется добродетелью? Сколько существует разновидностей причастности, столько и видов справедливости. Однако сущностная справедливость — одна: не качество, не акциденция души, но существующая в себе самой, причастуемая духами, праведными по причастности ей; сии причастности суть справедливости, присущие духам, причем акцидентально.

Бог уловим (*capabilis*) для всякой вещи; можно быть Ему причастным по Его природному дару и по обладанию (*ex usu*) Им благодаря этому дару. Может быть Ему причастна всякая вещь относительно сущности, сообразно сущности — относительно соответствующего вида (*species*), сообразно тому и другому — относительно подобающего обладания. Ведь всё существует, а из этого очевидно, что бытие первично и основоположно во всякой вещи. Ведь то, что не существует, есть совершенно ничто; а когда вещь существует, она удерживается в каком-либо виде, или образе, или форме, благодаря которой она отличается от всякой другой вещи и по природе имеет в себе некий дар. Ведь ничто не существует ради ничего. Очевидно, что эти три вещи присущи всякому существованию, как некие следы высшей сущности, образа и дара, то есть троичности Отца и Сына и Святого Духа. Вечность есть в Отце, вид — в образе, польза — в даре⁴⁵.

21. Так как Бог уловим, как сказано, всё, что существует *числом, мерой и весом* (ср. Прем. 11:21), способно уловить Божество; однако постепенно и по-разному совершается восхождение от неодушевленных вещей через одушевленность, чувственность и разумность к Его образу и подобию, которое блещет в высшей части души. Как Бог уловим для всего, так душа может уловить всё. Она способна постичь всё (*universitas*) посредством пяти часто упоми-

⁴⁵ Ср. Hilar. Pict. *Trin.* 2.1; Aug. *Trin.* 6.11, 15.5. У самого Исаака см. также *Sermo* 24.18.

навшихся ступеней, которые ведут от разумности к познанию, от вожделения к любви. Что бы она ни воспринимала каким-либо чувством, она всё немедленно окунает как бы в подливу вожделения, так что всё обретает для нее вкус и как бы из-за вкуса делается приятно или неприятно. Итак, в душе существуют, будучи тем же, что есть душа, природное чувство, познающее все вещи и различающее меж ними, и природный аффект, любящий все вещи по их порядку и степени.

Способности и как бы орудия познания и любви душа имеет от природы, однако познанием истины и порядком любви она может обладать единственно по благодати. Как разумный ум, созданный Богом, первый и единственный приемлет Его образ, так он способен приять познание и любовь. Сосуды, которые образует творящая благодать, чтоб они существовали, наполняет помогающая благодать, чтобы не пустовали. Хотя плотское око обладает от природы способностью видеть, а ухо — слышать, глаз никогда сам по себе не достигает видения, а ухо — слушания, но только при помощи внешнего света и звука: так и разумный дух, по дару творения способный познавать истину и любить благо, никогда не достигает действия мудрости или любви, если не наполняет его луч внутреннего света и не воспламеняет жар ононого.

Ведь как глаз не видит солнца иначе как в солнечном свете, так интеллигенция не может видеть истинный и божественный свет иначе как в его свете. *Во свете Твоем*, — говорит Пророк, — *узрим свет* (Пс. 35:10). Как свет исходит от солнца, благодаря чему солнце можно видеть, однако не покидает солнца, но в нем пребывает, так что, от него исходя, его являет, так пребывающий в Боге свет, который исходит от Него, озаряет ум, так что ум может видеть прежде всего самое сияние света, без которого ничего нельзя видеть, и в нем видит всё прочее. Ввиду этого душа, простирая интеллигенцию к самому источнику света, находит и зрит его с помощью его собственного света⁴⁶.

⁴⁶ Ср. Aug. *In Evang. Ioh.* 34–35 (PL 35.1652–1662).

22. Как фантазмы идут снизу к воображению, так в интеллигенцию сверху сходят теофании. Как душа недостаточна для того, чтобы дать жизнь своему телу, так же недостаточна она для того, чтобы дать мудрость самой себе. Потому чувство получает помощь извне, воображение — снизу, рассудок — от первой благодати внутри, чем *просвещается всякий человек, грядущий в сей мир* (Ин. 1:9), интеллект и интеллигенция — сверху.

23. *«Об интеллигенции»*. Интеллигенция есть сила души, расположенная непосредственно под Богом, как порождающая фантазмы часть души — подле тела⁴⁷, или как чувственная способность плоти — под нижней частью души. Хотя в Боге, к познанию Которого ближе всего интеллигенция, обретаются различные свойства, однако нет ничего низшего, ничего неравного. Никто не знает Отца, кроме как через Сына и в Святом Духе (ср. Мф. 11:27). Отец творит, дарует и отпускает всё через Сына в Духе. И хотя все три Лица совечны друг другу и соравны в Своей неизреченной природе, однако Святой Дух кажется в некотором смысле как бы ближе к твари, ибо Он, исходя от обоих, есть дар обоих, у нас же всякое обладание Божеством происходит из дара. Он ведь — природный дар в Боге, посредством которого Бог может быть даром и обладанием всякой природе, как сказано выше.

Ибо как телесный свет, поскольку он есть свет, по природе светит, то есть, сам нерожденный, рождает свет (ведь «свет» обозначает только существующий и нерожденный свет, а «светит» — исходящий и рожденный), и поскольку светит, то и просвещает, то есть дает свет, так есть свет и в Боге, в Котором *нет никакой тьмы* (1 Ин. 1:5), но Он Сам есть *свет непрístupный* (1 Тим. 6:16), разве только Сам к кому-нибудь подступает по природному дару, то есть просвещению. И поскольку Он есть свет, то, конечно, светит, то есть испускает из Себя сияние, и поскольку свет светит,

⁴⁷ В оригинале все три случая (положение интеллигенции относительно Бога, *phantasticum animae* относительно тела и чувственной способности относительно нижней части души) описываются глаголом *supponitur*, «ставится ниже». Однако применительно к *phantasticum animae* (о положении которой см. гл. 11) это выражение очень неловкое и не может быть переведено буквально.

то есть испускает из себя сияние, то и дает свет, то есть просвещает. Итак, свет, испускающий из себя сияние, но его не теряющий, просвещает интеллигенцию к познанию истины. Огонь, удерживающий в себе тепло, испуская его, воспламеняет аффект, чтобы он полюбил добродетель⁴⁸. Хотя соравная природа Троицы не содержит различий, однако как к нам от Отца через Сына и Духа, или в Духе, нисходит божественное, сообразно чему говорится: *крестя их во имя Отца и Сына и Духа* (Мф. 28:19), так через Духа к Сыну и через Сына к Отцу восходит человеческое. Ибо по отшествии Сына посылается Дух Утешитель (Ин. 14:26), объединяющий тело с главою, то есть со Христом (ср. Еф. 5:23), и Христа с Богом, как написано: *Глава жене муж, мужу Христос, Христу Бог* (1 Кор. 11:3). Итак, Дух правит, утешает, наставляет и ведет Церковь ко Христу, Который одновременно приносит ее, без пятна или порока (Еф. 5:27), яко царство Богу и Отцу (1 Кор. 15:24). Сие да удостоит исполнить на нас преславная Троица. Аминь.

24. Это, брат, мы написали тебе среди бесчисленных тягот, чтобы не быть непокорными. Ибо пришли в наши края в этом году бедствия мора и голода, каких, как полагают, прежние века не видели. В прошедшем году мы видели и отметили знаменья этих бед, зная, что все события имеют причину, отчего происходят, и приготовления, как происходят, и знаменья, когда, и конечные пользы, ради которых происходят. Ведь ничто не делается премудростью, кроме премудрого, и высшим благом, кроме благого, и благим образом, и на благо. Прощай и молись за нас в любви, ибо мы тебя любим.

⁴⁸ Ср. Aug. *Soliloq.* 1.8.15: «Таким образом, как в солнце можно различить три вещи: что оно существует, что блещет, что просвещает, так и в потаеннейшем Боге, которого ты хочешь постичь, есть три вещи: что Он есть, что Он постигается, что позволяет постигать прочее» (PL 32.877). У самого Исаака см. также *Sermo* 24.12–14.

Литература

- Лавджой, А. (2001), *Великая цепь бытия: История идеи*. Пер. В. Софронова-Антониони. М.: Дом интеллектуальной книги.
- Воскобойников, О.С., пер. (2018a), “Бернард Сильвестр. Космография”, in Id. (ред.), *Шартрская школа: Гильом Коншский. Философия; Теодорих Шартрский. Трактат о шести днях творения; Бернард Сильвестр. Космография, Астролог, Комментарий на первые шесть книг «Энеиды»; Алан Лилльский. Плач Природы*, 84–133. М.: Наука.
- Воскобойников, О.С., пер. (2018b), “Гильом Коншский. Философия”, in Id. (ред.), *Шартрская школа: Гильом Коншский. Философия; Теодорих Шартрский. Трактат о шести днях творения; Бернард Сильвестр. Космография, Астролог, Комментарий на первые шесть книг «Энеиды»; Алан Лилльский. Плач Природы*, 7–69. М.: Наука.
- Buchmüller, W.G.; Kohout-Berghammer, B., trs. (2013), *Isaak von Stella. Predigten*. Bd. 3. Freiburg; Basel; Wien: Herder.
- Gruber, J. (1978), *Kommentar zu Boethius, De consolatione philosophiae*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- Javelet, R. (1960), “La vertu dans l’œuvre d’Isaac de l’Étoile: influences dionysiennes”, *Cîteaux* 11: 252–267.
- Lemoine, M., ed. (2012), *Guillaume de Saint-Thierry. De la nature du corps et de l’âme*. Paris: Les Belles Lettres.
- Maltby, R. (1991), *A Lexicon of Ancient Latin Etymologies*. Leeds: Cairns.
- McGinn, B. (1972), *The ‘Golden Chain’: A Study in the Theological Anthropology of Isaac of Stella*. Washington: Cistercian Publications; Consortium Press.
- McGinn, B., tr. (1977), *Three Treatises on Man: A Cistercian Anthropology*. Kalamazoo: Cistercian Publications.
- Meter G. (1991), *Walter of Châtillon’s Alexandreis, Book 10: A Commentary*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Nauta, L., ed. (1999), *Guillelmus de Conchis. Glosae super Boetium*. Turnhout: Brepols.
- Tarlazzi, C. (2011), “L’*Epistola de anima* di Isacco di Stella: studio della tradizione ed edizione del testo”, *Medioevo* 36: 167–278.

Алексей Гараджа

Хрестоматия по грамматике Прокла (Phot. Bibl. 239)
(перевод и комментарии)

ALEXEI GARADJA

PROCLUS' *GRAMMATICAL CHRESTOMATHY* (PHOT. BIBL. 239)
(A TRANSLATION AND NOTES)

ABSTRACT. The publication presents a commented Russian translation of Proclus' *Abridged Grammatical Chrestomathy* (Πρόκλου χρηστομαθείας γραμματικῆς ἐκλογαί), which has been preserved as an epitome in the *Bibliotheca* of Patriarch Photius (c. 810/820–893). Given its content, nowadays this work would have been titled something like a *Short Course in Literary Criticism*. We find here an index and brief specifications of various poetical genres, along with the listings of authors and works representing them. However, we won't get here a historical slice of an actual state of ancient Greek literature, only an idealized, archaistically presented description thereof, which fact seriously impedes the dating and attribution of the work. In the past, it was ascribed to the renowned Neoplatonist philosopher Proclus Lycius (412–485), known not only by his commentaries on several of Plato's dialogues, but by his purely philological works as well, for example his scholia to Hesiod's *Opera et dies*, not to mention his own poetical compositions, the philosophically biased mythological hymns. Even today, a number of scholars are still inclined to support this attribution, though it appears that it was most likely written by an otherwise unknown philosopher's namesake, to wit a grammarian from the Alexandrian school, who lived in the first half of the 2th century AD. The same person has obviously produced another seven fragments, not included in Photius' *Bibliotheca*, which contain a *Vita Homeri* along with six summaries of the poems included in the so-called *Epic Cycle*. Proclus' *Chrestomathy* provides considerable interest not only with its literary classifications, which are mostly clichéd, but also with a number of accounts that are ignored elsewhere in extant ancient texts.

KEYWORDS: Proclus' *Chrestomathy*, Homer, ancient *grammatica*.

239-й свиток «Библиотеки» патриарха Фотия (ок. 810/820–893) представляет собой пересказ любопытного сочинения, озаглавленного «Краткая хрестоматия по грамматике» Прокла (Πρόκλου χρηστομαθείας γραμματικῆς ἐκλογαί). В нем мы находим перечень и краткие характеристики различных поэтических жанров, а также представляющих их древних авторов и произведений. Однако мы не найдем здесь актуального среза некоторого периода истории древнегреческой литературы, а лишь ее идеализированное, архаизованное описание, и это обстоятельство серьезно затрудняет датировку и атрибуцию памятника.

Проблему представляет перевод уже самого названия: термин *χρηστομαθεία* следует понимать буквально, как 'достоинное изучения' — во всяком случае, не приравнивать этот формат к «антологии», как принято сегодня; определение «грамматическая» (*γραμματική*) имеет в виду, опять-таки, не грамматику в современном понимании, а литературоведение, текстовую и литературную критику, то есть «грамматику» в традициях александрийской школы, восходящих к Аристарху Самофракийскому (ок. 220 – ок. 143); наконец, *ἐκλογαί* скорее всего не подразумевает «выдержек», сделанных Фотием, но является составной частью заголовка — который, таким образом, сегодня мог бы звучать примерно как «Краткий курс по литературоведению».

Прокла, которого Фотий называет автором нашего памятника, в прошлом отождествляли с выдающимся философом-неоплатоником Проклом Ликийским (412–485), известным не только своими комментариями к многочисленным диалогам Платона, но и чисто филологическими работами — например, схолиями к «Трудам и дням» Гесиода, — не говоря уже о собственных поэтических творениях — философски-мифологических гимнах. Еще и сегодня ряд исследователей продолжают поддерживать такую атрибуцию «Хрестоматии» (хороший обзор дает Hillgruber 1990). Однако большинство всё же склоняется к тому, что речь идет о каком-то ближе неизвестном тезке философа, а именно жившем где-то в первой половине II века н.э. грамматике. Такую точку зрения отстаивал Вильгельм Шмид (Schmid 1894), на кого продолжают опираться ее сторонники и сегодня. Впрочем, поддержанное немецким ученым отождествление автора «Хрестоматии» с Евтихием Проклом (он же Тутиций Прокул) из города Сикка в провинции Африка, который упоминается как один из учителей Марка Аврелия (правил 161–180), вызывает возражения именно в силу того, что тот был *латинским* грамматиком, в то время как наш автор посвящает свое сочинение исключитель-

но *греческой* словесности. Уместней всего, вероятно, будет обозначать автора «Хрестоматии» просто как «Прокл Грамматик», не пытаясь связать его ни с неоплатоником Проклом, ни со стоиком Евтихием Проклом, учителем императора.

Кем бы на самом деле ни был автор «Хрестоматии», его перу, очевидно, принадлежат и не вошедшие в «Библиотеку» Фотия семь фрагментов, которые содержат «Жизнь Гомера» и краткие изложения шести поэм так называемого «Эпического цикла», а именно «Киприй», «Эфиопиды», «Малой Илиады», «Разрушения Илиона», «Возвращений» и «Телегонии». «Эпическому циклу» и в частности «Киприям» особое внимание уделяется и в «Хрестоматии».

Текст нашего памятника интересен не только своими достаточно шаблонными литературоведческими классификациями, но и рядом сведений, которые нигде больше в античных и византийских текстах не встречаются: в частности, автор сообщает о местных фиванских преданиях, ритуалах и языковых особенностях — их подробно разбирает Альберт Шахтер (Schachter 2016).

Первое критическое издание текста «Хрестоматии» Прокла в составе Фотиевой «Библиотеки» осуществил Иммануил Беккер (Bekker 1824: 318–322); страницами и строками именно этого издания принято структурировать текст нашего памятника. Заметно основательней «Хрестоматия» издана — в качестве приложения к «Энхиридиону» Гефестиона Александрийского — Томасом Гайсфордом, сопроводившим текст пространными комментариями (Gaisford 1855). Издание Рудольфа Вестфала (Westphal 1866) интересно прежде всего попыткой интегрировать в текст «Хрестоматии» фрагменты Прокла, почерпнутые из двух рукописей «Илиады» (*Marcianus* 454 и *Escorialensis* 509). Самое серьезное на сегодняшний день издание наследия Прокла — как «Хрестоматии», так и фрагментов — подготовлено Альбером Северином; из четырех томов этого издания два основных (Severyns 1938b и 1963) содержат греческий текст, французский перевод и подробнейшие комментарии памятников, два вводных (Severyns 1938a и 1953) — детальные текстологические исследования. Рене Анри в своем издании «Библиотеки» Фотия (Henry 1967) приводит без изменений текст и перевод А. Северина, но серьезно сокращает критический аппарат и дает свои собственные комментарии. Настоящий русский перевод выполнен по Severyns 1938b, из Henry 1967 заимствована разбивка текста перевода на параграфы.

Хрестоматия по грамматике

(318b) Читано из «Краткой хрестоматии по грамматике» Прокла. Сочинение делится на четыре книги.

В первой автор говорит, что у прозы и поэзии одни и те же достоинства (ἄρεταί), а различаются они большей и меньшей степенью¹. Что касается стиля, то существуют следующие: насыщенный, сухой и средний. Насыщенный стиль весьма боек, отлично оснащен и являет истинно поэтическую красоту. Сухой стиль гонит из сочинения тропы и прикрасы и скорее тянется к ненарочитости; вот почему он, как правило, наилучшим образом подходит для вещей печальных. Что до среднего, то он, как явствует из названия, держится посередине между теми двумя. Цветистость — это, собственно, не стиль, но некое качество, которое привлекается и примешивается к вышеназванным и хорошо годится для описаний местностей, лугов и рощ. При отклонении от названных родов (ιδέα) насыщенный стиль низводится к чопорному и напыщенному, сухой — к низменному, (319a) средний — к вялому и расслабленному².

¹ В тексте явно обозначена только первая книга. Противопоставление «прозы» (здесь λόγος, у других авторов также λόγοι, λόγοι πεζοί или ψιλοί) и «поэзии» (здесь ποιήμα) находим у Платона (R. 390a: ποιήσις), Аристотеля (Po. 1448a11: ψιλομετρία, 1450b15: ἔμμετρα), Дионисия Галикарнасского (Comp. 6.6.8: ποιητική, 6.15.10: ποιήματα), etc. Определение «большей и меньшей степенью» различия между ними (то есть не качественного, но количественного) напоминает различие душевных переживаний Аристотелем (Pol. 1342a6): τῷ δὲ ἥττον διαφέρει καὶ τῷ μάλλον.

² Псевдо-Плутарх (Vit. Hom. 72) перечисляет те же стили (ἄδρὸν – ἰσχνόν – μέσον), приписывая Гомеру владение всеми тремя, а в качестве образцовых авторов трех названных стилей приводит Фукидида, Лисия и Демосфена. Те же плюс ἀνθηρόν ‘цветистый’ перечислены в схолиях к Дионисию Фракийскому (Σ D.T. 449.26–27 Hilgard), хотя чуть выше (449.4–14) использованное здесь, как и у Прокла, для «стиля» слово πλάσμα понимается в значении «вымысла» (τὸ δυνάμενον μὲν γενέσθαι, μὴ γινόμενον δέ, «могущее случиться, но не случившееся»),

Продолжая свой разбор поэзии, автор проводит различие между эпосом и пафосом. Он говорит также о делении поэзии на повествовательную и подражательную. Повествовательная охватывает эпос, ямб, элегию и мелос, подражательная — трагедию, сатирическую драму и комедию³.

Эпос избрела Фемоня, пророчица Аполлона, которая первая стала слагать оракулы гекзаметрами; поскольку дела следовали (εἴλετο) за оракулами, согласуясь с ними, и получил название сложенный этим размером эпос. Другие считают, что стройность и безграничное превосходство, являемые гекзаметром, и позволили ему наречься именем любого вообще слова (λόγος = ἔπος) и называться эпосом, так же как Гомер зовется Поэтом, а Демосфен — Оратором, ведь эпосами называются и ямбические триметры⁴.

Лучшими из эпических поэтов были Гомер, Гесиод, Писандр, Паниасид и Антиммах. Перечисляя их, автор указывает, насколько это возможно, род, отечество и особенные свершения каждого⁵.

приравниваясь к *μῦθος*, который наряду с метром (*μέτρον*), сюжетом (*ἱστορία*) и словотворчеством (*ποιῶν λέξις*) объявляется одним из четырех неотъемлемых элементов «поэмы».

³ «Обыкновенное» (*ἥθος*) и «страсть» (*πάθος*) — категории скорее риторики, чем поэтики; подробно разбирает их Квинтилиан *Inst.* 6.2.8–20). Двухчастное деление поэтических творений на повествовательные и подражательные, или поэтики — на диегетику (*τὸ διηγηματικόν*) и миметику (*τὸ μιμητικόν*), нужно воспринимать, держа в уме трехчастную платоновскую (*R.* 3, 392d sqq.) и тяготеющую к двухчастности аристотелевскую (*Poet.* 1447a sqq.) классификации; главное различие между Платоном и Аристотелем — то, что для первого истинная поэзия не может быть подражательной, тогда как для второго всякая поэзия подражательна. Ср. также Σ D.T. 450.3–9 Hilgard.

⁴ Фемоня — первая дельфийская Пифия, изобретательница гексаметра (*Paus.* 10.5.7, 6.7); выведение *ἔπος* ‘слово’ от *ἐπομαι* ‘следовать’ встречается также у Евстафия Фессалоникийского (*ad Il.* 1.5.19–20 Valk). Характеристика триметров как «ямбических» добавлена по смыслу (ср. Σ *Ag. Ra.* 947, где упомянуты «ямбические эпосы», а «триметры» наоборот опущены).

⁵ Похожий список находим у Иоанна Цеца (Σ *Hes. Op.* 13–14 Gaisford): «Древний Гомер, Антиммах Колофонский, Паниасид, Писандр Камирейский и сам Гесиод Аскрейский». Писандр из Камира на Родосе (*fl.* ок. 640) — автор несохранившегося эпоса о Геракле (*Clem. Al. Strom.* 6.2.25.2, *Suda* π 1465). Паниасид Галикарнаский (ок. 505/500 – ок. 455/450) — племянник либо двоюродный брат Ге-

Далее разбирается так называемый «Эпический цикл». Начинается он с баснословного союза Урана и Геи, от которого родились трое сторуких детей и трое киклопов. Рассуждает автор и о других эллинских мифологических сказаниях, пытаясь вычленив в них зерно истины с точки зрения истории. А «Эпический цикл», составленный разными поэтами, завершается высадкой Одиссея на Итаке, где его, неузнанного, убивает сын его Телегон. Он утверждает, что поэмы «Эпического цикла» сохранились и многих всерьез интересуют — однако не в силу своих литературных достоинств, а благодаря последовательности событий, которая продолжает в них сплетаться. Он называет также имена и отчества тех, кто трудился над «Эпическим циклом»⁶.

Говорится здесь и о тех поэмах, что называются «Киприи», и о том, как одни приписывают их Стасину Кипрскому, другие относят на счет Гегесина (319b) Саламинского, а третьи утверждают, что написал их Гомер, но отдал приданным за дочерью Стасину, и по отчеству того работа и получила имя «Кипрской». Но автор не поддерживает такого объяснения, ведь название у этих поэм не Κύπρια, то есть острое ударение падает здесь не на предпоследний слог⁷.

родота, автор эпических поэм об ионийской колонизации и еще одной «Гераклиады» (*Suda* π 248). Антимак Колофонский (fl. ок. 400) — зачинатель александрийского ученого эпоса, ученик Паниасида и Стесимброта Фасосского, старший современник Платона (*Suda* α 2681), который им восхищался (*Plu. Lys.* 18). Аскра в Беотии — родина Гесиода.

⁶ О рождении троих киклопов и троих гекатонхейров от союза Геи с Ураном повествует Гесиод (*Th.* 139–153). В Прокловой *Vita Homeri* (74–75 Severyns) авторство «Цикла» приписывается Гомеру. Исследование и издание «Жизни Гомера» и кратких пересказов «Киприй» и прочих поэм «Эпического цикла» см. Severyns 1953 и 1963. По свидетельству Филопона (*In Apol.* 157.14–17 Wallies), интерес к поэмам «Эпического цикла» ослабел и сами они стали библиографической редкостью после появления «Героических иерогамий» Писандра Ларандского (fl. 222–235) — эпического компендиума в шестидесяти книгах.

⁷ Афиней (15, 682de) возможными авторами «Киприй» (τὰ Κύπρια ἔπη) называет Гегесия, Стасина и Киприя Галикарнасского; авторство последнего подкрепляется недавно открытой Бодрумской надписью (см. Burgess 2002) и, возможно, тем, что Геродот (2.117) отвергает авторство Гомера. Историю дочери Гомера, вы-

Элегия складывается из героического стиха и пентаметра, подходит для обращения к умершим. Отсюда и выпало ей название, ведь у древних плач назывался ἔλεγος — им они восхваляли (εὐλογέω) усопших. Но у последующих поколений элегия стала использоваться для иных предметов. Упоминаются наилучшие, кто писал этим размером: Каллин Эфесский, Мимнерм Колофонский, но также Филит Косский, сын Телефа, и Каллимах, сын Батта — этот был родом из Кирены⁸.

Что до ямба, то встарь к нему прибегали для поношений, да и в каком-то говоре ἰαμβίζειν означало ‘поносить’. Но по другим, слово это происходит от служанки Ямбы, фракиянки родом: рассказывают, что в пору, когда Деметра терзалась из-за похищения дочери, она подошла к богине, сидевшей на так называемой Несмеянной скале близ Элевсина, и рассмешила ее своими шутками. Похоже, что встарь ямб использовался равным образом и для хулы, и для хвалы, но поскольку многие пользовались этим размером для злопыхательства, такая практика привела к тому,

данной им с приданным за Стасина, находим еще в *Суде* (о 251), у Элиана (*VH* 9.15), со ссылкой на Пиндара (fr. 265 Snell-Maehler), и Иоанна Цецца (*Chil.* 13.496: 631–634 Leone), где приводится и ее имя — Арсифона. Парокситоническая форма Κύπρια засвидетельствована Афинеем (*l.c.*) как родительный падеж от имени того, кому галикарнасцы приписывали авторство поэмы, но естественней воспринимать Κύπρια как прилагательное среднего рода во множественном числе — с ударением именно на предпоследнем слоге.

⁸ Под «элегией» понимается элегическое двустишие — сложение гекзаметра и пентаметра; подробно о древних этимологиях ἔλεγεῖον и источнике теории происхождения элегии из плача (θρήνος = ἔλεγος) см. Severyns 1938: 99–102. Каллин Эфесский (*fl.* сер. 7 в. до н.э.) — древний ионийский поэт, современник вторжения киммерийцев, о котором говорится в одном из самых длинных из сохранившихся фрагментов этого автора. Мимнерм Колофонский (*fl.* ок. 630–600) — еще один ионийский элегический поэт; в *Суде* (s.v. Μίμνερμος) приводятся его патроним (сын Лигиртиада) и альтернативные отчества (Смирна и Астипалея). Филит (или Филет) Косский (ок. 340 – ок. 285) — зачинатель александрийской поэзии; о его отце упоминается еще только в *Суде* (s.v. Φιλῆτας) и схолиях к Феокриту (7.40). Каллимах Киренский (ок. 310 – ок. 240) — известнейший представитель ученой александрийской поэзии. Параллелей к Проклову канону элегиков нигде больше не обнаруживается.

что ἰαμβίζειν обратилось в бесчинство (ὕβριζειν), так же как от комиков получилось глумление (κωμῳδεῖσθαι)⁹.

Среди ямбических поэтов наилучший — Архилох Паросский, за ним — Симонид Аморгосский — или Самосский, как полагают иные, — и Гиппонакт Эфесский. Расцвет первого приходится на правление Гигеса, второго — Аминты Македонского, третьего — Дария¹⁰.

О мелической поэзии автор говорит, что она состоит из множества частей и разных отделов. Какие-то отводятся богам, какие-то — <людям, другие — богам и людям>, а иные — случайным обстоятельствам. С богами связаны гимн, просодий, пэан, ди-фирамб, ном, (320а) адонидии, иобах и гипорхемы. С людьми

⁹ Превратную этимологию, выводящую (догреческое) имя ἴαμβος от глагола ἰαμβίζειν, находим уже у Аристотеля (Ро. 1448b31–38); известно и употребление этого глагола в значении не просто ‘осмеяния’, но, скорее, ‘поношения, порицания’ (λοιδорέω) и даже ‘наглого оскорбления, бесчинства’ (ὕβριζω), откуда также «уточняющая» древняя этимология ἰαμβίζειν = ἰὸν βάζειν ‘изрекать яд’; прочитав платоновский диалог, названный его именем, софист Гиппий, говорят, воскликнул: «Красиво же Платон язвить (ἰαμβίζειν) умеет!» (Ath. 11, 505d); впрочем, завершает Прокл «выправлением» аристотелевской этимологии, верно производя глагол от имени — по аналогии с глумилищем комедиографов и глумлением (κωμῳδέω). Имя Ἰάμβη встречается уже в гомеровском «Гимне Деметре», где находим и ἄγέλαστος в качестве эпитета богини (H. Cer. 200), превратившееся затем в «Угрюм-скалу» — Ἀγέλαστος πέτρα (см., например, Ps.-Apollod. 1.5.1); фракийское происхождение Ямбы — служанки Метанiry, жены элевсинского царя Келея, — впервые обозначено Никандром (Alex. 132 и ср. схолии *ad loc.*, где названа еще одна фракиянка Ямба — дочь Эхо и Пана); характер рассмешившей Деметру шутки раскрывается в рассказах о двойнике Ямбы Баубо.

¹⁰ Архилох Паросский (ок. 680–645), Симонид Аморгосский (fl. 7 в. до н.э.) и Гиппонакт Эфесский (fl. кон. 6 в. до н.э.) — классические греческие поэты-ямбографы; Симонид (Σιμωνίδης или Σημωνίδης) — не путать с более поздним Симонидом Кеосским (ок. 556–468) — некоторыми считается изобретателем ямбической поэзии (Suda σ 446); если отнести к нему и сведения из статьи о Симмии Родосском в Суде (σ 431), то родом он был с Самоса и возглавил выведение колонии оттуда на Аморгос. Архилоха и Геродот называет (1.12) современником лидийского царя Гигеса (правил ок. 680–644); Аминта I, царь Македонский (ок. 547–498), в 511/512 ставший вассалом персидского царя Дария I (ок. 550–486), не слишком подходит на роль современника Симонида: возможно, конъектуру Ἀμύντου для рукописного Ἀναγίου τοῦ Μακεδόνος следует пересмотреть.

Просодий сказывался, когда подходили (просίωσι) к алтарям или храмам, и на подходе этом распевался под авлос; а гимн в собственном смысле распевался под кифару стоявшим на месте хором (ἑστῶτων)¹³.

Пэан есть вид песни, ныне посвящаемой всем богам, но в старину распевавшейся особенно в честь Аполлона и Артемиды ради прекращения моров и болезней. Некоторые превратно применяют имя пэана к просодию¹⁴.

Дифирамб пишется в честь Диониса, от кого и получил свое имя — потому что вскормлен был Дионис в двухвратной (δίθυρος) пещере близ Нисы, или потому что обретен он был расторгнувшим швы Зевса, или потому что рожден Дионис, как видно, был дважды: раз от Семелы и раз из бедра. Пиндар говорит, что дифирамб изобретен был в Коринфе, но Аристотель утверждает, что зачинателем этой песенной формы был Арион, который первым ввел круговой хор¹⁵.

ходит к индоевропейскому корню со значением ‘говорить’, при том что ὕμνος в индоевропейской перспективе связан, возможно, с плетением и ткачеством (ὕφαίνω ‘ткать’, etc., ср. ὕφαντας ὕμνον у Вакхилида, 5.10). Вслед за А. Северином читаем ὑπερόντας ‘высших существ’ вместо рукописного ὑπέρρετας ‘служителей, исполнителей’. Выражения «гимн от просодия» (ὕμνος προσοδίου) и т.д. обозначают специализированные виды рода *гимн*.

¹³ Сохранились фрагменты просодиев Пиндара и Вакхилида. Изобретателем этого шестиверстного гимна считался Евмел из Коринфа (Paus. 4.4.1, etc.) либо Клонас из Теги или Фив, который наряду с просодием изобрел и ном, причем обе эти формы уточняются как авлодические (Plu. *De mus.* 3 и 5 = M. 1132c и 1133a). Ср. классификацию «напевов и гимнов» в зависимости от движения в *EM* s.v. προσῳδίων: *просодии* исполнялись во время шествий, *гипорхемы* сопровождалась танцами, *стасимы* распевались неподвижным или, точнее, малоподвижным (двигавшимся в ритме строф и антистроф) хором.

¹⁴ Это «ныне», помещающее автора «Хрестоматии» в архаизованную языческую реальность, едва ли доказывает, что им мог быть философ Прокл. Список других богов, к которым обращали пэаны см. Smyth 1906: xxviii, п. 1. Изобретателем этой формы считался Фалет из Гортины на Крите (Plu. *De mus.* 10, 42 = M. 1134d, 1146c). Этимологизация догреческого παύω от (κατα)παύω ‘переставать, унимать’ встречаются у многих древних авторов (в *Et. Gud.* 446.50 Sturz — со ссылкой на того же Дидима Халкентера).

¹⁵ Узрев Зевса во всём его божественном великолепии, Семела от испуга вы-

Ном пишется в честь Аполлона, откуда тот и берет свое наименование, ведь Аполлон — это Номий, и вот почему он так прозывался. Древние распевали ном под авлос либо лиру, (320b) построившись хорами, а некто Хрисофемид Критянин, облачившись в роскошную столу и взяв в руки кифару в подражание Аполлону, первым спел ном в одиночку: его выступление снискало успех, и этот способ состязания сохранился в дальнейшем. Кажется, Терпандр первым усовершенствовал ном, используя героический стих, а впоследствии Арион Мефимнейский немало его прославил, поскольку и сам был вместе поэтом и кифаредом. Обновил ном Фринид Митиленский, сочетав гекзаметр с вольным размером и используя больше семи привычных струн. Наконец, нынешнюю форму придал ему Тимофей¹⁶.

кинула шестимесячного Диониса, которым была от него беременна, и тогда Зевс зашил недоношенного младенца себе в бедро, а в положенный срок швы были распущены, и тот вторично появился на свет (Ps.-Apollod. 3.4.3). В первой приводимой здесь этимологии διθύραμβος (еще одного догреческого термина) А. Северин исправляет ἐν ἄντρφ διθύραμβφ на ἐν ἄντρφ διθύρφ с учетом платоновской схолии Σ R. 3, 394c; вторая поясняется со ссылкой на Пиндара (fr. 85 Snell-Maehler) в EM 274.50–55 Gaisford: Зевс при рождении Диониса будто бы воскликнул λῦθι ῥάμια ‘распускай швы’, откуда λυθίραμιος, λυθίραμβος и, наконец, διθύραμβος; третья объясняется там же «двумя вратами» выхода Диониса на свет — из материнской утробы и отцовского бедра. В Σ Pi. O. 13.25 читаем, что Пиндар приурочивает изобретение дифирамба к Коринфу — или Наксосу (fr. 115), или Фивам (fr. 71), — а схолия уже к следующей строке той же оды объявляет первооткрывателем дифирамба Ариона Мефимнейского — или Ласа Гермиеонского; Ариона из Мефимны (fl. ок. 700) и Геродот называет изобретателем дифирамба (1.23), но сообщение о нем Аристотеля ни в один сборник фрагментов философа не вошло; при этом предложение исправить здесь Ἀριστοτέλης на Ἀριστοκλῆς — так звали грамматика конца 2 в. до н.э., автора сочинения «О хорах» (Ath. 4, 174c; 14, 620d, 630b) — не находит единодушной поддержки исследователей.

¹⁶ Νόμιος ‘пастушеский’ (эпитет Аполлона, ср. Call. Ap. 47) — старая конъектура для рукописного νόμιος ‘установленный обычай’, которое действительно ближе соответствует νόμος ‘установление, закон; ном’ (ср. νομός ‘пастбище’); текст может быть прочитан и в том смысле, что название песенного нома происходит от этого прозвания Аполлона, но едва ли Прокл мог настолько извратить элементарную языковую логику. Гераклid Понтийский (ар. Plu. De mus. 6 = M. 1133bс) производит название нома от его жесткой зарегулированности, Аристо-

Движением наполнен дифирамб и одержимость высшую выказывает в плясках, и к самым сокровенным бога своего страстям выводит; самозабвенно распаленный ритмами, в речениях он совершенно безыскусен. Тогда как ном, напротив, устроенный и одаренный своим богом, на ритмы падок слабо, зато в речениях силен вдвойне. Конечно, каждый и особые лады использует: фригийский и гипофригийский подходит хорошо для дифирамба, а ном использует лидийскую систему кифаредов. Похоже, что корнями дифирамб уходит к сельским игрищам, потехам и попойкам, а ном проистекает, как видно, из пэана (тот составлялся общею мольбою отвести напасти, тогда как ном особо посвящался Аполлону). Вот почему восторг не свойствен ному, как дифирамбу. Там — упоение и игры, а тут — моления и распорядок, ведь сам бог проникает собою музыку, блюдя порядок и умеренность созвучий¹⁷.

Адонидиями называются песни в честь Адониса. Иобахх распевался на праздниках и жертвенных обрядах Диониса, утопая в хриплых выкриках. Гипорхемой называется песня, исполняемая при танце (μετ' ὀρχήσεως) — ведь древние часто использовали

тель (*Pr.* 19.28, 919b38) — от того, что прежде изобретения письма люди *пели* свои законы, чтобы не забыть их. Хрисофемид Критский, сын Карманора, «очистившего Аполлона от убийства», упоминается Павсанием (10.7.2.) как первый победитель на Дельфийских состязаниях певцов гимнов в честь Аполлона. Терпандр из Антиссы на Лесбосе (7 в. до н.э.) считался первым победителем на Карнейских играх в Спарте (*Ath.* 14, 635e) и основоположником музыкальной традиции лакедемонян. Фринид Митиленский (5 в. до н.э.), потомок Терпандре (*Σ Ar. Nu.* 971), — знаменитый кифаред, без которого, по Аристотелю (*Metaph.* 993b15), не было бы Тимофея Милетского (ок. 446–357); Плутарх (*Apophth. Lac.* 29 = *M.* 220c, etc.) приписывает Фриниду изобретение восьмой и девятой струн лиры.

¹⁷ Складывается впечатление, что здесь конспект Фотия несколько ближе к исходному тексту, что и отмечено в переводе. Ср. три составляющие мелоса по Платону (*R.* 3, 398d sq.): слова, лад и ритм. Вербальная «безыскусность» дифирамба противоречит представлению о вычурности его словаря — ср. «дифирамбическое» словечко Σελαενονεοεία у того же Платона (*Cra.* 409bc). Просто Прокл имеет в виду идеальные формы дифирамба и нома — до, соответственно, Ласа Гермийонского и Терпандре как минимум. Упоминание о подходящем для нома «лидийском» ладе — явная ошибка, но исправление λυδίῳ на αἰολίῳ 'эолийский' текстологически затруднительно.

предлог ὑλό вместо μετά. Одни приписывают изобретение гипорхем куретам, другие — Пирру, сыну Ахилла (321a); отсюда же получил имя и вид танца, называемый пиррихой¹⁸.

Эпиникий писался именно по случаю победы (νίκη) тех, кто завоевывал первенство на состязаниях. Сколий — песня, распевавшаяся сотрапезниками на попойке, поэтому ее иногда называют застольной; она отличается нехитрым строением и исключительной простотой. А «сколием» называется не антифрастически, как казалось некоторым: ведь антифраза, вообще говоря, нацелена на эвфемизм, а не придает дурной смысл чему-то похвальному. Своим именем сколий обязан вот чему: в момент, когда чувства слушателей уже захвачены и расслаблены вином, в зал симпозиа вносится барбитон, и каждый, дионисийствуя, принимается шатко и с запинками выводить напев. Обратив на песню то, что сами претерпевали в опьянении, ее и нарекли попросту сколием¹⁹.

¹⁸ Ἀδωνίδεια нигде больше не упоминаются; у Аристофана встречается ἄδωνιασμός (*Lys.* 389) — определяемый как ὁ ἐπὶ τῷ Ἀδωνίδι θρήνος ‘плач по Адонису’ (*EM* 19.20 Gaiford) — с возгласами αἰαὶ Ἀδωνιν (393) и κόπτεσθ’ Ἀδωνιν (396); возможный фрагмент адонидии находим у Сапфо (fr. 140a Campbell = 107 Diehl). Название песенного жанра ἰοβάκχος схолиастом к Дионисию Фракийцу производится от возгласа ἰὼ Βάκχε (450.15–16 Hilgard); грамматик Гефестион (53.2–4 Consbruch) приписывает Архилоху книги «Иобакхов» (fr. 322 Swift = 119 Diehl); «утопая в хриплых выкриках» (βεβαλτισμένος πολλῶ φρυγμάτι) отсылает к буйной атмосфере дионисийского торжества, представление о которой дает также эпиграфический памятник 2 в. н.э. «Устав общества иобакхов» (IG II² 1368). Развернутое сообщение о гипорхеме и пиррихе находим в Σ Pi. P. 2.127, где изобретателем жанра назван Фалет Гортинский. Возводя ὑλόρχημα к *μετόρχημα, Прокл объясняет этот жанр как песню, сопровождающую танец («приплясывание»), а не танец, сопровождающий песню («подплясывание», ср. *Ath.* 14, 628d).

¹⁹ Перед сообщением об эпиникии А. Северин предполагает пропущенный текст об энкомии (см. Severyns 1938b: 178–180). Имя σκόλιον древние толковали исходя из значений прилагательного σκολιός ‘кривой, извилистый, запутанный, лукавый’, отсюда идея антифрастического обозначения простенькой и беспорядочной застольной песни как сложной и хорошо организованной композиции; в пику этому Прокл переносит «затрудненность» сколии на состояние тех, кто распевал ее в подпитии. Барбитон — похожий на лиру многострунный инструмент, изобретенный Терпандром (Pi. fr. 125 Snell-Maehler), кого Плутарх называет и изобретателем сколий (*De mus.* 29 = *M.* 114of).

Любовные песни поются, ясное дело, о приключениях влюбленных — в женщин, мальчиков, девушек. Эпиталамии пелись для новобрачных хором неженатых юношей и девушек у брачных покоев (ἐν τῶν θαλάμων). Гименей, как утверждает автор, распевался на свадьбах в знак томления по Гименею, сыну Терпсихоры, и поисков его — ведь тот, говорят, исчез, как только женился; но другие считают, что это в честь Гименя из Аттики, который, по рассказам, погнался некогда за похитителями аттических девушек и вернул тем свободу. Я же полагаю, что ὑμέναιε — это возглас, которым желают счастья в жизни, присоединясь к молитвам супругов, чтобы в браке они нашли единение и нежную любовь, на эолийском наречии вплетая завет им жить вместе (ὑμεναίειν), в согласии (ὁμόνοεῖν) и никогда друг друга не оставлять²⁰.

Силлы содержат осторожные порицания и насмешки в отношении людей. Трен отличается от эпикедии тем, что эпикедия исполняется именно по случаю похорон (κῆδος), когда тело еще не погребено, тогда как трен по времени никак не ограничен²¹.

Так называемые парфении писались для хоров девушек (παρθένος). К этому роду относятся и дафнефорические песни: когда в Беотии раз в девятилетие жрецы несут ветви лавра (δάφνη) в хра-

²⁰ Сыном Терпсихоры Гименя называют помимо нашего автора только Алкифрон (*Ep.* 1.13) и Иоанн Цец (*Chil.* 13.496: 581–606 Leone), у кого находим также историю о спасении аттических девушек и три этимологии этого имени — от ὑμήν ‘девственная плева’, ὕμνος νέος ‘новый гимн’ и ἄμα ναίειν ‘жить вместе’. Об имени матери Гименя согласно другим древним авторам и вариантах его истории, начиная с Пиндара (*fr.* 128c Snell-Maehler), см. Severyns 1938b: 196–198. Прокл понимает ὑμέναιος как эолийскую версию *ὁμόναιος, «от житья вместе» (ἀπὸ τοῦ ὁμοῦ ναίειν), как гласит самая популярная в древности этимология, и добавляет еще одну — от ὁμόνοια ‘единомыслия’ (ср. Theognost. *Can.* 281 = 2.52 Cramer и Σ D.T. 450.25 Hilgard).

²¹ Лучше всего известны Σίλλοι ученика Пиррона Тимона Флиунтского (ок. 320 – ок. 235) — гексаметры, пародирующие известных философов. Имя σίλλος ‘сатира’ не имеет надежной этимологии, но интересно, что тот же Фотий в своем «Лексиконе» (σ 212) приводит глагол σιλλῶ, толкуя его строкой из комического поэта Архиппа «тихо отводить глаза» (*fr.* 59 Kassel-Austin) — это перекликается с «осторожностью» (πεφεισμένως) силлического осмеяния, о котором говорит здесь Прокл.

мы Аполлона, хвалу богу возносит от них хор девушек. И вот откуда это пошло. Эолийцы, (321b) обитавшие в Арне и окрестной стране, ушли оттуда по велению оракула и осадили Фивы, засевши у стен города, который занимали в те времена пеласги. В канун общего для тех и других праздника Аполлона стороны заключили перемирие, и одни отправились срезать ветви лавра на Геликон, другие — на берега Черной реки, чтобы было что отнести Аполлону. И предводитель беотийцев Полемат увидел сон, в котором некий юноша поднес ему полный доспех оружия и предписал раз в девять лет устраивать процессии с лавровыми ветвями, творя молитвы Аполлону. Спустя три дня, пойдя на приступ, он одолел врагов, а следом самолично дафнефорию совершил — с тех пор обычай этот и повелся. Дафнефория — это вот что: шест из оливкового дерева увенчивают лавровыми ветвями и пестрыми цветами, а на верхушку насаживают медный шар, к которому привешивают шарики поменьше; середина древка охвачена еще одним шаром — меньшим, чем тот, что сверху, — к которому крепят багряного цвета венки, ну а нижнюю оконечность древка убирают тканью шафранного цвета. Для них шар на верхушке означает солнце (к которому они и Аполлона относят), луну — тот, что пониже, а шарики, которые свисают, изображают звезды и небесные светила, венки же — бег годичный: их делается триста шестьдесят пять штук. Во главе дафнефории выступает мальчик, у кого живы еще оба родителя; его ближайший родственник несет увитый венками шест, который называется *κωλῶ*. Следом идет собственно лавроносец, сжимая в руке лавровую ветвь; волосы его распущены, на голове золотой венец, он облачен в блестящее одеяние, спускающееся до пят, а на ногах у него эпикратиды. За ним следует хор девушек; они протягивают перед собой умиловительные побег и поют гимны. Дафнефория доводится до святилища Аполлона Исмения и Халадзия²².

²² Плутарх (*De mus.* 17 = *M.* 1136f) привязывает парфении прежде всего к дорийцам и называет среди авторов этих «девичьих песен» Алкмана, Пиндара, Симонида и Вакхилида; сохранившиеся фрагменты пиндаровских парфениев (fr. 94–104 Snell-Maehler) свидетельствуют об их связи с фиванскими дафнефори-

ТрипODEфорическая песня поется у беотийцев в процессии, следующей за треножником (τρίπους). Вот причина этого обычая. Какие-то пеласги осаждали некогда беотийский Панакт; фиванцы же отбивались и отправили посольство в Додону справиться о победе в войне. И вот какой оракул выпал фиванцам: они победят, если (322a) совершат величайшее нечестие. Они подумали, что самым большим нечестием будет убить жрицу, изрекающую им оракул, — и убили. Однако другие жрицы святилища потребовали, чтобы фиванцы понесли наказание за убийство. А фиванцы не хотели допустить, чтобы суд над ними вершили одни женщины; представ же перед смешанным трибуналом из мужчин и женщин, фиванцы были оправданы, поскольку мужчины положили за них белые камешки. Осознав наконец, что было предписано им оракулом, они взяли один из священных треножников, бывших в Беотии, и спрятали его, чтобы изобразить ограбление храма, а затем отправили в Додону. Дела их наладились, и с тех пор в память о случившемся они стали справлять праздник²³.

Осхофорические песни поются у афинян. Двое юношей из хора, одетые в женские одежды, несут виноградную лозу, полную зрелых ягод (она называется ὄσχη, откуда и название песен), возглавляя праздничное шествие. Зачинателем этого праздника называют Тесея. Когда, по собственной воле возглавив плавание на Крит, Тесей избавил отечество от горестной дани, он посчитал необходимым принести благодарность Афине и Дионису, явившимся ему у острова Диа. Он осуществил это, выбрав себе в помощники для священнодействия двух юношей, которые были

ями. Многие древние авторы описывают дафнефории, раз в девять лет направлявшиеся из Темпейской долины в Фессалии в Дельфы (например, Ael. VH 3.1), но Прокл приводит уникальный материал, окрашенный местными беотийскими историческими и лексическими реалиями; его дословно выписывает Арефа Кесарийский в своих схолиях к «Протрептику» Климента Александрийского (298.29–299.19 Stählin); о местных терминах κωλώ, ἐλικρατίδες и Χαλάζιος (в других рукописях иφικρατίδες и Γαλάζιος) и их контексте см. Schachter 2016: 261–270.

²³ ТрипODEфорическая песня коротко упоминается еще только у Юлия Поллука (4.53) и в схолиях к Дионисию Фракийскому (450.19–20 Hilgard), а глагол τριποδηφορέω — в схолиях к Пиндару (P. 11.5) и у Страбона (9.401–402), где со ссылкой на Эфора передана и приводимая Проклом история (FGrH 70 F 119).

сделаны женоподобными. Торжественная процессия у афинян двигалась от храма Диониса к святилищу Афины Скирады. Следом за юношами шел хор, распевая песни. Эфебы из каждой филы состязались друг с другом в беге, и победитель получал возможность отведать из так называемой пятерной фиалы, где были смешаны оливковое масло, вино, мед, сыр и ячменная крупа²⁴.

Эвктически песни пишутся для тех, кто молит богов о том, чтобы что-то случилось. Практические (πραγματικά) объемлют свершения тех или иных людей. Купеческие (ἐμπορικά) пишутся об увиденном во время путешествий и поездок по торговым делам. Посольские (ἀποστολικά) создаются теми, кто отправляется в те или иные посольства. Гномологические, понятное дело, содержат нравственные наставления. Земледельческие (γεωργικά) рассказывают о полях, сезонах различных растений и уходе за ними. Эпистолярные (ἐπιστολικά) содержат указания, отсылавшиеся тем или иным людям²⁵.

Таково содержание двух книг «Краткой хрестоматии по грамматике» Прокла²⁶.

²⁴ Об истоках осхофорий рассказывает Плутарх (*Thes.* 22–23), который в частности поясняет, что «сделанные женоподобными» (ἑσκιατραφημένοι) юноши-осхофоры изображают двух отважных друзей Тесея, замаскированных среди девушек во время плавания на Крит. О пятерной чаше (πενταπλόα) в связи с праздником Афины Скирады читаем также у Афиней (II, 495ef–496a). По Павсанию (1.1.4. 36.4), храм Афины Скирады находился в Фалере, а по Гесицию (ω 471), место этого храма называлось ὠσχοφόριον.

²⁵ Под εὐκτικά μέλη (от εὐκτός ‘желанный’) понимались сочинения, содержавшие исключительно пожелания (ср. Men. Rh. 333.24 Spengel). Далее для полноты картины Прокл приводит сухой перечень разнородных поэтических произведений, которые в строгом смысле не принадлежали к мелике, то есть не предполагали музыкальной составляющей. А. Северин (Severyns 1938b: 258) толкует ἀποστολικά как поэтические описания самих участников посольств, адресованные тем, к кому они направлялись (ср. Σ D.T. 450.11–11 Hilgard), а ἐπιστολικά — как стихотворные наставления для слов, но это лишь предположение, поскольку мы не располагаем конкретными примерами этих жанров.

²⁶ Таким образом, из заявленных четырех книг пересказаны только две. Заманчиво предположить, что к оставшимся двум относились семь сохранившихся вне «Библиотеки» Фотия фрагментов Прокла, включая «Жизнь Гомера» и краткие изложения шести поэм «Эпического цикла» (см. Severyns 1953 и 1963).

Литература

- Bekker, I., ed. (1825), *Photii Bibliotheca*. Vol 2. Berolini: typis et impensis Ge. Reimeri.
- Burgess, J. (2002), “Kyprias, the *Kypria*, and Multiformity”, *Phoenix* 56.3/4: 234–245.
- Gaisford, Th., ed. (1855), “Ex Procli Chrestomathia grammatica”, in Id. (ed.), *Hephaestionis Alexandrini Enchiridion*. Vol. 1: 335–355 (Textus), 356–439 (Annotationes). Oxonii: e Typographeo Academico.
- Hilgard, A., ed. (1901), *Scholia in Dionysii Thracis Artem grammaticam*. Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri.
- Hillgrüber, M. (1990), “Zur Zeitbestimmung der Chrestomathie des Proklos”, *Rheinisches Museum für Philologie* N.F. 133.3/4: 397–404.
- Henry, R., ed. (1967), “Codex 239 (Proclos)”, in Id. (ed.), *Photius. Bibliothèque*. Tome 5: 155–166. Paris: Les Belles Lettres.
- Schachter, A. (2016), *Boiotia in Antiquity: Selected Papers*. Cambridge University Press.
- Schmid, W. (1894), “Zur antiken Stillehre aus Anlass von Proklos’ Chrestomathie”, *Rheinisches Museum für Philologie* N.F. 49: 133–161.
- Severyns, A. (1938a), *Recherches sur la Chrestomathie de Proclos*. Tome 1: *Le codex 239 de Photius. Étude paléographique et critique*. Liège: Faculté de philosophie et lettres; Paris: Librairie E. Droz.
- Severyns, A., ed. (1938b), *Recherches sur la Chrestomathie de Proclos*. Tome 2: *Le codex 239 de Photius. Texte, traduction, commentaire*. Liège: Faculté de philosophie et lettres; Paris: Librairie E. Droz.
- Severyns, A. (1953), *Recherches sur la Chrestomathie de Proclos*. Tome 3: *La Vita Homeri et les sommaires du Cycle. Étude paléographique et critique*. Paris: Les Belles Lettres.
- Severyns, A., ed., (1963) *Recherches sur la Chrestomathie de Proclos*. Tome 4: *La Vita Homeri et les sommaires du Cycle. Texte et traduction*. Paris: Les Belles Lettres.
- Smyth, H.W. (1906), *Greek Melic Poets*. London: Macmillan and Co.
- Westphal, R., ed. (1866), “Procli Chrestomathiae grammaticae fragmenta”, in Id. (ed.), *Scriptores metrici Graeci*, 1.227–250. Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri.

Рецензии

Ирина Мочалова

Платонизм в Афинах: от Академии Платона к школам Прокла и Дамаския. Рецензия на книгу: Е.В. Афонасин, А.С. Афонасина, Дж. Диллон. *Философская история Платоновской Академии. Тексты и исследования*. СПб.: Издательство РХГА, 2022

IRINA MOCHALOVA

PLATONISM IN ATHENS: FROM PLATO'S ACADEMY TO THE SCHOOLS OF PROCLUS AND DAMASCIUS. BOOK REVIEW: Eugene Afonasin, Anna Afonasina, John Dillon, *The Philosophical History of Plato's Academy. Texts and Studies*. Saint Petersburg: RCAH, 2022

ABSTRACT. The reviewed book is a substantial contribution to understanding the institutional history of ancient Platonism. The study of three sources on the history of the Academy in Athens (Philodemus' *History of the Academic Philosophers*, the fragments from a lost treatise by Numenius (fr. 24–28 Des Places), and the *Philosophical History (Life of Isidore)* by Damascius), translated and commented, allow us the following: 1) to clarify the reasons that prompted Plato to institutionalize philosophy; 2) to discuss the question of the unity of the Academic tradition in the context of the "Sceptical turn" of Arcesilaus; 3) to reveal the characteristic features of the lifestyle of Athenian Platonists in the second half of the 5th century. The research of the second part of the book demonstrates the possibilities of an interdisciplinary approach in relation to the reconstruction of Athenian Platonism, in particular the use of archaeological evidence to understand the functioning of philosophical schools in Athens. J. Dillon's conclusions regarding the evolution of Platonism deserve special attention and discussion. According to the scholar, the monism of Platonism — the recognition of only one first principle — is formed in the Old Academy under the influence of Xenocrates and is preserved despite dualistic tendencies among the Middle Platonists. Dillon convincingly proves the unity of Platonism as a self-regulating monistic system.

KEYWORDS: Platonism, the Old Academy, the Middle Platonists, Neoplatonism, Xenocrates, Philodemus, Proclus, Damascius.

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

Платоновские исследования / Platonic Investigations 16.1 (2022)

DOI: 10.25985/PI.16.1.19

Сегодня нельзя сказать, что Академия Платона и его наследники, поколение за поколением читавшие и толковавшие диалоги божественного Учителя на протяжении всей античности, обделены вниманием исследователей. Кажется бесспорным утверждение, что именно школьная организация, позволяя сохранять преемственность, обеспечила платонизму длительное и устойчивое существование, а сама Древняя Академия как первая форма институализации философии стала образцом для всех последующих форм школьного философствования. Устойчивый исследовательский интерес к Древней Академии можно видеть с середины 60-х годов прошлого века: прежде всего, он определялся новыми для того времени тенденциями и в аристотелеведении — вниманием к раннему академическому периоду творчества Стагирита, и в платоноведении, одной из дискуссионных проблем которого оказалась так называемая неписаная философия Платона, а значит, и внимание к деятельности Платона в Академии, к творчеству его ближайших учеников. И хотя точной даты основания Академии мы не знаем (принято считать, что это произошло в 387 г. до. н.э.), десятилетие 2012–2022 гг. — это юбилейное десятилетие, когда Академия Платона отмечает свое 2400-летие. Определенным итогом изучения истории Платоновской академии стало проведение в 2012 году в Афинах конференции «Академия Платона: обзор свидетельств» (*Plato's Academy: A Survey of the Evidence*)¹, материалы которой составили объемный том «Академия Платона: ее деятельность и история» (*Plato's Academy: Its Workings and Its History*)².

Выход в 2022 г. в Санкт-Петербургском издательстве Русской христианской гуманитарной академии книги, посвященной Платоновской Академии, также во многом знаковое явление. Авторы посвятили свою работу 300-летию Российской академии наук, ос-

¹ Проведение конференции стало частью многолетнего юбилейного проекта «Plato's Academy — Development of Knowledge and Innovative Ideas», спонсорами которого выступили Министерство образования Греции и Европейский социальный фонд (Kalligas et al. 2020: xiii).

² Kalligas et al. 2020. Последовательный и содержательный обзор материалов книги см. Алиева 2020.

нованной в Петербурге Петром I в 1724 г., подчеркивая этим единство академической классической традиции, у истоков которой стояла Академия, созданная Платоном. Коллективный труд «Философская история Платоновской Академии» — это итог длительного сотрудничества трех авторов, представляющих три поколения исследователей античной платонической традиции. Джон Диллон (род. 1939) начал изучать историю античного платонизма с 60-х годов прошлого века еще будучи аспирантом Калифорнийского университета в Беркли³. Предметом его исследования были комментарии Калкидия и Ямвлиха на «Тимей» Платона. И хотя интерес к наследию Ямвлиха Диллон сохраняет на протяжении всей своей научной карьеры, решение проблемы преемственности в платонической традиции приводит его к так называемым средним платоникам. Исследование завершается в 1977 г. изданием фактически первого объемного труда, специально посвященного истории платонизма с I в. до н.э. до начала III в. н.э.⁴ Подготовка спустя почти 20 лет второго издания «Средних платоников» вновь актуализирует проблему единства платонической традиции, решение которой оказывается невозможным без специального и тщательного анализа платонизма Древней Академии, завершено Диллоном в 2003 г. выходом монографии «Наследники Платона: Исследование истории Древней Академии (347–274 гг. до н.э.)»⁵. Многолетнее сотрудничество Дж. Диллона с Евгением Афонасиным (Новосибирский государственный университет; Институт философии и права СО РАН) оказалось чрезвычайно плодотворным: оба труда Диллона⁶, как и ряд его статей, посвященных истории платонизма, переведены Афонасиным на русский язык; сам переводчик и его супруга, Анна Афонасина (Новосибирский государственный университет), продолжают уже самостоятельные исследования античного платонизма,

³ Подробней о Дж. Диллоне см. Диллон 2005: 279–280, а также его профиль на сайте Тринити-колледжа: URL: <https://people.tcd.ie/Profile?Username=dillonj>.

⁴ Dillon 1977.

⁵ Dillon, 2003.

⁶ Диллон 2003, Диллон 2005.

сохраняя вслед за Диллоном интерес к его институциональному аспекту⁷.

Рецензируемая книга состоит из двух частей. Первая содержит переведенные на русский язык и прокомментированные тексты Филодема из Гадары (100/110–35/40), Нумения из Апамеи (2 пол. 2 в.) и Дамаския (ок. 462 – после 538), посвященные истории академического платонизма в Афинах.

Наибольший интерес для реконструкции академической традиции представляет «История академических философов» Филодема, в 30–40-е годы, возглавлявшего эпикурейскую школу в Геркулануме (папирусы Геркуланума *Pherc.* 1021 и *Pherc.* 164). В работе над «Историей» Филодема ее переводчик (Е. Афонасин) опирается на последнее комментированное издание текста и перевод, выполненный П. Каллигасом и В. Цуной⁸, что позволяет ему учесть новейшие достижения в этой области. В развернутом предисловии к тексту Филодема Афонасин предлагает собственную реконструкцию некоторых событий жизни Платона, предшествовавших открытию школы, в частности анализирует так называемое «Эгинское пленение», специально рассматривает причины, которые привели Платона к институализации философии, и связывает открытие школы с невозможностью реализации политических амбиций — «„провалом“ его внешнеполитической карьеры» и отсутствием перспектив успешной политической карьеры внутри Афин из-за связей семьи и учителя Сократа с Критием (с. 11–12). Выводы, к которым приходит Афонасин, не бесспорны и требуют более детального обоснования и обсуждения. Можно только с сожалением констатировать, что несмотря на обилие западных исследований и критических изданий биографических свидетельств о жизни Платона, включая «письма Платона», отечественное платоноведение ограничивается лишь популярными биографиями философа⁹. В этом отношении выпол-

⁷ Подробно о достижениях новосибирской школы антиковедения см. Вольф, Афонасин 2021.

⁸ Kalligas, Tsouna 2020: 276–383.

⁹ Реализация установки на популярный формат во многом определила вы-

ненная Афонасиным работа по переводу текста Филодема имеет важное значение, ибо расширяет круг источников, осмысление которых необходимо и историкам философии, и историкам образовательных институтов. Именно из «Истории» Филодема мы узнаем о процедурах назначения схолархов. В частности, после смерти Спевсиппа состоялись выборы из трех кандидатур — Гераклида Понтийского, Менедема и Ксенократа, и схолархом стал Ксенократ (Col. vi.41–vii.18). Обращение к тексту Филодема позволяет уточнить наиболее интересные биографические подробности приемников Платона: Спевсиппа, Ксенократа, Полемона, Кратета и Крантора; далее Филодем излагает историю так называемой Скептической академии и завершает ее важной для понимания логики эволюции школы биографией Антиоха Аскалонского (130/120 – после 69 гг. до н.э.).

Один из дискуссионных вопросов, возникающих перед исследователями в ходе реконструкции академической традиции, — вопрос о причинах «скептического поворота», связанного с деятельностью Аркесилая из Питаны (315–241 гг. до н.э.). Помещенный после «Истории» Филодема фрагмент из сочинения пифагорейца Нумения «О неверности Академии Платону» (fr. 24–28 Des Places)¹⁰ служит уместным дополнением «Истории» и позволяет понять контекст, в котором возникает сам вопрос о «скептическом повороте», или, если сформулировать иначе, — о разрыве с предыдущей академической традицией. Авторы в кратком «Предисловии» не дают однозначного ответа, допуская, что в противопоставлении Древней Академии Скептической был прежде всего заинтересован Антиох Аскалонский, выступавший в этом случае в качестве подлинного платоника, восстанавливающего

бор книги о Платоне для перевода (Бриссон 2019); как написано в аннотации, это «доступный и увлекательный рассказ». Это никак не умаляет заслуг уважаемого глубокого ученого, а лишь отражает отечественные реалии. Перевод блестящего и во многом революционного исследования Дебры Нейлз «Люди Платона» (Нейлз 2019) — скорее исключение, потребовавшее огромной работы коллектива переводчиков.

¹⁰ Предисловие и комментарии Е. Афонасина и А. Афонасиной. Перевод по изданию: Des Places 1973.

традицию. Можно сказать, что именно с Антиохом связана постановка проблемы самотождественности платонизма и поиски конституирующего школу основания.

Автор третьего текста, помещенного в книгу, — последний схолярх (диадокх) Афинской школы платонизма Дамаский, с деятельностью которого связан последний в истории афинского платонизма расцвет школы. Его перу принадлежит энкомий учителю Исидору «Жизнь Исидора», вполне традиционный для развитого в позднем платонизме биографического жанра. От объемного текста Дамаския, названного в лексиконе *Суда* «Философской историей», до нас дошли лишь фрагменты, но и они являются ценнейшим источником сведений о философской жизни Афин и Александрии с конца IV века. Выполненный Е. Афонасиным комментированный перевод фрагментов, относящихся к Афинам¹¹, раскрывает интеллектуальную атмосферу 70–90-х годов пятого века. Анализируя ее в «Предисловии», Афонасин использует концепты «идеальный учитель» и «философский образ жизни», что позволяет определенным образом упорядочить пеструю картину философской жизни в Афинах.

Таким образом, обобщая, можно констатировать, что первая часть книги содержит прекрасный материал по истории афинского платонизма, вполне позволяющий осмыслить эволюцию его институциональной формы.

Вторая часть книги состоит из девяти исследований, посвященных различным аспектам платонизма со времени Платона до поздней античности. Хотя сами авторы этого не делают, условно их можно разделить на две группы. Характеристикой представленных в первой группе работ является их междисциплинарность. В частности, в трех исследованиях, опираясь на археологические свидетельства и сопоставляя их с письменными источниками, авторы анализируют физическое устройство школ платоников в Афинах. Значимость учета археологических данных для реконструкции особенностей функционирования школьного платонизма в Афинах, идет ли речь об Академии, вплоть до

¹¹ Перевод по изданию: Athanassiadi 1999.

80-х годов существовавшей в роще Академа за городской стеной («Академия Платона в Афинах», А. Афонасина), или о частных домах афинских платоников, расположенных уже в городской черте («Дом Прокла» в Афинах, А. Афонасина, «Дом Дамаския» в Афинах, А. Афонасина, Е. Афонасин), не вызывает сомнения. Это позволяет лучше понять место философа в социуме, раскрывает картину общения учителей со своими учениками и т.д. Сделанные авторами выводы в основном не расходятся с результатами, полученными западными археологами; привлечение же собственных наблюдений, иллюстрированных авторскими фотографиями, добавляет убедительности рассуждениям. К этой группе примыкает рассмотрение А. Афонасиной надгробного рельефа из берлинского музея античного искусства (*Berliner Antikensammlung*). Рельеф из Афин, датированный первым веком до нашей эры, представляет собой изображение сидящего бородатого мужчины; молодого человека, стоящего за его стулом, и группы людей, состоящей из ребенка, пожилого мужчины и женщины, стоящих перед ним. Над ними — крупное и четкое изображение буквы Ψ. Предпринятое сравнение содержания речей Пифагора из трактата Ямвлиха «О пифагорейском образе жизни» с изображением на рельефе позволяет предположить, что сидящий человек — это Пифагор, выступающий перед различными группами людей; сама же буква Ψ символизирует учение Пифагора о душе. Думаю, предложенная интерпретация вполне возможна. Независимо от ее истинности, есть смысл продолжать поиски в этом направлении, реализуя междисциплинарный характер философского антиковедения. Характер междисциплинарного исследования носит и другая работа А. Афонасиной «Идеальная религия для идеального государства». В ней социальные и религиозные воззрения, доминирующие в Афинах в первой половине IV в. до н.э., рассматриваются в качестве контекста, в котором может существовать философская школа. Обращение Е. Афонасина к литературным и эпиграфическим свидетельствам, касающимся афинского философа по имени Ямвлих («Ямвлих в Афинах»), позволя-

ют сделать вывод о его важной роли в возрождении интереса к его знаменитому тезке в Афинах начала пятого века.

Вторая группа состоит из трех работ Джона Диллона (пер. А. Афонасиной), носящих программный характер и выражающих те принципиальные положения, к которым ученый пришел в ходе многолетнего изучения античного платонизма и взглядов его основателя — Платона.

В работе Диллона «Истоки платонического догматизма» показывается, что причиной догматизации и формализации платонизма стало прежде всего межшкольное соперничество, первоначально между Академией и Ликеем, а затем между более поздними платониками, стоиками и перипатетиками. По мнению Диллона, Ксенократ был первым, кто систематизировал диалоги Платона, представив их как содержащие доктрину, организующую корпус Платона как целое. Однако это не означает, полагает Диллон, что платонизм представляет «монолитную ортодоксию»; скорее, это «саморегулирующаяся система, в рамках которой каждый в целом понимал, что значит быть платоником» (с. 225) и был готов отстаивать перед другими школами свою идентичность.

В другой своей работе, «Монистическая и дуалистическая тенденции в платонизме до Плотина», Диллон утверждает, что к концу второго века в платонизме усиливается тенденция к дуализму. Однако сам Платон, как утверждает автор, является монистом. Это значит, что, осознавая несовершенство мира и наличие в нем зла, Платон понимает зло как негативную силу, будь то Неопределенная Диада, беспорядочная Мировая Душа или Вместилище. Зло является неизбежным условием существования разнообразия в мире. К такого рода монизму возвращается Плотин.

Завершает книгу статья Диллона, посвященная значению образовательной программы поздних платоников в современном мире. Он утверждает, что курс образования, который начинается с правил рационального мышления и аргументации, затем переходит к вопросу об истинной природе личности, за которым

следует рассмотрение природы этики, политики, физики и метафизики, может послужить развитию всесторонне развитых и рациональных личностей. По мнению Диллона, правильно структурированное изучение довольно абстрактных предметов является лучшей тренировкой для ума, даже когда ум обращен к решению исключительно практических проблем.

Литература

- Алиева, О. (2020), "Дом восходящей философии. Рецензия на книгу: Paul Kalligas, Chloe Balla, Effie Baziotopoulou-Valavani, Vassilis Karasmanis (eds.), *Plato's Academy: Its Workings and Its History*. Cambridge University Press, 2020", *Платоновские исследования* 13.2: 354–362.
- Бриссон, Л. (2019), *Платон. Писатель, который изобрел философию*. Пер. О. Алиевой. М.: Rosebud.
- Вольф, М.; Афонасин, Е. (2021), "Новосибирское антиковедение: страницы истории, исследовательские подходы и перспективы", *Платоновские исследования*. 15.2: 331–349.
- Диллон, Дж. (2002), *Средние платоники. 80 г. до н. э. – 220 г. н.э.* Пер. Е.В. Афонасина. СПб.: Алетейя.
- Диллон, Дж. (2005), *Наследники Платона. Исследование истории Древней Академии (347–274 гг. до н.э.)*. Пер. Е.В. Афонасина. СПб.: Издательство СПбГУ.
- Нейлз, Дебра (2019), *Люди Платона. Просопография Платона и других сократиков*. Пер. под общей ред. А.И. Золотухиной. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина.
- Athanassiadi, P., ed. (1999), *Damascius. The Philosophical History*. Athens: Apamea Cultural Association.
- Des Places E., ed. (1973) *Numénius. Fragments*. Paris: Les Belles Lettres.
- Dillon, J. (1977), *The Middle Platonists: A Study of Platonism, 80 B.C. to A.D. 220*. Cornell University Press.
- Dillon, J. (2003), *The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy (347–274 B.C.)*. Oxford: Clarendon Press.
- Kalligas, P.; Balla, Ch.; Baziotopoulou-Valavani, E.; Karasmanis, V., eds. (2020), *Plato's Academy: Its Working and Its History*. Cambridge University Press.
- Kalligas, P.; Tsouna, V. (2020), "Philodemus' History of Philosophers", in P. Kalligas et al. (eds.), *Plato's Academy: Its Working and Its History*, 276–383. Cambridge University Press.

Краткие сведения об авторах / The Authors

Алексеева Алина Александровна (Москва) — студентка философского факультета Государственного академического университета гуманитарных наук. Научные интересы: методология, история философии, философская антропология.

Alekseeva, Alina (Moscow) — Student at the Philosophy Department of the State Academic University for the Humanities. Research interests: methodology, history of philosophy, philosophical anthropology.

Бирюков Дмитрий Сергеевич (Москва, Санкт-Петербург) — доктор философских наук, PhD, научный сотрудник Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», научный руководитель Научно-образовательного центра проблем философии, религии и культуры Государственного университета аэрокосмического приборостроения, ведущий научный сотрудник Социологического института Российской академии наук — филиала Федерального научно-исследовательского социологического центра РАН. Научные интересы: византийская философия и богословие, русская философия.

Biriukov, Dmitry (Moscow, Saint Petersburg) — Doctor of Sciences in Philosophy, PhD, Research Fellow at HSE University, Academic Supervisor at the Centre for Religion, Philosophy and Cultural Studies of Saint Petersburg State University of Aerospace Instrumentation, Leading 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: Byzantine philosophy and theology, Russian philosophy.

Гараджа Алексей Викторович (Москва) — переводчик, научный сотрудник Платоновского исследовательского научного центра (ПИНЦ) Российского государственного гуманитарного университета. Научные интересы: античность, архаические традиции, грамматология.

Garadja, Alexei (Moscow) — translator, research fellow at the Platonic Investigations Center (PInC) of the Russian State University for the Humanities. Research interests: antiquity, archaic traditions, grammatology.

Гравин Артём Андреевич (Санкт-Петербург) — кандидат технических наук, старший научный сотрудник Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН, научный сотрудник Социологического института Российской академии наук — филиала Федерального научно-исследовательского социологическо-

го центра РАН. Научные интересы: русская религиозная философия, философия языка, диалектика.

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 A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences. Research interests: Russian religious philosophy, philosophy of language, dialectics.

Ельченко Павел Григорьевич (Санкт-Петербург) — магистрант кафедры классической филологии Санкт-Петербургского государственного университета, бакалавр кафедры классической филологии Института восточных культур и античности Российского государственного гуманитарного университета. Научные интересы: ранняя греческая философия, платонизм, трагедия.

Yeltchenko, Pavel (Saint Petersburg) — Magistrate at the Department of Classics, Saint Petersburg State University, Bachelor at the Department of Classics, Institute for Oriental and Classical Studies, the Russian State University for the Humanities. Research interests: Early Greek philosophy, Platonism, tragedy.

Каияниди Леонид Геннадьевич (Смоленск) — кандидат филологических наук, доцент кафедры литературы и журналистики Смоленского государственного университета. Научные интересы: русский символизм, мифопоэтика, русская религиозная философия.

Kaianidi, Leonid (Smolensk) — Candidate of Sciences in Philology, Docent at the Department of Literature and Journalism at the Smolensk State University. Research interests: Russian symbolism, mythopoetics, Russian religious philosophy.

Колесников Илья Дмитриевич (Саратов) — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии ФГБОУ ВО «Саратовская государственная юридическая академия». Научные интересы: эллинистическая философия, античная риторика, рецепция античности.

Kolesnikov, Ilya (Saratov) — Candidate of Sciences in Philosophy, Senior Lecturer at the Saratov State Law Academy, Department of Philosophy. Research interests: Hellenistic philosophy, ancient rhetoric, reception of Antiquity.

Конев Александр Николаевич (Санкт-Петербург) — хранитель орнаментальной и архитектурной гравюры Государственного Эрмитажа. Сфера научных интересов: Северное возрождение, гравюра xv–xvi веков.

Konev, Alexander (Saint Petersburg) — Custodian of ornamental and architectural engravings at the State Hermitage Museum. Research interests: Northern Renaissance, engravings of xv–xvi centuries.

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: средневековое искусство, Северное возрождение, гендерные исследования, демонология.

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: Medieval art, Northern Renaissance, gender studies, demonology.

Марков Александр Викторович (Москва) — доктор филологических наук, профессор ФГБОУ ВО «Российский государственный гуманитарный университет». Научные интересы: история идей, теория искусства.

Markov, Alexander (Moscow) — Doctor of Sciences in Philology, full professor at the Russian State University for the Humanities. Research interests: intellectual history, art theory.

Мочалова Ирина Николаевна (Санкт-Петербург) — кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии Санкт-Петербургского государственного университета. Научные интересы: античная философия и культура, платонизм, методология истории философии, философия образования.

Mochalova, Irina (Saint Petersburg) — Candidate of Sciences in Philosophy, Assistant Professor, Department of the History of Philosophy, Saint Petersburg State University. Research interests: ancient philosophy and culture, Platonism, methodology of the history of philosophy, philosophy of education.

Осминская Наталия Александровна (Москва) — кандидат философских наук, старший преподаватель Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Научные интересы: философия Нового времени, искусство Нового времени.

Osminskaya, Nataliya (Moscow) — Candidate of Sciences in Philosophy, Senior Lecturer at the HSE University. Research interests: classical modern philosophy, history of art of the Modern Period.

Петрова Любовь Алексеевна (Санкт-Петербург) — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Социологического института Российской академии наук – филиала ФНИСЦ РАН. Научные интересы: русская философия, теология.

Petrova, Liubov (Saint Petersburg) — Candidate of Sciences in Philosophy, Senior Research Fellow at the Sociological Institute of the Russian Academy of Science — a Branch of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the RAS. Research interests: Russian philosophy, theology.

Протопопова Ирина Александровна (Москва) — кандидат культурологии, руководитель Платоновского исследовательского научного центра (ПИНЦ) Рос-

сийского государственного гуманитарного университета. Научные интересы: Платон, платонизм и его рецепция, нарратология, когнитивные науки.

Protopopova, Irina (Moscow) — Candidate of Sciences in Culturology, research fellow and director at the Platonic Investigations Center (PlnC) of the Russian State University for the Humanities. Research interests: Plato, Platonism and its reception, narratology, cognitive sciences.

Савельева Марина Юрьевна (Киев) — доктор философских наук, профессор Центра гуманитарного образования Национальной академии наук Украины. Научные интересы: теория сознания, феноменология мифа, онтология основания, метафизика власти.

Savelieva, Marina (Kyiv) — Doctor of Sciences in Philosophy, professor of the Centre for Humanitarian Education of National Academy of Sciences of Ukraine. Research interests: theory of consciousness, phenomenology of myth, ontology of foundation, metaphysics of power.

Тихонов Андрей Владимирович (Ростов-на-Дону) — кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии Института философии и социально-политических наук Южного федерального университета. Научные интересы: история западной философии, античная философия, философия Платона.

Tikhonov, Andrey (Rostov-on-Don) — Candidate of Sciences in Philosophy, Docent at the Department of the History of Philosophy, Institute of Philosophy and Social Sciences, the Southern Federal University. Research interests: history of Western philosophy, ancient philosophy, Plato's philosophy.

Степанова Анна Сергеевна (Санкт-Петербург) — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философской антропологии и истории философии Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. Научные интересы: история философии, философия и история науки, философия образования.

Stepanova, Anna (Saint Petersburg) — Doctor of Sciences in Philosophy, Professor of the Department of Philosophical Anthropology and the History of Philosophy of the Herzen State Pedagogical University of Russia. Research interests: history of philosophy, philosophy and history of science, philosophy of education.

Харман Дильшат Догановна (Москва) — кандидат искусствоведения, старший научный сотрудник Центра визуальных исследований Средневековья и Нового времени Российского государственного гуманитарного университета. Научные интересы: средневековое искусство, Северное возрождение, гендерные исследования, иконография старости.

Harman, Dilshat (Moscow) — Candidate of Sciences in Arts, 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: Medieval art, Northern Renaissance, gender studies, iconography of old age.

Шмараков Роман Львович (Санкт-Петербург) — доктор филологических наук, доцент Департамента филологии Санкт-Петербургской школы гуманитарных наук и искусств Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Научные интересы: римская литература, латинская литература Средневековья, русская Античность.

Shmarakov, Roman (Saint Petersburg) — Doctor of Sciences in Philology, Associate Professor at the Department of Philology of the School of Arts and Humanities at the HSE Campus in Saint Petersburg. Research interests: Roman literature, Latin literature of the Middle Ages, Russian Antiquity.

Шукин Тимур Аркадьевич (Санкт-Петербург) — ассоциированный сотрудник Социологического института Российской академии наук – филиала ФНИСЦ РАН, аспирант Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. Научные интересы: Леонтий Византийский, Иоанн Филопон, Михаил Пселл.

Shchukin, Timur (Saint Petersburg) — Associate Researcher at the Sociological Institute of the Russian Academy of Science — a Branch of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the RAS, Postgraduate Student at the Herzen State Pedagogical University of Russia. Research interests: Leontius of Byzantium, John Philoponus, Michael Psellus.

Аннотации / Abstracts

Алина Алексеева

Механизм медиальности в диалоге «Парменид» как фундаментальная схема онтологии и методологии Платона.

В статье рассматривается взаимоотношение первой и второй гипотезы в диалоге Платона «Парменид» как путеводная нить к экспликации основных проблем для понимания идеализма Платона. Одной из таких проблем является недостаточно проясненный механизм, посредством которого осуществляется связь и коммуникация, казалось бы, на онтологическом уровне разделенных планов — мира идей и мира сущего. Для решения этой проблемы вводится понятие медиального плана, или механизма медиальности, который и призван раскрыть устройство этого отношения. Контекст, в котором обнаруживается этот механизм, оказывается связан с фундаментальными эйдосами, которыми и задается онтология и метод Платона: «Одно», «Многое», «Бытие» и «Иное». Они одновременно задают как устройство мира, так и возможность мышления о нем, поскольку порождают своим взаимодействием числовой ряд, открывающий стремление двух планов в направлении друг к другу и их взаимослияние в бесконечном процессе исчисления, которое, принадлежа мышлению, позволяет причислить эти эйдосы как к онтологическому устройству, так и к «методу» как способности мышления.

Ключевые слова: Платон, «Парменид», метод, механизм медиальности.

Alina Alekseeva

The Mechanism of Mediality in the *Parmenides*
as a Fundamental Scheme of Plato's Ontology and Methodology.

The article examines the relationship between the first and second hypotheses in Plato's dialogue *Parmenides* as a guiding thread to explaining the principal difficulties involved in understanding Plato's idealism. One of these difficulties is the insufficiently clarified mechanism of communication between two seemingly separate ontological planes, the world of ideas and the world of being. To solve this problem, we introduce the notion of the medial plane or mechanism of mediality, which is intended to reveal the structure of this relationship. The context in which this mechanism is revealed is associated with the fundamental *eide*, which determine Plato's ontology and method: "One", "Many", "Being", and "Other". They simultaneously define both the

world structure and the possibility of thinking about it, because their interaction generates a numerical series that reveals the aspiration of the two planes towards each other and their mutual intersection in the infinite process of calculus, which belongs to thinking and allows us to attribute these *eide* to both ontological structure and “method” as the keyway for thinking.

Keywords: Plato, the *Parmenides*, method, mechanism of mediality.

Ирина Протопопова

«Онтология ума» в «Пармениде» Платона.

Автор статьи полагает, что главная цель «Парменида» — не логические упражнения, как считали еще некоторые античные комментаторы, а «исследование действительных предметов», как утверждал Прокл (μη δεῖ τὴν γυμνασίαν προτιθεσθαι λέγειν αὐτοῖς ὡς σκοπὸν, ἀλλὰ πραγματεῶδη πρόθεσιν τινα τοῦ διαλόγου ζητεῖν, *In Prm.* 638.4–6). Такой действительностью является «бытие умопостижаемого». С этой позиции в статье рассматриваются фрагменты о нахождении одного в себе и в ином (145b5–e5), о движении и покое (145e6–146a7), о тождественном-ином (146a8–147b6), а далее показано, что означают указанные фрагменты с точки зрения «актов ума». Приводится представление исторического Парменида о неподвижном «бытии ума» и мнение Горгия о невозможности бытию где-либо находиться, из которого следует невозможность бытия. В следующей части статьи анализируется нахождение одного в себе и в ином в соотнесении с фрагментом 146a8–147b6 и показана продуктивность рассмотрения этой проблематики в контексте обсуждения *хоры* в «Тимее» (51a8–d1). Последняя часть статьи содержит сопоставление данного выше анализа фрагментов «Парменида» и «Тимея» с представлениями Платона об умопостижаемой материи (*Enn.* 2.4.1–6) и нерелексивном бытии ума (1.4.9.14–23, 1.4.10.3–10). На основании проведенного анализа делается вывод о том, что в поздних диалогах Платона сохраняются характеристики «самотождественности» и «независимости» эйдосов, но они обогащены диалектикой ума как «одного» и бытия как «иного».

Ключевые слова: «Парменид», эйдос, ум, бытие, одно, иное, хора, «Тимей».

Irina Protopopova

“Ontology of Mind” in Plato’s *Parmenides*.

The author is convinced that the main purpose of the *Parmenides* is not a logical exercise, as some of the ancient commentators deemed, but “the study of real things”, as claimed by Proclus (μη δεῖ τὴν γυμνασίαν προτιθεσθαι λέγειν αὐτοῖς ὡς σκοπὸν, ἀλλὰ πραγματεῶδη πρόθεσιν τινα τοῦ διαλόγου ζητεῖν, *In Prm.* 638.4–6). Such reality is the “being of the intelligible”. From this point of view, the article discusses passages about the location of the One in itself and in Other (145b5–e5), about Movement and Rest (145e6–146a7), about Same-Other (146a8–147b6), and then shows what

the above fragments mean from the point of view of the “acts of the mind”. Historical Parmenides’ conception of the immobile “being of the mind” is presented, as well as Gorgias’ view about the impossibility of being being anywhere, from which follows the impossibility of being. In the next part, the location of the One in itself and in Other in connection with *Prm.* 146a8–147b6 is analyzed, and the fruitfulness of considering this issue in the context of the discussion of *chora* in the *Timaeus* (51a8–d1) is shown. The last part of the article contains a comparison of the above analysis of the fragments from the *Parmenides* and *Timaeus* with Plotinus’ ideas about intelligible matter (*Enn.* 2.4.1–6) and the non-reflexive being of the mind (1.4.9.14–23, 1.4.10.3–10). The author concludes that in Plato’s later dialogues, the characteristics of the “identity” and “independence” of *eidos* are preserved, and they are further enriched by the dialectic of mind as the “One” and being as “Other”.

Keywords: the *Parmenides*, *eidos*, mind, being, the One, Other, *chora*, the *Timaeus*.

Андрей Тихонов

Платон против богохульства: что следует знать о божественном.

Автор обращается к высказыванию Платона в «Законах» о наставлении, произносимом перед наказанием богохульников. Из него следует, что Платон имеет в виду три возможных неправильных отношения человека к области божественного: атеизм, убеждение в незаинтересованности богов в людских делах и надежду склонить богов молитвами на свою сторону. Критика таких типов отношения к божественному, проводимая Платоном, предполагает обращение к тому, как сам Платон представлял область божественного в своих диалогах. Область божественного представлена у философа неизменной и постоянной, обладающей признаками традиционно связываемого с центром его учения бытием идей; с другой стороны, Платон утверждает и вовлеченность богов в создание человека. Оба эти представления предполагают связь между божественным и человеческим. В контексте диалога «Законы» эта связь предполагает подчинение разумным законам. А в общем контексте философии Платона область божественного обладает двумя видами своего выражения: первый вид — общий, народный; второй — философский, выводящий разговор о божественном на уровень учения об идеях, и именно этот способ представляет область божественного в виде космического порядка.

Ключевые слова: богохульство, божественное, «Законы», идеальное бытие, философия Платона.

Andrey Tikhonov

Plato against Blasphemy: What One Should Know about the Divine.

The article deals with Plato’s statement about the instruction given before the punishment of blasphemers (*Lg.* 10, 885b). This instruction includes three possible incorrect

attitudes of man to the divine: atheism, the belief in the disinterest of the gods in human affairs, and the hope to persuade the gods, by prayer, to take the side of those who pray. If Plato criticizes such types of attitudes towards the divine, we should investigate how the philosopher himself represented the realm of the divine in his dialogues. Plato represents the sphere of the divine as unchangeable and constant, possessing the same features as the being of ideas, which is traditionally associated with the core of his teaching. However, Plato also asserts that gods are involved in the creation of man as well as in his whole life. Both of these statements must presuppose a connection between the divine and the human. In the context of the *Laws*, this connection presupposes submission to laws, derived from reason. Moreover, in the general context of Plato's philosophy, the realm of the divine has two kinds of expression: the first kind is general and common; the second is philosophical, esoteric, and it brings the discussion of the divine sphere to the level of the doctrine of ideas. From this point of view, the divine appears as cosmological order.

Keywords: blasphemy, the divine, the *Laws*, ideal being, Plato's philosophy.

Павел Ельченко

Платон-мыслитель и Платон-писатель: Олимпиодор Младший
о соотношении философского и художественного в диалоге «Федон».

От Олимпиодора Младшего, последнего сcholарха александрийских неоплатоников, возглавлявшего местную школу во второй половине VI в., до наших дней в разной степени сохранности дошло несколько комментариев к открывавшим неоплатонический куррикулум диалогам Платона «Алкивиад I», «Горгий», «Федон» — все три в форме записанных, вероятно, с голоса конспектов лекционных занятий (πράξεις), включавших в себя как общетеоретическое изложение той или иной темы (θεωρία), так и разбор конкретных пассажей из платоновского текста (λέξεις). Находящийся в центре нашего внимания комментарий Олимпиодора Младшего к «Федону», от которого, по оценке его последнего издателя Лендерта Вестеринка, сохранилось менее трети изначального объема, был впервые опубликован в 1847 г. — без комментариев, в контаминированном тексте Дамаския в виде. Возможно, именно поэтому этот источник так настоящему и не вошел в научный обиход, чего он, несомненно, заслуживает после проделанной в дополненном издании Вестеринка (2009) работы. В статье предпринимается попытка на материале оригинального текста комментария к «Федону» выявить главные особенности экзегетического метода Олимпиодора Младшего и в этой связи ответить на следующие вопросы: что стоит за стремлением к целостному, не старающемуся вычленивать важное философское и отбросить второстепенное литературное, пониманию диалогов Платона у Олимпиодора и у современных исследователей; что нового может дать такое рассмотрение в контексте поднимаемого уже античностью вопроса о соотношении литературного и философского в платоновских диалогах; какие выводы

относительно соотношения аристотелизма и религиозно-мистериальных элементов в позднем неоплатонизме александрийского извода позволяет сделать то особое внимание, которое Олимпиодор проявляет к художественной стороне сочинений Платона (композиция, стиль, этопея).

Ключевые слова: Олимпиодор Младший, неоплатонизм, «Федон», комментарий.

Pavel Yeltchenko

Plato the Thinker and Plato the Writer: Olympiodorus the Younger on the Relation between Philosophy and Literature in the *Phaedo*.

From Olympiodorus the Younger, the head of the Alexandrian school of Neoplatonism in late 6th century AD, we currently have a few more or less complete commentaries on three of Plato's dialogues with which the Iamblichian curriculum opened: the *Alcibiades I*, *Gorgias*, and *Phaedo*. All three of them are most likely student's notes put down from lessons in the philosophic class (πράξεις), structurally arranged into theoretical overviews of general subjects (θεωρίαι) and more specifically targeted topics preoccupied with certain passages from Plato's texts (λέξεις). Textually, the extant Olympiodorus commentary on the *Phaedo*, which is of special interest to this article, is less than a third of its original volume (as estimated by its last publisher Leendert Westerink) and was issued for the first time in 1847 without any notes or any scientific effort to isolate it from Damascius' text. These early misgivings may explain the fact that up until recent years Olympiodorus' *In Phaedonem* was hardly ever regarded as a reliable scholarly source, an honour it definitely deserves after the tremendous work done by Westerink in his renewed and revised edition (2009). Our primary aim is to analyse its original Greek text in a way that would allow us to highlight the most essential peculiarities of Olympiodorus' exegetic method, which may in turn provide some new means of approaching the old and important questions: what reasons do Olympiodorus and contemporary scholars have for taking a holistic view of Plato's dialogues; what new insights on the centuries-old problem of the relation between philosophy and literature in Plato's works should we expect from the last teacher of ancient Platonic tradition; what can Olympiodorus' special attention to Plato's literary prowess (composition, style, ethopoia) reveal about the relation between Aristotelianism and Pythagorean mysticism in late Alexandrian Neoplatonic tradition.

Keywords: Olympiodorus the Younger, Neoplatonism, the *Phaedo*, commentary.

Марина Савельева

Историческая логика становления диалоговой формы философского мышления (Платон и Марк Аврелий).

Опыт философского мышления исторически формировался как опыт оценки мифологического прошлого и подведения его итогов, поначалу во многом сохраняя признаки и свойства мифа. Поэтому первоначальным выражением философствования стало монологичное вещание как выражение тождества мысли

и мира в завершенных утверждениях. Диалоговая форма мышления формируется по мере осознания человеком перманентной невозможности формального завершения мысли. В контексте перехода от философского монолога к диалогу обнаруживаются закономерности: 1) историческая, «вертикальная» закономерность, проявляющаяся в трансформации проблематики философского мышления от содержательной (мифологической) к формальной (рациональной); 2) логическая, «горизонтальная» закономерность, проявляющаяся в движении мысли от внешней формы (формы формы) к внутренней форме (формы содержания) — от суждения к вопросу, от постулата к постановке проблемы. Диалог также проявляется как внешний и внутренний. Внешняя форма диалога конкретна по содержанию и абстрактна по форме, основная цель его — определение общих понятий в логике мышления. Это диалог Сократа как исторической персоны. Цель внутренней формы диалога — поиск основания самоопределения субъекта размышлений независимо от времени и места пребывания. Таков опыт Платона и Марка Аврелия — абстрактный по содержанию и конкретный по форме, поскольку совершается между ними самими и ими же как воображаемыми оппонентами.

Ключевые слова: монолог, диалог, основание, мышление, миф.

Marina Savelieva

Historical Logic of the Formation of the Dialogical Form of Philosophical Thinking (Plato and Marcus Aurelius).

The experience of philosophical thinking was historically formed as an experience of assessing the mythological epoch and summing up its results, and at first largely retained the features and properties of myth. Therefore, the initial expression of philosophizing was monological declaration or narration as reflection of the identity of thought and the world. The dialogic form of thinking was formed in the process of a person's realization of the permanent impossibility of formal completion of thought. The transition from philosophical monologue to dialogue reveals two regularities: 1) historical, "vertical" regularity, manifested in the transformation of the problematic of philosophical thinking from substantial (mythological) to formal (rational); 2) logical, "horizontal" regularity, manifested in the movement of thought from an external form (form of form) to an internal form (form of content) — from a judgment to a question, from a postulate to a problem statement. Dialogue also manifests itself as external and internal. The external form of dialogue is concrete in content and abstract in form, its main goal is to define general concepts in the logic of thinking. This is the dialogue of Socrates as a historical person. The purpose of the internal form of dialogue is the search for a foundation for the self-determination of the subject of reflection, regardless of time and place of residence. This is the experience of Plato and Marcus Aurelius — it is abstract in content and concrete in form, since it occurs between them themselves and them as imaginary opponents.

Keywords: monologue, dialogue, foundation, thinking, myth.

Илья Колесников

Две версии логической структуры поступка в стоицизме.

В статье рассматривается логическая структура поступка в стоицизме. В целом как ранние, так и поздние стоики придерживались одной последовательности: ощущение — согласие — суждение — действие. Однако сократическое отождествление добродетели и знания разворачивалось двумя различными путями. Правильное суждение у ранних стоиков вытекает из этического учения, которое следует за физикой и логикой; следовательно, добродетельный поступок согласуется с длинной цепочкой умозаключений. Сильная сторона такого подхода — это строгая логическая необходимость образа жизни, но его слабость в том, что если подвергнуть критике промежуточные звенья логической цепочки, то рушится и всё рассуждение. У поздних стоиков намечается перемена: поступок является следствием основоположений (*τὰ δόγματα*, *decreta*), когда он, минуя при этом промежуточные посылки, восходит непосредственно к первым началам. Формальная структура, при этом, остается той же самой: вещь постигается общим понятием, которое отсылает не к одному из разделов этического учения, а напрямую к основоположениям. Хотя догма у ранних стоиков трижды упоминается в похожем смысле, мы можем утверждать, что такая структура была присуща поздней Стое по преимуществу. При этом нельзя говорить о радикальном различии двух подходов, поскольку оба по-разному обеспечивают ключевую для стоицизма «согласованность» теории и практики.

Ключевые слова: догма, логика, этика, стоицизм.

Ilya Kolesnikov

Two Versions of the Logical Structure of Action in Stoicism.

The article deals with the logical structure of action in Stoicism. Both Early and Imperial Stoics were committed to the same sequence: impression — assent — judgment — action. However, Socratic identity of virtue and knowledge was developed in two different ways. Early Stoics supposed that the right judgment follows from ethics, which follows from physics and logic; therefore, good action is consistent with a long chain of premises and conclusions. The advantage of this approach is the strict logical necessity of the way of life, but there is also a deficiency: if some intermediate premises are subject to criticism as to their logical consistency, the whole reasoning crumbles. Imperial Stoics changed this situation: each action is the consequence of principles (*δόγματα*, *decreta*) insofar as it passes intermediate premises and goes back to the first principles. However, the formal structure remains the same: we recognize a thing by means of general concepts, which directly sends us to the first principles, not to the ethical precepts. Although Early Stoics say something similar about dogma on three different occasions, we have to admit: this structure was inherent in Late Stoa par excellence. At the same time, we cannot speak of a radical difference between two approaches, because both of them provide for the consistency of theory and practice, a key shared Stoic concern.

Keywords: dogma, ethics, logic, Stoicism.

Анна Степанова

Идеи Платона как мысли бога: генезис мысленного
конструкта от стоиков к Антиоху Аскалонскому.

Статья посвящена вопросу формирования тех аспектов учения Антиоха Аскалонского, которые связаны с приписываемым ему выражением «идеи являются мыслями бога». В генезисе этого мысленного конструкта стоики могли сыграть роль посредников между Платоном с его учением об идеях и поздней Академией, представленной Антиохом Аскалонским. Рассмотрение соотношения терминов *ἐννοήματα* и *νοήματα* и их динамики показало, что, как явствует из фрагментов текстов стоиков, главным посредником здесь мог быть представитель Ранней Стои Клеанф. Судя по всему, Клеанф, склонный к иррациональному мышлению, отказывался трактовать идеи в качестве мыслей человека, и именно у него можно найти следы понимания их в трансцендентном смысле. Концепция, корни которой можно обнаружить в учении Платона, развивалась нелинейно, существовало посредническое влияние эпистемологии и теории познания стоиков в лице Клеанфа, а позже, в четвертой Академии ее следы обнаружились у Антиоха. Кроме того, исследование показало, что утверждения Антиоха о роли древней Академии в развитии скептической философии не лишены оснований, как и его сравнение стоической рефлексии с платонизмом.

Ключевые слова: Антиох Аскалонский, Клеанф, Платон, идеи, мысли бога, общие понятия, стоики.

Anna Stepanova

Plato's Ideas as the Thoughts of God: The Genesis of Mental
Construction from the Stoics to Antiochus of Ascalon.

The article deals with the formation of those aspects of the teachings of Antiochus of Ascalon, which are associated with the statement attributed to him: "Forms are the thoughts of God". Stoics could have played the role of mediators between Plato, with his doctrine of Forms, and the Late Academy represented by Antiochus of Ascalon. The author discusses the most important concepts of the Stoic doctrine, *ἐννοήματα* and *νοήματα*. Considering the relationship between these terms and their dynamics shows that the main intermediary here could have been Cleanthes. Cleanthes was prone to irrational thinking and refused to interpret Forms as human thoughts, so it is in Cleanthes that one can find traces of understanding the Forms in the transcendental sense. Plato's conception did not develop linearly, but was influenced by the epistemology and theory of knowledge of the Stoics, especially Cleanthes, and later, already in the Fourth Academy, its vestiges were revealed in Antiochus. Moreover, Antiochus' statements about the role of the Ancient Academy in the development of Sceptical philosophy are shown to be not without foundation, and at the same time his comparison of Stoic reflection with Platonism is confirmed.

Keywords: Antiochus of Ascalon, Cleanthes, Plato, Forms, thoughts of God, general concepts, Stoics.

Тимур Щукин

Иоанн Филопон и его оппоненты: спор о природе небес
и небесных светил в 3-й книге трактата «Об устройении мира».

В статье рассматривается учение христианского неоплатоника VI века Иоанна Филопона о форме и движении небес, а также о природе небесных тел. Этому вопросу посвящена книга III его трактата «О сотворении мира». Акцент делается на выявлении оппонентов Иоанна Филопона, традиции, против которой он полемизирует, и круга авторов, которые могут принадлежать к этой традиции. Единственный автор, которого Иоанн Филопон называет напрямую и полемике с которым он посвящает большую часть книги, — это Феодор Мопсуестийский. Александрийский философ, однако, не имеет в виду, что предметом его критики являются только сочинения Феодора: он также неоднократно ссылается на некоторых его безымянных последователей, и какие-то из них даже являются современниками Филопона. В связи с этим возникает необходимость «нарисовать портрет» этих оппонентов и определить, если позволяют источники, против кого именно направлена полемика Иоанна Филопона. Для достижения этой цели в работе выполняются две процедуры. Во-первых, на основе дошедших до нас соответствующих текстов Феодора Мопсуестийского — толкований на книгу Бытия, а также некоторых других экзегетических работ — делается попытка реконструировать учение Феодора Мопсуестийского о природе неба, прежде всего с точки зрения того, насколько адекватно это учение воспроизводится Иоанном Филопоном. Во-вторых, на основе материала 10-й главы книги III трактата сделана попытка выявить те толкования Священного Писания, которые Иоанн Филопон приписывает своим оппонентам, не называя их по имени, и которые, по его мнению, эти оппоненты используют для критики теории шарообразной Земли. В результате удалось найти некоторые параллели неодобряемых им комментариев с толкованиями Феодорита Кирского, Космы Индикоплова, Севериана Габальского, псевдо-Иустина и Олимпиодора Александрийского.

Ключевые слова: Иоанн Филопон, Феодор Мопсуестийский, небеса и земля, форма небес, экзегеза.

Timur Shchukin

John Philoponus and His Opponents:
A Discussion on the Nature of the Heavens and Heavenly Bodies
in Book III of the Treatise *On the Creation of the World*.

The paper deals with the teaching of the sixth-century Christian Neoplatonist John Philoponus on the form and movement of heavens, as well as on the nature of the heavenly bodies, to which issues book III of his treatise *On the Creation of the World* is devoted. The emphasis is on identifying the opponents of Philoponus, the tradition against which he polemizes, and the set of authors who may have belonged to this

tradition. The only author whom Philoponus mentions explicitly, and to whom he devotes most of the book to dispute with, is Theodore of Mopsuestia. The Alexandrian philosopher, however, does not mean that the subject of his criticism is only the writings of Theodore himself: he also repeatedly refers to his nameless followers. At this juncture, there is a need to “draw a portrait” of these opponents. To achieve this goal, two procedures are performed in the paper. First, on the basis of the relevant texts of Theodore of Mopsuestia, the author attempts to reconstruct the latter’s teaching on the nature of heaven from the point of view, above all, of how adequately this doctrine was reproduced by John Philoponus. Secondly, on the basis of the material of the 10th chapter of book III of the treatise, an attempt is made to identify those interpretations of the Holy Scripture that John Philoponus attributes to his nameless opponents. As a result, it becomes feasible to find a number of parallels of the anonymous comments he disapproves of with the interpretations of Theodoret of Cyrus, Cosmas Indicopleustes, Severian of Gabala, Pseudo-Justin, and Olympiodorus of Alexandria.

Keywords: John Philoponus, Theodore of Mopsuestia, heaven and earth, the form of heavens, exegesis.

Наталья Осминская

Платонические мотивы в эвдемонистической этике Г.В. Лейбница.

В статье на основе ряда впервые переведенных на русский язык и публикуемых в качестве приложения небольших текстов Г.В. Лейбница из Ганноверского архива исследуются платонические истоки его замысла всеобщей науки (*Scientia generalis*) как науки о счастье. Опираясь на биографические свидетельства, эпистолярные документы и не опубликованные при жизни тексты философа, автор показывает, что Лейбниц рассматривал свою философскую систему в том числе как попытку придать основным положениям учения Платона строгую доказательную форму. В ходе анализа ключевых понятий этики Лейбница (мудрость, добродетель, удовольствие, радость) вскрываются аналогии с трактовкой соответствующих понятий в диалогах Платона «Филеб», «Федон» и «Государство». Платоновскому различению неподлинных и подлинных удовольствий соответствует у Лейбница различие между удовольствием как чувством совершенства и радостью как состоянием стабильного удовольствия при отсутствии всякого страдания, при этом оба философа рассматривают счастье как проявление внутренних сил души. Под истинной добродетелью Лейбниц, следуя Платону и полемизируя с Декартом, понимает не только искусство управления аффектами, но и деятельную склонность к благу, реализуемую в политике. Опираясь на Платона, Лейбниц на основе «священного триединства мудрости, добродетели и счастья» выстраивает альтернативную «Этике» Спинозы философскую систему, нацеленную на то, чтобы дать рациональные указания для практического достижения счастья.

Ключевые слова: Лейбниц, Платон, эвдемонизм, *scientia universalis*, удовольствие, мудрость.

Nataliya Osminskaya

Platonic Themes in Leibniz's Eudaemonic Ethics.

The paper explores the Platonic sources of Leibniz's project of *Scientia generalis* as the science of happiness. Basing on biographical evidence, correspondences and several lesser known texts by Leibniz, from the Hannover archive, the author argues that Leibniz regarded his philosophical system also as an attempt to make strictly demonstrable the teachings of Plato. The comparison of the main concepts of Leibniz's ethics (wisdom, virtue, pleasure, happiness) with those from Plato's *Philebus*, *Phaedo*, and *Republic* shows that Leibniz's eudemonism is quite close to the later Plato's moral doctrine as far as it concerns the interpretation of pleasure as the sense of perfection and the interpretation of true happiness as a lasting state of pleasure and thereby different from pleasure as a sort of becoming. In his polemic against Descartes, Leibniz, following Plato, defines virtue not only as a kind of art to regulate the affects, but also as an active inclination towards the good and practical participation in the *Politie*. Leibniz's system, based on the triple unity of wisdom, virtue and happiness, is to be regarded as an alternative to Spinoza's *Ethics*, which gives rational instructions towards achieving personal happiness. The publication also presents the first Russian translation of several interrelated texts from Leibniz's archive in Hannover.

Keywords: Leibniz, Plato, eudemonism, *scientia universalis*, pleasure, wisdom.

Александр Марков

Плотин, Элитис и «отказ трудиться».

Ведущий греческий поэт двадцатого века Одиссеас Элитис часто обращался к Платону и Плотину как философам того единства, в котором он видел принцип греческой диалектики творчества, где творческое решение всегда имеет преимущество над жанром и способом критического высказывания. В данной статье доказывается, что на самом деле проект Элитиса вписывается в ту критику корреляции труда и произведения, которая и обосновывала творческие новации как «отказ трудиться», как форму созерцания. Показано, что эта критика могла быть мотивирована как марксизм, так и отказом от марксистских моделей, например, в философии творчества и литературной публицистике русской эмиграции, где корреляция критиковалась как начало культурного упадка. Антикорреляционизм настаивает на том, что в культуре коррелируют единство и непостижимость, но не как реальности, а как векторы движения к совершенству, так что наш несовершенный опыт единства представляет собой столкновение с вещами как чем-то удивительным, с неким несовершенным непостижимым. Элитис, создававший культурный миф о единстве греческой цивилизации на протяжении всей истории, также рассматривал свет, о котором говорил Плотин, антикорреляционистски: не как источник творческих или этических решений, но как область удивления, познания и действия. Поэтому свет Плотина для него представляет собой наиболее совершенную из вещей, неупоря-

доченность которых и позволяет Элитису обосновать свою эстетику как программу восторженного упорядочивания вещей, включая непостижимые. Его интерпретация Плотина принципиально не принимает во внимание иерархические моменты системы этого философа, но акцентирует гносеологический статус света.

Ключевые слова: Элитис, Плотин, философия творчества, мистика света.

Alexander Markov

Plotinus, Elytis and the "Refusal to Work".

The leading twentieth-century Greek poet Odysseas Elytis has often referred to Plato and Plotinus as philosophers of the unity that he saw as the principle of the Greek dialectic of creativity, where the creative solution always takes precedence over the genre and mode of critical expression. I argue that, in fact, Elytis' project fits into that critique of the correlation of work and production, which justifies creative innovation as a refusal to work and a form of contemplation. I prove that this critique could be motivated both by Marxism and by rejection of Marxist models, for example, in the philosophy of art and literary journalism of the Russian emigration, where this correlation was criticized as the beginning of cultural decay. Anti-correlationism insists that the supreme unity and the supreme incomprehensibility are correlated in culture, not as realities, but as vectors of movement toward perfection, so that our imperfect experience of unity is an encounter with things as something surprising in their imperfect incomprehensibility. Elytis, who developed the cultural myth of the unity of Greek civilization throughout history, also saw the light that Plotinus spoke of in an anti-correlationist way: not as a source of creative or ethical solutions, but as a field of wonder, of knowledge, and of action. For him, therefore, Plotinus' light represents the most perfect of disordered things. This allowed Elytis to reinvent his aesthetics as a program for an ecstatic ordering of things, including the incomprehensible. His interpretation of Plotinus fundamentally disregards the hierarchical aspects of this philosopher's system, but emphasizes the cognitive status of light.

Keywords: Elytis, Plotinus, philosophy of creation, mysticism of light.

Любовь Петрова

Имя Божие и божественная энергия
в философии языка С.Н. Булгакова.

В статье рассматривается вопрос понимания С.Н. Булгаковым божественной энергии в ее отношении к Имени Божьему, а также прослеживается связь его общих воззрений на природу языка и слова с имяславской проблематикой. Показано, что согласно Булгакову Имя Божие является энергией Божией, но только в значении собственного, а не нарицательного имени. Булгаков устанавливает, что всякое имя имеет природу сказуемого, а значит, всякое имя по своему существу предикативно и нарицательно. Но вместе с тем всякое имя одновременно может быть и собственным, но уже не в границах языка как такового,

а в качестве некоторой мистической интенции, заложенной в особенной отнесенности имени к его носителю. Актуализация указанной отнесенности к носителю зависит не от самого имени, поскольку в качестве слов языка все имена являются нарицательными, а от способа употребления имени в речи (например, в модальности молитвы). Также показано, что паламитская онтологическая пара сущности и энергии в философии языка Булгакова оказывается задействована на всех уровнях: от самого обыкновенного имени существительного до имени Божьего. Это связано с установкой Булгакова на интерпретацию языка не как исключительно гносеологической, но и как онтологической реальности, которая смещает акцент с энергии слова на энергию самой вещи. Понятие энергии у Булгакова начинает функционировать не столько как концепт, выражающий природу языка, сколько как репрезентация способа бытия самих вещей. В слове проявляется энергия потаенной сущности вещи, недостижимое ноуменальное отрывает себя в феноменальности языка. Подобно тому, как в паламизме исходным «атомом бытия» выступает сущность и энергия, раскрывающая непознаваемую сущность, так и в умозрении о. Сергия энергия представляется субстанцией в действии, действительным откровением сущности в слове.

Ключевые слова: Булгаков, Имя Божие, божественная энергия, имяславие, паламизм.

Liubov Petrova

The Name of God and the Divine Energy
in S. Bulgakov's Philosophy of Language.

The paper deals with the question of Sergei Bulgakov's understanding of divine energy in its relation to the Name of God, and traces the connection of Bulgakov's general views on the nature of language with the problematics of Onomatodoxy. It is shown that according to Bulgakov, the Name of God is the energy of God, but only as a proper noun, not as a common one. Bulgakov establishes that every name has the nature of a predicate, which means that every name is inherently predicative and common. But at the same time, any name can be proper, though no longer within the boundaries of language, but as some mystical intention inherent in the special relationship of the name to its bearer. The actualization of this special attribution of the name to its bearer does not depend on the name itself, since all names are common nouns as words of the language, but upon the way the name is used in speech (for example, in the modality of prayer). It is also shown that in Bulgakov's philosophy of language the Palamite ontological pair essence-energy is involved at all levels: from an ordinary noun to the Name of God. In Bulgakov, the concept of energy in the application to the word-name is transformed from a concept expressing the nature of language to a representation of the way things themselves are: the energy of the hidden essence of a thing is manifested in the word, the unattainable noumenal reveals itself in the phenomenality of language.

Keywords: Bulgakov, the Name of God, divine energy, Onomatodoxy, Palamism.

Дмитрий Бирюков

Рецепция паламизма в имяславском наследии А.Ф. Лосева.

Часть 2: Имяславие, исихазм, паламизм в его «Имяславии»
(и в «Очерках античного символизма и мифологии»).

Я проанализировал существенные моменты, выявляющие специфику осмысления имяславия, исихазма и паламизма в статье «Имяславие» (1921–1922) А.Ф. Лосева. Я выявил некоторые важные источники, на которые опирался и от которых отталкивался Лосев в «Имяславии», разрабатывая свои формулы исихазма и имяславия, развивая концепт абсолютного символизма, затрагивая теорию универсалий. На примере нескольких тем я проследил соотношение лосевского проекта интерпретации паламизма и имяславия в контексте платонизма с аналогичным проектом Павла Флоренского. Выяснилось, что хотя Лосев в «Имяславии» следует основной канве проекта Флоренского, что проявляется, в частности, в понимании паламизма/имяславия как изводов платонизма, тем не менее, в определенном отношении — а именно, в понимании структуры символа — Лосев расходится с Флоренским. При этом Лосев перенимает у Флоренского специфическое понимание характера приложения понятия «Бог» к сущности и энергиям в паламизме, согласно которому именно в божественной сущности усматривается Бог как таковой. Однако в более позднем сочинении Лосева, «Очерках античного символизма и мифологии» (1930), мыслитель изменяет свое понимание соотношения паламизма и имяславия с историческим платонизмом, что прямо коррелирует с изменением отношения к фигуре Флоренского. При этом в «Очерках» сохраняется восходящее к Флоренскому специфическое понимание характера приложения понятия «Бог» к сущности и энергиям.

Ключевые слова: А.Ф. Лосев, П.А. Флоренский, имяславие, платонизм, паламизм.

Dmitry Biriukov

Reception of Palamism in Alexey Losev's *Imiaslavie* Heritage. Part 2:

Imiaslavie, Hesychasm, Palamism in Losev's Article on *Imiaslavie*
(and in his *Essays on Ancient Symbolism and Mythology*).

In this paper, I have analyzed the specifics of the comprehension of Onomatodoxy, hesychasm and Palamism in Alexei Losev's article on *Imiaslavie* (1921–1922). I have identified some important sources that Losev relied on in his article while elaborating his formulas of hesychasm and Onomatodoxy, developing the concept of absolute symbolism, touching on the theory of universals. I have traced the relationship between Losev's project of interpreting Palamism and Onomatodoxy in the context of Platonism and that of Florensky. It has turned out that although Losev in his article on *Imiaslavie* followed the main outline of Florensky's project, which manifests, in particular, in the understanding of Palamism/Onomatodoxy as an outgrowth of Platonism, nevertheless, Losev disagreed with Florensky in a certain respect, namely, in understanding the structure of symbol. At the same time, Losev adopted from Florensky a specific understanding of applying the concept of 'God' to the essence and

energies in Palamism, according to which, God as such is divine essence. At the same time, in Losev's later work, *Essays on Ancient Symbolism and Mythology* (1930), the thinker changed his view of the relationship of Palamism and Onomatodoxy with historical Platonism. This correlates directly with Losev's change in attitude towards the figure of Florensky. However, in Losev's *Essays*, Florensky's specific understanding of applying the concept of 'God' to essence and energies was preserved.

Keywords: Alexey Losev, Pavel Florensky, *Imiaslavie*, Platonism, Palamism.

Артём Гравин

Осмысление имяславия

в современной отечественной лингвофилософии.

В статье рассматриваются лингвофилософские основания имяславия и выделяются версии основанной на этом явлении онтологии языка. Одной из первых «имяславских» попыток осмысления природы языка осуществил иеросхимонах Антоний Булатович. Онтологически относительно языка он выделял следующие уровни: нетварные «мысли» Бога, тварные идеи, слова человеческого языка. Систематическое построение онтологии имени осуществлялось русскими религиозными философами (Флоренский, Булгаков, Лосев) и основывалось на интуициях апологетов (Булатович, Муретов, Новоселов). В статье также описываются на основании осмысления имяславия представителями современной отечественной лингвофилософии (Гоготишвили, Постовалова, Резниченко) различные версии онтологии языка, отличающиеся границей употребления языка (от чувственных слов до нетварной реальности), широтой лингвистической иерархии (наличие/отсутствие «идеальных» языков), статусом коммуникативного «я» по отношению к языку (присутствие/отсутствие). При этом показано, что более «высокий» онтологический статус первоязыка (вплоть до нетварных божественных реалий) подразумевает более высокий коммуникативный потенциал версии онтологии имени. Это позволяет установить не только особенности онтологии имени в том или ином подходе к имяславия, но и зафиксировать его прагматическое и коммуникативное измерения (в религиозной перспективе — лингвофилософское измерение молитвы).

Ключевые слова: имяславие, философия имени, современная русская лингвофилософия.

Artyom Gravin

Comprehension of Onomatodoxy

in Contemporary Russian Linguistic Philosophy.

This article discusses the linguo-philosophical foundations of onomatodoxy and identifies versions of the ontology of language based on this phenomenon. One of the first onomatodoxic attempts to comprehend the nature of language was carried out by Hieroschemamonk Anthony Bulatovich. Ontologically, in respect to language, he singled out the following levels: God's uncreated "thoughts", created ideas, words of the

human language. The systematic construction of the ontology of name was carried out by Russian religious philosophers (Florensky, Bulgakov, Losev) and was based on the intuitions of apologists (Bulatovich, Muretov, Novoselov). Based on contemporary Russian linguistic philosophy representatives' understanding of onomatodoxy (Gogotishvili, Postovalova, Reznichenko), the article describes various versions of language ontology, which differ in respect of the scope of language use (from sensual words to uncreated reality), the breadth of linguistic hierarchy (presence/absence of "ideal" languages), and the status of the communicative "I" in relation to language (presence/absence). At the same time, it is shown that a "higher" ontological status of the first language (up to uncreated divine realities) implies a higher communicative potential of the relevant version of name ontology. This allows us to establish not only the features of the name ontology in one or another approach to onomatodoxy, but also to fix its pragmatic and communicative dimensions (in a religious perspective, it is the linguo-philosophical dimension of prayer).

Keywords: onomatodoxy, philosophy of name, contemporary Russian linguistic philosophy.

Леонид Каяниди

Мифопоэтика русского символизма и космология Платона:
поэма Вячеслава Иванова «Сон Мелампа» в свете диалогов
«Тимей» и «Государство».

«Сон Мелампа» — одно из самых значительных произведений поэта-символиста Вячеслава Иванова. Отличительная черта поэмы — синтез дионисийско-орфической мифологии (история растерзания Диониса титанами) с космологической диалектикой, развитой в «Тимее» и в «Государстве» Платона. В «Сне Мелампа» Иванов различает три сферы — метафизическую, мистическую и эмпирическую. Метафизическая, задающая первообраз всего космоса, изображается как две змеи (Зевс и Персефона), одна из которых охватывает другую и от брака которых рождается бог-жертва Дионис-Загрей. Такая мифологическая эмблематика повторяет структуру платоновской Мировой Души, которая образуется из Х-образного сочетания кругов тождественного и иного. «Круг» Персефоны у Иванова, подобно кругу иного у Платона, разделяется на семь частей, поскольку из отражения Диониса в зеркале Персефоны — Мировой Души рождается семь титанов. Крестообразная символика Мировой Души — первооснова комплекса подтекстов поэмы Иванова, к которым относятся «Горный поток» Шиллера, «Фауст» Гете и «Монадология» Лейбница. Диалектика вечности и времени в «Тимее» отражается в темпоральной структуре поэмы: метафизическая сфера соответствует вечности, мистическая — «вечному» времени, эмпирическая — временному протеканию в подлунном мире. Мистическая триада «Цели — Причины — Время» повторяет структуру Мировой Души и веретена Анаanke. Цели, подобно кругу тождественного и внешнему валу веретена Анаanke, врачаются в одном направлении, Причины — в противоположном, подобно кругу иного и внутренним валам веретена. Цели близки Клото, Причины — Атропос,

а Время, рождающееся от их слияния, подобно Лахесис. Титаническое начало, выражающее в поэме принцип индивидуации, связано с действием ощущений в «Тимее», которые нарушают умное круговращение Мировой Души и сравниваются Платоном с опрокидыванием живого существа при отражении, когда происходит инверсия правого и левого. В заключение антикизированная космология Иванова сопоставляется с моделью вселенной Стивена Хокинга.

Ключевые слова: Платон, Вячеслав Иванов, «Тимей», «Государство», символика.

Leonid Kaianidi

Mythological Poetics of Russian Symbolism and Plato's Cosmology:
Vyacheslav Ivanov's Poem *Melampus' Dream* in the Light
of the Dialogues *Timaeus* and *Republic*.

Melampus' Dream is one of Vyacheslav Ivanov's most prominent works, featuring a synthesis of Dionysian-Orphic mythology with the cosmological dialectic articulated in Plato's *Timaeus* and *Republic*. Ivanov distinguishes three domains: metaphysical, mystical, and empirical. The cosmos' prototype, the metaphysical domain, is shown as two serpents (Zeus and Persephone), one embracing the other, from whom the sacrificial god Dionysus Zagreus is created. This mythological emblematics echoes the structure of Plato's World Soul, which is formed from an X-shaped combination of the circles of Same and Other. The World Soul's cruciform symbolism serves as the foundation for a number of subtexts in Ivanov's poem, including Schiller's *Mountain Stream*, Goethe's *Faust*, and Leibniz's *Monadology*. The temporal structure of Ivanov's poem reflects the dialectic of eternity and time in the *Timaeus*: the metaphysical domain relates to eternity, the mystical, to "eternal" time, and the empirical, to the temporal flow in the sublunary world. The mystical triad of Goals – Reasons – Time replicates the structure of the World Soul and the spindle of Ananke. The Goals, such as the circle of Same and the outer shaft of Ananke's spindle, rotate in one direction, while the Reasons, such as the circle of Other and the inner shaft of the spindle, in the opposite direction. The titanic element, which expresses the principle of individuation in Ivanov's poem, is linked with the action of the senses in the *Timaeus*, which hinder the intelligent circulation of the World Soul and are compared by Plato with the toppling of the living being in reflection, in which the right and the left are inverted. The article concludes by contrasting Ivanov's antiquated cosmology with Stephen Hawking's model of the universe.

Keywords: Plato, Vyacheslav Ivanov, the *Timaeus*, the *Republic*, symbolics.

Валерия Косякова

Иероним Босх: между рецепцией и конструированием
неоплатонизма в визуальной культуре Позднего Средневековья.

Проблема рецепции неоплатонизма в живописи позднего Средневековья и Возрождения — одна из центральных для визуальных исследований, иконологи-

ческих и иконографических. Слава иконологической школы во многом состоялась благодаря изучению рецепции неоплатонизма художниками Возрождения. Однако до сегодняшнего дня ведутся споры о правомерности подобных интерпретаций, о границах «вписывания» и конструирования рецепции философии Платона в научном дискурсе. Настоящая статья посвящена проблеме рецепции неоплатонизма в работах позднесредневекового художника Иеронима Босха. Где-то визуальный код Босха инкорпорирует неоплатонические концепции, усвоенные Средневековой визуальной культурой, а где-то сравнительный анализ работ художника с неоплатонизмом может дать исследователю и зрителю возможность интерпретации темных мест в его «теологических» работах. Рецепция неоплатонизма в триптихах нидерландского художника отслеживается по трем направлениям. В основе первого лежат представления о небесных иерархиях, а также об онтологическом взаимодействии бытия и небытия в структуре творения, нашедшем визуальные выразительные формы на створках триптихов, которые посвящены строительству рая. Вторая группа образов, связанная с рецепцией платонизма, является отражением первой — это иерархическая структура демонов и непосредственные образы суда, которые доминируют в визуальном языке Босха, отражая неоплатонические представления о загробном воздаянии. Третий тип визуальных аллюзий связан с образом дураков в неконвенциональных работах Босха.

Ключевые слова: неоплатонизм, Позднее средневековье, Иероним Босх, Страшный суд, Корабль дураков.

Valeria Kosyakova

Hieronymus Bosch's Angels, Demons and Fools: The Reception of Neoplatonism in the Visual Culture of the Late Middle Ages.

The problem of the reception of Neoplatonism in late Medieval and Renaissance painting is one of the central ones for visual studies, both in iconology and iconography. The glory of the iconological school largely took place thanks to the study of the reception of Neoplatonism by Renaissance artists. However, to this day, there remain disputes about the validity of such interpretations, and the boundaries of “fitting in” and constructing the reception of Plato’s philosophy in scholarly discourse. The current article deals with the problem of the reception of Neoplatonism in the works of the late Medieval artist Hieronymus Bosch. In some cases, his visual code does incorporate the Neoplatonic concepts assimilated in Medieval visual culture, and elsewhere, a comparative analysis of Bosch’s works with Neoplatonism may give the researcher and the viewer the opportunity to interpret a number of dark places in the painter’s “theological” works. The reception of Neoplatonism in the triptychs of the Dutch artist may be traced in three directions. The first is based on the ideas of heavenly hierarchies, as well as on the ontological reciprocation of being and non-being in the structure of Creation, which found visual expressive forms on the panels of triptychs dedicated to the construction of Paradise. The second group of images associated with the reception of

Platonism mirrors the first: it is the hierarchical structure of demons and direct images of Judgment, which dominate in Bosch's visual language and reflect Neoplatonic ideas about the afterlife retribution. The third type of visual allusions is associated with the image of fools found in Bosch's unconventional works.

Keywords: Neoplatonism, iconology, Late Middle Ages, Hieronymus Bosch, Last Judgment, Ship of Fools.

Дильшат Харман, Александр Конев

Пандемос-старуха: трансформация неоплатонической концепции земной любви в гравюре Альбрехта Дюрера «Ведьма».

Статья посвящена интерпретации «Ведьмы» Альбрехта Дюрера (ок. 1502) как Венеры в образе старухи. Еще в 1980-е годы исследователи показали, что Дюрер заимствует позу женщины и ее средство передвижения — козла — у античных изображений Афродиты Пандемос, однако никак не объяснили, почему богиня любви в его интерпретации превратилась в старуху-ведьму. На выбор иконографического источника повлияла концепция двух Венер, интерес к которой в Европе вновь повысился во второй половине xv — первой половине xvi веков благодаря Марсилио Фичино (1433–1499), давшему ей оригинальное толкование в комментарии на «Пир» Платона. Рассмотрев образ ведьмы Дюрера в контексте этой интерпретации и ее отражения в поэме Конрада Целтиса *Amores*, мы приходим к выводу, что гравюра свидетельствует о критическом восприятии идеи Фичино о благородной и возвышенной природе земной любви, поскольку Афродита (Венера) Пандемос предстает здесь в своем «истинном» бесплодном виде. Прояснение вопроса о причине замены молодой Венеры на Венеру-старуху в гравюре Дюрера помогает нам лучше понять процесс рецепции античного (как оно понималось в xv веке) отношения к красоте, желанию и любви.

Ключевые слова: Альбрехт Дюрер, Конрад Целтис, Марсилио Фичино, неоплатонизм, Венера Пандемос.

Dilshat Harman, Alexander Konev

Pandemos the Hag: Neoplatonic Concept of Earthly Love Transformed in Albrecht Dürer's engraving *The Witch*.

The article deals with the interpretation of Albrecht Dürer's *The Witch* (c. 1502) as a representation of Venus in the form of an old woman. Back in the 1980s, researchers indicated that Dürer had borrowed the pose of the woman and her vehicle of transportation, a goat, from ancient images of Aphrodite Pandemos, but did not explain why the goddess of love had been turned into a hag. The choice of the iconographic source was influenced by the concept of two Venuses, interest in which has increased in Europe in the second half of the 15th – first half of the 16th centuries thanks to Marsilio Ficino (1433–1499), who provided it with an original interpretation in his commentary

on Plato's *Symposium*. Having considered the image of Dürer's witch in the context of this interpretation and its reflection in Konrad Celtis' poem *Amores*, we come to the conclusion that the engraving testifies to the critical perception of Ficino's idea regarding the noble and sublime nature of earthly love, since Aphrodite (Venus) Pandemos is presented here in her "true" destitute and barren form. Analyzing the reasons for the change of the young goddess into an old witch, and the importance of the metamorphosis motif behind it, helps us understand how Neoplatonic thought was received in Northern European culture.

Keywords: Albrecht Dürer, Konrad Celtis, Marsilio Ficino, Neoplatonism, Venus Pandemos.

Роман Шмараков

Исаак из Стеллы. *Послание о душе* (перевод и комментарий).

Публикация представляет собой комментированный перевод «Послания о душе» Исаака из Стеллы. Исаак, аббат цистерцианского монастыря Стелла близ Пуатье — один из самых выдающихся мыслителей платонического толка в середине XII в., во многом близкий к так называемой Шартрской школе (Теодорих Шартрский, Гильом Коншский). Его литературное наследие демонстрирует знакомство с большим корпусом текстов платонической традиции («Тимей», Калкидий, Макробий, Боэций), равно как и с восходящей к Аристотелю перипатетической терминологией, усвоенной философами-неоплатониками. Исаак отличается природные свойства души от акцидентальных. Акцидентальные — это добродетели (*virtutes*), в учении о которых Исаак соединяет стоические элементы с представлениями, усвоенными из Ареопагитского корпуса: главная функция добродетели — анагогическая, она призвана помочь человеку подняться к Богу. Природные свойства — это платоническая триада из разумности, вожделения и гневливости (*rationabilitas, concupiscibilitas u irascibilitas*). Познавая себя, душа узнает и устройство мира (поскольку душа и мир устроены аналогично) и возвращается к Богу (поскольку обнаруживает в себе Его образ и подобие). Разумность восходит к Богу пятью ступенями: телесным чувством, воображением, рассудком, интеллектом и интеллигенцией. А аффективная сфера — четырьмя основными аффектами: радостью, надеждой, скорбью и страхом. С темой самопознания у Исаака связаны два старинных платонических образа: человека как «малого мира» и «золотой цепи». Эта восходящая к Гомеру метафора, востребованная неоплатониками (например, Макробием) и воскрешенная современниками Исаака (Гильомом Коншским, Бернардом Сильвестром), обозначает космологическую связь всех вещей и путь познания, которым душа возвращается к своей первопричине.

Ключевые слова: Шартрская школа, Августиновская традиция, силы души, добродетели, великая цепь бытия.

Roman Shmarakov

Isaac of Stella. *Epistola de anima* (A Translation and Notes).

The publication presents a commented Russian translation of the *Epistola de anima* by Isaac of Stella. Isaac, an abbot of a Cistercian monastery Stella near Poitiers, was one of the most prominent Platonic thinkers of xiith century, close in many ways to the Chartrian school (Thierry of Chartres, William of Conches). His literary heritage reflects acquaintance with the huge volume of Platonic texts (the *Timaeus*, Calcidius, Macrobius, Boethius). Isaac distinguishes natural qualities from accidental ones. Accidental qualities are virtues. Isaac joins Stoic elements with the ideas adopted from the *Corpus Areopagiticum* (the main function of virtues is anagogical; they are aimed to help man to ascend to God). The natural qualities are a Platonic triad of *rationabilitas*, *concupiscibilitas* and *irascibilitas*. Getting to know itself, the soul gets to know the structure of the world as well (because the soul and the world are designed similarly) and returns to God (because it finds His image and likeness in itself). Rationality ascends to God in five steps: corporeal sense, imagination, reason, intellect and *intelligentia*; the affective sphere does so through four main affects (joy, hope, grief, and fear). Two ancient Platonic images are related to Isaac's self-knowledge theme: man as a "small world" (*minor mundus*) and the "golden chain" (*catena aurea*). This metaphor, going back to Homer, had been claimed by the Neoplatonists (Macrobius) and was revived by Isaac's contemporaries (William of Conches, Bernardus Silvestris); it signifies the cosmological bond of all things and the way of knowing, by which the soul returns to its origin.

Keywords: Chartrian school, Augustinian tradition, powers of soul, virtues, great chain of being.

Алексей Гараджа

Хрестоматия по грамматике Прокла (Phot. Bibl. 239)
(перевод и комментарии).

В публикации представлен комментированный русский перевод «Краткой хрестоматии по грамматике» Прокла (Πρόκλου χριστομαθείας γραμματικῆς ἐκλογαί), дошедшей до нас только в пересказе, включенном в «Библиотеку» патриарха Фотия (ок. 810/820–893). Исходя из содержания этого сочинения, в наши дни его заглавие звучало бы примерно как «Краткий курс по литературоведению». В нем мы находим перечень и краткие характеристики различных поэтических жанров, а также представляющих их авторов и произведений. Однако мы не найдем здесь актуального среза истории древнегреческой литературы, а лишь ее идеализированное, архаизованное описание, и это обстоятельство серьезно затрудняет датировку и атрибуцию памятника. В прошлом его авторство приписывалось знаменитому философу-неоплатонику Проклу Ликийскому (412–485), известному не только своими комментариями к платоновским диалогам, но и чисто филологическими работами — например, схождениями к «Трудам и дням» Гесиода, — не говоря уже о собственных поэтических творениях —

философски-мифологических гимнах. Еще и сегодня ряд исследователей продолжают поддерживать такую атрибуцию «Хрестоматии», хотя вероятнее всего автором ее был всё же какой-то ближе неизвестный тезка философа, а именно живший в первой половине II века н.э. грамматик александрийской школы. Его же перу, очевидно, принадлежат и не вошедшие в «Библиотеку» Фотия семь фрагментов, содержащие «Жизнь Гомера» и краткие изложения шести поэм так называемого «Эпического цикла». Текст «Хрестоматии» интересен не только своими достаточно шаблонными литературоведческими классификациями, но и рядом сообщений, которые нигде больше не встречаются.

Ключевые слова: «Хрестоматия» Прокла, Гомер, античная грамматика.

Alexei Garadja

Proclus' Grammatical Chrestomathy (Phot. Bibl. 239)

(A Translation and Notes).

The publication presents a commented Russian translation of Proclus' *Abridged Grammatical Chrestomathy* (Πρόκλου χρηστομαθείας γραμματικῆς ἐκλογαί), which has been preserved as an epitome in the *Bibliotheca* of Patriarch Photius (c. 810/820–893). Given its content, nowadays this work would have been titled something like a *Short Course in Literary Criticism*. We find here an index and brief specifications of various poetical genres, along with the listings of authors and works representing them. However, we won't get here a historical slice of an actual state of ancient Greek literature, only an idealized, archaistically presented description thereof, which fact seriously impedes the dating and attribution of the work. In the past, it was ascribed to the renowned Neoplatonist philosopher Proclus Lycius (412–485), known not only by his commentaries on several of Plato's dialogues, but by his purely philological works as well, for example his scholia to Hesiod's *Opera et dies*, not to mention his own poetical compositions, the philosophically biased mythological hymns. Even today, a number of scholars are still inclined to support this attribution, though it appears that it was most likely written by an otherwise unknown philosopher's namesake, to wit a grammarian from the Alexandrian school, who lived in the first half of the 2th century AD. The same person has obviously produced another seven fragments, not included in Photius' *Bibliotheca*, which contain a *Vita Homeri* along with six summaries of the poems included in the so-called *Epic Cycle*. Proclus' *Chrestomathy* provides considerable interest not only with its literary classifications, which are mostly clichéd, but also with a number of accounts that are ignored elsewhere in extant ancient texts.

Keywords: Proclus' *Chrestomathy*, Homer, ancient *grammatica*.

Ирина Мочалова

Платонизм в Афинах:

от Академии Платона к школам Прокла и Дамаския.

Рецензент показывает, что книга является существенным вкладом в понимание истории античного платонизма в его институциональном аспекте. Анализ представленных в первой части книги комментированных переводов трех

источников по истории Академии в Афинах («История академических философов» Филодема, фрагменты из трактата Нумения «О неверности Академии Платону» (fr. 24–28 Des Places) и «Философская история (Жизнь Исидора)» Дамаския) позволяет: 1) прояснить причины, побудившие Платона к институализации философии; 2) обсудить вопрос о единстве академической традиции в контексте «скептического поворота» Аркесилая; 3) раскрыть характерные особенности образа жизни философа-платоника в Афинах второй половины v века. Исследования второй части книги демонстрируют возможности междисциплинарного подхода применительно к реконструкции афинского платонизма, в частности использование археологических свидетельств для понимания функционирования философских школ в Афинах. Особого внимания и обсуждения заслуживают выводы Дж. Диллона о единстве платонизма как саморегулирующейся монистической системы, основные положения которой заложены в рамках Древней Академии.

Ключевые слова: Платон, платонизм, Древняя Академия, Средние платоники, неоплатонизм, Ксенократ, Филодем, Прокл, Дамаский.

Irina Mochalova

Platonism in Athens:

From Plato's Academy to the Schools of Proclus and Damascius.

The reviewed book is a substantial contribution to understanding the institutional history of ancient Platonism. The study of three sources on the history of the Academy in Athens (Philodemus' *History of the Academic Philosophers*, the fragments from a lost treatise by Numenius (fr. 24–28 Des Places), and the *Philosophical History (Life of Isidore)* by Damascius), translated and commented, allow us the following: 1) to clarify the reasons that prompted Plato to institutionalize philosophy; 2) to discuss the question of the unity of the Academic tradition in the context of the "Sceptical turn" of Arcesilaus; 3) to reveal the characteristic features of the lifestyle of Athenian Platonists in the second half of the 5th century. The research of the second part of the book demonstrates the possibilities of an interdisciplinary approach in relation to the reconstruction of Athenian Platonism, in particular the use of archaeological evidence to understand the functioning of philosophical schools in Athens. J. Dillon's conclusions regarding the evolution of Platonism deserve special attention and discussion. According to the scholar, the monism of Platonism — the recognition of only one first principle — is formed in the Old Academy under the influence of Xenocrates and is preserved despite dualistic tendencies among the Middle Platonists. Dillon convincingly proves the unity of Platonism as a self-regulating monistic system.

Keywords: Platonism, the Old Academy, the Middle Platonists, Neoplatonism, Xenocrates, Philodemus, Proclus, Damascius.

Под ред. И.А. Протопоповой, А.В. Гараджи (отв. ред.)
и др. М.–СПб.: ПФО; РГГУ; РХГА, 2022. — 470 с.

p-ISSN 2410-3047 / e-ISSN 2619-0745

Шестнадцатый выпуск «Платоновских исследований» открывается статьями о диалоге «Парменид» (А.А. Алексеева, И.А. Протопопова); раздел «Платон и платоноведение» продолжается работами А.В. Тихонова о «богохульстве» у Платона и П.Г. Ельченко о трактовке Платона Олимпиодором. Раздел «Рецепции платонизма» содержит три статьи, связанные с разными аспектами стоицизма (М.Ю. Савельева, И.Д. Колесников, А.С. Степанова), а также работы Т.А. Щукина о полемике Иоанна Филопона с Феодором Мопсуестийским, Н.А. Осминской о платонических мотивах в этике Лейбница и А.В. Маркова о платоновских мотивах у греческого поэта О. Элитиса. В разделе «Платонизм в русской философии» помещены статьи о разных аспектах имяславия в русской философии (Л.А. Петрова, Д.С. Бирюков, А.А. Гравин) и анализ Л.Г. Каяниди платонических мотивов в поэме Вяч. Иванова. Раздел «Платоническая традиция и визуальность» включает работы В.А. Косяковой о конструировании неоплатонической интерпретации Босха и Д.Д. Харман и А.Н. Конева о неоплатонических мотивах у Дюрера. «Переводы и публикации» содержат два комментированных русских перевода: «Послания о душе» Исаака из Стеллы (Р.Л. Шмарakov) и «Хрестоматии» Прокла (А.В. Гараджа). Завершается выпуск рецензией И.Н. Мочаловой на книгу Е.В. Афонасина, А.С. Афонасиной и Дж. Диллона «Философская история Платоновской Академии. Тексты и исследования» (СПб.: РХГА, 2022). Журнал индексируется в Scopus и РИНЦ. Электронная версия доступна на собственной странице журнала pinvestigations.ru.

Научное издание

**Платоновские исследования.
Вып. XVI (2022 / 1)**

Художник В.В. Якупов

Компьютерная верстка А.В. Гараджа

Оригинал-макет подготовлен с использованием
гарнитур Alfios, DejaVu, Linux Libertine и Ubuntu.



Подписано в печать 06.06.2022.
Бумага офсетная. Формат 60 x 90¹/₁₆.
Усл. печ. л. 24.48

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.

