

ПЛАТОНОВСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО



Πλατωνικά ζητήματα

PLATONIC INVESTIGATIONS

XIV

(2021 / 1)

Plato Philosophical Society
Russian State University for the Humanities
Russian Christian Academy for the Humanities
Moscow · Saint Petersburg
2021

Πλατωνικά ζητήματα

ПЛАТОНОВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

XIV

(2021 / 1)

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

2021

Редакционный совет

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

Редакционная коллегия

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

Соредакторы

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

Главный редактор

И.А. Протопопова (Москва)

Advisory Committee

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

Editorial Board

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

Coeditors

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

Editor-in-Chief

Irina Protopopova (Moscow)

ISSN 2410-3047 (Print)

ISSN 2619-0745 (Online)

© МОО «Платоновское философское общество», 2021

© Платоновский исследовательский научный центр РГГУ, 2021

© Издательство РХГА, 2021

Содержание

От редакции 9

1. Платон и платоноведение

К. Спассова. Ж.-П. Вернан о теории мимесиса Платона:
образы, двойники и симулякры 11

Ф. Щербаков. Поэтика смеха у Платона:
к вопросу о генезисе философской иронии 32

2. Рецепции платонизма

В. Петров. Проповедь безмолвия и возобновления
из «Мученичества апостола Петра»: ее источники и контексты . 54

Е. Мирошниченко. Монада как единство триады: платоническая
монадология между Теоном Смирнским и Григорием Нисским . 78

Т. Шукин. Ангелология Михаила Пселла
и позднеантичные споры о природе небес 99

О. Ноговицин. «Антропологическая парадигма»
и парадигматический метод: частная и общая природы
в трактате Леонтия Византийского *Contra Nestorianos
et Eutychianos* и школьная неплатоническая философия (III) 122

Е. Иванова, Л. Тоноян. Логико-философское и догматико-полемическое
наследие Никифора Влеммида (критический обзор) 157

3. Платон и русская философия

- Д. Бирюков. 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 189
- А. Каменских, В. Каменских. Гипотеза об оригенизме Алексея Хомякова в контексте истории русского платонизма .. 203
- А. Гравин. Самое само как методологический и языковой принцип философии всеединства А.Ф. Лосева 215

4. Переводы и публикации

- С. Месяц. Аристотель. *О сне и бодрствовании* (перевод и комментарий) 226
- Д. Черноглазов, О. Гончарко. «О великом и малом» Феодора Продрома как образец неоплатонического комментария к «Категориям» Аристотеля 252
- А. Гараджа. Ириней Лионский. *Против ересей* 1.29–30 (перевод и комментарий) 270

5. Рецензии

- О. Алиева. Путеводитель к благой жизни 291
- П.Р. Блюм. Платонизм в Германии 303
- И. Протопопова. Герменевтика темпоральности: диалектика времени у Платона 314
- В. Вишняков. Ресурсы «скрытого Бога» 323
- Краткие сведения об авторах* 334
- Аннотации* 339

Содержание

От редакции 9

1. *Plato and Platonic Studies*

- K. Spassova*. J.-P. Vernant on Plato's Mimetic Theory:
Images, Doubles and Simulacra 11
- F. Shcherbakov*. The Poetics of Laughter in Plato:
To the Problem of Genesis of the Philosophical Irony 32

2. *Receptions of Platonism*

- V. Petroff*. Sermon on Silence and Regeneration from
the *Martyrdom of the Apostle Peter*: Its Sources and Background 54
- E. Miroshnichenko*. Monad as Unity of Triad: Platonic
Monadology from Theon of Smyrna to Gregory of Nyssa 78
- T. Shchukin*. The Angelology of Michael Psellos
and the Late Antique Controversies on the Nature of Heaven 99
- O. Nogovitsin*. 'Antropological paradigm' and paradigmatic
method: particular and common nature in the treatise
of Leontius of Byzantium *Contra Nestorianos et Eutychedianos*
and the Neoplatonic commentary tradition (III) 122
- E. Ivanova, L. Tonoyan*. Nicephorus Blemmydes' Logical-Philosophical
and Dogmatico-Polemical Legacy: A Critical Review 157

3. Plato and Russian Philosophy

D. Biriukov. Reception of Palamism in Alexey Losev's <i>Imiaslavie</i> Heritage. Part 1: Dating of Losev's Article "Die Onomatodoxie (russisch „Imiaslavie“)" and the Question of the Dependence of This Article on Pavel Florensky's Texts Dedicated to <i>Imiaslavie</i>	189
A. Kamenskikh, V. Kamenskikh. The Hypothesis about Aleksey Khomyakov's Origenism in the Context of History of Platonism in Russia	203
A. Gravin. The "Self Selfness" as a Methodological and Linguistic: Principle of Alexei Losev's Philosophy	215

4. Translations and Publications

S. Mesyats. Aristotle. <i>On Sleep and Waking</i> (A Translation and Notes)	226
D. Chernoglazov, O. Goncharko. <i>On the Great and the Small</i> by Theodore Prodromos as a Sample of Neoplatonic Commentary to Aristotle's <i>Categories</i>	252
A. Garadja. Irenaeus. <i>Against Heresies</i> 1.29–30 (A Translation and Notes)	270

5. Reviews

O. Alieva. Companion to a Good Life	291
P.R. Blum. German Platonism	303
I. Protopopova. Hermeneutics of Temporality: Dialectics of Time in Plato	314
V. Vishnyakov. Stocks of the 'Hidden God'	323
<i>The Authors</i>	334
<i>Abstracts</i>	339

От редакции

Первый раздел четырнадцатого выпуска «Платоновских исследований», «Платон и платоноведение», содержит статью К. Спассовой о миметической теории Платона в трактовке Ж.-П. Вернана и работу Ф. Щербакова о генезисе сократовской иронии у Платона. Второй раздел, «Рецепции платонизма», открывается статьей В. Петрова об источниках и контекстах «Мученичества ап. Петра» и продолжен исследованием Е. Мирошниченко о платонической монадологии у Теона Смирнского и Григория Нисского. Остальные три статьи раздела посвящены византийской логике и богословию: Т. Щукин рассматривает ангелологию Михаила Пселла в связи с позднеантичными представлениями о строении небес; О. Ноговицин представляет третью часть своей работы об «антропологической парадигме» у Леонтия Византийского; в статье Е. Ивановой и Л. Тоноян дается обзор наследия Никифора Влеммида и связанных с ним изданий, переводов и критической литературы. В разделе «Платонизм и русская философия» Д. Бирюков анализирует вопрос зависимости статьи А.Ф. Лосева «Имяславие» от имяславских текстов П.А. Флоренского; А. Каменских и В. Каменских обсуждают гипотезу В. Лурье о рецепции А.С. Хомяковым идей Оригена; А. Гравин рассматривает «самое самое» как основание диалектической методологии А.Ф. Лосева. Раздел «Переводы и публикации» включает три работы: комментированный переводы трактата Аристотеля «О сне и бодрствовании» (С. Месяц), трактата Феодора Продрома «О великом и малом» (Д. Черноглазов и О. Гончарко), глав из трактата Иринея Лионского «Против ересей» (А. Гараджа). Раздел рецензий содержит рецензии О. Алиевой на сборник, посвященный диалогу «Филеб» (2019), П.Р. Блюма на *Brill's Companion* о платонизме в Германии (2019), И. Протопоповой на монографию А. Плешкова о диалектике темпоральности у Платона (2021), В. Вишнякова на сборник статей, отражающих разные исторические периоды русской Хайдеггерианы (2020).

Editorial

The first section of the fourteenth volume of the *Platonic Investigations, Plato and Platonic Studies*, opens with K. Spassova's article about Plato's mimetic theory in J.-P. Vernant's interpretation and continues with F. Shcherbakov's inquiry into the background of Socratic irony in Plato. The section on *Receptions of Platonism* opens with V. Petroff's article on the sources and contexts of the apocryphal *Martyrdom of the Apostle Peter* and goes on with E. Miroshnichenko's investigation of the transformations of Platonic monadology from Theon of Smyrna to Gregory of Nyssa. The remaining three articles of the section deal with Byzantine logic and theology: T. Shchukin considers Michael Psellos' angelology in connection with Late Antique views of aether and heavens; O. Nogovitsin presents the final part of his study of the "anthropological paradigm" in Leontius of Byzantium's treatise *Contra Nestorianos et Eutychianos*; E. Ivanova and L. Tonoyan offer a critical overview of research into the legacy of Nicephorus Blemmydes. In the section entitled *Platonism and Russian Philosophy* D. Biriukov goes into the question of the dependence of A. Losev's article *Imiaslavie* on P. Florensky's early "Imiaslavic" texts; A. and V. Kamenskikh discuss B. Lourié's hypothesis of the reception of Origenes in A. Khomyakov's works; A. Gravin examines the "self selfness" as the foundation of A. Losev's philosophy of all-unity. The *Translations and Publications* section contains three annotated translations: of Aristotle's *On Sleep and Waking*, by S. Mesyats; of Theodore Prodromos' *On the Great and the Small*, by D. Chernoglazov and O. Goncharko; and of select chapters of Irenaeus's *Against Heresies*, by A. Garadja. The volume closes with four reviews: of a collection of papers dealing with Plato's *Philebus* (2019), by O. Alieva; of the *Brill's Companion to German Platonism* (2019), by P.R. Blum; of A. Pleshkov's book on the dialectics of temporality in Plato (2021), by I. Protopopova; and of a collection of papers devoted to the history of Russian Heideggeriana (2020), by V. Vishnyakov.

Платон и платоноведение

Kamelia Spassova

J.-P. Vernant on Plato's Mimetic Theory: Images, Doubles and Simulacra*

KAMELIA SPASSOVA

J.-P. VERNANT ON PLATO'S MIMETIC THEORY: IMAGES, DOUBLES AND SIMULACRA
 ABSTRACT. J.-P. Vernant interprets Plato's mimetic theory as a shift from sacred pre-entification of the invisible to representation of appearance. His investigation of the *Sophist* maps the differences between the perfect likeness (εἰκόν), the ghostly image (εἰδῶλον) and the simulacrum (φάντασμα). The latter, being an image without a model, is extremely dangerous to imitate. It could affect and spoil each ideal order. But distinguishing between the subject of the philosopher and of the sophist, between the good ruler and the demagogue, between the perfect likeness and the simulacrum is not an easy task, as we can see in a close reading of the *Sophist*. What makes it difficult to draw a minimal distinction between things which resemble each other is the effect of the double. This effect, its theoretical and political implications and its historical persistence, serves as a focal point for this study. The article focuses on how the mimetic shift changes the modes through which paradigms and examples function.

KEYWORDS: J.-P. Vernant, *mimesis*, likeness, simulacrum, images, the *Sophist*.

© K. Spassova (Sofia). kspassova@uni-sofia.bg. Sofia University "St. Kliment Ohridski".

Платоновские исследования / Platonic Investigations 14.1 (2021)

DOI: 10.25985/PI.14.1.01

*The present study was funded by the Centre for Advanced Study Sofia (CAS, 2014). It is a continuation of the author's earlier work on Plato's mimetic theory in the *Sophist*; on the modus of exemplification, in her first book in Bulgarian *Event and Example in Plato and Aristotle* (2012); and on the transformations of the concept of *mimesis*, in her latest book *Modern Mimesis. Self-reflexivity in Literature* (2021).

1.1 Mimesis as a historical category

In this paper, I will examine J.-P. Vernant's approach to Plato's mimetic theory as the genesis of the division between philosophy and literature. Thus, *mimesis* as a historical category is grasped as the birth-place of the theory of image, and more precisely, the concept of the double. The narrow focus of the analysis aims to demonstrate how the figure of the double appears on the scene of Western thought. In this genealogy, I will use Vernant's investigation of the *Sophist* to trace back the birth of the figures of images, doubles and simulacra in Plato's mimetic theory. The mere possibility of conceptualizing doubles presupposes both a split and an intersection between literature and philosophy.

Although my approach is predominantly theoretical, as far as it traces the genesis of the concept of *mimesis* in Plato's dialogues, the theoretical frame is rooted in the concrete context of the Greek classical period (5th–4th century B.C.). So, Vernant's historical anthropology helps my exploration of the category of *mimesis* as a historical one, formed in a specific cultural context, with a concrete social background. Of course, each origin has a pre-origin and the mimetic notion could be traced before Plato. The archaeology of the semantic group related to the word *mimesis* has been a challenge for many scholars.¹ The established hypothesis is that *mimesis* derived from the word μιμοι or μιμος, a term which stabilized its meaning later Greek comedigraphy.

1.2 Mimesis before Plato

A detailed and extensive catalogue of the usages of the *mimesis*-group before Plato is given by Halliwell in *The Aesthetic of Mimesis*.² One of the earliest usages of the μιμ- root echoes a vocal mimicry found in the *Homeric Hymn to Apollo* (around 600 B.C). The word μιμος is mentioned for the first time in a ritual musical mimicry in the tragedy

¹ Koller 1954; Else 1958; Sörbom 1966; Gebauer, Wulf 1995; Halliwell 2002.

² Halliwell 2002: 17–22. This book is a bright introduction to the theory of *mimesis* in Plato and Aristotle, connecting the classical frame with the frame of modernity.

Edonians by Aeschylus (fr. 57.9 Sommerstein).³ There, the arrival of Dionysus is accompanied by the frightening sound of musical instruments, known as bull-roarers: “bull-voiced... frightening *mimoi*” (φοβεροὶ μῖμοι). Another, more complex case of preceding reference to *mimesis* as image representation is found in a fragment of Aeschylus' satyr play *Θεωροί*. In a surviving fragment, the chorus of satyrs dedicates to the god the images of themselves, which are then compared to the mimetic works of Daedalus (Δαιδάλου μίμημα).⁴ Those images are seen as frightening and potentially uncanny because of the similarity between the images and the satyrs themselves, while the whole scene is extremely comic as a parody of a satyr ritual.⁵ Halliwell's elaborate catalogue of early notions of *mimesis* includes also two fragments from Pindar. One of them alludes to visual resemblance in a description of animals while the other alludes to musical mimicry.

The second is *Pythian* 12 which establishes the etiological myth of the musical instrument *aulos*: Athens gives “many-song” to Perseus so that he can imitate (μιμήσαιτ') the cry of the many-headed Gorgon by using a musical instrument.⁶ Halliwell concludes that before Plato, the application of the *mimesis*-group was strongly connected with art both as a process and as a product. It was used to denote musical imitation (probably at the most archaic level), as well as visual resemblance and mimicry of gestures.⁷ The plastic conceptualization of *mimesis* in Plato has its background in poetry and tragedy, and even in everyday language. But the turning point from dispersed application to crystallization and theoretical reflection on the concept of *mimesis* was Plato.⁸

³ Halliwell 2002: 17. Fr. 57.7–11 Sommerstein: ψαλμός δ' ἀλαλάζει· / ταυρόφθογοι δ' ὑπομκῶνται / ποθεν ἔξ ἀφανοῦς φοβεροὶ μῖμοι, / ἦχώ τυπάνου δ', ὥσθ' ὑπογαίου / βροντῆς, φέρεται βαρυταρβῆς.

⁴ Fr. 78a.7 Radt.

⁵ For a brilliant analysis of image language in *Theoroi*, see O'Sullivan 2000.

⁶ P. 12.19–21

⁷ Halliwell 2002: 22.

⁸ Instead of searching the grounds before Plato, it might be better to just quote the lucid and illuminated first sentence of Mladen Dolar's book *What's in a Name?*: “It all began with Plato” (Dolar 2014: 6).

1.3 The Golden Age: the birth of tragedy, philosophy and political thought

A prominent triad in European thought was established within the context of the Classical period (5th–4th century B.C.) that is the Borromean knot of drama, philosophy and political thought. The emergence of the Athenian democratic polis and the new modus of sovereign power of law, the demythologization of traditional myths and the suspension of the sacred authority of gods, the development of logic and an abstract type of thinking are some of the processes that had their own genealogies but coincided and crystallized in the 5th century B.C. My task here is neither to retrace the historical analysis of the origins of tragedy, philosophy, political thought, nor to make a model of the collision between these discourses which has already been done in several elaborate investigations by scholars from classical and political theory departments.⁹ My claim, however, is that this genesis is not a random coincidence but derives from the strong link among the foundations of these three spheres just as in a Borromean knot. I will examine the intersection between Vernant's theory on the birth of images (or on the historical contextualization of the new social function of ritual figures) and his approach to Plato's term *mimesis*.

The transformation of the social function of ritual figures and the dialectic of *mimesis* can be understood only within the new frame of Greek thinking. The shift is precisely from the sacred logic of the private to the public logic of the political. The birth of images coincides with the birth of politics. I will approach the concept of *mimesis* through a particular dialogue of Plato, the *Sophist*, and thus, I will resort to the theoretical groundings of drama, philosophy and political theory. Because I will trace the birth of mimetic theory in the 5th century B.C., the use of poetical, metaphysical, ontological and political assumptions is inevitable.

It is important to note, on the one hand, the influence of political theory and especially Hannah Arendt's claim that "the theater is the

⁹ Euben 1986; Pelling 1997; Vernant 2000; Kottman 2003; Ahrens Dorf 2009; Hall 2010; Ahrens Dorf 2009.

political art *par excellence*; only there is the political sphere of human life transposed into art".¹⁰ She is grounding the origin of political art precisely in the "Platonic-Aristotelian assumption for political communities" with regard to public speech and action at the open scene.¹¹ Arendt links Aristotle's concept of action in the *Poetics*, i.e. the famous definition of tragedy, with *mimetic action* (1449b24).¹²

On the other hand, there is the classical scholarship which examines the historical background of this common genesis, insisting on the specific dimensions of the cultural context of the Classical period. The intersections and divergences among the scholars of Greek tragedy and scholars of contemporary political theory are observed by Peter Euben in his introduction to *Greek Tragedy and Political Theory*. He argues that "Tragedy was also a democratic institution. Whatever its origins, fifth-century tragedy was a part of a religious festival and a political institution analogous to the *heliaia*, *boule*, or *ekklesia*"¹³ (the supreme court, the council of citizens and the principal assembly of democracy). Euben pays attention to the ultimate paradox of dramatic performance: drama is a conservative institution since it is part of the traditional Dionysian festival, although tragedy, and even more so, comedy, provide new interpretations of traditional myths, related to contemporary Greek political life. The representative function of the tragic hero and his ambivalent act of constructing and (de)constructing the polis are grasped in a certain enigma: "This paradox parallels the situation of the tragic hero who is both a liberator/creator of and threat/destroyer to his community. A similar ambivalence applies to the tragedians and political theorists".¹⁴

Boyan Manchev's *Logic of the Political* is devoted precisely to this enigma, this crisis of representation in both tragedy and political the-

¹⁰ Arendt 1958: 188.

¹¹ Arendt 1958: 183.

¹² For more information on the political implication of tragedy and the pre-philosophical scene within Arendt's theory, see Kottman 2003: 81-97. Kottman's article and especially the first three notes provide a good vantage point for a more recent political theory and tragedy.

¹³ Euben 1986: 22.

¹⁴ Euben 1986: 27.

ory. Manchev focuses on a particular Greek tragedy, namely Sophocles' *Oedipus Tyrannus*, in order to explore the initial structural characteristics of the idea of the political. The double bind of representation is the immanent logic in which Oedipus is the transgressor of the previous norm and the establisher of new political law. Yet, because this constitutive act of figuration implies self-representation as well as self-disfiguration, Oedipus is also the tragic victim of the established law.¹⁵ The theatre as a political institution accomplishes a certain transformation: the *sparagmos*, the scapegoat in the Dionysian ritual, is replaced with the tragic hero, so the victim and the purification of the community are rethought in a new modus or at a new conceptual level — the victim is no longer an animal brutally torn apart, but a subject of tragic representation on the open scene of the polis. Here, I have briefly sketched the strong relation between the theatrical and the political in the context of classical Greek culture.

Consequently, the common ground for drama and political thought is constituted by three structural elements: first, the open space of the political *agora*, second, the audience of the *demos*, taken as a whole in its potentiality for resistance, and third, the specific function of representation. To sum it all up, my initial claim is that the concept of *mimesis* as representation is the point of alteration that can give us the key to understand the genealogy of three significant phenomena — philosophy, drama and democracy — whose European inception took place precisely within the context of classical antiquity.

As for the conjunction between philosophy and political theory, or even better — the conjunction between philosophy and drama —, it is enough to evoke the big quarrel from the end of the *Republic*. Plato's mimetic theory, in addition to stating the fundamental questions — what is the generic principle of literature; what is the ontological status of copies, what is the relation between presentation and representation — always raises one very concrete question: what is the place of poets in the perfect polis; the place of those, who are not exactly themselves, because they are always in the process of self-transformation,

¹⁵ Manchev 2012: 86–128.

always resembling and pretending to be someone else. Poets open the negative operation of non-being, inasmuch as they create dangerous images without a prototype from the sphere of ideas. Briefly, there is a haunting question in European philosophy and literature: why did Plato expel the poets from the utopian polis? Is the possibility of a perfect polis opened only at the expense of dramatic *mimesis*, is this exclusion a constitutive gesture?

In Plato's dialogues, the positive model of an ideal state is associated with the figure of the philosopher, while the negative model is associated with the figure of the poet and the sophist: hence the crucial turn which was accomplished by Plato's theory of *mimesis*, a turn from the religious presentation of the invisible to the mimetic representation of phenomena, seems to have included from its very inception a certain redoubling effect.

With that wager in mind, let us ask a more philological question: how should we translate *mimesis*, what is the difference between translating *mimesis* as representation and translating it as imitation? Those two decisions have formed two very different traditions.¹⁶

In order to understand the genealogy of *mimesis*, I will make a detour from Vernant's thesis on the birth of images and his reading of Plato's theory of *mimesis* in the *Sophist*. In this regard, I will try to discern the connection between drama, philosophy and political thought in this particular dialogue of Plato. My attempt is to figure out the double as a theoretical construct emerging at the point of interrupted conjunction between philosophy and literature. The interrupted conjunction is seen as an operation of *one, divided into two*,¹⁷ as exemplified by Plato's dialogues which are both philosophy and literature, and yet undertake to make a distinction between the two. In addition, this operation has a more technical or pedagogical side, namely through the dialectic principle of division (διάρεσις), where one splits into two. The

¹⁶ A very detailed analysis of the traditions of translation of *mimesis*, especially as representation (a more theatrical way in respect to Aristotle's interpretation of the term) and as imitation (a more pictorial way) may be found in Cassin 2014: 660–675.

¹⁷ Lacanian school develops the conceptual dimensions of the figure of the two, see Zupančič 2003.

key moment is that after the split, one part of the pair is distinguished as corrupt, leaving the other, the good one, purified (the cathartic movement). This micro-level of division is responsible for the emergence of false imitation and a being not identical with itself, of which images, doubles and simulacra are instantiations. My hypothesis is that the figure of the double can be conceptualized within the interrupted conjunction of faithful images and simulacra in Plato. So I will observe the turn from the sacred double to the political double in the negative paradigms of sophistry in Plato's *Sophist*.

The birth of images is linked with the birth of philosophy and the birth of political theory in a process described by Boyan Manchev as "universalization of the sacred... a process, which gives evidence to the emergence of the idea of the transcendent guarantor" for the community itself.¹⁸ This is the *universalization of the sacred*, "the double bind of representation" already mentioned above. This double bind could be articulated again figuratively: the one who has solved the enigma becomes an enigma, as illustrated by the case of the Sphinx and Oedipus in the first lost part of the Oedipus trilogy. To phrase it in a more theoretical language: the constitutive act of representation implies its own deconstruction.

My attempts to figure out the double as a dubious political figure are aimed at solving the same enigma of representation, restricting it to the question: why is it so difficult to distinguish the philosopher from the sophist in Plato's *Sophist*? In my reading, the sophist is grasped as a double of the philosopher, a double who problematizes the unique position of the philosopher — the one who knows the things as they are, the things by themselves, the ideas. My critique of Vernant, or better yet, my departure from Vernant's anthropological focus, concerns his conceptualization of the double. Vernant reads the double (εἶδωλον) on the side of the sacred visibility in a more archaic perspective (before Plato), the double for him is "as a power from the beyond".¹⁹ I am reading the double within the order of images and simulacra. The concept

¹⁸ Manchev 2012: 44.

¹⁹ Vernant 2006a: 323.

of the double, regardless of its previous usages, emerges from within Plato's mimetic theory. And the double as a figure already undermines the notion of an original. The double has no original, it never answers the question of the preceding original and the resulting copies. My theoretical reply to the brilliant interpretation of Vernant is that the concept of reduplication, and in particular the concept of the double, is not on the side of archaic cult function, but on the side of the mimetic turn which comes with Plato's theory.

*2. From a "presentification" of the invisible
to a representation of appearance*

The mimetic theory of Plato is exposed in Jean-Pierre Vernant's work as a crucial turn from a sacred "presentification" of the invisible to an imitation of appearance. How does the mimetic turn alter the modus of actualization of the invisible to the modus of representation of phenomena? The sacred figure undergoes transformation when taken from the private to the public sphere. The "side-effect" of this transposition from private to public could also explain the notion of the double undergoing transformation: from the sacred, immortal double to the double as a political figure.

Vernant explains the mimetic turn by noting a change of the sacred function of ritual figurines — the wooden images of the deity (ξόανον). In this turn, the knowledge no longer relies on the privileged, secret possession. The transformation takes place in the context of classical Greece: the idol is displayed at the *agora*: "under the gaze of the City, the god becomes form and spectacle".²⁰ Through this revelation, the dynamics of the supernatural intrusion in the human world assumes the form of a dialectic between the visible and the invisible, the same and the other, between identity and difference, presence and absence, the oral and the written, memory and anamnesis, the original and the copy. The public role of the idol does not only shift the sacred orders: it also discloses the ontological gap between the conceptual abstractions

²⁰ Vernant 2006b: 343.

and the copies, ghostly images, doubles and simulacra. The transformation of the function of ξόανον from private to public is parallel to the transformation of the function of a sovereign from the power of domination to the common law: “lodging power in the center, placing it in common, is also to strip it of its mystery, to snatch it from the realm of secrecy in order to make of it an object of thought and public debate”.²¹

Following Benveniste’s investigation,²² Vernant traces back “the notion of figural representation” to the historical formation of the notion of image in order to formulate the argument on the shift of *xoanon* to *agalma*. The archaic little wooden idol (ξόανον) is predominantly a figure of god, it functions in the scope of the myth and the sacred ritual action. Its social role is not on the level of representation. Vernant explicitly stresses that it is not an image. The *xoanon* marks the invisibility of gods, it is the actualization of the deity, so it possesses a supernatural power and secret knowledge. Its characteristic of being primitive, mobile but hidden, its strangeness and non-anthropomorphic appearance are all results of its ritual function: the *xoanon* is not *like a god*, it is the god in the frame of the religious event. That is the reason why the *xoanon* implies the actual power of the deity at the present moment — it embodies the invisible and superhuman powers of the gods. So the figure is not a human creation, rather it has a divine origin: it is a gift from the gods and nobody should look at it beyond the ritual. The one who breaks the taboo will lose their mind in a fatal gaze. The *xoanon* is a sacred figure, its “task is to make the invisible visible”; its “paradoxical aspiration exists in order to inscribe absence in presence”.²³ It is hidden in the private home of privileged families. The one who possesses such a figure has the power.

Vernant’s argument for the transformation of the social function of these sacred figures is based on a peculiar story about the people in Gela, told by Herodotus (7.153).²⁴ There was sedition in the city of Gela

²¹ Vernant 2000: 91.

²² Benveniste 1932.

²³ Vernant 2006b: 335–336.

²⁴ For the important role of the same case for the structural principle of the city formation and the role of Chthonic goddesses in it, see Polignac 1984.

and the people were divided into two factions due to the conflict, so one part of the inhabitants retired above the city to a place called Mactorius. Telines suppressed the dissent only with the aid of the sacred figure of the underworld goddesses (Persephone and Demeter) – without any human help and without any violence. When the rebelling faction of the community saw the sacred idol supposedly endowed with supernatural powers, it turned back to the city and the polis was united. The idol kept down the dissent, but with its public display changed its own function. This story exemplifies both division and transformation: the private *sacra* are disclosed in the public *agora*, and a religious cult turns into a public cult, or a secular ritual.²⁵ The elements of this transformation form the following sequence: “popular revolt, pacification of sedition, not with violence but with *sacra*, talismans with both political and religious value, belonging to certain families, that by some sort of compromise became objects of public cult in the new social order of the city”.²⁶ This is why this transformation marks the structural inception of the age of polis. Departing from the religious sphere, the cult figure changes its social function and characteristics, it settles in a specific place, it becomes larger and gains an anthropomorphic appearance. The *xoanon* became a tremendous sculpture: *agalma*, *kouros*, *kore*. Those anthropomorphic statues are already images, signifying the divine brightness and perfection (χάρις) of the human body. Vernant’s thesis about the birth of images is captured in the statement: “In the public cult however the value of ancient private *sacra* is also transformed at the same time as it is maintained. Since it ceases to incarnate the privilege of a family or of a closed group, the idol will have lost its more or less secret talismanic value in order to acquire the significance and the structure of an image”.²⁷ The process of desacralization is a transition from actualization to a modus of representation. So the dynamics between a universal model and imperfect copies is possible only after the transformation of the sacred function of figures has

²⁵ Cartledge offers the term politicization as a limited secularization, which never completely loses the connection with the festival (Cartledge 1985: 102).

²⁶ Vernant 2006b: 342.

²⁷ *Ibid.*

occurred. These are no more sacred figures, but political figures. The dawn of philosophy, political thought and images refers to the ontological status of a negative tool or to the relation *aliquid stat pro aliquo* (something stands for something else, inasmuch as it stands not for itself, indexing some absence) in a very broad sense.

The same argument about the transition to a new ontological modus from actualization of the invisible to a representation of images is already formulated by Vernant in his earlier article on Plato's mimetic theory, namely: "Instead of expressing the irruption of the supernatural into human life, of the invisible into the visible, the play of Same and Other comes to circumscribe the space of the fictive and illusory between the two poles of being and non-being, between the true and the false".²⁸ The changed ontological modus is structured by the logic of the political, on the one hand, and it exposes the image as semblance. Hence it acquires a new task: it should render the gradual appearance between being and non-being, between originals and their semblances, or philosophy should cope with the blurred play of seeming and with the open source of heterogeneity. The conceptualization of the notion of *mimesis* in Plato as a historical notion is linked to the social context in which a sacred ritual is transformed into a political logic.

3. Redoubling mimesis and paradeigma in the Sophist

It is not easy to open and read the *Sophist* innocently because nowadays each reading contains traces of strong and influential interpretations from earlier periods. Let's mention just two of them. In the Winter semester of 1924–1925, Heidegger gave a lecture course at the University of Marburg on the *Sophist*. His reading and excavation of the ontological status of the *being*, *non-being* and *τέχνη* just preceded the coming *opus magnum*, *Being and Time* (1927). For the philosophy of the immanent difference, especially for Deleuze, it was crucial to overcome the supposedly false distinction between the original and the copy, between the "thing" itself and its images. This subversive operation of

²⁸ Vernant 1991: 168.

“overthrow of Platonism”, proposed by Nietzsche, is related again to the return to Plato's *Sophist* and the negative possibility preserved in the concept of simulacrum.

My paper strives to raise a question. Why is the figure of the sophist seen as a double of the figure of the philosopher? In order to give an answer to this question, I will recall the differences between two types of images — likeness (εἰκῶν) and semblance (φάντασμα, 235b–236c), and two types of operations — dialectic division (διάρεσις) and purification (κάθαρσις, 227c–228b) which are central to Plato's philosophical and pedagogical method. What is even more intriguing, is the following question: what is the place of the notion of παράδειγμα in this dialogue? Again, there is the problem of translation: what is actually the παράδειγμα? It is mentioned six times in the dialogue (218d, 221c, 226c, 233d, 235d, 251a), but English translations use a variety of words to translate the very same word from the original. The παράδειγμα is once a mere “example”, then it is a “model”, and last but not least, it becomes a “pattern” or “illustration”. So does παράδειγμα stand on the side of originals and ideas, or does it stand on the side of what is unique and singular? The sympathizers of the argument for universality translate it as a “model”, and prove the validity of their argumentation by citing the usage of the term at 235d in the *Sophist*. But they disregard the possibility that παράδειγμα could be singular and can reproduce more or less imperfect images. The other five usages of παράδειγμα in the *Sophist* are translated as “example” or as “pattern”.

I will get back to the point, or to the beginning of the *Sophist* where Socrates (ironically?) stresses that it is not easy to distinguish between gods and philosophers, or among sophists, statesmen and philosophers — people are wandering from polis to polis, “appear disguised in all sorts of shapes”, pretending to be philosophers and statesmen. The macro-frame of the *Sophist* is the tetralogy of late Platonic dialogues (less ironic and ambiguous?) — the *Parmenides*, the *Theaetetus*, the *Sophist* and the *Statesman* — where we can observe the definition of the sophist, statesman and philosopher. In the *Sophist*, a visitor from Elea and a disciple of Parmenides comes to Athens. The Eleatic

Stranger doesn't speak directly with Socrates, but conducts an open lesson, a demonstration with the younger Socrates' follower, Theaetetus. The aim of the conversation between the Stranger and Theaetetus is to define what a sophist is, and in the following parts of the dialogue they reach five definitions of the sophist. If we count the negative definitions and the passing remarks, however, the definitions could prove to be more than five.

Who is the Eleatic Stranger? Is he a sophist or a true philosopher? That is neither a complex, nor a rhetorical question. Being part of the Eleatic school, the Stranger is a personification of the true philosopher and is supposed to stand against sophistry. What is unusual in the dialogue, is that the Stranger's opponent is not a historical sophist from the 5th–4th century B.C., claiming mastery of sophistry, such as Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias, Thrasymachus, Antiphone, Critias, Lycophon. The school of Elea and the sophists diverged on the question of truth. But the situation in the *Sophist* is not an *agon* between the philosopher and the sophist. In fact, it is a rather pedagogical conversation between the experienced Stranger from Elea and the inexperienced Theaetetus.

Part of Parmenides' doctrine, and so part of the Eleatic school, is that there are two ways of penetrating nature: the way of truth (ἀλήθεια) and the way of opinion (δόξα). Because the Being is one, uniform and unchanging, only a philosopher could grasp the reality of things as they are on his way to truth, whereas the others, like sophists, could only promote the world of appearance, their speeches are fake, mere imitations. The clear division, made by Parmenides, of true reality and false appearance, of the things as they are and as they seem to be, is further developed by Plato in the *Sophist*. Plato changed the ontological foundation of the Eleatic school. Parmenides' grounding argument "it is impossible that things that are are not" is questioned and transformed into "it is possible that things that are not are". Thus non-being *is*, meaning that sophistry and ambiguous forms are possible. This opens a possibility to insert non-being into Being, thus explaining the activity of all heterogeneous forms and dubious creators, like sophists, poets, trage-

dians, painters and sculptors. Plato's leading judgment is that they are not creators *like* the demiurges, but create non-being. Even worse, they should not be named creators, not even imitators, but they are simulacra, their activity is delusive and phantasmatic. In addition, being and non-being could merge and incorporate each other, so that there are multiple levels between the two poles of pure being and non-being. The demiurge creates by modelling the Being, while sophistry models non-being, so Plato warns that it is misleading to compare their activities on the basis of resemblance. There is no common "like" between philosopher and sophist, and still it is not easy to distinguish the true philosopher from the delusive sophist. Why? "And a wolf is very like a dog, the wildest like the tamest of animals. But the cautious man must be especially on his guard in the matter of resemblances (ὁμοιότητες), for they are very slippery things" (231a).²⁹ So the naïve and unprepared pupil, like Theaetetus, who does not practice the division method enough, could make a mistake with wrong semblances. It is all about the likenesses. The way of analogy can generate heterogeneous types of examples. The dialectic is the operation that transforms the heterogeneous order into a homogenous one.

The method of dialectics, which is the proper education, proceeds in a twofold way: the two operations are division (διαίρεσις) and purification (κάθαρσις). The division splits the one into two, so that it can categorize the things into genus and species, classes and subclasses.

But it can also move between the general and the concrete, and vice versa: from one to many and from many to one. The division works through purification. The purification is a procedure of isolation and elimination; it expels the spoiled part from the proper one, and thus traces a foundational limit and lineage. The purification operator selects one part of the division and marks its privileged possession of being rather than another part. And it's easy to stay with the division and purification of a binary, such as beautiful vs. ugly; good vs. bad, healthy vs. sick, justice vs. injustice. But it is much more complicated to handle the distinction from one likeness to another. So if the Stranger wants to

²⁹ Here and below, I use the English translation by Harold North Fowler.

protect the naïve Theaetetus from the great mistake (literally, ἀμαρτία is about missing the mark), the former should show that the argument “the sophist is like the philosopher” is a corrupted likeness.

With that in mind, I will return to Vernant’s interpretation of Plato’s mimetic theory and the representational modus it implies. Images are no longer a direct actualization of some divine power, from Plato’s mimetic theory onward images are just representations. They blend being with non-being in gradual stages. There are not only two poles of being and non-being, there are also ontological levels and a gradual ascent of being more or less alike. So I will return to the question of different ontological statuses of images in the *Sophist* in order to link the problem of images with the problem of analogies, and to conclude that the way of analogies as the way of imitations is divided in a rather confusing manner. This modus of representation allows not only proper images, but also fake simulacra.

All crafts and arts (τέχναι) are split into acquisitive and creative ones. Productive activity is divided into divine and human creation. Both divine and human producers could generate originals and images. Divine originals have their autopoiesis (αὐτοποιητικός, 266a) while the human originals are hand-made or first-hand productions (αὐτουργικός, 266d). The whole genus of making images (εἰδωλοποιικός) is divided into two significant subclasses which I observe. The Stranger distinguishes image (εἰκών) from semblance (φάντασμα, 235d–236c, 261c–264d). Likenesses are icons, they are the faithful reproductions, while semblances are dangerous simulacra without a prototype. This is not only a distinction between two types of images, likeness (εἰκών) and semblance (φάντασμα), with different ontological status, but is also one between two operations of comparison. The analogy of “to be like” should be distinguished from the analogy of “to seem to be”. The likeness and the seeming modi generate two types of patterns, models or examples (παράδειγμα). The likeness pattern could lead us to the upper level of being, since it represents something from above and even though compared likenesses are not identical, they still

are proportional and symmetrical to the original.³⁰ Symmetry and proportion become deformed in semblances because those do not participate in the ideal sphere and sabotage the mimetic operator of being “more or less” similar. They are not modelled on an upper ontological level and thus they persist in a never-ending transformation and mutation. The recurring metaphor for the elusive character of this type of images (or image makers) is that they are like Protheus, the constantly changing sea god. So the *phantasma* rest beyond definitions conducted by division. Moreover, such images are multiple, heterogeneous, ungrounded, so they could deform the orders of proper representation. Thus *mimesis* is not a strict concept, but the concept of *mimesis* in Plato is at least twofold, like the concept of the pattern (παράδειγμα). Likewise the παράδειγμα could not be proportional.

The imitation of the proper pattern / example / analogy / paradigm conducts and ascends the follower towards true knowledge. This *mimesis* is definable by the dialectic principle because it implies the division between originals and copies, and it simultaneously makes a reference to the originals while differing from them, therefore this procedure could lead to the oneness of being, to the unique ideas, or to the perfect polis. It supposes and proposes knowledge. The other *mimesis*, the one which imitates and represents simulacra, is not just improper. It is out of control because this is the *mimesis* of multiplicity, hetero-

³⁰ Cassin 2014: 245: “The second term, also common, is *eikôn* [εἰκών] which comes from **Feikô* (to resemble). The primary sense thus reveals an aspect of images, related to the first, namely, their similarity to the objects. The classical uses are analogical to *eidôlon* but the sense of statue or portrait is prior to that of a mirror image or a ghost. An effigy always preserves some aspect of its model, even though there are degrees of resemblance. When Plato performs a division of the art of *mimesis* in the *Sophist*, he defines *eikôn* as a faithful reproduction which strictly preserves the proportions and the colors of the original (235de). *Eikôn* thus tends to evoke the positive aspect of imitation, that which sticks to what exists, and so it is understandable that the term gave us *icon* and its cognates. Plato contrasts *eikôn* with *phantasma* [φάντασμα], a noun derived from the verb *phainesthai* [φαίνεσθαι] (to shine, to show oneself, to appear), by way of *phantazesthai* [φαντάζεσθαι] (to appear, to show oneself). He defines *phantasma* by taking as an example the practice of painters who represent objects not as they are, but as they appear to be according to their position and the point of view of the observer (236b)”.

geneity and transformability. So Plato's mimetic theory enables this ontological distinction between general *mimesis* and double *mimesis*, between imitation of truth and imitation of imitations. And the most formidable, the double *mimesis*, pretends to be *like* the proper *mimesis*, corrupting the uniqueness of the latter. The redoubling effect inputs a negative moment into the representation so the discrimination of right images from the ungrounded images (φάντασμα) is a complex division. It is a division that could only be done by an experienced philosopher who had already recognized the way of truth. Otherwise it is quite possible to make a mistake. There is a possibility not to recognize the sophist: the one who pretends to be like the philosopher. Similarly, the demagogue pretends to be identical with the good statesman. Plato's opposition towards the double *mimesis* lies in the argument that the artist uses the subject as an instrument of likeness without knowing the logic of likeness. The actors use their own bodies and voices to be like somebody else, to create dangerous phantasms without making the effort to distinguish and separate the similar from the non-similar.

The philosopher will say that *he is not like* the sophist, even though the sophist *is*. But the philosopher could never purify his way and guard the truth from a sudden eruption of blurred analogies, dispersed examples and accidental patterns. This eruption is the sudden return of his double, the sophist, whose activity is in infinite transformation. The sophist has many faces; the paths of his mimicry are highly unpredictable.

In conclusion, the principle of the analogue or the way of the examples is neither the way of truth, nor that of opinion. And it is never reduced to a simple logistic instrument — A is like B, or A seems, but is not like B. Plato's analogies and examples with anglers, carpenters, architects, bed-makers, merchants, poets are organized in parallel series and lineages. For example, at the beginning of the *Sophist*, the Stranger suggests: "shall we take some lesser thing and try to use it as a pattern for the greater". So he selects the definition of the angler as a "lesser thing". But the greater thing is probably not the hunting of the sophist and the search for his slippery traces, it is the persuasion

of the pupil's soul. The competition between the philosopher and the sophist is for Theaetetus' sake. Who will Theaetetus prefer as an example and a model is not a minor question within the context of classical Athens. This choice is still relevant — the relativism of some immanence, some inner frame like language, subject, social context remains against the transcendence of absolute truths. So Plato's mimetic theory always retained this pedagogical inclination which produced genealogies: it is better to imitate the patterns of a wise philosopher than the delusive images of the sophists and poets; only the exemplar philosopher can lead us to the true being. Plato's ban of poets from the perfect polis, organized like the soul, is an ironic turn. Plato tries to control the transformative *mimesis*. The conditional (or fictional) status is important: if there is a perfect polis, it could govern the non-being and the producers of non-being. But if there isn't, the hunting of illusive images, of doubles, of simulacra, starts again in each dialogue.

Instead of a bottom line, there is one more question. If Plato is against making oneself look like a non-identical subject, why does he use the mask of a true philosopher *like* Socrates, and also the simulacra of ambiguous figures *like* Gorgias, Agathon and Aristophanes? How can we explain or eliminate the amorphous literary passages and fictionalized techniques in the philosophical dialogues of Plato? How are we to separate Plato's truth from Socrates' irony?

Both concepts, that of memory and of *mimesis*, are embedded in the general contextual framework that trace back the shift in Greek thinking leading to the birth of images: ritual figures lost their sacred status of directly presenting the divine powers, so they begin to function as images — they can substitute and represent what is negative and absent. The next undertaken step consists in analysing how the new status of images functions in Plato's mimetic theory and in particular in the dialogue *Sophist*. To the division of two types of images, authentic and fantastic, is then added the division between two types of imitation and two types of exemplification. Authentic *mimesis* contributes to the homogeneity between the general-particular; genus-species; image-sample. Heterogeneous *mimesis*, on the other hand, re-

doubles authentic *mimesis*, insofar as it is the “imitation of an imitation”. Thus, it intervenes in the key dialectical operation: the mechanism of diaeresis-and-catharsis. In this sense, the very concept of παράδειγμα is also twofold — the paradigm is both a model and an example. It can be a philosophical construct — a scheme that leads to the world of ideas. But it can also be a superfluous literary ornament — the most accidental example, which contextually caters to the environment, the interlocutor, the professional orientation of the company and the overall atmosphere in the dialogue. My thesis is that a certain analogy, juxtaposition and interference unfolds between the random examples and the general paradigm. The middle level of such interference between the particular and the general enables a more careful reading of Plato: to recognize the connections, interruptions and short circuits between the more concrete example and the more abstract paradigm. Once again, Plato is captured and recognized on the edge between philosophy and literature.

References

- Ahrens Dorf, P.J. (2009), *Greek Tragedy and Political Philosophy: Rationalism and Religion in Sophocles' Theban Plays*. Cambridge University Press.
- Arendt, H. (1958), *The Human Condition*. University of Chicago Press.
- Benveniste, É. (1932), “Le sens du mot κολοσσός et les noms grecs de la statue”, *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes* 6 (58): 118–135.
- Cartledge, P. (1985), “The Greek Religious Festivals”, in P.E. Easterling, J.V. Muir (eds.), *Greek Religion and Society*, 98–127. Cambridge University Press.
- Cassin, B., ed. (2014), *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*. Trans. by S. Rendall et al. Princeton University Press.
- Dolar, M. (2014), *What's in a Name?* Ljubljana: Aksioma.
- Else, G.F. (1958), “Imitation in the Fifth Century”, *Classical Philology* 53.2: 73–90.
- Euben, P.J., ed. (1986), *Greek Tragedy and Political Theory*. University of California Press.
- Gebauer, G.; Wulf, Ch. (1995), *Mimesis: Culture, Art, Society*. Trans. by Don Reneau. University of California Press.

- Hall, E. (2010), *Greek Tragedy: Suffering under the Sun*. Oxford University Press.
- Halliwell, S. (2002), *The Aesthetics of Mimesis: Ancient Texts and Modern Problems*. Princeton University Press.
- Koller, H. (1954), *Die Mimesis in der Antike: Nachahmung, Darstellung, Ausdruck*. Bern: A. Francke.
- Kottman, P.A. (2003), "Memory, Mimesis, Tragedy: The Scene before Philosophy", *Theatre Journal* 55.1: 81–97.
- Manchev, B. (2012), *Logic of the Political*. Sofia: Iztok-Zapad.
- O'Sullivan, P. (2000), "Satyr and Image in Aeschylus' *Theoroi*", *The Classical Quarterly*, 50.2: 353–366.
- Pelling, C.B.R., ed. (1997), *Greek Tragedy and the Historian*. Oxford University Press.
- Polignac, François de (1984), *La naissance de la cité grecque. Cultes, espace et société*. Paris: La Découverte.
- Sörbom, G. (1966), *Mimesis and Art Studies in the Origin and Early Development of an Aesthetic Vocabulary*. Stockholm: Svenska Bokförlaget.
- Vernant, J.-P. (1991), "The Birth of Images", in Id., *Mortals and Immortals*, edited by Froma I. Zeitlin, 164–185. Princeton University Press.
- Vernant, J.-P. (2000), "The Birth of the Political", *Thesis Eleven*, 60.1: 87–91.
- Vernant, J.-P. (2006a), "The Figuration of the Invisible and the Psychological Category of the Double: The Kolossos", in Id., *Myth and Thought among the Greeks*, trans. by Janet Lloyd and Jeff Fort, 321–332. New York: Zone Books.
- Vernant, J.-P. (2006b), "From the 'Presentification' of the Invisible to the Imitation of Appearance", in Id., *Myth and Thought among the Greeks*, trans. by Janet Lloyd and Jeff Fort, 333–349. New York: Zone Books.
- Zupančič, A. (2003), *The Shortest Shadow: Nietzsche's Philosophy of the Two*. Cambridge, MA: MIT Press.

Фёдор Шербаков

Поэтика смеха у Платона:
к вопросу о генезисе философской иронии *

FYODOR SHCHERBAKOV

THE POETICS OF LAUGHTER IN PLATO:

TO THE PROBLEM OF GENESIS OF THE PHILOSOPHICAL IRONY

ABSTRACT. The article considers the specifics and genesis of Socratic irony. In contrast to most modern scholars, the author doesn't try to define an ahistorical or generic essence of laughter in Antiquity in general, and of irony in particular. Rather, an attempt was made to understand what the preconditions of the emergence of irony were, specifically in its Socratic version (in other words, in its philosophical edition). A brief review of the history of laughter in Antiquity shows that the Greeks before Plato understood it mythologically, that is, without dividing it into its various aspects and functions. The article proves the thesis that if we undertake to break down this "monolithic" understanding of the archaic laughter into at least three aspects, then the roots of Socratic maieutics, irony, and aporetics become more intelligible. The author deems that these parts of Platonic method were corresponding with the archaic ritual laughter, the laughter-expression, and the alogical laughter as the aspects of archaic mythological laughter. The article in no way claims to fully explain the nature of Socratic irony through its genetic reduction to these aspects of the archaic laughter, but, nevertheless, it shows the alternate ways of possible investigations in this field. KEYWORDS: alogical laughter, laughter in Antiquity, maieutics, ritual laughter, Socratic irony, Plato, Propp.

В настоящей статье нас будет интересовать вопрос о генезисе сократовской иронии. По всей видимости, ирония есть уже у Гомера (если встать на сторону унитаристской версии в гомеровском вопросе), так же, как у него есть и весьма разрозненные

© Ф.Б. Шербаков (Санкт-Петербург). fkylov@mail.ru. Санкт-Петербургский Горный Университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 14.1 (2021)

DOI: 10.25985/PI.14.1.02

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00749 «Символ на границе между смешным и серьёзным в византийской экзегетике».

и смутные моменты комического¹. Вряд ли можно всерьез сомневаться и в наличии иронии у Аристофана, так тонко играющего на контрасте реалий современной ему афинской жизни и требований архаического ритуального театра². Но именно у Платона она приобретает, во-первых, системный и специальный характер, а во-вторых — ее качество уже настолько отлично от типов и оттенков иронии у предшествовавших авторов, что вполне правомерно говорить об иронии, рожденной заново и в другом качестве. Под этим рождением далее мы будем иметь в виду трансформацию традиционных для архаики аспектов смеха, которые у Платона зазвучали по-новому и впервые приобрели философскую глубину (и в этом смысле ее стоит рассматривать в более самостоятельном смысле, нежели иронию у того же Гомера или Аристофана, у которых ирония скорее играла на контрасте мифа и повседневности). Тем не менее, мы не будем заниматься *сущностью* сократической иронии и выводить окончательное и наиболее полное ее определение — в рамках небольшой статьи выполнить эти задачи невозможно. Также мы не будем подробно касаться всех случаев иронического употребления у Платона, пытаться дать им развернутое и всестороннее истолкование. Мы будем лишь весьма предварительно говорить о семиотике и прагматике смеха у Платона и — в той мере, насколько это будет необходимо, — в предшествующую ему эпоху, чтобы начально поставить вопрос о механизме возникновения иронии нового, т.е. «философского», типа у философа. Таким образом, вопросу о сущности сократической иронии у нас будет предшествовать вопрос об условиях возможности ее возникновения — он-то и станет предметом нашего исследования. Но чтобы оправдать такой ход мысли, нам необходимо сделать несколько оговорок, касающихся: 1) проблем определения смеха как такового; 2) понимания его древними; 3) модификации его аспектов в философии Платона.

¹ О юморе и комизме у Гомера см. Лосев 1996: 234–238, 246–248, 357–379; Halliwell 2008: 51–99.

² Halliwell 2008: 226.

I

Многочисленные исследования смеха, предпринимавшиеся еще со времен Аристотеля (и частично даже самого Платона)³, показали, что говорить о смехе *вообще* — чрезвычайно трудное и едва ли целесообразное занятие. Смех есть феномен коллективного и индивидуального человеческого бытия, а значит, он уже тем самым погружен в историческое измерение. В разное время люди смеялись над разным, одно им было смешно, другое — нет; нет никакой возможности заявлять о какой-то априорной сущности смеха, которая имела бы равные права во все эпохи развития человеческого сознания. Как пишет С. Халливелл, «герметично запечатанное определение смеха невозможно, особенно в свете исторической эволюции этого понятия и трудности установления совместимой лексики юмора между разными языками, как древними, так и современными»⁴.

Пытаясь дать однозначную дефиницию смеху, мы неизменно сталкиваемся с тем, что смех принципиально ускользает от однозначных определений. В попытках «поймать его за хвост», узреть его сущность, смех становится еще более неуловим, поскольку такова сама его материя. Изучение смеха можно сравнить с изучением анатомии живого организма: расчленив его, мы можем понять из каких органов он состоит, но мы перестаем понимать, в чем же состоит его жизнь. В этой связи уместно привести наблюдение С.С. Аверинцева:

Смех — на то и смех, на то и стихия, игра, лукавство, чтобы в своем движении смешивать разнородные мотивации, а то и подме-

³ Определение смеха Аристотель дает в *Ро.* 1449a34–36: «смешное — это некоторая ошибка и безобразия, никому не причиняющее страдание и ни для кого не пагубное; так, чтобы не далеко ходить за примером, комическая маска есть нечто безобразное и искаженное, но без выражения страдания» (пер. В.Г. Аппельрота). Возможно, здесь он апеллирует к «дефиниции» смеха у Платона в *Phlb.* 48a, в которой комическое определяется как смесь удовольствия с печалью и страданием. В *РА* 673a8 Аристотель пишет о человеке как о единственном *animal ridens*.

⁴ Halliwell 2008: 6.

нять одну мотивацию — совсем другой. Начав смеяться, мы словно поднимаем якорь и даем волнам увлекать нас в направлении, заранее непредсказуемом. Над чем именно и почему именно мы смеемся — это то так, то эдак раскрывается и поворачивается в самом процессе смеха, и здесь всегда возможна игра смысловых переходов и переливов; ею, собственно говоря, смех и живет⁵.

Многочисленные философско-спекулятивные теории смеха, если и не обернулись полным крахом, то оставили после себя сильное чувство неудовлетворенности⁶. С другой стороны, кропотливый анализ и дотошное изучение эмпирических фактов, к которому так призывал, например, В.Я. Пропп⁷, так же мало позволяют понять то основание, на котором зиждется наше общее (пусть и бесконечно приблизительное) предпонимание смеха. Дело усложняет и то, что в античной литературе мы практически никогда не знаем, какой эпизод из того или иного произведения был действительно смешон для читателя и в какой период. Для исследователя античного смеха соблазнительно думать, что, может быть, если в самом произведении персонажи смеются в ответ на какую-то шутку, то подобное физиологическое выражение является безошибочным маркером комического. Это верно, но только отчасти, потому что тогда для нас, например, останется закрытым феномен иронии, которая заведомо ни в коей мере не сопровождается физиологическим смехом со стороны того, кто иронизирует. В этом отношении есть опасность, что мы можем подразумевать у Платона гораздо большее количество иронических мест, чем, может быть, автором задумывалось на самом деле. Или же, напротив, при анализе феномена обрядового (или ритуального) смеха подобная апелляция к физиологической реакции вряд ли релевантна: смех во время обряда звучит, однако при этом ничего собственно комического не наблюдается; что в таком случае обозначает этот смех? В ходе исследования на ма-

⁵ Аверинцев 1992: 7–8.

⁶ Их обзор см., в частности, Козинцев 2007: 9–71; Рюмина 2010: 12–72.

⁷ Пропп 1997: 85–100.

териале античного обрядового смеха мы убедимся, что комическая и смеховая ситуации не всегда тождественны, а значит, не могут быть друг для друга решающими средствами взаимного распознавания (в дальнейшем мы будем придерживаться такого разделения: любую *смеховую* ситуацию отличает открыто звучащий смех, а любую *комическую* — игра противоречивых смыслов, который имеют «смехотворный» эффект).

В какой-то степени картину упрощает разграничение смеха на *психофизиологический* смех, для которого вполне достаточно только физиологических причин (например, смех от щекотки или геластический приступ эпилепсии), и *культурный* смех, который, включая в себя и физиологическую реакцию, всё же возбуждается игрой ума, интерпретированной в рамках определенной культуры⁸. Однако даже при таком разграничении объем материала совершенно неподъемный: если попробовать вообразить себе все возможные ситуации, которые могут вызвать смех, то их количество окажется практически неограниченным. Чуть ли не любая сфера человеческой деятельности может потенциально быть смешной для реципиента — был бы только соответствующий эмоциональный настрой и способность воображения. Верно пишут исследователи⁹, что животные смешны постольку, поскольку мы проецируем на них схожие черты человеческого, и оттого представители фауны становятся для нас комичны. Однако ограничения, которые обычно накладываются на сферу растительной или неорганической природы (дескать, она не может служить объектом для смеха), тоже оказываются бессмысленными: для этого достаточно только найти такую ситуацию, в которой растение может быть антропоморфизировано — а на это, скажем, вполне может быть способен человек с серьезными когнитивными отклонениями и имеющий в силу этого собственную таксономию мира. В конце концов, мы ведь не можем гарантировать того, что лю-

⁸ Рюмина 2010: 128. Впрочем, не все исследователи смеха соглашаются с такой его дуалистической интерпретацией. Ее критику см. Козинцев 2007: 85–100.

⁹ Пропп 1997: 35–41; Бергсон 1999: 1279–1280.

ди эпохи палеолита не надрывались от смеха, видя какие-нибудь странно растущие деревья или скалы диковинной формы. Поэтому и представляется по сути невозможным положить предел всем действительным и потенциальным комическим ситуациям. Предмет расплывается до такой степени, что его тематизация оказывается принципиально под знаком вопроса.

Что остается делать в этой ситуации? Неужели вопрос о смехе в античности и, в частности, у Платона невозможно даже поставить? Действительно, вопрос о *сущности* смеха *per se*, по всей видимости, для нас закрыт. Но, тем не менее, мы можем поставить вопрос о прагматике и семиотике смеха: как смех *функционировал* в античном обществе и что смех *означал* для реципиента. Если угодно, это ход феноменологический: мы не задаемся вопросом о том, что составляет смысловое ядро смеха, пребывает ли оно в объекте или в субъекте, или же оно существует общезначимо для всех; мы спрашиваем только о том, как смех являл себя в античной культуре архаического и классического периодов. В ситуации, когда в нашем распоряжении есть только тексты, а также множество косвенных данных из культурной антропологии смеха рассматриваемого периода, у нас не остается другого выхода. Тем не менее, ошибочно полагать, что занимаясь феноменологией античного смеха, причем представленного не в каком-то «документальном» виде, а в философско-художественной обработке Платона, мы не добудем никакого нового знания. Это знание будет достижимо в том случае, если культуру античного смеха архаического и классического периодов мы будем рассматривать в тесной связи с другими протекающими в это время ментальными сдвигами. Почему мы настаиваем именно на сдвигах интеллектуальной истории эллинов, а скажем, не социально-экономической истории? Потому что сам смех есть феномен прежде всего *ментальной* культуры человека, он рождается именно в сознании, а не в реальных объектах, кажущихся смешными (напоминаем, что чисто физиологический смех мы сейчас не рассматриваем), его прерогатива — именно ре-

акция на игру противоречащих смыслов, вызывающую чувство комического. А потому постичь смех исходя только из эмпирических фактов и ничуть не достраивая в уме принципы его работы будет невозможно. Некоторая доля философской спекуляции в рассуждениях о смехе необходима — хотим мы того, или нет.

II

Итак, мы говорим о прагматике и семиотике смеха. В античности смех был обязательным атрибутом социальной жизни во множестве ее аспектов: на пирах, на судебных тяжбах, на комедийных представлениях, во время разнообразных праздничных церемоний¹⁰. Здесь не место давать полную картину смеховой культуры рассматриваемого периода — достаточно обратиться к энциклопедическому труду С. Халливела¹¹ по этой теме. Мы будем касаться только самых общих проблем типологии смеха. Разговор о них значительно упростится, если мы *ретроспективно* выделим в античной смеховой культуре VIII–IV вв. до н.э. те аспекты смеха, которые самими древними в этот период еще не различались (насколько мы можем судить по сохранившимся свидетельствам), но которые помогут нам пролить некоторый свет на специфику иронии у Платона. Отметим, что подобных аспектов при желании можно было бы выделить и больше (например, комический смех, пародийный смех, добрый смех и др.), но мы пока что остановимся только на трех, в основном опираясь на классификацию, предложенную В.Я. Проппом¹²:

1) *Обрядовый смех*. Этот аспект смеха, в отличие от всех остальных, был строго регламентирован и пространственно, и темпорально. Участникам обряда разрешалось смеяться только в специально определенных случаях при наступлении ритуального (или мифологического) времени, иначе смех не попадал мог расцениваться не только как сурово наказуемый хюбрис, но и как прямая

¹⁰ Rosen 2015: 455.

¹¹ Halliwell 2008.

¹² Пропп 1997.

угроза миропорядку, который воссоздавался всякий раз заново во время ритуального действия¹³. По этой причине этот смех можно считать принудительным и в известной степени даже репрессивным. Тем не менее, его основная функция — жизнеподательная: для архаического мифопоэтического сознания он в совершенно буквальном смысле слова был побудителем и провокатором новой жизни, а его физиологическое выражение служило ярким и ясным маркером возникновения новой жизни¹⁴. Есть масса свидетельств, что во время таких эллинских праздников, как Анфестерии, Стении, Элевсинские мистерии, празднества в честь Дамии и Авксезии на острове Эгина и многих других, непременно звучали смех и так называемая айсхрология — ритуальное сквернословие, которое можно считать предварительным этапом мистерияльного таинства¹⁵. Обычай сквернословить с повозок входил и в состав Дионисийских торжеств, грубость которых вошла в поговорку — τὰ ἐκ τῶν ἄμαξων¹⁶ («[ругань словно] с повозок»). Однако в наибольшей степени ритуальное осмеяние было характерно для женского праздника Фесмофорий, во время которого женщинам полагалось ритуальное обнажение вкупе с произнесением непристойностей в адрес мужчин. Похожие параллели мы можем обнаружить и в других регионах мира, например в составе древнеиндийского обряда ашвамедхи. Напомним, что его кульминацией была сцена, во время которой царица имитировала под покрывалом соитие с задушенным конем, а ее служанки в это время отпускали весьма непристойные шутки по этому поводу и демонстративно смеялись¹⁷.

2) *Смех-высказывание*. Семиотически и прагматически такой смех выступает как коммуникативное действие (в широком смысле слова), как форма межличностного взаимодействия и общежития. Это смех, который звучал во время судебных прений, во вре-

¹³ Топоров 1988: 15–20.

¹⁴ Пропп 1999.

¹⁵ Буркерт 2004: 483.

¹⁶ Burkert 1997: 253, п. 18.

¹⁷ Васильков 1996.

мя состязаний и всяческих агонов, публичных представлений, на симпозиях — человеческих и с участием богов (т.н. теоксений), и потому он имел порой большие социальные последствия. Надо отметить, что в Греции архаического и классического периодов особенно остро стоял вопрос об издевательском смехе, который служил актом индикации определенных людей или вещей как «срамных» и «непристойных». Генетически он, по всей видимости, восходил к ритуальному смеху при смерти¹⁸. Представляется, что этот его родовой признак и объясняет непреходящую обеспокоенность по поводу непонятности и непредсказуемости смеха как такового, которая остро чувствовалась всей греко-римской цивилизацией¹⁹. Очень показательны, что первые этические предписания по поводу смеха, которые встречаются уже у «Семи мудрецов» (сер. VI в. до н.э.), носят отчетливо запретительный или ограничительный характер. Так, например, Хилон Спартанский запрещал смеяться над бедствующим — τῶι δυστυχούντι μὴ ἐπιγέλα (A 10.3.11 DK). Клеобул из Линда увещевал: «Насмешкам остряка не смейся (μὴ ἐπιγέλας τῶι σκώπτοντι), не то будешь ненавистен тем, на кого они направлены» (A 10.1.19 DK). Наконец, У Питтака Митиленского встречаем: «О том, что намерен делать, не рассказывай: не выйдет — засмеют (ἄποτυχῶν γὰρ μὴ καταγέλασθήσῃ)» (A 10.5.2 DK)²⁰. Тем не менее, смех-издевка — это лишь одна из граней смехового высказывания. Смех, вообще говоря, может быть и «добрым»²¹, но эта тема в рассматриваемую эпоху лежала скорее на периферии культурного сознания. Поэтому, чтобы избежать некоторой априорной исследовательской оценки, а также для того, чтобы подчеркнуть нарочитую функциональность, т.е. социальную действенность указанных двух видов смеха, мы объединяем и «добрый», и «злорадный» смех в один смех-высказывание. По сути, в античности он

¹⁸ Рюмина 2010: 146.

¹⁹ Rosen 2015: 458.

²⁰ Во всех случаях перевод фрагментов из семи мудрецов А.В. Лебедева.

²¹ Пропп 1997: 195–205.

представлял собой металингвистический способ выражения и отдельный речевой жанр (или, по крайней мере, составляющую часть его). Как писал М.М. Бахтин²², жест, мимика, выразительный взгляд могут лучше всякого убедительного и логически точного словесного высказывания донести сообщение до своего адресата. Таким образом, в определенных ситуациях (прежде всего, при всенародном осмеянии) публичный смех может быть вполне самостоятельным сообщением, даже при отсутствии четко выраженного вербального уровня.

3) *Алогический*²³ смех (или смех как игра смыслов). Это понимание смеха для нас более привычно и понятно: смех вызывается тогда, когда реципиент обнаружил какие-либо смысловые сбои и противоречия в том, что кажется ему смешным. Алогический смех обычно реагирует на любые проявления человеческой глупости как таковой²⁴, но в более узком смысле он есть реакция именно на чисто логическую абсурдность и несуразность без привязки к какому-либо конкретному человеку. В этом случае, в терминологии В.Я. Проппа, это алогизм открытый²⁵, поскольку он виден сразу, без процедуры семантического разоблачения. В раннегреческой мысли подобные алогизмы на вербальном уровне фиксировались и передавались прежде всего в форме грифосов (т.е. в широком смысле «игр в слова», как это понимает Н.Н. Казанский²⁶). Этот излюбленный греками фольклорный жанр, помимо различных безделиц и забав чисто языкового свойства, включает в себя и всевозможные загадки и апории, которые часто имели для греков комический эффект в силу своей заведомой неразрешимости. Подобные фольклорные грифосы были профанными репликациями космологических загадок, чья роль хорошо засвидетельствована в индоевропейской мифоритуальной

²² См. Бахтин 1986.

²³ Пропп 1997: 133–143.

²⁴ *Ibid.*: 134.

²⁵ *Ibid.*: 133.

²⁶ Подробнее см. Казанский 1997.

поэтике²⁷. В этой связи далеко не случайными представляются напрашивающиеся параллели между раннегреческой гномической мудростью, выраженной в вопросе-ответной форме (по типу «Что трудно? — Познать самого себя», «Что самое приятное? — Достичь того, чего желаешь», и т.д.) и протофилософскими спекуляциями некоторых гимнов «Ригведы» (например, X.129) и ранних «Упанишад» (особенно «Брихадараньяки» и «Чхандогьи»). Профанные реплики таких космологических загадок, с одной стороны, становятся комическим, «балаганным» слоем фольклора, а с другой — к V в. до н.э. превращаются в чисто логические задачи для ума, став достоянием уже раннегреческой мысли. Теперь, входя в состав какого-либо философского учения, они используются для демонстрации ошибочности противоположной философской позиции. Вспомним, что апории и софизмы в разных их видах были особенно характерны как раз для доплатоновской эпохи, а конкретно — для «Семи мудрецов», Гераклита Эфесского, элейской школы и софистического движения, но также и для Сократа, который испытал значительное влияние «странствующих учителей мудрости». Й. Хейзинга указывает на прямую генетическую зависимость апорий Зенона Элейского от сакральных загадок мифопоэтической эпохи, а софизмов — от загадок²⁸. При этом, учитывая чрезвычайную распространенность и системный²⁹ характер алогизмов в фольклоре самых разных регионов мира, можно сделать предположение, что софисты изобретали свои уловки на основе обработки местного фольклорного материала.

Повторимся, что можно было бы выделить еще множество более мелких «подвидов» смеха, различные их смежные варианты, но нас здесь интересуют именно *идеальные типы* смеха — прежде всего, для удобства работы с ними. Реальные же типы смеха на практике постоянно перемешивались вплоть до полной неразличимости. Где, например, пролегает граница между обрядовым

²⁷ Хейзинга 1992: 124–138.

²⁸ *Ibid.*: 167–174.

²⁹ Пропп 1997: 139.

смехом и высмеивающим смехом в комедиях Аристофана? Точного ответа никто не знает. Понятно только то, что комедиограф намеренно играет с едва различимыми оттенками того смеха, который принят и допустим в нормативных рамках полисного благочестия, утвердившегося в Афинах, и оттенками того смеха, который настолько развратен и непристойен, что, пожалуй, ни в какой регламент общегосударственного праздника он уже влезть не может. Как пишет С. Халливел, в этом по большей части и состоит ирония аристофановых комедий³⁰.

Итак, *указанная трехаспектность архаического смеха видна только для нас как исследователей, сами эллины ее не различали* — в этом состояла специфика античной смеховой культуры до Платона. В коммуникативной практике архаического периода всё это был *единый* смех — и как сила, и как действие, и как игра. Причина этого была в том, что смех, как и всякое другое явление, воспринимался мифологически, а значит, комплексно: в нем не были еще различены субстанция и признаки, причина и следствие, объект и субъект, образ и смысл³¹. Поэтому нельзя гарантировать, что даже сам основатель Академии до конца и последовательно различал эти грани смеха — это может показать только отдельное специальное исследование. Тем не менее, если не окончательное размежевание, то существенную их модификацию мы у него всё же находим.

III

Чем же можно объяснить своеобразное отношение к смеху у Платона? Исследователи отмечают необыкновенную запутанность этого вопроса. Так, в частности, С. Халливел пишет: «Смех используется Платоном как одна из составляющих целого репертуара маркеров для какого-либо персонажа, его настроения и личных

³⁰ Halliwell 2008: 206–214.

³¹ Об этих качествах мифологического мышления см. подробнее: Мелетинский 2012: 145–154; Кассирер 2011: 41–164; Фрейденберг 1997: 50–111; Голосовкер 2010: 99–170; Топоров 1988: 38–44.

отношений. Более того, его функция в многослойной текстуре платоновского письма усложнена ускользящим и противоречивым концептом сократической иронии»³².

С одной стороны, большинство его диалогов, особенно «ранних», буквально пропитаны смеховой атмосферой: в них есть и смех собеседников, и намеренно комическая двусмысленность, и затаенная ирония, и едкий сарказм. С другой же, почему-то именно Сократ, многократно дурачивший собеседников и позволявший прилюдно себя унижать издевками³³, высказывается, тем не менее, против открытых и шумных проявлений смеха, которые свойственны скорее его оппонентам софистам³⁴. Особенно много таких ригористичных заявлений обнаруживается в «Государстве». В разных местах диалога философ говорит:

они [*sc.* дурные люди], как водится, трусливы и действуют вопреки тому, о чем мы только что говорили, — злословят, осмеивают друг друга, сквернословят и в пьяном виде, и трезвые (*R. III, 395e*)³⁵.

следует выступить против суровости современного обычая, а насмешников попросить воздержаться от их острот и вспомнить, что не так уж далеки от нас те времена, когда у эллинов, как и по сейчас у большинства варваров, считалось постыдным и смешным для мужчин показываться голыми и что, когда критяне первыми завели у себя гимнасии, а затем уж и лакедемоняне, у тогдашних остряков тоже была возможность посмеяться над этим (*R. V, 452a–e*).

Разве не будет одной из постоянных мер предосторожности не допускать, чтобы вкус к рассуждениям появлялся смолоду? Я думаю, от тебя не укрылось, что подростки, едва вкусив от таких рассуждений, злоупотребляют ими ради забавы, увлекаясь про-

³² Halliwell 2008: 293.

³³ Как писал Э. Адкинс (Adkins 1960: 155), уже само то, что Сократ позволял себя публично высмеивать, составляло для его эпохи факт совершенно беспрецедентный.

³⁴ Halliwell 2008: 304.

³⁵ Здесь и далее пассажи из «Государства» цитируются в переводе А.Н. Егунова.

тиворечиями и подражая тем, кто их опровергает, да и сами берутся опровергать других, испытывая удовольствие от того, что своими доводами они, словно щетки, разрывают на части всех, кто им подвернется... Ну, а кто постарше, тот не захочет принимать участия в подобном бесчинстве; скорее он будет подражать человеку, желающему в беседе дойти до истины, чем тому, кто противоречит ради забавы, в шутку (*R. VII, 539b*).

вообще молодые начинают подражать взрослым и состязаться с ними в рассуждениях и в делах, а старшие, приспособляясь к молодым и подражая им, то и дело острят и балагурят, чтобы не казаться неприятными и властными (*R. VIII, 563a*).

Похожие рассуждения есть и в «Законах». Так, например, в *Lg. XI, 935de*, рассуждая о позволительности смеха без гнева, Афинянин (не Сократ!) говорит:

Не разграничить ли нам здесь две стороны: забаву и ее противоположность? Например, в виде забавы всякому будет дозволено говорить о любом человеке смешные вещи, однако без гнева; тому же, кто высмеивает неприязненно и с гневом, это не будет разрешено, как мы только что сказали. Вопрос этот никак нельзя оставить в стороне: надо определить законом, кому разрешается осмеяние, а кому нет. Комическому, ямбическому или мелическому поэту вовсе не разрешается ни на словах, ни с помощью жестов, всё равно, делается ли это с гневом или без гнева, высмеивать кого-либо из граждан. Ослушника устроители состязаний изгоняют из страны в тот же день³⁶.

Тем не менее, несмотря на все эти инвективы смеху, в *Lg. VIII, 816d* тот же Афинянин говорит:

без смешного нельзя познать серьезного; и вообще противоположное познается с помощью противоположного, если только человек хочет быть разумным.

Наконец, и сам Сократ называется ироником устами Алкивиада (*Smp. 215a–216a, 221d–222a*) и Фрасимаха (*R. I, 337a*), притом оче-

³⁶ Здесь и далее пассажи из «Законов» цитируются в переводе А.Н. Егунова.

видно, что оценка Сократа этими персонажами едва ли не полярна. В первом случае Алкивиад произносит развернутый философский панегирик Сократу. Сначала он уподобляет мудреца деревянной фигурке Силена, внутри которого оказываются изваяния богов, а заканчивает он свою речь такими словами:

в самом деле, если послушать Сократа, то на первых порах речи его кажутся смешными: они облечены в такие слова и выражения, что напоминают шкуру этакого наглеца-сатира. На языке у него вечно какие-то вьючные ослы, кузнецы, сапожники и дубильщики, и кажется, что говорит он всегда одними и теми же словами одно и то же, и поэтому всякий неопытный и недалекий человек готов поднять его речи на смех. Но если раскрыть их и заглянуть внутрь, то сначала видишь, что только они и содержательны, а потом, что речи эти божественны, что они таят в себе множество изваяний добродетели и касаются множества вопросов, вернее сказать, всех, которыми подобает заниматься тому, кто хочет достичь высшего благородства³⁷.

Во втором случае «сардонически» усмехающийся Фрасимах восклицает:

О Геракл! Вот она, обычная ирония Сократа! Я уж и здесь всем заранее говорил, что ты не пожелаешь отвечать, прикинешься протачком и станешь делать всё что угодно, только бы увернуться от ответа, если кто тебя спросит.

Безусловно, могут быть различные трактовки подобной непоследовательности у Платона по отношению к приему иронии в частности и к смеху как таковому³⁸. В частности, А.Ф. Лосев полагает, что Платон выступает только против грубого площадного юмора, а «забавное настроение по поводу разного рода невинных событий жизни», «высоко настроенный и глубоко содержательный смех мудрого философа» и «благородный юмор богов»

³⁷ *Smp.* 221d–222a. Перевод С.К. Апта.

³⁸ См. краткий обзор современных версий интерпретации сократической иронии: Прокопенко 2016: 11–15 и литературы о ней: Halliwell 2008: 277, п. 30; Пресс 2013: 20, прим. 50.

он одобряет³⁹. Это мнение, хотя, безусловно, и имеет под собой некоторые текстуальные основания, всё же представляется нам сильным упрощением ситуации: одно только вышеприведенное высказывание в *Lg.* VIII, 816d о пользе изучения диалектики смеха и серьезного чрезвычайно запутывает всю картину.

Однако, как мы уже сказали, нас интересует не столько сущность сократовской иронии, которую мы в данном исследовании как бы «заключили в скобки», сколько условия возможности ее появления (путем трансформации традиционных аспектов смеха). Ключевым моментом здесь является то, что Платон, по всей видимости, уже научился специфицировать некогда единое античное понимание смеха, научился различать некоторые его грани. Более того, он сумел их модифицировать под свои философские нужды. Смех во всех трех его аспектах — как *породительная сила*, как *высказывание* и как *алогическая игра смыслов* — у Платона как бы «интериоризируется», обращается к внутреннему зрению, к душе. Это новое понимание смеха дается в оболочке образа Сократа — это он главный ироник, он главный насмешник, он же и главный путаник; однако характерно, что сам Сократ почти не выражает смех физиологически⁴⁰. Итак, смеется только «внутренний» Сократ, только его мысль, а «внешний» Сократ сохраняет учтивость и доброжелательность. Такой поворот смеха обусловлен, прежде всего, общим, если можно так сказать, «интериорным» пафосом платоновской философии. Он заключается в том, что истинное познание себя самого является залогом истинного познания чего бы то ни было, и наоборот. Человек должен заглянуть в себя самого, чтобы осознать ограниченность своего знания и тем самым заронить в своей душе семя будущей добродетели⁴¹. Таким образом, *условно* модификацию трех аспектов можно представить в следующем виде: *породительный сакральный смех у него превращается в майевтику, издевательский смех — в скрытую иро-*

³⁹ Лосев 2000: 619.

⁴⁰ Редкие исключения мы можем наблюдать, пожалуй, в *Phd.* 84d, 115c.

⁴¹ Протопопова 2019: 93.

нию, алогический смех — в апоретику. Однако в текстах философа все три аспекта смеха тесно связаны и постоянно подразумевают друг друга, они в буквальном смысле образуют *contextus*, то есть сплетение платоновских смыслов, — и это объясняет, на наш взгляд, известное бессилие исследователей понять «аналитически» природу и функции сократической иронии. Получается, что если на уровне эленхоса-разоблачения чаще звучит ирония (т.е. модифицированный смех-высказывание, а конкретнее — смех-издевка), то на уровне философского «родовспоможения» смех выступает в аспекте своей провокативной силы для рождения новой мысли (модифицированный обрядовый смех); при этом апория (т.е. модифицированный алогический смех) призвана поставить собеседника Сократа в тупик, дабы он добровольно признал ограниченность своего знания и «повернул очи ума». Конечно, мы одинаково далеки и от того, чтобы как-либо противопоставлять эти три элемента сократического диалога, и от того, чтобы логически выводить один из другого. Дело в том и заключается, что действенность свою они имеют, только работая в целом, функционируя как единый механизм: понятно ведь, что единство работы механизма не исключает, а как раз *предполагает* некоторую раздельность и несхожесть его деталей. Разумеется, можно спорить с отдельными подробностями в логике реконструирования этого механизма, которую мы здесь попытались воспроизвести, но, тем не менее, общая траектория исследования, на наш взгляд, была выстроена правильно.

Вспомним теперь, что в ряде диалогов (в частности, «Кратил», «Федон», «Пир», «Федр», «Государство») Сократ выступает как мистагог души⁴², он как бы служит проводником для подвизающихся в постижении мудрости. Не сохранилось достоверных свидетельств о том, был ли Платон посвященным в какие-либо таинства, хотя можно найти косвенный намек на его возможное участие в Элевсинских таинствах в *Ep.* VII, 333e. Во всяком случае, Д. Лауэнштайн обнаруживает значительное количество аллюзий

⁴² См. Протопопова 2019: 86; Курдыбайло 2015: 110–114.

у Платона на мистериальную символику и его хорошую о ней осведомленность⁴³. Мистериальная метафорика обнаруживается и в других диалогах. Так, например, в *Euthd.* 277d Сократ иронически сравнивает софистические игры с ритуальной пляской корибантов: «Клиний, не удивляйся кажущейся необычности этих речей. Быть может, ты не отдаешь себе отчета, что именно проделывают с тобою оба наших гостя; делают же они всё то, что бывает при посвящении в таинства корибантов, когда совершается обряд возведения посвящаемого на престол. При этом бывают хороводные пляски и игры и тогда, когда ты уже посвящен»⁴⁴. Пролить некоторый свет на это сравнение может предположение о том, что корибанты платоновской эпохи, так же, как и куреты (с которыми они часто отождествлялись), во время посвящения спускались в пещеру. В таком случае этот пассаж надо понимать таким образом: согласно Платону, софисты компетентны только в постижении «зримого мира» (то есть они находятся на предваряющей стадии таинства познания), а вот в деле высшей мистерии познания «умопостигаемого мира» только Сократ может считаться истинным мистагогом. Поэтому их «мистагогия» на самом деле ложная, и «посвящают» они в лишь кажущееся знание. Таким образом, ритуал (возможного) спуска корибантов в пещеру здесь выступает как символ погружения в чувственно-мнимое знание, и в таком случае он весьма недвусмысленно отсылает к философскому мифу из *R.* VII. Итак, скорее всего Платон хорошо чувствовал совместную мистериально-породительную семантику архаического смеха. Навряд ли в его эпоху она представлялась столь уж сложной для «дешифровки», ведь даже в самом мифе об основании Элевсинских мистерий смех Деметры ясно знаменует собой выход богини из затяжного состояния скорби и пробуждение сил природы к их новой жизни⁴⁵. Но и во время самих таинств (в той мере, насколько мы можем их весьма недостаточно реконструи-

⁴³ Лауэнштайн 1996: 12–17.

⁴⁴ Перевод С.Я. Шейнман-Топштейн.

⁴⁵ Очень похожий миф мы находим даже в Японии. См. Пропп 1999.

ровать) сексуальный и смеховой аспект были совершенно очевидны и нераздельны. Например, эпизод с непристойной шуткой Баубо и смехом Деметры по всей видимости разыгрывался мистами на мосту над одной из речушек близ Элевсина в ночь на двадцатое число месяца Боэдромиона⁴⁶, о чем свидетельствует соответствующий глагол осмеивания $\gamma\epsilon\upsilon\phi\upsilon\rho\acute{\iota}\zeta\omega$ (от $\gamma\epsilon\upsilon\phi\upsilon\rho\alpha$ — «мост»). Ликующий смех, скорее всего, также звучал и в момент кульминации всего Элевсинского таинства, когда иерофант возвещал рождение нового божества и показывал эпоптам и мистам срезанный колос⁴⁷. Роспись гидрии, найденной на Родосе, показывает, что одним из Элевсинских божеств являлся младенец Плутос⁴⁸: его рождение может указывать на то, что вся мистерия должна пониматься как период некой «панкосмической беременности», который заканчивается в итоге «божественными родами». Страдания мистов, обязательные при таинствах⁴⁹, также могут символически указывать на постоянную переключку майевтических и мистагогических смыслов в ритуале.

Кроме того, высказанные мысли позволяют сделать предположение о том, что в Древней Греции, возможно, так же, как и у многих других народов⁵⁰, существовал обычай смеяться при родах младенца. К сожалению, нам не удалось обнаружить эмпирических свидетельств существования такого обряда у эллинов, как и его отсутствия. Однако косвенно в пользу его существования говорит, во-первых, известная консервативность греческого культа, его некоторая даже «классичность» по отношению к культам других соседних народов; во-вторых, известно⁵¹, что греки и римляне уделяли особое внимание именно праздникам рождения ($\tau\grave{\alpha}$ $\gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\theta\lambda\iota\alpha$; *dies natalis*) и вряд ли они могли обходиться без исконной ритуальной составляющей смеха. В целом можно сказать, что

⁴⁶ Буркерт 2004: 489.

⁴⁷ *Ibid.*: 490.

⁴⁸ Нильссон 1998: 83; Буркерт 2004: 490.

⁴⁹ Буркерт 2004: 477.

⁵⁰ Например, у эскимосов. Подробнее см. Пропп 1999.

⁵¹ Morgan 2007: 302.

семантическая связка *рождения-плодородия-смеха-мистерии* является культурно-антопологической универсалией, что показано в трудах Дж. Фрэзера, В.Я. Проппа, О.М. Фрейденберг, М.М. Бахтина, М. Нильссона, Е.М. Мелетинского, В. Буркерта, С. Халливела⁵² и многих других на эту тему. Если допустить, что такой обычай у греков всё-таки был, тогда становится понятным постоянное сопровождение сократической майевтики вспышками смеха в диалогах Платона: в таком случае философ решил образно «обыграть» этот обычай эллинов смеяться при рождении новой жизни, и потому участники его диалогов постоянно и экстерно, и «интериорно» (т.е. иронически) смеются, дабы бесперечь провоцировать рождение новых смыслов у различных собеседников Сократа. Смех был важен Платону не только на уровне высвечивания и указания на отдельные концепты, но и как общий празднично-восторженный свет бытия, размыкающий собеседникам их смыслы и души.

Таким образом, мы видим, что эллины архаической и классической эпохи воспринимали смех мифически, в контексте его разветвленных семантических связей: *рождения-плодородия-мистерии*. Десакрализация и рационализация мифопоэтической картины мира привели к распаду мифологических образно-смысловых единств, что в том числе вызвало спецификацию разнообразных космических феноменов. Точно так же и смех в ходе этих процессов приобретает многоаспектность; однако в силу своей принципиально неуловимой природы частично он сохраняет свою мифологическую образность и для нового рационалистического дискурса платоновской философии. В иронии, апоретике и майевтике Сократа мы наблюдаем переозначивание и модификацию традиционной смеховой семантики, которая теперь инкорпорируется в сам философский метод и существенно влияет на саму поэтику платоновских диалогов. Это и дает нам право говорить о рождении качественно новой, *философской иронии*.

⁵² Фрэзер 1998: 358–467; Пропп 1999; Фрейденберг 1997: 77–82, 92–106, 162–167; Бахтин 2015: 257–360, 477–564. Нильссон 1998: 31–88; Мелетинский 2012: 193–197; Буркерт 2004: 99–214, 476–520; Halliwell 2008: 155–263.

Литература

- Аверинцев, С.С. (1992), “Бахтин, смех, христианская культура”, in Л.А. Гогтишвили, П.С. Гуревич (ред.), *М.М. Бахтин как философ*, 7–19. М.: «Наука».
- Бахтин, М.М. (2015), *Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса*. М.: ЭКСМО.
- Бахтин, М.М. (1986), “К философии поступка”, in Id., *Собрание сочинений в семи томах*, Т. 1, 7–68. М.: «Русские словари»; «ЯСК».
- Бергсон, А. (1999), “Введение в метафизику. Смех”, in Id., *Творческая эволюция. Материя и память* (пер. В. Флеровой, И. Гольденберга), 1172–1404. Минск: Харвест.
- Буркерт, В. (2004), *Греческая религия: Архаика и классика* (пер. М. Витковской, В. Витковского). СПб.: «Алетейя».
- Васильков, Я.В. (1996), “Ашвамедха”, in М.Ф. Альбедиль, А.М. Дубянский (ред.) *Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь, 70–71*. М.: «Республика».
- Голосовкер, Я.Э. (2010), “Имагинативный Абсолют”, in Id. *Избранное: Логика мифа*, 7–170. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив.
- Казанский, Н.Н. (1997), “Греческое *ὑπόθεσις*: «игра в слова» в поэзии и в жизни”, *Philologia classica* 5: 131–145.
- Кассирер, Э. (2011), *Философия символических форм*. Т. II: *Мифологическое мышление* (пер. С.А. Ромашко). М.: «Академический проект».
- Козинцев, А.Г. (2007), *Человек и смех*. СПб.: «Алетейя».
- Курдыбайло, Д.С. (2015), “От игры к мистерии: об интерпретации этимологии в диалоге Платона «Кратил»”, *Платоновские исследования* 3.2: 92–116.
- Лауэнштайн, Д. (1996), *Элевсинские мистерии* (пер. Н. Федоровой). М.: «Энигма».
- Лосев, А.Ф. (1996), *Гомер*. М.: «Молодая Гвардия».
- Лосев, А.Ф. (2000), *История античной эстетики: Софисты. Сократ. Платон*. М.: АСТ.
- Мелетинский, Е.М. (2012), *Поэтика мифа*. М.: «Академический проект»; «Мир».
- Нильссон, М. (1998), *Греческая народная религия* (пер. С. Клементьевой). СПб.: «Алетейя».

- Пресс, Дж. (2013), “Постановка вопроса в платоноведении” (пер. А.В. Гарраджи), *Платоновские исследования* 1: 8–47.
- Прокопенко, В.В. (2016), “Сократ, ироник?”, *Платоновские исследования* 4.1: 11–23.
- Пропп, В.Я. (1997), *Проблемы комизма и смеха*. СПб.: «Алетейя».
- Пропп, В.Я. (1999), “Ритуальный смех в фольклоре. (По поводу сказки о Несмеяне)”, in Id., *Проблемы комизма и смеха*, 220–256. М.: «Лабиринт».
- Протопопова, И.А. (2019), “Сократ как «сущность» и «метод»: эленхос и апория”, *Платоновские исследования* 11.2: 83–98.
- Рюмина, М.Т. (2010), *Эстетика смеха. Смех как виртуальная реальность*. М.: «Либроком».
- Топоров, В.Н. (1988), “О ритуале. Введение в проблематику”, in Е.С. Новик (ред.), *Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках*, 7–60. М.: «Наука».
- Фрейденберг, О.М. (1997), *Поэтика сюжета и жанра*. М.: «Лабиринт».
- Фрэзер, Дж. (1998), *Золотая ветвь* (пер. М.К. Рыклина). М.: АСТ.
- Хейзинга, Й. (1992), *Homo Ludens. В тени завтрашнего дня* (пер. В.В. Ошица). М.: «Прогресс».
- Adkins, A.W.H. (1960), *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values*. Oxford: Clarendon Press.
- Burkert, W. (1997), *Homo necans: Interpretationen Altgriechischer Opferriten und Mythen*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- Halliwell, S. (2008), *Greek Laughter: A Study of Cultural Psychology from Homer to Early Christianity*. Cambridge University Press.
- Kozintsev, A.G. (2007), *Man and Laughter*. Saint Petersburg: Aletheia. (In Russian.)
- Kurdybaylo, D.S. (2015), “From Game to Mystery: On Interpretation of Etymologies in Plato’s *Cratylus*”, *Platonic Investigations* 3.2: 92–116. (In Russian.)
- Morgan, J. (2007), “Women, Religion, and the Home”, in D. Ogden (ed.), *A Companion to Greek Religion*, 297–311. Blackwell Publishing.
- Rosen, R.M. (2015), “Laughter”, in P. Destrée, P. Murray (eds.), *A Companion to Ancient Aesthetics*, 455–471. Wiley-Blackwell.
- Prokopenko, V.V. (2016), “Plato, the Ironist?”, *Platonic Investigations* 4.1: 11–23. (In Russian.)
- Protopopova, I.A. (2019), “Socrates as ‘Essence’ and ‘Method’: *elenchos* and *aporia*”, *Platonic Investigations* 11.2: 83–98. (In Russian.)

Рецепция платонизма

Валерий Петров

Проповедь безмолвия и возобновления из «Мученичества апостола Петра»: ее источники и контексты

VALERY PETROFF

SERMON ON SILENCE AND REGENERATION FROM
THE *MARTYRDOM OF THE APOSTLE PETER*: ITS SOURCES AND BACKGROUND

ABSTRACT. The essay discusses the doctrinal aspects of Peter's sermon from the apocryphal *Martyrdom of the Apostle Peter* (MP). The meaning of MP's statement that God should be offered sacrifice (εὐχαριστία) not in a corporeal way, but "through silence" is clarified through the analysis of similar concepts of Late Antiquity and early Christianity. Parallels to the theory of silent hymn / praise from Gnosticism, Hermeticism, Neoplatonism are indicated. The possible meaning of the formula "the voice of God" (ἡχος τοῦ θεοῦ) applied to God the Word is discussed. Peter's speech on the cross is placed in the context of Late Antique treatises on incorporeal sacrifice: as one of the possible sources of the MP here, a fragment from Apollonius of Tyana's *On Sacrifices* is indicated. The formula ὁ ἐπὶ πᾶσι θεός ("the god who is over all") used by Apollonius of Tyana, Porphyry and Origen is discussed, as well as the views of Porphyry and Iamblichus concerning the hierarchy of sacrifices. The mysterial and mystical nature of Peter's sermon is pointed out, contrasting the internal and the external (ἐν τῷ κρυπτῷ / ἐν φανερωῷ), intelligent and bodily, visible and invisible. The conclusion of Peter's speech in the MP is shown to resemble the secret hymn from Hermetic "Speech on regeneration and silence" (*Corpus Hermeticum* XIII).

KEYWORDS: the *Martyrdom of the Apostle Peter*, *Corpus Hermeticum*, Neoplatonism, Apollonius of Tyana, Porphyry, Iamblichus, Origen, Isaac of Nineveh, apocrypha, mystical silence, hymn, eucharistic prayer, incorporeal sacrifice, mysteries.

© В.В. Петров (Москва). sampas.iph@gmail.com. Центр античной и средневековой философии и науки Института философии Российской академии наук.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 14.1 (2021)

DOI: 10.25985/PI.14.1.03

«Мученичество апостола Петра» (далее МП) — одно из ранних апокрифических произведений новозаветной литературы — создано предположительно в Малой Азии около 180–190 гг.¹ Скорее всего, исходно МП представляло собой самостоятельное сочинение и лишь потом было включено в состав более пространного текста, озаглавленного «Деяния апостола Петра».

С философской и богословской точки зрения в МП особый интерес представляет речь Петра на кресте. Нами уже было показано, что ее доктринальное ядро зависит от «Тимея» Платона — от сюжета о «перевернутом человеке», воспринимающем правое как левое, а истину как ложь. В МП этот платоновский образ истолкован в свете ветхозаветной истории об изгнании первого человека, Адама, из рая: апостол Петр, потребовавший распять себя на кресте вверх ногами, делает себя живой иллюстрацией экзистенциальной опрокинутости человека после грехопадения. Указанное заимствование представляет собой один из наиболее ярких образцов рецепции сочинений Платона раннехристианской богословской традицией².

Благодарение в безмолвии

Несмотря на то, что анализу МП посвящена обширная литература, некоторые доктринальные аспекты монолога апостола Петра до сих пор не получили должного объяснения. В частности, непроясненной осталась та часть текста, в которой Петр замечает, что приносит Богу благодарение (εὐχαριστία) не телесным образом, т.е. не посредством телесного голосового аппарата и артикулированной речи, но «голосом, постигаемым посредством безмолвия». Вот этот отрывок:

8 (37). «О неизреченная и неотъемлемая любовь (φιλία), которую нельзя выразить нечистыми устами! <...>

¹ Греч. текст см. Lipsius 1891 (CANT 190.iv); Zwierlein 2009: 401–424; рус. пер.: Петров 2020: 557–562.

² См. Петров 2019, Петров 2020.

9 (38). <...> подобает <...> взойти на Господний крест, который есть растянутое (τεταμένως) [на кресте] Слово, одно и единственное, о котором Дух говорит: 'Что есть Христос как не Слово, глас (ἦχος) Бога?' <...>

10 (39). Поскольку ты, Слово жизни (Быт 2:9), теперь именуемое мной деревом, дал знать и открыл мне это [тайнство], я благодарю (εὐχαριστῶ) Тебя не этими устами, которыми, пригвожденный, вещаю, и не языком, посредством которого изрекаются истинное и ложное, не этим словом (λόγῳ), производимым умением материальной природы. Но я благодарю Тебя тем голосом (φωνῆ), который постигается посредством безмолвия (διὰ σιγῆς): он не проходит через органы тела и не достигает ушей плоти, тленная природа его не слышит, он не принадлежит миру и не направлен к земле, он не записан в книгах, никому не принадлежит, так что у одного он есть, а у другого — нет³. Но я благодарю Тебя, Иисус, вот чем — безмолвием, Твоим голосом, посредством которого дух, что во мне, — любящий тебя, глаголящий Тебе, взирающий на Тебя, — обращается к Тебе, кто постижим (νοητός) только духом. <...> И вы, братья, к Нему прибегнув, возобновитесь. Ибо только в Нем существует то, что, как вы узнали, от Него приготовлено, о чем сказано, что оно дано вам: 'Не видел того глаз, не слышало ухо и не приходило то на сердце человеку, [что́ приготовил Бог любящим Его] (1 Кор 2:9)'.».

В этом отрывке заслуживают комментария несколько моментов. Необычным является то, что, отвергая восхваление Бога телесными «устами», Петр из МП противоречит ап. Павлу, поскольку в «Послании к Евреям» прямо сказано: «Будем через Него [Иисуса] непрестанно приносить Богу жертву хвалы (θυσίαν αἰνέσεως), то есть плод уст (καρπὸν χειλέων), прославляющих имя Его» (Евр 13:15). И это при том, что речь Петра в МП насыщена отсылками к ап. Павлу.

Интерпретационные трудности вызывает и необычное именование Слова «гласом (ἦχος) Бога». В греческом языке ἦχος — это любое неартикулированное звучание: шум деревьев на ветру, гул

³ Ср. Лк 17:20–21: «Не придет Царствие Божие приметным образом, и не скажут: 'вот, оно здесь', или: 'вот, там' (ἰδοὺ ὅδε ἢ ἐκεῖ, ἰδοὺ). Ибо Царствие Божие внутри вас» (Синодальный перевод с изменениями).

моря, пение птиц, звук музыкальных инструментов или человеческого голоса (ἦχος τῆς φωνῆς), а также «эхо»⁴. Можно предположить, что подобная формула подчеркивает божественный характер «гласа Божия», исходящего не из телесных уст, но «с неба»⁵: чтобы говорить, «эху» не нужны телесные органы, оно безъязыко (ἄγλωσσος) и в этом подобно богу⁶.

Заметим здесь, что параллели к концепции безмолвного гимна-хвалы, какой она представлена в МП, обнаруживаются в гетеродоксальных по отношению к христианству традициях: в гностицизме, герметизме, неоплатонизме. Например, в гностических текстах «безмолвие» было модусом существования высшего начала и персонифицировалось как его женская ипостась⁷. Ириней Лионский сообщает об учении, согласно которому один из высших эонов, именуемый Глубиной (Βυθός), существовал «бесчисленные века времен в величайшей тишине и покое (ἐν ἡσυ-

⁴ На последнее обстоятельство указывает М. Тардые, исследовавший философские и богословские контексты использования лексемы ἦχος в значении «эхо», см. Tardieu 2013: 427–441.

⁵ Ср. схожую лексику и контекст в Негм. 22.3.1–4.3: «Я молил Господа, чтобы Он исполнил... откровения и видения, которые явил мне (τὰς ἀποκαλύψεις καὶ τὰ ὄραματα... τελειώση)... дабы прославлялось великое и досточтимое имя Его... И когда я прославлял и благодарил Его (δοξάζοντός μου καὶ εὐχαριστοῦντος αὐτῷ), ответствовало мне как бы *звучание голоса* (ἦχος φωνῆς μοι ἀλεκρίθη): 'Не сомневайся, Герма!'».

⁶ Ср. фрагмент из Плутарха, в котором сошлись «божественное слово», «голос» и акцент на ненужности языка и ушей применительно к божественному. Ср. Plu. *De Is. et Os.* 381b1–9: «[Крокодила] называют подобием (μίμημα) бога потому, что только у него одного нет языка (γεγονέναι μόνος μὲν ἄγλωσσος ὢν), а божественное слово (ὁ θεῖος λόγος) не нуждается в голосе (φωνῆς ἀπροσδεῆς ἐστί), и 'двигаясь по бесшумному (ἀψόφου) пути, / справедливо правит делами смертных' (Eug. Tr. 887). И говорят, что... он [крокодил] видит, будучи невидимым (βλέπειν μὴ βλεπόμενον), а это свойство присуще Первому богу (τῷ πρώτῳ θεῷ)», а также 381d8–e1: «Ведь и греки для лепных и рисованных изображений (γραπτοῖς ἐν πλαστοῖς εἰκάσμασι) богов используют подобное. Например, на Крите была статуя Зевса, не имеющая ушей (ἄγαλμα μὴ ἔχον ὄτα), ибо владыке и повелителю всяческих не подобает никого слушать (τῷ γὰρ ἄρχοντι καὶ κυρίῳ πάντων οὐδένος ἀκούειν προσήκει)».

⁷ Iren. *Haer.* 1.1.1. Cf. *ibid.* 1.14.3, 2.12.5–6, 4.35.4, а также Clem. *Exc. Thdot.* 2.29, etc.

χίρα καὶ ἡρεμία)», а вместе с ним пребывала женская сущность — Безмолвие (Σιγή). И поскольку приближение к богу равносильно уподоблению ему, наиболее уместным способом взывания к высшему богу было обращение в безмолвии. Тот же Иринея пишет:

Безмолвие почитается у мудрецов великим делом, ибо должно, чтобы Безмолвие, которое вверху, отображалось посредством их собственного безмолвия⁸.

В «Герметическом корпусе»⁹ безмолвие тоже является формой почитания высшего бога. Схожим образом, в трактате II в. н.э. из Наг-Хаммади Гермес Трисмегист вводит посвящаемого в область восьмой сферы небес, где души и ангелы в *безмолвии* поют гимн всеобщему Уму (NHC vi 6.58.19–21). Посвящаемый в это таинство говорит: «Я безмолвен, отче мой. Я хочу петь гимн тебе, пребывая в безмолвии». Гермес же отвечает: «Тогда пой его, ибо я есть Ум» (58.24–28)¹⁰. О божественном безмолвии говорится и в «Халдейских оракулах»¹¹.

В неоплатонизме, впитавшем перечисленные выше влияния, безмолвие рассматривалось как форма умной молитвы¹². Комплекс этих идей развивался Порфирием, Ямвлихом¹³, Проклом,

⁸ Iren. *Haer.* 4.35.4.99–101 Rousseau: τὴν σιγὴν μέγιστον εἶναι πράγμα παρὰ τοῖς σοφοῖς· δεῖ γὰρ τὴν ἄνω Σιγὴν διὰ τῆς παρ' αὐτοῖς σιγῆς ἐκτυλωθῆναι. В этих словах имплицитно подразумевается принцип «что вверху, то и внизу», важный для неоплатонической теургии, а позже — алхимии.

⁹ *Corp. Herm.* 13.2: Ὡ τέκνον, σοφία νοερά ἐν σιγῇ καὶ ἡ σπορά τὸ ἀληθινὸν ἀγαθόν, «О дитя, [мать человека] есть *духовная мудрость в безмолвии*, а [отчее] семя — это истина и благо».

¹⁰ Ср. Robinson 1990: 325.

¹¹ *Orac. Chald.* fr. 16 des Places: τῇ θεοθρέμνονι σιγῇ τῶν πατέρων, «в богорожденном безмолвии отцов»; fr. 132: σίγ' ἔχε, μύστα, «храни безмолвие, мист».

¹² Cf. Koch 1900: 108–134, 198–260; Casel 1919: 144–152. Об умной молитве см. также: Петров 2010 (у Климента Александрийского: 225–227, прим. 61, 67, 70; у Порфирия: 216, прим. 28, и 226, прим. 64; о бестелесном голосе в молитвах у Ямвлиха: 226–227; о возводящей молитве у Пс.-Дионисия Ареопагита: 237–238).

¹³ См. Iamb. *Myst.* 8.3, 263.4–5, где Ямвлих излагает доктрину Гермеса о неделимом Едином и его первом порождении, в котором находится первое мыслящее и первое мыслимое, «почитаемое только посредством безмолвия» (διὰ σιγῆς μόνης θεραλεύεται).

Дамаскием. У Прокла «бог богов» неизреченностью превышает любое безмолвие (πάσης σιγῆς ἄρρητότερον)¹⁴.

Схожие идеи демонстрирует христианский неоплатонизм «Ареопагитик»¹⁵: в трактате «Таинственное богословие» сказано, что «тайинства Слова Божиего окутаны свержсветлым мраком таинственно-посвятительного безмолвия» (τῆς κρυφιοῦμύστου σιγῆς ὑνόφον)¹⁶, это наивысший уровень богословия, на котором невыразимое почитают безмолвием (τὰ ἄρρητα σῶφρονι σιγῆ τικῶντες)¹⁷.

Словесная жертва: Аполлоний Тианский и Порфирий

В МП безмолвное благодарение Бога лексически (употребление глагола εὐχαριστῶ) и сюжетно имеет смысл жертвоприношения, что вводит речь апостола Петра в дополнительный круг контекстов, повествующих о «бестелесной жертве». Одним из наиболее ранних греческих трактатов, утверждавших, что приношения истинному Богу должны быть бестелесными, является сочинение неопифагорейского философа Аполлония Тианского (1–98). Соответствующий фрагмент из него цитирует Евсевий Кесарийский (260/65–339/40), указывающий, помимо прочего, что тот же отрывок из Аполлония воспроизведен неоплатоником Порфирием (232/33–304/6) в трактате «О воздержании от [вкушения] одушевленных существ». В своем «Приготовлении к Евангелию» Евсевий Кесарийский цитирует Порфирия, доказывающего, что лучшим приношением богу является духовный дар:

Вышеупомянутый автор [Порфирий] в книге, озаглавленной «О воздержании от одушевленных», говорит, что ни Богу, который над всеми (τῷ ἐπὶ πάντων θεῷ), ни божественным силам, которые после него, мы не должны приносить ничего земного —

¹⁴ Procl. *Theol. Plat.* 2.65.13. Ср. также Procl. *In Prm.* 7, 1171.7–8: «Единое... за пределами безмолвия». Подробнее см. Петров 2010: 210–211, 220–221; Петров 2013a: 241, прим. 2.

¹⁵ См. Петров 2010: 211, прим. 4.

¹⁶ Dion. Ar. *Myst.* 1.1 (141.2–142.4 Heil-Ritter), см. Петров 2013b: 256, прим. 37.

¹⁷ Dion. Ar. *DN* 111.6.

ни возжиганий, ни закляний (μήτε θυμῶν μήτε θύειν), поскольку подобное чуждо подобающему почитанию (εὐσέβειαν)¹⁸.

Две последующие главы у Евсевия (PE 4.11–12) также представляют собой пространную цитату из Порфирия:

Богу, который над всеми, как сказал некий мудрый муж¹⁹, ничего из чувственного не возжигают и ничем [из чувственного Его] не именуют (μήτε θυμῶντες μήτ' ἐπονομάζοντες). Ибо в отношении нематериального любое материальное тотчас становится нечистым. Поэтому Богу не подходит ни внешнее звучащее слово (λόγος τοῦτ' ὡ κατὰ φωνήν), ни внутреннее (ἐνδον), если оно осквернено страстями души. Бога должно почитать *чистым безмолвием* (διὰ σιγῆς καθαρᾶς) и направленными к нему чистыми помыслами. Значит, должно соединиться с Богом и уподобиться Ему, принеся в качестве священной жертвы (θυσίαν) Богу наше восхождение (ἀναγωγήν), которое есть и наш гимн, и наше спасение. Эта жертва совершается в бесстрастии (ἀπλαθεία) души и созерцании Бога²⁰.

Что же до Его отпрысков — умопостигаемых (νοητοῖς) богов, то для них нужно добавить *словесное гимнословие* (ἐκ τοῦ λόγου ὑμνωδίαν). Ибо жертва — это приношение каждому [богу] начатка от того, что он дал (ἀπαρχὴ ὧν δέδωκεν), того, посредством чего он питает нас и чем сохраняет в бытии нашу сущность. Как земледелец жертвует богам начатки (ἀπαρχεται) своих колосьев и плодов, так же и мы пожертвовали (ἀπαρξώμεθα) богам свои прекрасные мысли о них, благодаря (εὐχαριστοῦντες) их за то, что они даровали нам созерцание (θεωρίαν), и за то, что они истинно питают нас тем, что мы зрим их, за то, что они пребывают с нами, являют себя и сияют (ἐπιλάμποντες) ради нашего спасения²¹.

Порфирий говорит здесь, что приношение должно быть сообразно богу, которому подносится. Запомним это и вернемся к Евсевию, который делает важное указание на источник Порфирия:

¹⁸ Eus. PE 4.10.7.

¹⁹ Имеется в виду Аполлоний Тианский.

²⁰ Этот отрывок из Порфирия (Abst. 2.34.1–14) цитируется также Кириллом Александрийским (Juln. 2.37.13–25), который дает точную ссылку: γεγραφεῖναι φημι Πορφύριον ἐν βιβλίῳ δευτέρῳ Περὶ ἀλοχῆς ἐμψύχων ὧδι.

²¹ Porph. Abst. 2.34.

«Так говорит Порфирий. Но мнения родственные и близкие к сказанному относительно первого и великого бога, как говорят, записаны в ‘О жертвоприношениях’ (Περὶ θυσιῶν) Аполлония Тианского, знаменитого и восхваляемого многими» (PE 4.12). Здесь же Евсевий приводит соответствующую цитату из Аполлония (она сохранилась только у него):

Поэтому, как я считаю, тот особенно окажет подобающее почитание божеству, и тот более, чем кто-либо из людей, заручится Его благосклонностью и расположением, кто Богу, именуемому первым — пребывающему Единым и отделенным от всех, Богу, после которого (μεθ’ ὧν) [другие] считаются «прочими», — не будет жертвовать никакого начатка (ἀρχήν): ни возжигать огня, ни вообще именовать (ἑπινομάζοι) [Его] чем-либо из чувственного — ибо Ему не нужно ничего (δεῖται οὐδενός) даже от существ, которые лучше нас. Ведь нет растения, начаток которого взращивает земля, или животного, питаемого землей или воздухом, к которому не липла бы какая-либо скверна (μίαιμα).

В отношении Бога человеку всегда следует использовать только лучшее слово (τῷ κρείττονι λόγῳ), я имею в виду то, что не проходит через уста (μὴ διὰ στόματος ἰόντι): просить благ у благороднейшего из сущих следует посредством благороднейшего в нас самих, а это наш ум, не нуждающийся в [телесном] органе. А следовательно, никоим образом не должно приносить [телесных] жертв великому Богу, который над всеми (τῷ μεγάλῳ καὶ ἐπὶ πάντων θεῷ)²².

Итак, Аполлоний проповедовал, что высшему Богу не следует приносить в жертву ничего материального, Ему не подходит даже произносимая вслух молитва. Должным видом почитания является безмолвие и чистое размышление; приношением и священной жертвой (θυσίαν ἱεράν) становится само умное восхождение души²³. С ним согласен Порфирий, который также считает, что высшего Бога следует почитать безмолвием. А вот следующим за ним умопостигаемым богам Порфирий полагает долж-

²² Eus. PE 4.13.

²³ Porph. Abst. 2.34.2-3; Eus. PE 4.11-12.

ным адресовать «словесное гимнословие» (другие авторы именуют его «словесной жертвой»).

*Аполлоний Тианский как источник
для МП, Порфирия и Евсевия Кесарийского*

Благодаря Евсевию мы знаем, что источником рассуждений Порфирия о недопустимости телесных жертвоприношений высшему богу (ок. 271 г.) был текст неопифагорейца Аполлония Тианского. Помимо указания на наличие предшественника, которое делает сам Порфирий («как сказал некий мудрый муж»), мы обнаруживаем между соответствующими фрагментами текстуальные и доктринальные параллели:

Apollonius Tyanensis *De sacrificiis*

«Не будет жертвовать никакого начатка (ἀρχήν): ни возжигать огня, ни вообще именовать (ἑπονομάζοι) [Его] чем-либо из чувственного... Никоим образом не должно приносить жертв великому Богу, который над всеми (τῷ... ἐπὶ πάντων θεῷ)».

«Нет растения... или животного... к которому не липла бы какая-либо скверна (μίασμα)».

«В отношении Бога ему всегда следует использовать только лучшее слово (τῷ κρείττονι λόγῳ), я имею в виду то, что не проходит через уста: просить благ у благороднейшего из сущих следует посредством благороднейшего в нас самих, и это *наш* ум.

«Ему [Богу] не нужно ничего» (δεῖται οὐδενός)²⁴.

Porphyrius *De abstinentia*

«Богу, который над всеми (θεῷ τῷ ἐπὶ πάντων), как сказал некий мудрый муж, ничего из чувственного не возжигают и ничем [из чувственного Его] не именуют (μητέ θυμιῶντες μήτ' ἑπονομάζοντες)».

«Нет ничего материального, что в отношении нематериального не стало бы тотчас нечистым (ἀκάθαρτον)».

«Богу не родственно (οἰκεῖος) ни внешнее звучащее слово (λόγος τοῦτο ὁ κατὰ φωνήν), ни внутреннее, если оно осквернено страстями души. Бога должно почитать чистым безмолвием (διὰ σιγῆς καθαρᾶς) и направленными к нему чистыми мыслями (καθαρῶν ἐννοιῶν)».

«Он [первый Бог] не нуждается ни в чем (χρήζει οὐδενός) из внешнего».

Лексическую и доктринальную близость с отрывком из Аполлония Тианского демонстрирует также и МП:

²⁴ Cf. 2 Мак 14:35: σὺ κύριε τῶν ὄλων ἀπροσδεῖς ὑπάρχων, «Ты, Господи, не нуждающийся ни в чем».

Apollonius Tyanensis *De sacrificiis*

«В отношении Бога ему всегда следует использовать *только лучшее слово* (τῷ κρείττονι λόγῳ), я имею в виду то, что *не проходит через уста* (μὴ διὰ στόματος ἰόντι): просить благ... следует посредством... ума (νοῦς), *не нуждающегося в органах [тела]* (ὀργάνου μὴ δεόμενος)».

Martyrium Petri apostoli

«Я благодарю тебя *не... устами* (χείλεσιν), *не языком* (γλώσσῃ)... *не внешним словом* (λόγῳ τοῦτῳ)... но тем голосом (φωνῇ), который... *не проходит через органы тела* (δι' ὀργάνων σώματος)».

Оба текста рассуждают о подходящих модусах обращения к Богу; используют общую лексику — глаголы πρῶξις / εἶξις в отношении земного слова, проходящего через уста и противопоставленного умному слову / голосу, не требующему телесных органов.

Примечательно, что в преамбуле к цитатам из Порфирия и Аполлония (PE 4.10.7, см. выше) Евсевий скорее держит в уме текст Аполлония. Например, он упоминает 1) о подходящем почитании (ἐμπρέπουσαν εὐσέβειαν, cf. Ap. Ty.: προσήκουσαν ἐπιμέλειαν); 2) о Боге, который над всеми (τῷ ἐπὶ πάντων θεῷ), и божественных силах, которые после него (ταῖς μετ' αὐτὸν θείαις δυνάμεσιν, cf. Ap. Ty.: μεθ' ὃν γνωρίζεσθαι τοὺς λοιποὺς ἀναγκαῖον).

А из Порфирия Евсевий цитирует фразу: «Наилучшее приношение богам — это чистый ум и бесстрастная душа»²⁵.

Порфирий и Ямвлих об иерархии богов и жертвоприношений

Что касается Порфирия, то его учение о жертвоприношениях отмечено иерархизмом (вообще свойственным его мировоззрению): он полагает, что каждый уровень божественного бытия следует почитать сообразно его природе. Таким образом, высшему Богу запрещено жертвовать посредством сожжений, отвергаются телесные приношения и произносимые голосом гимны. Как уже сказано, надлежащей молитвой Ему являются безмолвие и чистые мысли, а приношением и гимном служит само умное восхождение к Богу и уподобление ему.

²⁵ Eus. PE 4.14.9.1–2 (= Porph. Abst. 2.61, 185.1–2 Nauck).

Напротив, отпрыскам высшего бога — умопостигаемым богам — допустимо предлагать словесные гимны. Небесным богам (планетам и звездам), находящимся ближе к сфере материального, приносят мед, фрукты, а животных жертвуют демонам. Порфирий формулирует это следующим образом:

Первый Бог бестелесен, неподвижен и неделим. Он не находится в чем-либо и не связан в себе самом, Он не нуждается ни в чем из внешнего (χρήζει οὐδενὸς τῶν ἕξωθεν), как было сказано. <...> Остальным богам, то есть космосу и богам незаблудным и блуждающим (ἀπλανέσι καὶ πλανωμένοις) — а это боги видимые, ибо состоят из души и тела, — следует воздавать благодарение (ἀντευχαιστητέον) так, как описано выше: жертвуя неодушевленное (διὰ τῶν θυσιῶν τῶν ἀψύχων). Прочее множество невидимых богов Платон без различия назвал демонами (cf. *Ti.* 40d)²⁶.

Позже (ок. 300 г.) Ямвлих в «О таинствах» даст упорядоченное и пространное изложение своих взглядов относительно «богослужебных законов» и иерархии жертвоприношений (θυσιά):

Закон жертвоприношений (τὸν θεσμὸν τῶν θυσιῶν) зависит от порядка самих богов. Одни боги материальны (ύλαίους), а другие — нематериальны (ἀύλους)... В соответствии со жреческим искусством следует начинать священнодействия (τῶν ἱερουργιῶν) с материальных богов, ведь не бывает иного восхождения (ἀνάβασις) к нематериальным богам... Если кто-либо хочет почитать этих богов теургически, необходимо преподносить им это почитание так, как это им свойственно по природе... Что касается жертвоприношений, этим богам подходят мертвые тела, лишённые жизни, заклание животных (φόνος τῶν ζώων), употребление (κατανάλωσις) тел, всяческое изменение и разрушение... Подносить (προσφέρειν) нематериальным богам материю в качестве жертвы *несообразно*, а всем материальным — в высшей степени подобает²⁷.

²⁶ Porph. *Abst.* 2.37, 166.3–16 Nauck (пер. Т.Г. Сидаша с изменениями).

²⁷ Iamb. *Myst.* 5.14, 217.4–218.13.

Налицо два способа богослужения (θηρησκείας): один простой, бестелесный, неоскверненный каким-либо становлением (ἀγνὸς ἀπὸ πάσης γενέσεως) — это тот, который свойственен незапятнанным (ἀχράντοις) душам, а другой, отягощенный телами и всяческой внутриматериальной деятельностью (ἐνύλου πάσης πραγματοείας), подходит для душ не чистых и не свободных от всяческого становления. Итак, я полагаю, что есть два вида жертвоприношений (θυσιῶν): одни — [обряды] всецело очистившихся людей, какие встречаются очень редко, ибо, как говорит Гераклит²⁸, их немного и их легко перечислить, а другие жертвы — материальные, телесные и производимые посредством изменения (διὰ μεταβολῆς συνιστάμενα) — подходят (ἀρμόζει) людям, еще удерживаемым в теле²⁹.

Всякий раз, когда мы поклоняемся (θεραπεύωμεν) богам, царствующим над душой и природой, не бессмысленно подносить (προσφέρειν) им и природные силы (φυσικὰς δυνάμεις) и не следует отказываться от приношения (καθαγίζειν) им тел, управляемых природой. Ведь все природные создания (ἔργα) служат им и способствуют упорядочению (διακόσμησιν) чего-то в них. Но всякий раз, когда мы стремимся почитать тех богов, которые являются единообразными (μονοειδεῖς) сами по себе (καθ' ἑαυτοὺς), стоит преподнести им совершенные почести. Этим богам подходят умные дары (τὰ νοεῖα δῶρα) бестелесной жизни и все те, которые доставляются добродетелью и мудростью, даже если и есть некие более совершенные и целостные блага души. А промежуточным богам (τοῖς μέσοις), правящим промежуточными благами, иногда могли бы подойти дары обоих родов, а иногда — общие для них обоих³⁰.

Нам откроется легкий путь наверх (εὐβατὸν ἄνοδον), к истине жертвенного священнодействия (τῆς περὶ θυσιῶν ἀγιστείας), [если мы рассудим следующим образом]. Поскольку мы сами находимся в космосе, содержимся во всецелом мироздании в качестве частей, изначально увлекаемся им, совершенствуемся благодаря всем его силам, составлены из заключенных в нем стихий и вла-

²⁸ Heraclit. fr. 128 (97): «один для меня равен десяти тысячам, если он наилучший» (пер. А.В. Лебедева).

²⁹ Iamb. Myst. 5.15, 219.5–14.

³⁰ Iamb. Myst. 5.19, 226.3–13.

деем некоей частицей (μοῖράν) жизни и природы, получив ее от него, то, следовательно, нам ни в коем случае не следует пренебрегать космосом и космическим устройством³¹.

Закон богослужения (θρησκείας) ставит в соответствие подобное подобному (τὰ ὅμοια τοῖς ὁμοίοις) и распространяет свое действие на всё сверху донизу, воздавая бестелесное бестелесному, тела — телам, относя каждому то, что сообразно (σύμμετρα) его природе³².

Гностики полностью согласились бы с этим делением и отнесли бы себя к небольшому числу незапятнанных душ, предпочитающих нематериальные жертвоприношения.

Ориген

Отголоски рассмотренных выше теорий демонстрирует Ориген (ок. 185 – ок. 254) в трактате «Против Цельса». С одной стороны, он пишет, что для исцеления болезней тела следует молиться единому высшему Богу. В этом его точка зрения ортодоксального христианина отличается от мнений гностиков и неоплатоников Порфирия и Ямвлиха, которые полагали, что низшее (телесное) должно взаимодействовать с низшим и только высшее (душа и ум) — с высшим.

Тем не менее, когда Ориген полемизирует с Цельсом относительно того, следует ли при телесных болезнях прибегать к магии и связанным с ней телесным жертвоприношениям³³, в его рассуждении встречаются рудименты неизжитых «египетских» воззрений. Цельс в случае болезней рекомендовал обращаться к языческим богам и духам из «египетского каталога» (τοῦ αἰγυπτιακοῦ καταλόγου), говоря, что каждый из них отвечает за исцеление недуга в определенной части тела (ἰωμένων τὰ τῶν μερῶν παθήματα). Критикуя его, Ориген сначала соглашается с тем, что определенная сила у чужеземных богов имеется, впрочем, оговаривается он, призывать таких демонов умеют только египетские маги (μόνοι Αἰγυπτίων μάγοι), делающие это неведомым способом.

³¹ Iamb. *Myst.* 5.20, 227.4–10.

³² Iamb. *Myst.* 5.20, 227.13–228.2.

³³ Or. *Cels.* 8.59–61.

Далее Ориген цитирует предостережение самого Цельса, который предупреждал, что человек, чрезмерно увлекшийся подобной практикой (θεραλεία) и заботой о теле (φιλοσωματήσας), отвращается от более высоких вещей, предаёт их забвению. Большинство земных (περιγυρίων) демонов, продолжает мысль Цельса Ориген, падки до крови, воскурений, песнопений (αἶματι καὶ κνίσσῃ καὶ μελωδίας), а значит, пригодны только к тому, чтобы излечить (θεραπεύσαι) тело и поправить дела брэнной жизни (θνητὰς πράξεις). Иной, кардинальный и всеобъемлющий способ исцеления состоит в обращении к истинному и высшему Богу:

Когда нужно лечить (θεραλείαν) тело, то, если человек хочет простейшего и общепринятого способа, он лечится медицинскими средствами (ἐφόδῳ ἰατρικῇ θεραπεύειν), но если, в противоположность большинству людей, он хочет лучшего, то лечится посредством почитания (εὐσεβεία) *Бога, который над всеми* (τὸν ἐπὶ πᾶσι θεὸν), и посредством адресованных Ему молитв³⁴.

Лучше всего, заключает Ориген, вверить себя через Иисуса Христа Богу всяческих (τῶν ὄλων). «Рассуди сам, — продолжает он, — какое поведение (ἦθος) предпочтет *Бог, который над всеми* (ὁ ἐπὶ πᾶσι θεός)». Бог, благоденствия (εὐεργεσίαν) которого распространяются равно на душу, тело и окружение человека (τὰ ἐκτός), выберет того, кто предался Ему во всем, но не того, кто вызнаёт имена демонов, их силы и действия (πράξεις), подходящие для демонов заклинания (ἐπιφάσας), травы и камни, с вырезанными на них знаками (γλυφάσας), символически (συμβολικῶς) соотносящиеся с передаваемым традицией обликом (παραδιδομέναις μορφαίς) демонов. Почитатель духов будет проклят высшим Богом как негодник и отдан на растерзание тем духам, благоволения которых он искал.

Примечательно, что, как и у неоплатоника Порфирия, у Оригена дважды встречается формула Аполлония Тианского «Бог, который над всеми» (ὁ ἐπὶ πᾶσι θεός). Более того, она используется в близком контексте — при рассуждениях о подобающем типе

³⁴ Or. Cels. 8.60.28–32.

обращений к богам. И хотя, согласно Оригену, высший и чистейший вид исцеления дарует Бог, который над всеми, частичную пользу могут принести и низшие духи, откликающиеся на телесную магию и приношения.

«Гимн возобновления» в МП и его герметический контекст

Молчи, скрывайся и таи
И чувства и мечты свои —
Пусть в душевной глубине
Встают и заходят оне
Безмолвно, как звезды в ночи, —
Любуясь ими — и молчи.
Как сердцу высказать себя?
Другому как понять тебя?
Поймет ли он, чем ты живешь?
Мысль изреченная есть ложь.

Федор Тютчев. *Silentium*

Отличительной особенностью речи апостола Петра перед распятием является ее мистериальный характер. «Сокровенное таинство» (именуемое «Иисусом», «Крестом», «Словом», «спасением») является сразу субъектом и объектом действия. Петр предстает таинству, его благодарит, к нему обращается, дважды имеющая «сокровенным таинством»³⁵. В то же время таинство заперто и сокрыто в душе апостола. То, что нужно постичь, лежит за пределами зримого³⁶.

Текст пронизан противопоставлениями внутреннего и внешнего (ἐν τῷ κρυπτῷ / ἐν φανερῷ)³⁷, умного и телесного, видимо-

³⁵ Ср. МП: «Подойдя к кресту и встав подле него, Петр начал говорить: ‘О, имя Креста, всецело сокровенное таинство (μυστήριον ἀλόκριφον)’».

³⁶ МП: «Познайте таинство всей [человеческой] природы и то, каким было начало всего»; «Узнайте о том, что некогда исполнено Христом (τὰ πάλαι ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ γεγρονότα) и о всецелом таинстве спасения»; «Господь говорит о них в таинстве: ‘Если не сделаете правое как левое, а левое как правое, ниже как верхнее, а заднее как переднее, не войдете в царство Божие’».

³⁷ Cf. Or. Jo. 1.7.41: «Павел и Петр, вначале наружно (ἐν φανερῷ) бывшие иудея-

го и невидимого. Призывая не ограничивать восприятие феноменальным, Петр использует указательное местоимение «этот» (οὗτος) для обозначения «вот этого», «чувственно данного»³⁸.

Важность оппозиции внутреннее / внешнее для автора МП становится более понятной, если принять во внимание, что потребность противопоставить «видимое» — «невидимому» остро ощущалась ранними христианскими богословами: в ранний период основную массу верующих составляли «простецы». Да и в целом раннее христианство сопротивлялось отвлеченному богословствованию: согласно Иринею, который противостоял в этом гностикам, богословие должно развиваться не посредством построения спекулятивных метафизических и космологических концепций, а через углубление понимания Писания³⁹. Однако уже в посланиях ап. Павла можно найти различие глубинной, тайной мудрости и внешнего знания, понимаемого как проповедь для «младенцев в вере». Схожим образом для Оригена исторические события не представляли интереса *per se*, но служили символами, являвшими вечные истины. Соответственно, как и ап. Павел, Ориген в «Комментарии на Евангелие от Иоанна» проводит различие между двумя группами людей:

Некоторые причастны (μετέχουσιν) Слову, которое было «в начале» и «у Бога», и было «Бог» (Ин 1:1)... [А есть] другие, не знающие ничего, «кроме Иисуса Христа, сего распятого (τοῦτον ἐσταυρωμένον)» (1 Кор 2:2), считающие, что Слово, «ставшее плотью», — это всё (τὸ πᾶν) Слово, знающие Христа только по плоти...⁴⁰

ми и обрезанными, позднее удостоились от Христа стать таковыми и внутренне (ἐν τῷ κρυπτῷ)».

³⁸ Подобное словоупотребление восходит к ап. Павлу, который также противопоставлял сокровенную мудрость Божию и проповедь, не требующую от верующих иного знания, «кроме Иисуса Христа — сего, распятого» (τοῦτον ἐσταυρωμένον) (1 Кор 2:2).

³⁹ Iren. *Haer.* 1.10.2–3. Подробнее см. Carpenter 1963.

⁴⁰ Or. *Jo.* 2.3.28–29 (пер. О.И. Кулиева). Использованное ап. Павлом указательное местоимение οὗτος (асс. τοῦτον) подчеркивает непосредственную данность «Распятого», его явленность ощущениям «здесь и сейчас».

Как следствие, Ориген противопоставляет внутреннее и внешнее христианство, телесное и бестелесное Евангелие:

Павел... не может исключительно внутренним (ἐν κρυπτῷ) христианством усовершенствовать тех, кто подвизается в основах внешнего (τῷ φανερῷ) христианства... Необходимо христианизировать и духовно, и телесно, и когда нужно провозглашать телесное Евангелие (τὸ σωματικὸν εὐαγγέλιον), говоря плотским (τοῖς σαρκίνοις): «*Не знаю ничего, кроме Иисуса Христа, сего распятого*» (1 Кор 2:2), — должно это делать; когда же найдутся... возлюбившие вдобавок небесную мудрость, то должно приобщить их к Слову, после воплощения возвратившемуся к тому, чем Оно «*было в начале у Бога*» (Ин 1:1)⁴¹.

Ту же мысль Ориген формулирует в аристотелевских терминах:

Начало знания (μαθήσεως) двояко (διττῆ): по природе и по отношению к нам (ἢ μὲν τῇ φύσει, ἢ δὲ ὡς πρὸς ἡμᾶς); это как если бы мы сказали о Христе, что по природе Его начало — божество (θεότης), а по отношению к нам [начало это]... — Его человечество (ἀνθρωπότης), по которому Иисус Христос, «*сей распятый*», возвещается младенцам. Отсюда можно сказать, что начало знания по природе — Христос как «*мудрость и сила Бога*» (1 Кор 1:24), а по отношению к нам — Слово, «*ставшее плотью*» (Ин 1:14)⁴².

В свете противопоставления между внешним и внутренним учением, которое предполагали ап. Павел и следовавший ему Ориген, становится понятной интенция автора МП, призывающего осознать, что события, происходящие ἐν φανερῷ, имеют еще

⁴¹ *Ibid.* 1.7.42–43.

⁴² *Ibid.* 1.18. Cf. Arist. *APo.* 71b33–72a5: «'Предшествующее' (πρότερον) и 'более известное' надо понимать двояко (διχῶς), ибо не одно и то же предшествующее по своей природе и для нас (τῇ φύσει καὶ πρὸς ἡμᾶς)... Под предшествующим и более известным для нас я разумею то, что ближе к чувственному восприятию; под предшествующим и более известным безусловно (ἀλλῶς) — более отдаленное от него. Всего дальше — наиболее общее (τὰ καθόλου), всего ближе — единичное (τὰ καθ' ἕκαστα)» (пер. Б.А. Фохта с изменениями).

и глубокий мистический смысл, не данный явно⁴³. Даже собственная крестная смерть Петра, совершающаяся в мучительных подробностях и наглядности «здесь и сейчас», на глазах у собравшихся, должна пониматься мистически: «ибо и мое страдание, сообразное Христовому, есть нечто иное, противоположное здешнему зримому».

Попытка передать мистическую истину посредством повседневной речи, телесными органами речи («нечистыми устами»), заведомо обречена на провал⁴⁴. Тайнство нельзя пересказать другому потому, что оно не транслируется, а *переживается* в личном опыте. Постичь сокровенный смысл тайнств нужно внутренним зрением, в пределе — сораспинаясь с Христом⁴⁵. Вознося в предсмертный миг благодарение Кресту — дереву Жизни, открывающему путь в вечную отчизну, Петр уже не является собой — он отождествляется с Христом:

«Благодарю тебя, Иисус, вот чем — безмолвием — Твоим голосом, посредством которого дух, что во мне... обращается к Тебе, кто постижим (νοητός) только духом... Ты — всё (τὸ πᾶν) и всё в Тебе составилось⁴⁶, и никому нет спасения вне Тебя⁴⁷. И вы, братья, к Нему прибегнув, возобновитесь (ἀνανεωθήσεσθε)».

Петру становится очевидной истина, недоступная смертным: Бог есть всё, и всё составилось в Боге. Этот Бог — Иисус, удерживающий...

⁴³ МП: «Да не будет имя Креста здешним зримым (τοῦτο τὸ φαινόμενον), ибо оно есть нечто иное, противоположное здешнему, видимому для вас»; «Отделите ваши души от всего явленного, воспринимаемого чувствами, не являющегося истинным. Пресеките ваше плотское зрение, пресеките ваш здешний слух, ваши наружные (ἐν φανεροῖς) дела».

⁴⁴ МП: «О неизреченная и неотделимая любовь (φιλία), которую нельзя выразить нечистыми губами...»; «Я не умолчу о тайнстве Креста, давно запертом и сокрытом в моей душе».

⁴⁵ МП: «Подобает... взойти на Господний крест, который есть растянутое (τεταμένον) [на кресте] Слово, одно и единственное».

⁴⁶ Ср. Кол 1:16–17: «в Нем создано все (ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα)... и всё в Нем составилось (συνέστηκεν)».

⁴⁷ Ср. Деян 4:12: οὐκ ἔστιν ἐν ἄλλῳ οὐδενὶ ἡ σωτηρία («и нет спасения ни в ком ином»).

живающий миры и спасающий всякого. Космический масштаб узревания, открывшегося Петру, который мистически соединился с Иисусом, неоднократно находит параллели в герметическом корпусе.

Например, благодарение Креста посредством безмолвия напоминает о герметическом восхождении выше семи планетных сфер — в область божественной Огдоады, где духи хвалят бога посредством безмолвия. В качестве параллели к словам Петра о том, что следующие его путем «возобновятся» (ἀνανεωθήσεσθε), можно указать отрывок из «Герметического корпуса», в котором посредством дериватов от ἀνανεώω описывается процесс космического возобновления⁴⁸. Особого внимания заслуживает герметический трактат «Сокровенное слово о палингенесии и безмолвии (λόγος ἀλόκροφος περὶ παλιγγενεσίας καὶ σιγῆς)», в котором Гермес сообщает ученику «гимн возобновления». Этот сокровенный гимн очень похож на заключительные слова апостола Петра в МП:

— Отче, я вижу всё (τὸ πᾶν) и вижу себя в Уме. — В этом и состоит возобновление (παλιγγενεσία), о дитя: уже не представлять [себя] в теле трех измерений... — Отче, я прошу о гимне хвалы (τοῦ ὕμνου εὐλογίαν), который, по твоим словам, ты слышал от [небесных] сил, когда оказался в Огдоаде... — Пребывай в покое, дитя, и услышь ныне подобающую хвалу, гимн возобновления (ὕμνον τῆς παλιγγενεσίας)... Этому не учат, но скрывают в безмолвии (κρύπτεται ἐν σιγῇ)... Слово Твое через меня гимнословит Тебя. Через меня прими всё (τὸ πᾶν) в слове, как словесную жертву (λογικὴν θυσίαν). Вот о чем вопиют (βοῶσιν) силы, что во мне. Они гимнословят всё (τὸ πᾶν), они совершают Твою волю (θέλημα).

⁴⁸ Применительно к лексеме «возобновитесь» см. *Corp. Herm.* 3.4: «То, что у малеяется, с необходимостью будет *возобновлено* (ἀνανεωθήσεται), и *возобновится* (ἀνανεώσεται) посредством хода расчисленного кругообращения природы. Всеобщее космическое смешение, природным образом *возобновляемое* (ἀνανεουμένη), — божественно. Ибо в божественном установилась и сама природа». Ср. концепцию ап. Павла, считающего возникновение христианства новым творением мира: «Итак, кто во Христе, тот новая тварь (καινὴ κτίσις); древнее (τὰ ἀρχαία) прошло, теперь всё новое (γέγονεν καινὰ)» (2 Кор 5:17).

Твое желание, от Тебя исходящее и к Тебе возвращающееся, оно и есть всё (τὸ πᾶν). Прими от всех (ἀπὸ πάντων) словесную жертву. О, Жизнь, спаси всё, которое в нас (τὸ πᾶν τὸ ἐν ἡμῖν). Просвети, о Свет, Дух, Боже. Ибо Ум — пастырь твоего Слова. О Духоносный, о Создатель. Ты еси Бог. Твой человек вопиет⁴⁹ сие через огонь, через воздух, через землю, через воду, через дух, через твоих тварей. От Твоей вечности (αἰῶνος) я нашел хвалебную речь (εὐλογία), и в Твоей воле обрел отдохновение, коего искал⁵⁰.

Разумеется, доктринальное содержание речи Петра не сводится к герметическим параллелям. В благодарственном гимне Петра есть отчетливое христианское измерение. Он говорит не просто о славословии (εὐλογία), но о благодарении (εὐχαριστία), предваряющем собственное распятие, что моментально отсылает к «благодарению», которым сопровождал раздаяние хлеба и вина за трапезой сам Христос⁵¹. В герметическом «гимне возобновления» тоже дважды говорилось о словесной / разумной жертве, но апостол Петр приносит в жертву самого себя. Отождествляясь в страданиях⁵² с Христом, Петр сам становится жертвенным те-

⁴⁹ О «феноменологии крика» и языке тела в богословии Иоанна Скотта Эригены см. Фальк 2013: 577–578.

⁵⁰ *Corp. Herm.* 13.13, 15–16, 18–20.

⁵¹ Главное таинство христианской литургии получило именование «евхаристии» не сразу. Священное вкушение хлеба и вина в память о «Господней трапезе» (κυριακὸν δεῖπνον) стало называться «благодарением» по причине вознесения за подобной трапезой благодарственных молитв (εὐχαριστεῖν). Это делалось в подражание Иисусу Христу, который раздавал за трапезой хлеб и вино не иначе, как поблагодарив (εὐχαριστήσας) за них Бога (1 Кор 11:24; Мк 14:23; Мф 26:26–27; Лк 22:17, 19; Деян 27:35). Содержание ранних евхаристических молитв отражено в «Дидахе» (ср. *Did.* 9:1: περὶ δὲ τῆς εὐχαριστίας, εὐχαριστήσατε, «что же касается благодарения, благодарите так...»). Позднее ритуальный акцент сместился с молитв на вкушение хлеба и вина, подробнее см. Betz 2017: 1795–1832.

⁵² Схожим образом Игнатий Антиохийский, полемизируя с докетами в послании «К Смирнянам», говорит о своем желании со-страдать с Иисусом Христом: «Если же Господь наш совершил это призрачно (τὸ δοκεῖν), то и я ношу узы только призрачно. И для чего же я сам себя предал смерти, в огонь, на меч, на растерзание зверям? Нет, кто подле меча — подле Бога, кто посреди зверей — посреди Бога: только бы это было во имя Иисуса Христа. Я терплю всё это, что-

лом и кровью и в этом неукоснительно исполняет апостольские заповеди⁵³.

Очертив круг текстов, которые предоставляют для МП проясняющие контексты и параллели, я хотел бы в заключение процитировать Исаака Ниневийского (ок. 640 – ок. 700), который описывает состояние бестелесной молитвы и молитвенного безмолвия. Исаак говорит, что, если обычная молитва — это душевная работа, в которой наряду с душой задействованы тело и ум, то духовная молитва сама возникает в уме под действием Святого Духа. В ней уже не задействованы ни душа, ни телесные чувства, ни воля:

1. Существует молитва чистая (ṣlōtā dkīṭā) и молитва духовная (ṣlōtā rūḥānīṭā). Последняя из двух превосходнее первой, как свет солнца [превосходнее] свечения малого светильника. <...> 3. Молитва духовная есть та, что возникает в разуме от воздействия Святого Духа и при ощущении того, что превосходит познание сотворенного. Она не сподвигает ни к каким взысканиям — даже [к взысканию] совершенства, желанию [получить] обетованное и [обрести] Царство Небесное. Ведь в ней действием Святого Духа и без собственной воли природа (kuṃpā) выходит из себя. [В это время] душа (nafṣā) пребывает в изумлении перед божественной Славою (ṣūbhā alāhāyā) в соответствии с чином тех святых сил, [что пребывают] в неизреченных славословиях. <...>
4. Первая молитва есть труд, и она подчинена свободной воле (ṣebuānā). Ее движения (zaw'ē) закреплены: душа, которая молится с телом и умом. 5. Во [время] второй [молитвы] ни душа, ни телесные чувства не молятся, и она не подчинена воле. Ибо, когда *всё безмолвствует*, Дух совершает Свою волю. Это не молитва, а, скорее, *молчание* (ṣetqā). И это есть *бестелесное богослужение*, ко-

бы сострадать с Ним (εἰς τὸ συμπλαθεῖν αὐτῷ), и Он укрепляет меня, потому что соделался человеком совершенным» (Ign. *Ступн.* 4.2).

⁵³ Ср. Рим 12:5: «сделайте тела ваши жертвой живой (θυσίαν ζῶσαν), святой, благоугодной (εὐάρεστον) Богу, вашим *словесным служением* (λογικὴν λατρείαν)»; 1 Петр 2:5: «Сами, как живые камни (λίθοι ζῶντες), устройте из себя дом духовный, священство святое, чтобы приносить духовные жертвы (πνευματικὰς θυσίας), благоприятные Богу через Иисуса Христа»; Фил 2:17: «Если я проливаюсь возлиянием в жертве и служении (σπένδομαι ἐπὶ τῇ θυσίᾳ καὶ λειτουργίᾳ) веры вашей, то радуюсь». Подробнее см. Roukema 2014: 153–169.

торое, по подобию сил небесных, совершается святыми на земле, словно на небе⁵⁴.

Согласно Исааку, во время духовной молитвы человек выступает за пределы своей природы туда, где в изумлении зрит божественную славу наряду с чинами небесных сил, которые возносят хвалу Создателю. Но это неслышная хвала. Всё пребывает в созерцательном безмолвии и покое, не нарушаемом каким-либо движением. Это духовное стояние, богослужение бестелесное, совершаемое святыми на земле по подобию сил небесных. Описание духовной молитвы у Исаака Ниневийского интересно для нашего рассуждения тем, что содержит элементы, схожие с теми, что описаны в рассмотренных нами выше текстах — в МП, у неоплатоников, в «Герметическом корпусе», — но здесь эти архетипические характеристики экстатических состояний мистического восхождения, разработанные мыслителями периода поздней античности и раннего христианства, уже стали органической частью христианского мирозерцания.

⁵⁴ Мар Исаак Ниневийский. *О творении и Боге* (Третье собрание. Трактат 16): Кессель 2014: 56–57 (пер. Г.М. Кесселя, курсив мой — В.П.).

Литература

- Кессель, Г. (2014), “Исаак Ниневийский. Два трактата из новонайденного собрания”, in Н.Н. Селезнев, Ю.Н. Аржанов (ред.), *Miscellanea Orientalia Christiana. Восточнохристианское разнообразие*, 45–57. М.: ИВКА РГГУ.
- Петров, В.В. (2010), “Мыслительный гимн и возводящая молитва у Дионисия Ареопагита и его предшественников-неоплатоников”, in А.В. Серёгин (ред.), *Космос и душа*. Вып. 2, 210–239. М.: Прогресс-Традиция.
- Петров, В.В. (2013а), “«Многосветлая цепь»: Солнце в позднеантичном платонизме и «Ареопагитском корпусе»”, in Id. (ред.), ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. *Исследования по истории платонизма*, 240–263. М.: Кругъ.
- Петров, В.В. (2013b), “Учение об анагогической молитве у Ямвлиха и Прокла и его рецепция в христианском платонизме”, in И.А. Протопопова et al. (ред.), *Платоновский сборник 2*, 242–263. М.; СПб.: РГГУ; РХГА.
- Петров, В.В., ред. (2013с), ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. *Исследования по истории платонизма*. М.: Кругъ.
- Петров, В.В. (2019), “«Тимей» Платона о видах движения, «небесном растении» и прямостоянии человека”, ΣΧΟΛΗ (*Schole*) 13.2: 705–716.
- Петров, В.В. (2020), “Опрокинутый человек «Тимея» Платона в апокрифических «Мученичестве Петра» и «Мученичестве Филиппа»”, ΣΧΟΛΗ (*Schole*) 14.2: 535–566.
- Фальк, Э. (2013), “Феноменологическая практика и средневековая философия” (пер. А.В. Серёгина, под ред. В.В. Петрова), in В.В. Петров (ред.), ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. *Исследования по истории платонизма*, 505–580. М.: Кругъ.
- Betz, H.D. (2017), “Unique by Comparison. The Eucharist and Mithras Cult”, in D. Hellholm, D. Sänger (eds.), *The Eucharist. Its Origins and Contexts: Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, 1795–1832. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Carpenter, H.J. (1963), “Popular Christianity and the Theologians in the Early Centuries”, *Journal of Theological Studies* (N.S.) 14.2: 294–310.
- Casel, O. (1919), *De philosophorum graecorum silentio mystico*. Giessen: Verlag von Alfred Töpelmann.
- Koch, H. (1900), *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neoplatonismus und Mysterienwesen*. Mainz: Franz Kirchheim.

- Lipsius, R.A., ed. (1891), “Μαρτύριον τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Πέτρου”, in R.A. Lipsius, M. Bonnet (eds.), *Acta Apostolorum Apocrypha*. Pars 1, 78–102. Lipsiae: apud Hermannum Mendelssohn.
- Petroff, V. (2010), “Noeric Hymn and Anagogic Prayer in Dionysius the Areopagite and His Neoplatonic Predecessors”, in A. Seregin (ed.), *Cosmos and Soul*. Part 2, 210–239. Moscow: Progress-Tradition. (In Russian.)
- Petroff, V. (2013a), “‘A Chain of Great Light’: the Sun in the Platonism of Late Antiquity and the ‘Corpus Areopagiticum’”, in Id. (ed.), ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. *Studies in the History of Platonism*, 240–263. Moscow: Krugh. (In Russian.)
- Petroff, V. (2013b), “Anagogic Prayer in Iamblichus and Proclus and Its reception in Christian Neoplatonism”, in I. Protopopova et al. (eds.), *Plato Collection* 2, 242–263. Moscow; Saint Petersburg: RGGU; RHGA. (In Russian.)
- Petroff, V. (2019), “Plato’s *Timaeus* on Types of Movements, ‘the Heavenly Plant’ and the Vertical Posture of Man”, ΣΧΟΛΗ (*Schole*) 13.2: 705–716. (In Russian.)
- Petroff, V. (2020), “The Upside Down Man of Plato’s *Timaeus* in the Apocryphal *Martyrdom of Peter* and *Martyrdom of Philip*”, ΣΧΟΛΗ (*Schole*) 14.2: 535–566. (In Russian.)
- Falque, E. (2013), “The Phenomenological Practice of Medieval Philosophy”, transl. by A. Seregin, revised by V. Petroff, in V. Petroff (ed.), ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. *Studies in the History of Platonism*, 505–580. Moscow: Krugh.
- Robinson, J.M., ed. (1990), *The Nag Hammadi Library in English*. Third, completely revised Edition. San Francisco: Harper Collins Publishers.
- Roukema, R. (2014), “Sacrifice in ‘Gnostic’ Testimonies of the Second and Third Centuries CE”, in A. Houtman, M. Poorthuis, J. Schwartz, Y. Turner (eds.), *The Actuality of Sacrifice. Past and Present*, 153–169. Leiden: Brill.
- Tardieu, M. (2013), “Écho et les antitypes”, in K. Corrigan, T. Rasimus (eds.), *Gnosticism, Platonism and the Late Ancient World: Essays in Honour of John D. Turner*, 427–441. Leiden; Boston: Brill.
- Zwierlein, O. (2009), *Petrus in Rom: Die literarischen Zeugnisse. Mit einer kritischen Edition der Martyrien des Petrus und Paulus auf neuer handschriftlicher Grundlage*, 401–424. Berlin; New York: Walter de Gruyter.

Евгений Мирошниченко

Монада как единство триады: платоническая монадология между Теоном Смирнским и Григорием Нисским*

EUGENE MIROSHNICHENKO

MONAD AS UNITY OF TRIAD:

PLATONIC MONADODOLOGY FROM THEON OF SMYRNA TO GREGORY OF NYSSA

ABSTRACT. The article deals with the reception of the Platonic and Pythagorean monadology in Early Byzantine Christian theology. The author compares the texts by Theon of Smyrna with those by Gregory of Nyssa, investigating the history and semantic shifts of the term 'monad'. During the triadological debates, the Fathers of Church made extensive use of Neoplatonic terminology and underlying notions related to the concepts of 'monad' and 'triad'. Primarily, it was a question of correlation between hypostases and ousia within Trinity. Gregory of Nyssa combined in his monadology (in *Ad Graecos* and *Ad Ablabium*) the Platonic tradition of "non-numerical" interpretation of the monad with ideas of Basil the Great about the difference between ousia and hypostasis. As a result, he came to the theory of the ontological monad, according to which God is at the same time both a monad and a triad. The triad is not a number and not even the idea of a number, but the idea of hypostatic being of God. It is conceived in relation not to physis, but to an operation, which is indicated by the concrete name of hypostasis. As for the monad, it is not an expression of oneness or henad, but the idea of the unity of divine essence. The monad in the context of the divine nature of the triad acquires a special ontological status. In relation to 'one', the monad is henad, and in relation to 'three', it is a triad. Therefore, the triad is a monad. The formula "Monad in Triad" should not be understood as an expression of Neoplatonic theory of emanation of the One, but as an idea of God, who by the name of the essence is a monad, and hypostatically (by operation) is a triad. The concept of "non-numerical" monadology allowed to substantiate the special logic of triadological theology.

KEYWORDS: monadology, monad, triad, Christian Platonism, Pythagorean philosophy, Theon of Smyrna, Gregory of Nyssa.

© Е.И. Мирошниченко (Санкт-Петербург). miroshnichenkoeu@gmail.com. Государственный университет аэрокосмического приборостроения.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 14.1 (2021) DOI: 10.25985/PI.14.1.04

* Статья написана при финансовой поддержке гранта РФФИ № 18-011-01243 «Формирование понятийно-категориального аппарата восточно-христианской философской и теологической мысли в III–IV веках».

В античной философии термины «монада» и «триада» не существовали сами по себе, а были частью числовых моделей, которые вошли в историю под названием «интеллигибельных»¹. Например, «интеллигибельная диада» предполагала, что весь мир произошел из двух чисел: единицы и двоицы², при этом единица, как нечетное число, совершенна и неизменна, а двоица, как четное, несовершенна и изменяема. Сумма этих чисел давала равновесие и выражалась в числе «три», которое именовалось как таковое «триадой». Числа слагались и дальше. Сумма первых четырех чисел давала священную десятирицу — декаду, а три триады давали эннеаду. Поскольку весь мир состоял из числовых соотношений, то с помощью «священных чисел» можно было описать историю происхождения мира³. Единица не может быть началом мира, поскольку, хотя она и начинает множество чисел, но сама также является числом. Требовалось нечто большее, чем просто число, и в то же время обладающее числовой сущностью. Для этого был изобретен термин «монада». Уже у Платона в «Филебе» мы встречаем «нечисловое» употребление этого слова. Как известно, в этом диалоге Платон разрабатывает проблему одного (τὸ ἓν) и многого (τὰ πολλὰ). По ходу его рассуждений возникает необходимость обозначить главную проблему, и эту проблему Платон формулирует не как проблему «одного» и «многого», а как проблему «единств» (μονάδες), истинно ли они существуют, или же нет. Очевидно, что монада не то же самое, что τὸ ἓν (и тем более — не то же самое, что пифагорейская генада). Поскольку для нашего дальнейшего рассуждения важно, как именно Платон формулирует указанную проблему, приведем его рассуждение полностью:

¹ Robbins 1921: 97–123; Dodds 1928; Rist 1962; Rist 1965; O'Meara 1989; Kalvesmaki 2006; Opsomer 2007; Slaveva-Griffin 2009; Kalvesmaki 2013.

² Слова «единица», «двоица» и «троица» мы используем, соответственно, как синонимы греческих «генада» (ἐνάς), «диада» (δύας) и «триада» (τριάς). Слово «монада» (μονάς) мы не переводим. Τὸ ἓν переводим как «один» (у Теона часто используется в смысле «единицы», а у Григория Нисского в смысле «единого»).

³ Apatow 1999.

Πῶς αὖ ταύτας, μίαν ἐκάστης οὔσαν ἀεὶ τὴν αὐτὴν καὶ μὴτε γένεσιν μὴτε ὄλεθρον προσδεχομένην, ὅμως εἶναι βεβαιότατα μίαν ταύτην; μετὰ δὲ τοῦτ' ἐν τοῖς γιγνομένοις αὖ καὶ ἀπείροις εἴτε διεσπασμένην καὶ πολλὰ γεγонуῖαν θετέον, εἴθ' ὅλην αὐτὴν αὐτῆς χωρὶς, ὃ δὴ πάντων ἀδυνατώτατον φαίνοιτ' ἄν, ταῦτὸν καὶ ἐν ἅμα ἐν ἐνί τε καὶ πολλοῖς γίγνεσθαι.

Каким образом они — в то время как каждое из них пребывает вечно тождественным, прочным, непричастным ни возникновению, ни гибели — всё-таки пребывают в единстве. Ведь это единство следует признать либо рассеянным в возникающих и бесконечно разнообразных вещах и превратившимся во множество, либо всецело отделенным от самого себя, — каким образом (ведь это невероятно!) единства эти остаются едиными и тождественными одновременно в одном и во многом? (*Phlb.* 15b)⁴

Речь, конечно, идет об идеях⁵. Как прекрасное остается единым как идея и в то же время распространяется на множество вещей? Платон использует слово «монада» не для обозначения числа и даже не для обозначения числа «один», а для фиксации идеи того, что делает единое единым. Проблема заложена в самом слове «монада»: если монада единит вещи, то почему вещей много? При этом речь не о числовом единении (для этого существуют пифагорейские термины «генада», «диада», «триада» и т.д., каждое из которых выражает числовое единение вещей). Вероятно, речь идет о единстве не числа, а сущности. Действительно, сам Платон в других местах (*Phd.* 78d, *Phdr.* 247d) называет идею сущностью напрямую, впрочем, не связывая с сущностью монаду⁶. Эту же линию «сущностной», «нечисловой» монадологии мы обнаруживаем в текстах Теона Смирнского, идеи которого непосредственно предшествовали «христианской» монадологии Григория Нисского.

Ко времени Теона понятие «монада» не только стало более востребованным, но приобрело столько смыслов, что философам,

⁴ Пер. Н.В. Самсонова.

⁵ Месяц 2012: 329.

⁶ См. далее O'Meara 1989; Kalvesmaki 2013.

употреблявшим его, приходилось каждый раз объяснять, что они имели в виду (например, Плутарху⁷). Пришлось объясняться и Теону, который в своем трактате о математических понятиях у Платона (*Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*) предпринимает весьма важный в контексте нашего исследования экскурс на тему различия понятий «монада» и «одно». Почему именно «одно», а не «генада»? Ведь логично было бы сравнивать «единичные» понятия, тем более что в рамках неопифагорейской и средне-платонической философии как раз эти термины употреблялись практически как синонимы. Очевидно, что целью Теона было разъяснить Платона, а последний, как мы заметили, пришел к проблеме монады, говоря об «одном» и «многом». Чтобы показать отличия одного от единого (т.е. по сути числового эквивалента одной вещи от идеи), Теону и пришлось собрать различные точки зрения на данный вопрос и внести некоторую ясность.

Во-первых, Теон фиксирует две точки зрения на «монаду», существовавшие в его время (середина 2 в.). Одни, говорит он, понимают под монадой нечто неизменное, «то, что не выходит за пределы своей собственной природы» (μη ἐξίστασθαι τῆς ἐαυτῆς φύσεως) (Theo Sm. 19.8). Монаду невозможно ни разделить, ни умножить, она всегда остается монадой, «ведь единожды одно — это одно, и даже если мы будем умножать монаду до бесконечности, она останется монадой» (καὶ γὰρ ἄπλαξ ἔν ἓν, καὶ μέχρις ἀλείρου ἕαν πολλὰ πλάσσωμεν τὴν μονάδα, μένει μονάς) (19.10–12). В этой точке зрения, очевидно, узнаются платоники, для которых монада это неизменная идея, не зависящая от числа относящихся к ней вещей. Но есть, говорит Теон, и другая точка зрения. Про нее он сообщает менее пространно: «монадой называют то, что отличается и исключается из остального множества чисел» (ἀπὸ τοῦ διακεκρίσθαι καὶ μεμονῶσθαι ἀπὸ τοῦ λοιποῦ πλήθους τῶν ἀριθμῶν καλεῖται μονάς) (19.12–13). Вероятно, перед нами выражение

⁷ Opsomer 2007.

результата развития пифагорейской монадологии⁸. Монада — не число (как одно) и не идея числа (как генада), она вообще не относится к множеству чисел. Данное определение негативное, но оно уже подразумевает вполне платоническое следствие: монадой должна быть сущность, которая порождает, как первоначало, всю череду чисел.

Чтобы прояснить, что такое монада и чем она отличается от одного, с платонической точки зрения, Теон сравнивает ее с числом. Число, говорит он, так же отличается от исчисляемой вещи, как монада отличается от одного (ἡ δὲ διενήνοχεν ἀριθμὸς καὶ ἀριθμητόν, ταύτη καὶ μὴνὰς καὶ ἓν) (19.13–15). Это, конечно, не значит, что монада и есть число (иначе бы монада становилась частью ряда множества). Исчисляемая вещь имеет свою числовую идею, которая абстрагирует численность от самих реальных вещей. Эту идею и принято называть числом. Теон хочет сказать, что механизм образования понятия «монада» из понятия «одного» точно такой же, как механизм образования понятия «число» из исчисляемых вещей. Как число является общим понятием, состоящим из существенных (в данном случае числовых) признаков предмета, так монада является общим понятием, состоящим из существенных признаков одного, которые оно может распространять на все вещи, подходящие под эти признаки. Именно этот мыслительный поворот будет использовать Григорий Нисский (а потом частично и Евагрий) для обоснования единой божественной сущности Троицы. Монада, таким образом, окажется новой ступенью абстракции, или термином метаязыка. Именно в этом, на наш взгляд, состоит главная сложность истолкования этого понятия: его часто интерпретировали как термин первого уровня абстракции, и поэтому смешивали с генадой.

Однако первоначальный платонический смысл этого термина представляет собой второй уровень абстракции. Чтобы подчеркнуть этот момент, Теон пишет дальше:

⁸ O'Meara 1989.

ἀριθμὸς μὲν γὰρ ἐστὶ τὸ ἐν νοητοῖς ποσόν, οἷον αὐτὰ ε΄ καὶ αὐτὰ ι΄, οὐ σώματά τινα οὐδὲ αἰσθητά, ἀλλὰ νοητά· ἀριθμητὸν δὲ τὸ ἐν αἰσθητοῖς ποσόν, ὡς ἵπποι ε΄, βόες ε΄, ἄνθρωποι ε΄. καὶ μονὰς τοίνυν ἐστὶν ἡ τοῦ ἐνὸς ἰδέα ἢ νοητή, ἣ ἐστὶν ἄτομος· ἐν δὲ τὸ ἐν αἰσθητοῖς καθ' ἑαυτὸ λεγόμενον, οἷον εἷς ἵππος, εἷς ἄνθρωπος.

Ибо число есть умопостигаемое количество, к примеру, 5 как таковое и 10 как таковое, бестелесное и не воспринимаемое чувствами, но одним лишь умом. Ведь исчисляемые вещи есть чувственно воспринимаемое количество, например 5 коней, 5 быков, 5 человек. Также и монада является умопостигаемой идеей одного, она неделима; а одно воспринимается чувствами, и о нем говорят как об одном: один конь, один человек (19.15–21)⁹.

Здесь Теон демонстрирует нам, что монада не просто не является числом, но является своего рода неделимым абсолютом для чувственно воспринимаемых единиц. Монада выступает здесь как бы «числом» числа «один». Монада, таким образом, является не числом, а сущностью (хотя это и не проговаривается, но следует). Число «пять» отличается от пяти коней, для исчисления которых это число используется. «Пять» — это идея, объединяющая численность объектов, но само оно не является исчисляемым объектом, и поэтому может быть названо интеллигибельным. Монада оказывается не «единицей», а формой единицы, т.е. идеей числа, или его сущностью. Этот момент важно подчеркнуть, потому что позднее монадой станет называться не только идея числа, но и его сущность. А поскольку сущность числа выражает его внутреннее единство, то монадой будет называться у святых отцов сущность Единого Бога. Однако если этого не учитывать, а относиться к монаде как к генаде, то монаду можно было бы воспринять, пишет Теон, как «начало чисел» (ἀρχὴ τῶν ἀριθμῶν), а таким началом может быть только единица. Ссылаясь, видимо, на неопифагорейцев, Теон пишет, что число или начало числа не делятся до бесконечности, как делится чувственно воспринимаемое. С этой точки зрения, неделимым оказывалась не только генада, но и, например, диада, которая всегда считалась символом

⁹ Здесь и далее пер. А.И. Шетникова с незначительными изменениями.

делимости. Но для Теона важно не это следствие, а следующее из него утверждение о том, что «умопостигаемая монада по своей сути неделима, в отличие от чувственно воспринимаемого одного, делимого до бесконечности. А исчислимые вещи также отличаются от чисел тем, ведь первые телесны, а вторые бестелесны» (ἡ μὲν μονὰς νοητὴ οὕσα ἀδιαίρετος, τὸ δὲ ἐν ὧς αἰσθητὸν εἰς ἄλειρον τηρτόν. Καὶ τὰ ἀριθμητὰ τῶν ἀριθμῶν εἶη ἄν διαφέροντα τῷ τὰ μὲν σώματα εἶναι, τὰ δὲ ἀσώματα) (20.2–5). Иначе говоря, признаком делимости является телесность, которой числа как таковые не обладают (в качестве идей). И если считать монаду числом, то и она не обладает телесностью и не делима (видимо, именно эта идея смутила Ария, когда он услышал, что вся Троица, в том числе Христос, — это монада — ведь монада должна быть бестелесной!).

Однако можно ли монаду считать числом? Не противоречит ли это идее «монады» как единства из «Филеба»? Теон замечает:

ἀπλῶς δὲ ἀρχὰς ἀριθμῶν οἱ μὲν ὑστερόν φασι τὴν τε μονάδα καὶ τὴν δυάδα, οἱ δὲ ἀπὸ Πυθαγόρου πάσας κατὰ τὸ ἐξῆς τὰς τῶν ὄρων ἐκθέσεις, δι' ὧν ἄρτιοι τε καὶ περιττοὶ νοοῦνται, οἷον τῶν ἐν αἰσθητοῖς τριῶν ἀρχὴν τὴν τριάδα καὶ τῶν ἐν αἰσθητοῖς τεσσάρων πάντων ἀρχὴν τὴν τετράδα καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἀριθμῶν κατὰ ταυτά.

С наивной точки зрения ближайшими началами числа считались монада и диада. Согласно пифагорейцам, таковы идущие друг за другом по порядку пределы, мыслимые как нечетное и четное, и триада является началом чувственно воспринимаемых трех, тетрада – четырех, и также для других чисел (20.5–11).

С этой точки зрения, монада ничем не отличается от обычной генады. Как и генада, монада просто является источником чувственно воспринимаемого одного. Каждое число оказывается одной числовой идеей. Но такой подход едва ли решает проблему единства множества: если к одному человеку подойдет другой, то генаду сменит диада, но идея человека останется неизменной и единой — монадой. Чтобы уравновесить изложенную (и, несомненно, неполноценную, с точки зрения Теона) позицию новых пифагорейцев, он излагает и другую точку зрения, в которой источником самих вещей называется монада (что гораздо ближе

к Платону). Один же заменяет монаду и обозначает одно как такое (но не одну вещь), т.е. является числом, не зависимым от счета, или идеей числа, т.е. по сути генадой, ставшей монадой. Эта абсолютная единица и будет, пишет Теон, «мерой сущности самой по себе» (μέτρον τῶν ὑφ' ἑαυτὸ ὄντων), началом, посредством которого «всякая сущность называется *один*, участвуя в первичной сущности и идее одного» (ἕκαστον τῶν ὄντων ἐν λέγεται, μετασχὸν τῆς πρώτης τοῦ ἐνὸς οὐσίας τε καὶ ιδέας) (20.16–19). Таким образом, мы видим, что то, что у платоников выступало монадой, у пифагорейцев (Теон называет имена: Архит и Филолай) стало называться «одним». Вообще они «называют одно *монадой*, а монаду *одним*, не различая их» (ἀδιαφόρως τὸ ἐν καὶ μονάδα καλοῦσι καὶ τὴν μονάδα ἐν) (20.19–20). Действительно, ведь «один», как и монада, не меняется по существу, ни по качеству, ни по количеству (21.8–13). «Ведь один есть один, а не много, потому и зовется *один*, чтобы объединить» (ἐν γὰρ ἐστὶ καὶ οὐ πολλά, διὸ καὶ ἐνικῶς καλεῖται ἐν) (21.12–13). И это кажется логичным, ведь слово «один» действительно напоминает понятие «одного», которое можно приложить не только к исчисляемым объектам, но и к их общей идее. Заменит ли «один» монаду? Чтобы продемонстрировать, насколько спутались понятия, Теон сообщает:

οἱ δὲ πλεῖστοι προστιθέασι τῷ μονάδα αὐτὴν τὴν πρώτην μονάδα, ὡς οὔσης τινὸς οὐ πρώτης μονάδος, ἢ ἐστὶ κοινότερον καὶ αὐτὴ μονὰς καὶ ἐν – λέγουσι δὴ καὶ τὸ ἐν –, τουτέστιν ἢ πρώτη καὶ νοητὴ οὐσία τοῦ ἐνός, ἑκάστου τῶν πραγμάτων παρέχουσα ἐν· μετοχῇ γὰρ αὐτῆς ἕκαστον ἐν καλεῖται. διὸ καὶ τοῦνομα αὐτοῦ οὐδὲν παρεμφαίνει τί ἐν καὶ τίνος γένους, κατὰ πάντων δὲ κατηγορεῖται, [ὥστε καὶ ἡ μονὰς καὶ ἐν ἐστὶ,] κἄν τὰ μὲν νοητὰ καὶ παραδείγματα μηδὲν ἀλλήλων διαφέροντα, τὰ δὲ αἰσθητά.

Многие называют саму по себе монаду первой монадой, будто бывают и не первые монады, или будто такие монады и одно являются более общими. Они говорят и об одном том же, и будто бы эта монада является первой и умопостигаемой сущностью одного, делая все прочие вещи одним: каждое из них называется одним по причастности к единице. Поэтому имя «одно» как такое не находится ни в каком роде, но прилагается ко всем. Так что

единица и одно, будучи и умопостигаемыми и чувственно воспринимаемыми, вовсе не отличаются друг от друга (20.20–21.6).

То есть под монадой во времена Теона понимали совершенно всё, что угодно: первое число, начало чисел, первая сущность одного, само одно. По сути, монадой оказывается всё, что бестелесно, и всё, что нельзя поэтому исчислить (а один — это еще не исчисление, а только начало исчисления).

Однако самое интересное замечание Теона — не его ироничное изложение мнений пифагорейцев о монаде и одном, а его оправдание их понимания генады. Генада, пишет он, является у них «монадой» через участие в одном. «Действительно, по отношению ко всему в монаде эта определенная единица (τὸ ἓν) оказывается неизменной (т.е. генадой). Таким образом, один отличается от монады в том, что один определен и ограничен, а монада бесконечна и неопределенна (ἄπειροι καὶ ἄοριστοι)» (21.16–19).

Неожиданно монада оказывается не числом и не идеей вещи, а сущностью, соединившись с которой, число «один» становится уже не числом, а вечной неизменной идеей числа «один» — генадой (для «двух» это диада, для «трех» триада и т.д.). По существу, перед нами основания, которые необходимы были для того, чтобы сделать следующий шаг и признать монаду особой онтологической реальностью. При этом важной проблемой является отличие монады от генады. Если генада — это та же монада, но только по отношению к одному, то чем тогда является монада? Если она тождественна началу для одного (как утверждали неопифагорейцы), тогда она тождественна ей самой. А если нет, тогда она является либо числом одного, либо его общей сущностью. Числом она быть не может, потому что числом одного оказывается генада (как диада — числом двух, а триада — трех). Остается единственный вариант — признать монаду не числом, а сущностью, не зависимой от исчисляемых объектов. То есть монада выражает не единство единичного объекта, а единство как таковое.

Нет никаких сомнений, что эти «числовые» термины существовали в христианском богословии как заимствования из пла-

тонической философии. Так, А.Р. Фокин рисует следующую схему¹⁰. В неоплатонизме на основе пифагорейской «числовой» философии была сформулирована эманационная концепция Единого, Ума и Души. Изначально эта концепция была выражением свойств бытия и называлась «интеллигибельной триадой»: бытием, жизнью, умом. Позднее она стала рассматриваться динамически и превратилась в известную формулу развертывания Единого: пребывание, исхождение, возвращение. Не вдаваясь в подробности, отметим тот факт, что динамическая концепция подразумевала, что каждая новая ступень нисхождения менее совершенна, чем предыдущая. Если бытие, жизнь и ум — это просто разные ипостаси одной и той же цельной реальности, то Единое, Ум и Душа — это уже некоторая иерархия¹¹. Естественно, применение ее в качестве основы для дискурса о Святой Троице было, мягко говоря, проблематичным. Некоторые из отцов нашли выход в том, что попытались нивелировать эманационный момент и частично вернуться к первоначальному варианту «интеллигибельной триады». Но христианизировать платоническую монадологию удалось только с появлением различения ипостаси и сущности в разговоре о Боге.

Теперь посмотрим, что происходило с концепцией монады в христианском богословии 3–4 веков. Как замечает Д.С. Бирюков, в патристике использовался специфический монадический язык¹², в рамках которого монада обладала статусом совершенства и первичности (что и вызывало вопросы, поскольку триада в таком контексте оказывалась менее совершенной, чем монада: и даже идея того, что триада — это синтез монады и диады, не спасала от недоумения: совершенство всегда монадично). Вообще, термин «монада» использовал (в пифагорейском смысле) еще Ориген (Жо. 5.5), но наиболее яркую интерпретацию по отношению к Богу этого термина дает Дионисий Александрийский (в изложении Афанасия Александрийского):

¹⁰ Fokin 2013.

¹¹ См. Biriukov 2014.

¹² Бирюков 2019: 124–130.

Εἷς τε τὴν τριάδα τὴν μονάδα πλατύνομεν ἀδιαίρετον, καὶ τὴν τριάδα
πάλιν ἀμείωτον εἰς τὴν μονάδα συγκεφαλαιούμεθα

Монаду нераздельную мы распространяем в триаду и неуменьшаемую триаду опять сводим в монаду (Ath. Dion. 17.2).

Монаду действительно нельзя разделить, в согласии с Теоном, но с другой стороны, мы помним, что началом триады являлась не монада, а генада. В этом плане мы можем говорить о «смешанном» употреблении пифагорейско-платонических терминов. Дионисию пришлось работать с эманационной концепцией Плотина и при этом избежать умаления триады, возвращающейся к монаде. Поскольку не существовало еще развитого терминологического различия сущности и ипостаси, то единственным выходом было посчитать монаду свойством единства триады, которая может быть сведена обратно к монаде, и при этом не потерять себя, не умалиться. Опасность представлялась здесь в том, что для того, чтобы прийти к троице, монаде следовало пройти срединный путь, двоицу. А двоица осознавалась в пифагореизме как начало делимости и материи¹³. Чтобы оградиться от такого понимания, Григорий Неокесарийский объявляет в своем *Credo*: «Ни Отец никогда не был без Сына, ни Сын без Духа. И ни единица не возросла в двоицу, ни двоица в троицу, но одна и та же троица есть всегда»¹⁴. Этот замечательный фрагмент свидетельствует о том, что для Григория монадой является отнюдь не первая единица (как у Дионисия), а сама троица. Очевидно, Григорий был в курсе неоплатонической интерпретации монады как общей объединяющей идеи для числа и смог эту интерпретацию гармонично использовать, объявив, что эманационную теорию нельзя применять в рассуждениях о троице: Отец так же божественен, как и Сын, и поэтому Бог — это монада, и от монады не нужно эманировать до триады, потому что триада и есть монада.

Главной же формулой, которая выразила платонический, теоновский подход в патристике, стали слова Александра Алексан-

¹³ Thomassen 2000.

¹⁴ См. Esbroeck 1989: 260–261.

дрийского, вызвавшие недовольство Ария: «единица в троице» (ἐν Τριάδι μονάδα εἶναι) (Socr. HE 1.5). Здесь нет эманации и в помине. Нет здесь и «числового» подхода пифагорейцев. Это чистая платоническая философия: монада здесь — это неизменное начало, которое делает Сына таким же божественным, как и Отец, потому что единство в троице наделяет Сына сущностью Отца, или его божественностью. Арий и доказывал, что Сын не может происходить из сущности Отца, потому что он понимал троицу «численно», то есть считал, что Сын выступать монадой не мог, поскольку был «вторым» после «безначального Отца», а значит, в согласии с «числовым» подходом, был диадой. Диада же неполна и несовершенна по определению. Диада — это «второй бог», демиург, как его определяет Нумений (fr. 15, 16, 21 Des Places). Для того чтобы преодолеть диадизм, Григорию Назианзину пришлось сформулировать тезис о том, что диада — это не «пункт» исчисления, а переходное звено, которое необходимо лишь для утверждения триады. Для этого он использует не только платоническую концепцию триады, но и динамическую теорию монады. В 29 слове он отсылает к неоплатонической философии, подразумевая под монадой единицу (генаду), а не общий принцип единства: Διὰ τοῦτο μονὰς ἀπ' ἀρχῆς εἰς δυάδα κινηθεῖσα, μέχρι τριάδος ἔσται. Καὶ τοῦτό ἐστιν ἡμῖν ὁ Πατήρ, καὶ ὁ Υἱός, καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα («Поэтому монада, от начала снишедшая в диаду, дойдя до триады, остановилась. И это у нас Отец, Сын и Святой Дух») (Or. 29.2).

Здесь Григорий использует терминологию неоплатоников для объяснения соотношения лиц Троицы, но делает это осторожно, чтобы не впасть в эманационную теорию. Именно по причине этой опасности термин «монада» вместе с «диадой» сравнительно быстро исчезает из богословия (а триада воспринимается уже не как числовая идея, но как онтологическая божественная реальность единства ипостасей). Употребив монаду в «числовом» смысле, легко было пойти дальше и объявить второе лицо троицы диадой в том же смысле, что создавало характеристику «вторичности» (а с триадой — «третичности»), и это привело бы к три-

теизму. Монадизация же троицы могла привести к монархии, что также было неприемлемо. Чтобы этого избежать, Григорий в другом слове подчеркивает «нечисловой» характер употребляемых терминов (хотя про монаду он говорит вполне в эманационном стиле):

Τριάδα τελείαν ἐκ τελείων τριῶν, μονάδος μὲν κινηθείσης διὰ τὸ πλούσιον, διάδος δὲ ὑπερβαθείσης ὑπὲρ γὰρ τὴν ὕλην καὶ τὸ εἶδος, ἐξ ὧν τὰ σώματα, Τριάδος δὲ ὀρισθείσης διὰ τὸ τέλειον, πρώτη γὰρ ὑπερβαίνει διάδος σύνθεσιν, ἵνα μήτε στενὴ μένη θεότης, μήτε εἰς ἄπειρον χέηται. Τὸ μὲν γὰρ ἀφιλότιμον, τὸ δὲ ἄτακτον· καὶ τὸ μὲν ἰουδαϊκὸν παντελῶς, τὸ δὲ ἑλληνικὸν καὶ πολύθεον.

Следует считать, что триада совершается «тремя» совершенными: монадой, приходящей в движение по причине избытка, диадой, выходящей за пределы материи и эйдоса, из которых состоят тела, и триадой, которая определяется по причине совершенства (завершения). Ведь будучи первой, она преодолевает сложность диады, чтобы ни божественность не осталась стесненной, ни [сама она] не разлилась в беспредельное. Ибо первое неблагочестиво, а второе беспорядочно: и первое представляет собой совершенно иудейскую точку зрения, а второе – эллинизм (Or. 23.8).

Таким образом, мы видим, что Григорий Назианзин использует термин «монада» в неоплатоническом смысле, но в то же время он выступает простив «числового» подхода, стремясь вывести термины «монада» и «триада» из числового множества. Для этого он придает триаде характер завершенности или совершенства, а монаду отождествляет с платиновским Единым, которое «движется» благодаря своему избытку. Такая концепция, однако, решив одну проблему, тут же предоставляет новую: проблему движения внутри триады («монада движется»). Ее решает и «завершает» уже другой Григорий, брат Василия Великого и «третий» каппадокиец, восполнивший триаду, – Григорий Нисский.

Григорий Нисский одним из первых в патристике поясняет, что «монада» относится не к числу (первому из порядка трех),

а к сущности, и поэтому может охватывать всю триаду, без противоречия между ипостасным числом и сущностью. Бог по сущности един, а по ипостасному числу троичен, но перед нами не три бога, а три ипостаси, хотя Бог один. Поэтому Бог триада по числу ипостасей, и монада по сущности. Язык, который использует Григорий Нисский, легко узнаваем: фактически перед нами платоновский язык Теона. Объясняя, почему Бог и монада, и триада в одно и то же время, он не прибегает к эманационной теории (как это делал Григорий Назианзин), а обращается прямо к идее тождества по сущности:

ἐνθα διαφορά, τριάς διὰ τὴν διαφοράν, ἐνθα ταυτότης, μονὰς διὰ τὴν ταυτότητα· ἔστι δὲ ταυτότης τῶν προσώπων κατὰ τὴν οὐσίαν· μονὰς ἄρα αὐτῶν κατὰ τὴν οὐσίαν. εἰ δὲ κατὰ τὴν οὐσίαν μονὰς τῆς ἁγίας τριάδος, δῆλον ὅτι καὶ κατὰ τὸ θεὸς ὄνομα.

С одной стороны, есть различие, и по причине этого различия — «триада». А с другой стороны, есть тождество, и по причине тождества — «монада»: ибо здесь имеется тождество лиц по сущности. Итак, монада их — по сущности, а если по сущности монада — это монада святой троицы, то ясно, что по имени она — Бог (*Graec.* 21.15–20 Müller).

Иначе говоря, монада выражает идею тождества, а триада — идею различия (что вполне в рамках платонизма). Но в рамках разговора о Боге тождество оказывается не просто единством общей идеи, а единством лиц триады. Такое единство, фиксируемое единым именем, возможно только по сущности. Если применять «числовую» теорию последовательно, то нужно было признать существование трех богов (монада — первый бог, диада — второй, а триада — третий), но Григорий использует слово «триада» не в «числовом» смысле, он отличает «триаду» от «трех»: «три» — это число, которое обозначает три предмета, т.е. оно отсылает к трем вещам; а триада — это идея числа, которая отсылает к единой и неделимой идее. Эта идея, объединяющая «три» в «триаду», и называется «монадой». И в этом смысле, онтологически,

три есть один, как бы противоречиво такой вывод ни звучал¹⁵. Для того чтобы объяснить этот парадокс, Григорий пространно формулирует теорию триединого Бога в контексте различения сущности и ипостаси. Такое различие было необходимо ему для того, чтобы избежать тритеизма. Этому вопросу Григорий посвящает отдельный текст: «Послание к Аблабию о том, что нет трех богов»¹⁶.

В этом сочинении Григорий доказывает, что тройственность Бога вовсе не позволяет нам употреблять выражение «три бога». Да, говорит он, Петра, Иакова и Иоанна мы можем называть тремя людьми, потому что они имеют одну и ту же человеческую сущность. Однако не всё так просто. Когда мы называем Петра, Иакова и Иоанна людьми, мы употребляем наименование их общей природы (которая не меняется от количества людей)¹⁷, или как сказал бы Платон, идеи. С другой стороны, конкретное имя выражает не сущность, а ипостась, которая «допускает разделение (природы), а по сложении представляется числом» (например, три ипостаси или две). Но природа, говорит Григорий, «одна» (φύσις μία ἐστίν), а именно:

Αὐτὴ πρὸς ἑαυτὴν ἡνωμένη καὶ ἀδιάτμητος ἀκριβῶς μονάς, οὐκ ἀξανα-
νομένη διὰ προσθήκης, οὐ μειουμένη δι' ὑφαίρεσεως, ἀλλ' ὅπερ ἐστὶν
ἐν ὅσα καὶ ἐν διαμένουσα κἂν ἐν πλήθει φαίνεται, ἄσχιστος καὶ συν-
εχῆς καὶ ὁλόκληρος.

Сама с собой соединенная и в точности неделимая единица, которую нельзя увеличить сложением или уменьшить вычитанием, но которая существует как одна, и хотя, оставаясь одной, может являться как множество, существует нераздельно, нераздробленно, всецело (*Abl.* 41.2–6 Müller).

Иначе говоря, природа (или сущность), о которой говорит Григорий, это и есть платоновская монада, или общая идея. Петр,

¹⁵ На самом деле, это не совсем противоречие, поскольку речь идет не об обычной логике и данная триадология также не относится к ней: как сказал бы В.М. Лурье, такая триадология параконсистента (см. Лурье 2020: 295–316).

¹⁶ В целом об этом трактате см. Maspero 2007.

¹⁷ Biriukov 2019: 330.

Иаков и Иоанн, конечно, люди, но не все люди — Петр, Иаков и Иоанн, монада определяет природное единство сущности, и поэтому они будут называться людьми, независимо от количества, они все — единица, монада, как человечество. Но сами по себе, как ипостаси, они существуют отдельно и могут соединяться, а в соединении могут образовывать диады или триады. Таким образом, Петр, Иаков и Иоанн оказываются триадой ипостасно и монадой по существу. Но эта триада, как верно замечает Марчелло Ла Матина, не является аналогией божественной триады, потому что отношения между человеком и Богом не аналогичны, а «омологичны»¹⁸. С другой стороны, некоторые исследователи считают, что хотя это и аналогия, она не приводит к противоречиям, поскольку автором этой аналогии является сам Аблабий, и последующие рассуждения демонстрируют, что Григорий не мог проводить аналогию между божественной троичей и Петром, Иаковом и Иоанном¹⁹. Тем не менее, именно приведенная аналогия так и не опровергается до самого конца трактата: три ипостаси Бога не делают «трех богов» (как неправильно называть Петра, Иакова и Иоанна «тремя» людьми, это «неправильное словоупотребление», строго говоря, все три составляют одного человека, человека как идею). Бог один, поскольку имя «Бог» выражает природу, поэтому мы можем говорить «монада». Но получается, что триада предполагает, как в случае с «тремя» людьми, некоторую последовательность, которая ей не свойственна. Очевидно, что здесь концепция Григория уходит от стройности «внечисловой» монадологии, поскольку людей можно посчитать (и в этом смысле монадой будет и два человека, которые являются диадой), а Бога посчитать нельзя, термин «триада» в отношении Бога употребляется не как идея числа «три» (как с людьми), но как обозначение сущностного единства ипостасей (о чем, собственно, Григорий и говорит). Для того, чтобы сгладить это противоречие (но не отменить), Григорий обращается к понятию «действия» ипо-

¹⁸ La Matina 2010: 562.

¹⁹ Raddle-Galwitz 2018: 147.

стасти, которое решало и «числовую» проблему, и в целом демонстрировало, чем божественные «числа»-идеи отличаются от человеческих.

Главной проблемой в рамках «внечисловой» монадологии было объяснение того факта, что Отец, Сын и Святой Дух существуют вечно и в своей вечности они «одновременны» (отсутствие счета исключает возможность последовательности во времени). В том же «Послании к Аблабию» Григорий преодолевает эту трудность, соотнося атрибуты ипостасей не с существенными свойствами (что свойственно общим понятиям), а с отношениями между ипостасями (*Abl.* 47.10 Müller). При этом оговорка про ненадежность терминов, которые Марк Эдвардс толкует как выражение противоречий у Григория²⁰, означает как раз указание на то, что общие понятия не отражают действий ипостасей и их отношений друг с другом. Но можно ли придумать понятие, которое не будет общим? Определенно: таким понятием может быть только конкретное понятие, которое выражается с помощью личного имени. Такое понятие и будет отражать не природу, а действие. Таким образом, мы видим, что никейская триадология была основана не только на различении сущности и ипостаси, но и на «нечисловой монадологии», которая была одним из каналов влияния платонизма на ранневизантийскую патристику.

Итак, по тому, как Григорий Нисский употребляет термины «монада» и «триада», мы можем понять, как сильно была реинтерпретирована идея современников Теона. Триада у них — это, по сути, идея всех предметов, взятых по три. И в этом смысле триадой можно назвать и «трех людей», и «трех богов». Но именно против такого подхода и выступает Григорий Нисский. Для него такое словоупотребление ложное и нелогичное, потому что монада и триада являются не идеями чисел, которые для Григория выражают ипостасные отношения, а идеями сущности. Т.е. монада, по Григорию, это единство сущности Бога. По сути, логика Григория практически такая же, как у Евагрия, для ко-

²⁰ Edwards 2019: 87.

того божественная триада является не численным единством, но сущностным²¹. Поэтому логику Евагрия, которую резюмирует В.М. Лурье, мы с некоторыми оговорками можем применить и к Григорию Нисскому (который в этом отношении оказывается непосредственным предтечей Евагрия — более того, он связывает монадологию Григория Назианзина с последующей, евагрианской традицией): «Обычные числа — это «безыпостасные подобию», т.е. абстрактные понятия, не имеющие онтологического статуса», тогда как ипостаси Троицы «не являются абстрактными понятиями, а обладают какой-то собственной реальностью (онтологическим статусом), хотя к ним применим тот же самый абстрактный термин ‘троица’»²². Для Григория Нисского не существует (по отношению к Богу) последовательности «один», «два» в указанном «нечисловом» смысле. И поэтому триада «функционирует» не так, как монада: триада «разъединяет» то, что «соединяет» монада, но «происходит» это не как последовательность мыслительных ходов, свойственных счету, а как вечное рождение Сына Отцом, которые едины («монада») по сущности и различны («триада») по ипостаси. Более того, триада столько же «разъединяет», сколько и «соединяет» (как общая идея для трех ипостасей), и в этом самом «соединении» она является монадой. Ипостасно Бог есть триада, и в то же время он есть монада, поскольку его сущность, сущность Бога, одна — он Единый Бог. Понятие «монады» оказывается тем ключом, которое открыло для христианских платоников богословие сущности и ипостаси.

Таким образом, для Григория Нисского, монада — это сущность, тогда как триада — это идея числа «три» (но не численная идея!). Число «три» абстрактно и безыпостасно, триада ипостасна и конкретна (Отец, Сын и Святой Дух), монада же не ипостасна (и мы не можем говорить, что абстрактна), но представляет собой сущность Бога. По отношению к «одному» монада является генадой, и поэтому Бог — Единица. Но никейцы исповедовали

²¹ Bumge 2009: 40.

²² Лурье 2020: 299.

монаду по отношению не к единице, а к Отцу, Сыну и Святому Духу, т.е. к «трем», которых нельзя называть богами, но только единым Богом по существу в трех ипостасях, т.е. Троицей, триадой. Здесь произошла контаминация с платоновской интеллигибельной триадой, которая до этого разошлась с неоплатонической динамической триадой нисхождения (последняя, как мы видели, еще использовалась Григорием Назианзином). Отцы отказались от динамической триады (которая автоматически предполагала «счет» по числам), чтобы не впасть ни в тритеизм (при субстантивации), ни в монархизм, и приняли идею монады как единства по существу ипостасной триады (что стало возможным с введением в богословский дискурс различения сущности и ипостаси). Поскольку же важно было подчеркнуть в борьбе с арианством триипостасность сущности Бога, то монада стала в то же время и триадой (нечисловой). То есть монада выражает не единство единичного объекта, как это сделало бы число, а единство как таковое, или онтологическое единство. Так триада в христианском богословии оказывается нечисловым обозначением ипостасности Бога, а выражением его божественного единства в трех ипостасях становится идея монады.

Литература

- Бирюков, Д.С. (2019), “Линии развития монадологических идей от античной к раннехристианской мысли”, in *Музыка в системе культуры: Научный вестник Уральского консерватории. Вып. 16: Актуальные проблемы языка и культуры*, 124–130. Екатеринбург: Уральская государственная консерватория.
- Лурье, В.М. (2020), “Понятие числа в триадологии восточной патристики”, in Д.С. Бирюков и В.М. Лурье (ред.), *Логика и онтология в византийской догматической полемике. Очерки*, 295–316. СПб.: Центр содействия образованию.
- Месяц, С.В. (2012), “Платоновский «Филеб» о едином, многом и среднем (комментарий к фрагменту 14c–18d)”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 6.2: 323–339.
- Apatow, R. (1999), “The Tetraktys: The Cosmic Paradigm of the Ancient Pythagoreans”, *Parabola* 24.3: 38–43.
- Biriukov, D. (2014), “Hierarchies of Beings in the Patristic Thought. Maximus the Confessor, John of Damascus and the Palamite literature”, *Scrinium* 10: 281–304.
- Biriukov, D. (2019), “Porphyry’s Lines in the To Ablabius by Gregory of Nyssa”, *Scrinium* 15: 329–334.
- Bunge, G. (2009), “Encore une fois: Hénade ou Monade? Au sujet de deux notions-clés de la terminologie technique d’Évagre le Pontique”, *Adamantius* 15: 9–41.
- Dodds, E.R. (1928), “The *Parmenides* of Plato and the Origin of the Neoplatonic ‘One’”, *Classical Quarterly* 22: 129–142.
- Edwards, M. (2019), *Aristotle and Early Christian Thought*. Routledge.
- Esbroeck, M., van (1989), “The *Credo* of Gregory the Wonderworker and Its Influence through Three Centuries”, *Studia Patristica* 19: 255–266.
- Fokin, A.R. (2013), “The Doctrine of the ‘Intelligible Triad’ in Neoplatonism and Patristics”, *Studia Patristica* 58: 45–72.
- Kalvesmaki, J. (2006), *Formation of the Early Christian Theology of Arithmetic: Number Symbolism in the Late Second and Early Third Century*. PhD Dissertation. Catholic University of America.
- Kalvesmaki, J. (2013), *The Theology of Arithmetic: Number Symbolism in Platonism and Early Christianity*. Washington: Catholic University of America.
- La Matina, M. (2010), “Oneness of Mankind and the Plural of Man in Gregory of Nyssa’s *Against Eunomius* book III”, in J. Leemans, M. Cassin (eds.), *Gregory of Nyssa Contra Eunomium III. Proceedings of the 12th international*

- colloquium on Gregory of Nyssa (Leuven, 14–17 September 2010)*, 552–578. Leiden; Boston: Brill.
- Maspero, G. (2007), *Trinity and Man. Gregory of Nyssa's Ad Ablabium*. Leiden; Boston: Brill.
- O'Meara, D.J. (1989), *Pythagoras Revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press.
- Opsomer, J. (2007), "Plutarch on the One and the Dyad", in R. Sharples, R. Sorabji (eds.), *Greek and Roman Philosophy 100 BC–200 AD*. Vol. 2, 379–395. Institute of Classical Studies, University of London.
- Raddle-Galwitz, A. (2018), *Gregory of Nyssa's Doctrinal Works*. Oxford University Press.
- Rist, J.M. (1962), "The Neoplatonic One and Plato's Parmenides", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 93: 389–401.
- Rist, J.M. (1965), "Monism: Plotinus and Some Predecessors", *Harvard Studies in Classical Philology* 69: 329–344.
- Robbins, F.E. (1921), "The Tradition of Greek Arithmology", *Classical Philology* 16: 97–123.
- Slaveva-Griffin, S. (2009), *Plotinus on Number*. Oxford University Press.
- Thomassen, E. (2000), "The Derivation of Matter in Monistic Gnosticism", in J.D. Turner, R. Majercik (eds.), *Gnosticism and Later Platonism: Themes, Figures, and Texts*, 1–18. Atlanta: Society of Biblical Literature.

Тимур Шукин

Ангелология Михаила Пселла
и позднеантичные споры о природе небес*

TIMUR SHCHUKIN

THE ANGELOLOGY OF MICHAEL PSELLOS

AND THE LATE ANTIQUE CONTROVERSIES ON THE NATURE OF HEAVEN

ABSTRACT. The paper deals with Michael Psellos' angelology and psychology, inseparable from his teachings about the etheric body. His writings concerning the fifth element reveal that Psellos did not share the Aristotelian doctrine of the fifth body but at the same time considered the aether as an element of cosmos, an intermediary between heaven and other elements. In his theological system, angels are utterly immaterial beings, devoid of any corporeality, including etheric, and thus occupy a higher place in the cosmic hierarchy than heaven and the other material world. The structure of cosmos proposed by Psellos is an adaptation of Proclus' cosmology, with a clearly delineated intelligent sphere, the sphere of heaven, being the bodily carrier of soul, and the sphere of gross corporeality. In Psellos' cosmology, angels are essentially disembodied, and souls, even separated from the visible body, are carriers of etheric bodies. Such a contrast between the intellectual and spiritual spheres of the universe, based on the possession or non-possession of body, was not shared by all Christian authors who dealt with the nature of angels. The opposite view was held by Niketas Stethatos, who believed that it was possible for a human being to interact with angels or even transform into one. The tradition to which Niketas belonged attributed a certain corporeality to angels, either directly or by enclosing them within the boundaries of the material world. The Neo-Platonic tradition adhered to by Psellos asserted that angels are absolutely disembodied, presupposing that communication between pure intellects and even the most perfect souls, while not impossible, has clear limitations. **KEYWORDS:** Michael Psellos, Proclus, angels, soul and body, aether, heaven.

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

Платоновские исследования / Platonic Investigations 14.1 (2021)

DOI: 10.25985/PI.14.1.05

* 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».

Настоящая статья посвящена вкладу энциклопедиста XI века Михаила Пселла в византийскую дискуссию о телесности ангелов и человеческих душ¹. С моей точки зрения, ангелологию и психологию этого автора невозможно рассматривать вне контекста позднеантичного и византийского учения об эфире и эфирном теле, то есть таком теле, которое не состоит из четырех материальных элементов, но обладает небесной, тонкой материальностью². Я попробую установить связь между этими двумя частями его философского мировоззрения.

Благодаря замечательному исследованию Сергея Мариева и Моники Марчетто у нас нет необходимости в огромном корпусе сочинений Михаила Пселла искать те, что касаются темы эфира и эфирного тела. Нам остается только описать содержание данных сочинений (или их фрагментов), а затем сделать соответствующие выводы для нашей основной темы. Тем более что Мариев и Марчетто своих выводов не предлагают, ограничиваясь пересказом релевантных источников.

Можно выделить несколько фрагментов в корпусе Михаила Пселла, где идет речь о пятом элементе. Так, в небольшом сочинении «Собрания различных и запутанных вопросов» он пересказывает для студентов фрагмент комментария Иоанна Филопона на аристотелевский трактат «О душе»³, приводя мнение Аристо-

¹ Обзор ранней ангелологии см. Peers 2001: 1–12 (там же библиография, ср. p. 2, п. 3). Общий очерк античной ангелологии до V в. см. Muehlberger 2008; Muehlberger 2013. См. также Daniélou 1953.

² В статье С. Мариева и М. Марчетто (Mariev, Marchetto 2017) — о ней я упомяну ниже — дается достаточно подробный обзор дискуссии о природе эфира в поздней античности. Среди многообразных исследований проблемы эфира у Аристотеля следует выделить диссертацию, где данная тема рассматривается в более широком контексте его натурфилософии: Decaen 1999. Об истории концепции см. Moraux 1963; Месяц 2005; Jori 2009: 193–259. О заключительном этапе античного спора о природе эфира: Hoffmann 1987a; Hoffmann 1987b; Wildberg 1988; Варламова 2017.

³ Подробно о данном сочинении Пселла, при составлении которого он пользовался указанным трактатом Иоанна Филопона, см. Zervos 1919: 157–158; Delli 2007.

теля о том, что материя небесных тел — не четыре элемента, но, скорее, нечто пятое, и что она движется по кругу, подражая уму:

Τριῶν ὄντων ἐν τοῖς φυσικοῖς, εἶδους, ὕλης καὶ αἰτίας, πῶς <ἐν> τῇ ὕλῃ τὸ εἶδος, φέρονται τούτοις μέθοδοι πέντε· ἡ φυσικὴ, ἥτις διαλέξεται περὶ τοῦ εἶδους, τῆς ὕλης καὶ τῆς αἰτίας, οἷον ἑτῶν οὐρανίων ὕλη οὐ τὰ τέτταρα στοιχεῖα, ἀλλὰ καὶ πέμπτον τι σφαιρικόν, ὡς πολυχωρητότατον ἢ διὰ τὸ πρεπῶδες τοῦ τοιοῦτου σχήματος, ὃ μῆτε ἀρχὴν ἢ τέλος ἔχει· κύκλῳ κινεῖται κατὰ μίμησιν τῶν ὑπὲρ αὐτὸν νόων οἱ εἰς ἑαυτοὺς συννεύουσι· νοῦς γὰρ τὰ εἶδη ὁρῶν ἑαυτὸν ὁρᾷ καὶ ἀνάπαλιν· καὶ ὅτι ὁ νοῦς πανταχοῦ ἐστί'. καὶ ταῦτα ὁ φυσικός· ἀποδώσει οὖν διὰ ταῦτα τὸν ὄρον ἐξ ὕλης καὶ εἶδους.

Поскольку существуют три природных реальности, форма, материя и причина, благодаря которой форма пребывает в материи, есть пять методов: физика, которая обсуждает форму, материю и причину, например: «материя небесных тел — это не четыре элемента, но нечто пятое, сферическое, поскольку оно наиболее вместительное, или из-за уместности этой фигуры, которая не имеет ни начала ни конца. Небо движется по кругу, подражая превосходящим его умам, которые познают сами себя. Ведь ум, видя формы, видит самого себя, и наоборот, и потому, что ум пребывает повсюду». И это является предметом физика. Тем самым, конечно, он дает определение, состоящее из материи и формы⁴.

Здесь концепция пятого элемента выступает только в качестве примера для иллюстрации физического метода, однако вряд ли есть основания считать, что Михаил Пселл данной концепции не сочувствовал. Этот отрывок можно рассматривать в контексте ноологии Михаила Пселла, который понимал ум именно так, как он описывает его в приведенном тексте — как сущность, обращенную на себя, созерцающую в себе формы, и при этом всеохватную⁵. Вполне естественно было для него принять и неоплатоническое учение о подражании небесной сферы уму (*Procl. In Ti.*

⁴ Psell. *Opusc.* 13, 37.18–36 O'Meara. Здесь и далее все переводы мои — Т.Ш.

⁵ Учению об уме посвящены главы 21–29 трактата «О всеобщем учении» (Westerink 1948: 26–29). Особенно см. 22-ю главу (Westerink 1948: 21–22). Любопытно, что Д. Вальтер, посвятивший свое исследование сравнительному анализу триадологии Пселла и неоплатонического учения о субординированных ипо-

1.28.8–13 Diehl) с вытекающим из него учением о сферичности небес и особенностях их материального состава. Именно в таком виде Михаил Пселл излагает учение об эфире в трактате «О всеобщем учении»:

ἔδει γὰρ τὸ αἰθέριον σῶμα τῷ καλλίστῳ τῶν σχημάτων ἀποτορνεύεσθαι· νοῦν γὰρ τὸ σχῆμα μεμίμηται. ὥσπερ γὰρ ὁ νοῦς ἐπιστρέφει πρὸς ἑαυτόν, οὕτω δὴ καὶ τὸ αἰθέριον σῶμα συννεύει πρὸς ἑαυτό, ὑπὸ νοῦ κυβερνώμενον ἢ πρὸς νοῦν ἐπιστρέφον.

Действительно, эфирное тело по необходимости заключено в наилучшую из форм. Потому что [его] форма подражает уму. Ведь как ум обращен на самого себя, так и эфирное тело сближается с самим собой, управляемое умом и к уму обращающееся⁶.

В том же трактате Михаил Пселл приводит мнения Аристотеля и Платона о материи небес, солнца и звезд. Первый в его пересказе выступает сторонником учения об эфирном теле, второй — учения о том, что небеса состоят из тех же четырех элементов, что и земные вещи, только более чистых и прекрасных (*De omn. doct.* 121, 65 Westerink); ниже мы увидим, что это точка зрения не Платона, а Прокла. В главе 130 он снова говорит об эфирном теле как о синониме небесной материи, которая, по мнению Платона, состоит из четырех элементов, а по мнению Аристотеля — из пятого элемента. Однако в данном случае Михаил Пселл упрекает Аристотеля в том, что его теория не объясняет, каким образом Солнце, не имеющее в себе огненной стихии и потому не являющееся горячим, может быть источником тепла. В то же время платоновская концепция внутренне непротиворечива (*De omn. doct.* 130, 69 Westerink). Тем самым, во-первых, Михаил Пселл не отвергает саму концепцию особого небесного элемента, а во-вторых — хотя до некоторых пор философ не желает совершать окончательного выбора между Платоном и Аристотелем, видно, что трактовка

стасях, в этом контексте материал трактата «О всеобщем учении» не рассматривает вовсе, полагая (и на мой взгляд, неоправданно), что эти главы не являются выражением собственной философской позиции Михаила Пселла. Специально об уме см. Walter 2017: 45–48, а также Karahalios 1970: 15–18.

⁶ Psell. *De omnifaria doctrina* 133, 70 Westerink.

Платона, а точнее — определенной платонической традиции, ему ближе.

Более определенно мнение Пселла сформулировано в 18-й главе, где содержится отсылка к полемике Иоанна Филопона против учения Аристотеля о вечности мира: по мнению Пселла, Бог начал творение мира не с пятого элемента:

Ἀπὸ ποίου πρώτου στοιχείου ἤρξατο τὸν κόσμον ποιεῖν ὁ θεός. Μωϋσῆς μὲν ὁ θεόπτης οὐρανῶ ἅμα καὶ γῆ τὰ πρεσβεία δίδωσι τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, τῶν δὲ παρ' Ἑλλησι σοφῶν ἄλλοι ἄλλως ᾤθησαν. οἱ μὲν γὰρ τὴν γῆν πρῶτον παράγουσιν ὡς κέντρον τοῦ οὐρανοῦ κύκλου, εἰπεὶ καὶ τοῦ ἐπιπέδου κύκλου τὸ κέντρον πρεσβύτερον. ἕτεροι δὲ εἰς τὰ τέσσαρα στοιχεῖα καὶ τὸ πέμπτον σῶμα τὸ αἰθέριον τὸν σύμπαντα διαιροῦντες κόσμον καὶ τὸ τετράστοιχον ὑπὸ τοῦ αἰθέρος διοικεῖσθαι νομίζοντες, τὸ κάλλιστον δὲ τοῦ αἰθέρος ὁ οὐρανός, πρῶτον τοῦτον γεγενῆσθαι φασίν. ὅσοι δὲ ἀγέννητον τὸν κόσμον σαφῶς ἀπεφάναντο ὁμοῦ τὸ πᾶν εἶναι ἀκολούθως ἑαυτοῖς λέγουσι. δεῖ δὲ μᾶλλον οἰεσθαι τὸν οὐρανόν πρῶτον γεγενῆσθαι, ὡς καὶ κρεῖττον σῶμα καὶ τῶν ἄλλων περιληπτικόν.

С какого первого элемента Бога начал творение мира? Моисей Боговидец дает первенство в творении мира небу одновременно с землей. Разные же эллинские мудрецы по-разному думали об этом. Одни приводят землю первой, поскольку и у плоского круга центр есть первенствующее. Другие же, весь мир разделяя на четыре элемента и пятое эфирное тело и полагая, что четыре стихии располагаются под эфиром, говорят, что небо, самое прекрасное в эфире, произошло первым. А те, кто открыто объявлял мир нерожденным, вместе с тем говорят, что все существует само по себе. Лучше же следует говорить, что небо произошло первым, как лучшее тело и все прочее объемлющее⁷.

Михаил Пселл принимает точку зрения одной из эллинских партий, которая выстраивает мироздание в следующем иерархи-

⁷ Psell. *De omn. doct.* 18, 25 Westerink. Д. Баггарли обратил внимание (Baggarly 1970) на то, что Михаил Пселл в этом отрывке, возможно, зависит от «Шестоднева» Псевдо-Анастасия Синаита (ср. Anast. S. *Hex.* 1.4; Kuehn, Baggarly 2007: 12–14). Однако, в отличие от автора «Шестоднева», который всего лишь приводит мнения различных эллинских философов, Михаил Пселл присоединяется к одному из этих мнений.

ческом и хронологическом порядке: небо – эфир – четыре элемента. При этом, как мы видим, для него принципиальным является вопрос о первенстве небес над эфиром, в то время как природа самого эфира (является ли он пятым элементом или состоит из четырех элементов, то есть существует ли в качестве чего-то самостоятельного) для него не так важна. При этом небеса все же называются телом, то есть, вероятно, они соотносятся и с эфиром, и с четырьмя элементами как целое с частями. Из этого, обратим внимание, вовсе не следует обособленное существование эфира в качестве отдельного элемента. Эфир, как некое смешение четырех элементов в их более совершенном, более «чистом» состоянии, не выступает как целое по отношению к четырем элементам, тем самым «дублируя» цельность неба как наилучшего тела. Небеса, если мы правильно понимаем логику Михаила Пселла, охватывают элементы в любом их состоянии. Если одни части этих элементов особым образом взаимодействуют, образуя эфир, а другие образуют видимый нами физический мир, то эфир никак не может выступать целым для воды, огня, воздуха и земли. То есть, если небеса являются целым по отношению и к эфиру, и к прочим элементам, то не имеет никакого значения характер взаимоотношений четверицы элементов и эфира, который может иметь как составную (хотя этот состав отличается от того, что мы видим на земле), так и монадическую природу. С другой стороны, каким образом небеса являются одновременно и целым и первым, и чем-то телесным? Ведь тело по определению является чем-то составным, и если оно создано первым, то есть раньше прочих элементов, то из чего оно состоит? Очевидно, что в таком случае телесность такого тела будет чистой возможностью телесности, предпосылкой для возникновения четырех элементов и, следовательно, телесности в собственном смысле слова. В таком случае и цельность небес следует понимать не в смысле цельности частей, а в смысле предсуществующего единства, предполагаемого любым единством, возникшим в дальнейшем в соединении элементов.

50-й трактат сборника *Theologica* Михаила Пселла, являющийся одним из комментариев на 28-е слово Григория Богослова, а именно на отрывок, начинающийся фразой «Если же скажем, что [Бог есть тело] нематериальное» (εἰ δὲ αὐλον φήσομεν) (Gr. Naz. Or. 28.8, 116 Gallay⁸), позволит нам ближе подойти к основному предмету нашей статьи. Он полностью посвящен вопросу о телесности. Пселл рассуждает, точнее пересказывает Григория Богослова: божественное тело — это либо пятый элемент (= эфир), либо что-то еще, а если что-то еще, то либо ангельское тело, либо что-то более высокое (Psell. *Theol.* 1.50.6–7, 192 Gautier). Последнюю точку зрения Пселл сразу же отвергает, отсылая к тому, что «глупо высказано» (πεφλαυρήκασι) стоиками, приписывающими Божееству какую-то особую телесную природу (8–9, 192). Далее Михаил Пселл кратко обрисовывает историю учения о пятом элементе, перечисляя философов, которые ее принимали, отвергали или занимали некую промежуточную позицию (10–47, 192–193). Не вдаваясь в конкретику, Пселл заканчивает свое историографическое введение упоминанием спора Иоанна Филопона и Симпликия и утверждает, что в этом споре победителем вышел христианин Филопон (48–54, 194). Среди других философов Пселл выделяет Прокла, который «лучше кого-либо понимал природу» и «обрушил град аргументов против» (ὁ μᾶλλον τῶν ἄλλων τὴν φύσιν καλῶς ἐπίγνους, πολλαῖς βάλλει καὶ πυκναῖς ταῖς ἀπὸ τῶν λόγων νιφάσι) (42–43, 193) учения об эфире. Позиции этих двух философов были различными. Если Прокл, как мы увидим ниже, утверждал, что небеса состоят из качественно преобразованных четырех земных элементов, то Филопон отрицал то, что небеса состоят из каких-то иных элементов, нежели земные тела, или даже из тех же элементов, но обладающих иными качественными характеристиками⁹. Из этого мы делаем вывод, что в данном контексте для Пселла было принципиальным лишь отрицание эфира как небес-

⁸ См. содержательное примечание относительно ангелологии Григория Богослова Mariev, Marchetto 2017: 48, n. 86.

⁹ Варламова 2017: 62.

ной материи (и тем более его способности воспринимать в себя Божество), в то время как природа небесного тела как таковая, а также собственно статус эфира, здесь выводится за скобки.

Далее он толкует соответствующий пассаж из Григория Богослова (Psell. *Theol.* 1.50.55–102, 194–195 Gautier). По мнению Пселла, последний отвергает мнение Аристотеля о «некоем нематериальном и пятом теле» (ἄυλόν τι καὶ πέμπτον σῶμα) и тем более — применимость этих понятий к Богу. Философ в целом следует аргументации Григория Богослова, давая ее в несколько более развернутом виде. Ключевым аргументом выступает тезис о невозможности для Бога быть движимым чем-то иным, а ведь эфирное тело не имеет источника движения в себе самом. Формулировкой этого тезиса заканчивается трактат: «Следовательно, Бог не является пятым телом, поскольку пятое тело находится в движении, а Бог пребывает неподвижным» (οὐκ ἄρα πέμπτον σῶμα ὁ θεός, εἶ γε τὸ μὲν κινεῖται, ὁ δὲ ἀκίνητος ἔστηκεν) (101–102, 195).

Из этого текста, как мне кажется, следует, что в отличие от Григория Богослова, для которого физические концепции античных философов были лишь предметом остроумных полемических упражнений, для Михаила Пселла они составляли часть его интеллектуального багажа. В противном случае неясно, с какой целью, интерпретируя Григория Богослова, ему понадобилось пересказывать содержание позднеантичной полемики относительно пятого элемента, одобряя противников теории эфира. Как мы видели выше, в 18-й главе трактата «О всеобщем учении» он также прямо принимает точку зрения одной из эллинских партий, предполагающую эфир в качестве ступени космической иерархии¹⁰.

¹⁰ Соотношение эфира и других элементов упоминается как нечто само собой разумеющееся и в других сочинениях Пселла, например в 70-м трактате сборника *Theologica*, где он задается вопросом относительно природы того огня, о котором в Библии говорится как о проявлении божественной деятельности: эфирный ли он и в некотором смысле нематериальный, или существует не сам по себе, но составлен из других «материй» (ύλας), то есть элементов (*Theol.*

В 50-м трактате эфирное тело также манифестируется как нечто отличное не только от божественной природы (что для христианина самоочевидно), не только от тела, состоящего из четырех элементов, но и от ангелов: они ниже божественной природы, но выше эфирного тела. Более подробно он пишет об этом в 51-м трактате, указывая на то, что ангел не только не обладает телом, но и ни в каком смысле не материален: ни в смысле составленности из четырех элементов — «огненный ли, воздушный ли, текучий или твердый» (πύρεια ἢ ἀέρια καὶ ῥέοντα ἢ στερεόμια, *Theol.* 1.51.28–29, 196 Gautier), ни в смысле материальности эфира (это следует из отрицания за ангелами кругового движения, 29–32).

Тем самым, в отличие от Мариева и Марчетто, которые констатировали невозможность установить, какими именно были взгляды Михаила Пселла на эфир и его роль в космической иерархии, я полагаю, что имеющихся источников вполне достаточно для того, чтобы эти взгляды реконструировать. Перед нами вполне внятная иерархически организованная космологическая конструкция. На ее вершине находится Бог, а точнее — божественная реальность, согласно философии Пселла включающая как координированные божественные ипостаси, так и инкорпорированную в христианское учение неоплатоническую триаду¹¹, за божественной реальностью следует ангельская, за ангельской — небесная (лучшая часть эфира), которой, как мы увидим ниже, соответствует сфера души, далее — сфера эфира и уже за ней — материальный мир, состоящий из четырех элементов.

1.70.26–28, 194–195 Gautier). Михаил Пселл, как следует из трактата, понимает этот огонь как духовную или умную энергию.

¹¹ Представляются странными попытки некоторых исследователей заретушировать очевидное присутствие в текстах Пселла неоплатонической субординации. См., например, наиболее свежую обобщающую работу Walter 2017: 28–32. Вывод Вальтера основывается только на том, что у Пселла есть тексты, прямо излагающие восточно-христианскую триадологическую доктрину. Однако у него есть и столь же недвусмысленные изложения неоплатонического учения об иерархии умов и душ (см. прим. 5). Проблема как раз в том и заключается, что для Михаила Пселла и координация в Троице, и субординация Единого, Ума, Души и космоса были вполне совместимыми.

Каков источник подобной космологической модели? Мы имеем дело с адаптированной христианским автором космологической иерархией Прокла. Последний отчасти следует своему непосредственному предшественнику Ямвлиху, который первым из неоплатоников реабилитировал эфир и сделал его «важным промежуточном звеном в цепи эманаций»¹². С точки зрения Ямвлиха, эфир настолько нематериален, что близок к бестелесной сущности богов (*Myst.* 1.17, 51.10–12 Parthey), то есть является посредником между чистой бестелесностью и телом. Прокл¹³ толкует платоновскую фразу о том, что «божественная идея [небеса] по большей части сотворена из огня» (τὴν πλείστην ἰδέαν ἐκ πυρὸς ἀπληρώζετο, *Ti.* 40a) в том смысле, что небесный огонь содержит в себе потенциально свойства всех элементов подлунного мира, в том числе и огня, но «огненным образом» (πυρίως) (*Procl. In Ti.* 2.49.15 Diehl). С точки зрения Прокла, никакая эманация не совершается без посредника¹⁴. Поэтому элементы, содержащиеся в Уме Демиурга интеллектуальным образом, не могут эманировать в те элементы, которые наблюдаются в подлунном мире (*Procl. In Ti.* 2.47.4–9 Diehl). Для этого им нужен посредник, каковым и являются небеса, так же состоящие из элементов, пребывающих там в несмешанном виде и отграниченных друг от друга в том смысле, что каждый пребывает в своей высшей и подлинной форме. Именно в этом заключается отличие небесных элементов от подлунных: первые чисты и не смешаны друг с другом, вторые пребывают в смешении и взаимопроникновении. Более того, каждый элемент подлунного мира является смешением тех четырех

¹² Месяц 2005: 94; см. также Nasemann 1991: 69–104; Dörrie, Baltus 1998: 584, n. 30; Moraux 1963: 1241; Jori 2009: 251; Mariev, Marchetto 2017: 36.

¹³ Месяц 2005: 95–101; Mariev, Marchetto 2017: 36–39; подробнее изложение космологии Прокла: Siorvanes 1986 (учение об элементах: 141–217).

¹⁴ См. *Procl. Inst.* 64, 60.20–28 Dodds, где речь идет о том, что всякая монада эманрует двояко — как нечто совершенное и, через посредство совершенного, — как нечто несовершенное. Тем самым, одно эманурует непосредственно и выступает в качестве посредника для другого. Ср. ту же мысль применительно к разрядам богов: *Inst.* 133, 118 Dodds.

элементов, которые в несмешанном виде присутствуют на небесах. Поскольку же небеса состоят из тех же элементов, но в более чистой форме, с точки зрения Прокла корректно говорить о теле небес как о пятом элементе (*In Ti.* 2.49.22–29 Diehl). Таким образом, Прокл одновременно отвергает и тех платоников, которые отрицают учение Аристотеля, и тех, что принимают учение о пятом элементе, совершенно отличном от тех элементов, из которых состоит подлунный мир. Он, очевидно, находит компромисс с Аристотелем, вводя пятый элемент, хотя бы тот и находился в определенном взаимодействии с другими четырьмя элементами как целое с частями или, точнее, как говорит Светлана Месяц, являясь «формой существования вещей в небе»¹⁵.

Для Прокла небо — это монада материального мира¹⁶, то есть такая единица, которая одновременно охватывает собой все мироздание, заключает его в себе, содержит в себе все материальные тела, все их движения, взаимные отношения и т.п., и при этом исключена из области становления, из области материально-телесного, составляя особую область¹⁷. Поэтому, как и в случае любой другой монады у Прокла (*Inst.* 21, 24 Dodds), ее можно рассматривать двояко: в одном отношении она оказывается единой, а в другом — порождающей противоположные движения, уделы небесных богов и демонов (*In Ti.* 1.39.25–28 Diehl) и т.п. Тем самым вполне корректно говорить, что в одном смысле как небо, так и синонимичный (*In Ti.* 1.5.16 Diehl) ему эфир оказываются чем-то первенствующим в материальном мире, а в другом — множасьи

¹⁵ Месяц 2005: 100.

¹⁶ О статусе небесных тел у Прокла см. Siorvanes 1986: 219–225.

¹⁷ См. Procl. *In Ti.* 1.132.3–9 Diehl, где Прокл устанавливает противоположности условно единого и многого для чинов сущего. Для богов такой противоположностью оказывается противоположность предела и беспредельного, для умов — тождества и различия, для душ — круга тождественного и круга иного, а для тел — неба и становления. Также см. Procl. *Theol. Plat.* 1.42.22–24 Saffrey-Westerink: «среди чувственно воспринимаемых есть одно великое — это небо, содержит же оно в себе множество тел, единица, охватывающая множество» (*ἐν τοῖς αἰσθητοῖς εἷς μὲν ὁ μέγας οὗτος οὐρανός, περιέχει δὲ πλῆθος ἐν ἑαυτῷ σωμάτων, καὶ συνεκτικὴ μὲν τοῦ πλῆθους ἢ μονάς*).

небесные тела и эфир как субстрат этого умозрительного процесса должны следовать за небом как единицей.

Если модель Михаила Пселла является адаптированной моделью Прокла, то ангелы и человеческие души в ней должны соответствовать умам и душам прокловской иерархии. Ключевым для различения умов и душ в философии Прокла является то, что последние не способны покинуть сферу телесного и даже в своем автономном бытии облакаются в особые эфирные тела (Procl. *In Ti.* 1.138.31–139.4, 142.10–12 Diehl; *Inst.* 207–208, 180–182 Dodds), которые в целом соответствуют небесной сфере¹⁸, хотя для высших разрядов богов, «свободных богов» (ἀπόλυτοι θεοί) или, что тоже самое, надкосмических душ в качестве телесного субстрата выступает свет (= эфир)¹⁹, находящийся на поверхности небесной сферы²⁰. Души способны заглядывать за край небесного свода, созерцать умное бытие, подражать ему²¹, но достигнуть его не способны, по-

¹⁸ Прокл прямо называет небо как монаду телесного «колесницей души» (ὄχημα ψυχῆς) (*Theol. Plat.* 3.21.20–22 Saffrey-Westerink).

¹⁹ См. формулировку Сиорванеса: «Proclus' answer to the possible accusation that light in his scheme is in effect a fifth Element in the Aristotelian sense would have been, that light is indeed a species of Fire but is its most immaterial and pure form, and is therefore the 'summit' of Fire and consequently of the other Elements» (Siorvanes 1986: 198–199). Мы видели выше, что вполне корректно отождествлять материю небес в системе Прокла с эфиром (как делает сам Прокл, доказывая, что пятый элемент — это небесный модус бытия четырех элементов) и называть ее эфиром применительно, например, к телам внутрикосмических душ. Поэтому тела надкосмических богов являются нематериальными в том смысле, в каком материальны чувственно воспринимаемые небеса, но материальны в том смысле, что воспринимают один из четырех элементов (а вместе с ним и прочие элементы) в качестве телесного субстрата. В этом же смысле даже надкосмические души привязаны к небесной сфере, хотя бы и будучи ее вершиной.

²⁰ Блестящую реконструкцию учения о занебесных душах и их телах см. Месяц 2018.

²¹ См. Procl. *Theol. Plat.* 4.18.1–21 Saffrey-Westerink — отрывок, построенный на экзегезе соответствующего места из платоновского «Федра». Ниже (4.19–22 Saffrey-Westerink) Прокл рассуждает о нематериальном небе, к которому направлены колесницы душ. Очевидно, что речь идет о той занебесной сфере, которая состоит из чистого света (= эфира), выступающего субстратом для занебесных душ (Месяц 2018: 613–619).

скольку выйти за пределы небесного свода означает выйти за пределы собственной природы, что невозможно. Логично, что умов, или умных богов, меньше, чем душ, поскольку они находятся за пределами материального, и не причастны его множественности, напротив, они располагаются ближе к единому²². Аналогичным образом в системе Михаила Пселла ангелы не являются носителями эфирных тел, поскольку умная природа (а вечные умы, отличные от Бога, для христианского автора — это, конечно, ангелы) лишена всякой телесности:

Περὶ νοῦ. Πᾶς νοῦς οὐσία ἐστὶν ἀμέριστος. τὸ γὰρ μὴ ἔχον μέγεθος, τὸ μὴ ὄν σῶμα, τὸ μὴ κινούμενον πάντως καὶ ἀμέριστον· πᾶν γὰρ τὸ μεριζόμενον ἢ κατὰ τὸ μέγεθος μερίζεται ἢ κατὰ τὸ πλήθος, εἰ δὲ ὁ νοῦς κατὰ πάντα αἰώνιος καὶ ἐπέκεινα σωμάτων, ἀμέριστος ἄρα ἐστὶ. πόθεν δέ, ὅτι ἀσώματος ὁ νοῦς; ὅτι ἑαυτὸν νοεῖ καὶ πρὸς ἑαυτὸν ἐπιστρέφει, σῶμα γὰρ ἑαυτὸ οὐδὲν νοεῖ. πόθεν δὲ δηλον, ὅτι αἰώνιος; ὅτι οὐ μερίζεται ἢ νόησις αὐτοῦ, ἀλλ' ἐν ταυτότητι ἐστὶ διηνεκεῖ, ὡσπερ ἡ οὐσία. ἔστι δὲ πάντων ὑποστάτης οὐχὶ πᾶς νοῦς, ἀλλ' ὁ ἀμέθεκτος καὶ ὁ δημιουργικός. ὑφίστησι δὲ προσεχῶς μὲν τὰ ἴδια καὶ ἀμετάβλητα, εἴτα δὴ καὶ τὰ μεταβλητὰ καὶ ἔγχρονα· οὐχ' ὅτι τὰ μὲν πρῶτα ποιεῖ, τὰ δὲ ὕστερα, ἀλλ' ἐν μιᾷ ῥοπῇ σύμπαντα. ἐκεῖνα δὲ κατὰ τὴν ἑαυτῶν τάξιν καὶ ιδιότητα πρόεισι, τὰ μὲν κατὰ τὴν νοερὰν ιδιότητα, τὰ δὲ κατὰ τὴν ψυχικὴν μεσότητα, τὰ δὲ κατὰ τὴν φυσικὴν κίνησιν.

Об уме. Всякий ум есть неделимая сущность. Потому что он, не будучи телом, оставаясь всецело неподвижным и неделимым, не обладает величиной. Ибо все делимое делится или по величине или по числу. Если ум безусловно вечен и отделен от тел, то он, конечно, неделим. Почему? Потому что ум бестелесен, потому что мыслит сам себя и к самому себе возвращается, ибо никакое тело его не мыслит. А из чего следует, что он вечен? Из того, что его мышление не разделяется, но пребывает в тождестве, как сущность. Тем, кто сообщает всякой вещи бытие (ὑποστάτης), являет-

²² Михаил Пселл (см. ниже) воспроизводит логику, изложенную в Procl. Inst. 62, 58 Dodds. Всякое множество, будучи ближе к единому, количественно меньше, чем больше удалено от единого. Поэтому телесных природ больше, чем душ, душ больше, чем умов, а умов больше, чем генад. Из рассуждения Прокла Пселл опускает только тот момент, что ближайшее к единому обладает и большей порождающей способностью.

ся не всякий ум, но Непричастуемый и Творец мира. Он сообщает бытие сперва существенному и неизменному, а потом — изменчивому и временному, не так, что сначала одно творит, а потом другое, но в едином акте. Твари существуют согласно своему чину и свойству, один — согласно свойству мышления, другие — согласно природному движению²³.

Отметим два момента. Во-первых, ум подражает единству, которое превосходит его. Именно поэтому он не имеет частей, величины, числа, возвращается к самому себе, то есть никакая его часть не является внешней для него. Все эти характеристики Михаил Пселл связывает с бестелесностью ума, ведь тело имеет части, делимо и в силу этого не обладает мышлением, предполагающим отсутствие частей. Во-вторых, Пселл противопоставляет существенное и неизменное изменчивому и временному, причем под первым, очевидно, подразумевается интеллектуальная природа. Хотя и вечное, и временное создаются одновременно, в одном акте, каждая тварь существует в своем чине и не может перейти в другой чин. Тем самым, интеллектуальное и неинтеллектуальное радикально разделены, и маркером этого разделения является телесность.

Михаил Пселл принимал учение о том, что душа является носителем эфирного тела²⁴. Однако, на мой взгляд, это следует и из того, что ангелы, как интеллектуальные сущности, не могут находиться в одном чине с человеческими душами, или, как формулирует сам Михаила Пселл, человеческая душа не может превратиться в ангела:

Εἰ μεταβάλλει ψυχὴ εἰς ἄγγελον. Οὐ μεταβάλλει τὰ κατ' οὐσίαν ἕτερα εἶδη τῆς ζωῆς εἰς ἄλληλα· οὐ γὰρ ἔστιν ὁμοία τὰ γεννητὰ καὶ μετα-

²³ Psell. *De omn. doct.* 24, 27 Westerink.

²⁴ Ср.: «Из этих сил одни свободны и принадлежат только душе, а другие присущи тонким световидным телам, иные же существуют в душе, которая в материи, а самые последние возникают уже в теле-раковине» (καὶ τῶν δυνάμεων τούτων ἄλλαι μὲν ἀπόλυτοι εἰσὶ καὶ μόνης τῆς ψυχῆς, ἄλλαι δὲ τοῖς λεπτοῖς καὶ αὐγοειδέσιν ἐποχοῦνται σώμασι, τινὲς δὲ πνεύματι ἐνύλῳ συνοφεστήκασιν, αἱ δὲ τελευταῖαι εἰς τὸ ὀστρεῶδες σῶμα ἀποτελεωτῶσιν) (*De omn. doct.* 56, 40 Westerink).

βλητὰ τοῖς ἀμεταβάλοις. ἀλλὰ ψυχὴ ἄγγελος μὲν ἢ ἀρχάγγελος γενέσθαι οὐ δύναται, μιμεῖται δὲ ὅσον εἰκὸς τὰς ἐνεργείας αὐτῶν, καὶ πρὸς τὰ ὑπερέχοντα γένη ἀπεικονίζεται, ἐπεὶ καὶ κατ' εἰκόνα θεοῦ γεγένηται, ἢ δὲ εἰκὼν ὁμοίωσιν ἔχει πρὸς τὸ παράδειγμα· εἰ δὲ ὁμοιοῦται θεῷ, πολλῶ μᾶλλον ταῖς ὑποδεεστέραις δυνάμεσι. καὶ πᾶσα μὲν ψυχὴ κατ' εἰκόνα πεποιήται τοῦ θεοῦ, οὐ πᾶσα δὲ ἔχει καὶ τὸ καθ' ὁμοίωσιν. τὸ μὲν γὰρ κατ' εἰκόνα δύναμις ἐστὶ πρὸς τὴν τῶν καλῶν ἐργασίαν καὶ οἷον ἀρχὴ τις καὶ ἀφορμὴ τῶν ἀγαθῶν πράξεων καὶ οἷον σκιαγραφία τῶν ἀρετῶν· τὸ δὲ καθ' ὁμοίωσιν ἐνέργεια ἐστὶν αὐτοθελῆς καὶ ἀπληρτισμένη εἰκὼν. οὐ πάντες δὲ ὁμοίως τὸ καθ' ὁμοίωσιν ἔχομεν, ἀλλ' οἱ μὲν μᾶλλον, οἱ δὲ ἕλαττον.

Превращается ли душа в ангела. Отличные по сущности виды живого существа не превращаются друг в друга. Потому что рожденное и изменчивое не подобно неизменному. Однако и душа ангелом или архангелом стать не может, но подражает насколько возможно их действиям и отображает превосходящие роды. Поскольку душа возникла по образу Божьему, образ обладает подобием по отношению к первообразу. Если же уподобляется Богу, то в куда большей степени — низшим силам. Всякая душа творится по образу Божьему, но не всякая обладает также и уподоблением. Ибо образ есть возможность к деланию доброго и некое начало и исходная точка благих дел, а также набросок добродетелей. Действие же по подобию есть добровольный и доведенный до конца образ. Не все в равной степени достигают уподобления, но одни в большей степени, другие в большей²⁵.

Взаимодействие между чинами возможно только в форме подражания, которое не только не предполагает полного изменения низшего чина, но даже деятельного соприкосновения различных чинов. Подражание осуществляется только как параллельное действие, где действию более высокого чина соответствует действие более низкого чина. И если только такое подражание возможно для душ в отношении ангелов, то в еще меньшей степени оно возможно по отношению к Богу. Логично, что в силу той же зависимости Михаила Пселла от Прокла он вступает в прямое противоречие с классической ангелологией Дионисия Ареопагита, наста-

²⁵ Psell. *De omn. doct.* 48, 36–37 Westerink.

ивавшего на количественном превосходстве ангелов над людьми (СН 14). Михаил Пселл, следуя афинскому философу, говорит, что ангелов меньше:

Πότερον πλείους οἱ ἄγγελοι ἢ οἱ ἄνθρωποι. Ἐλάττους τῶν ἀνθρώπων κατὰ τὸ πλήθος οἱ ἄγγελοι· σκοπεῖ γάρ. πάντες οἱ ἀριθμοὶ οἱ πλησιάζοντες τῇ μονάδι ἐλάττους εἰσὶ κατὰ τὸ ποσὸν τῶν πορρωτέρων ἀριθμῶν οἷον ἡ δυάς καὶ ἡ τριάς καὶ ἡ τετράς ἐλαττώτεροι εἰσὶ τῶν εἴκοσι καὶ τριάκοντα καὶ τεσσαράκοντα. ὡσπερ οὖν οἱ ἐγγύτεροι τῆς ἐνάδος ἀριθμοὶ ἐλάττους εἰσὶν, οἱ δὲ πορρωτέρω πλείους, οὕτως οἱ ἐγγύτεροι τοῦ ἐνός καὶ μόνου θεοῦ ἔλαττον ἔχουσι τὸ ποσόν, οἱ δὲ πορρωτέρω πλέον, ἐγγυτέρω δὲ τοῦ θεοῦ ἀρχᾶγγελοι καὶ ἄγγελοι καὶ αἱ ὑπερκείμενα δυνάμεις, πορρωτέρω δὲ οἱ ἄνθρωποι· ὥστε πλείους εἰσὶ τῶν ἀγγέλων οἱ ἄνθρωποι, ὅθεν καὶ οἱ μὲν ἄγγελοι ἤδη κατὰ τὸν ἀριθμὸν ἐπερατώθησαν, τοῖς δὲ ἀνθρώποις εἰς τὸ ἄπειρον προχέεται ἡ γένεσις. σταθήσεται δὲ καὶ αὕτη κατὰ τὸν τῆς συντελείας καιρὸν.

Кого больше — ангелов или людей. По числу ангелов меньше, чем людей. Потому что, обрати внимание, все числа, ближе стоящие к единице, меньше по величине дальше отстоящих чисел. Например, два, три и четыре меньше двадцати, тридцати и сорока. Конечно, как более близкие к единице числа являются меньшими, а более далекие — большими, так и более близкие к единому и единственному Богу обладают меньшим количеством, а более далекие — большим. Ближе к Богу архангелы, ангелы и более высокие силы, дальше — люди. Так что людей больше, чем ангелов. Вследствие этого также ангелы определены по числу, применительно же к людям рождение простирается в бесконечность. Но и оно остановится при окончании времени²⁶.

На мой взгляд, дело не только в том, что Михаил Пселл принимает иерархическую структуру Прокла, что мы наблюдаем у того же Дионисия Ареопагита, но и в том, что он принимает ключевую космологическую идею Прокла о небе или эфире как пределе земного существа, за который оно не может перейти. Тем самым Михаил Пселл достаточно радикально перекраивает христианское вероучение, отдавая предпочтение концепции языческого философа. При этом он, с одной стороны, оказывается впи-

²⁶ Psell. *De omn. doct.* 20, 26 Westerink.

сан в определенную традицию понимания ангельского естества, а с другой — в полемический контекст своего времени

Вопрос об ангельской телесности с самого начала не представлялся для христианской мысли чем-то однозначным²⁷. Макарий-Симеон (IV в.) в одной из своей гомилий настаивает на телесности ангелов и человеческой души, полагая, что телесность — это отличительное свойство тварного естества, обеспечивающее ему единство. Так что, с одной стороны, благодаря общей телесности дебелие человеческое тело может составлять нечто единое с тонким телом души, а человек как целое — с ангелом (Mac. Aeg. Hom. spirit. 50.4.9, 33–34 Dörries et al.). С другой стороны, соединение человека и Бога возможно только при условии воплощения Бога (то есть приобретения Им телесного облика). Логика Макария-Симеона такова: если телесность — это не всеобщее свойство твари, то тогда и спасение человека не обязательно должно происходить за счет воплощения Бога и обожения тела, спастись можно благодаря очищению от телесного. Видение Макария-Симеона, безусловно, базируется на стоическом концепте всеобщей телесности и на учении о тонкой природе души²⁸. В рамках данной концепции тонкой телесностью является та, которая состоит не из четырех материальных элементов, а из пятого элемента — эфира, так что ей могут обладать человеческие души и небесные существа²⁹. Подобная трактовка телесности, насколько мы можем судить, уже без прямой зависимости от стоиков (Макарий-Симеон явно был знаком со стоической традицией

²⁷ Smith 2008.

²⁸ О многочисленных параллелях с текстами стоиков в сочинениях Макария см. Stoffels 1910.

²⁹ Ср. Zeno Stoic. fr. 115 von Arnim. Зенон называет небо «наиболее удаленным эфиром» (αἰθέρος τὸ ἔσχατον), который является одновременно и источником и субстратом для всего прочего. В другом отрывке огонь, из которого возникают «разум и понимание» (*ratio et intelligentia*) и который является материей человеческой души, называется «пятой природой» (*quinta natura*), то есть тем же эфиром (fr. 134). Наконец, Зенон наделяет разумом небесные тела, поскольку они обладают огненной природой и содержат в себе творческий огонь (fr. 120). См. также Степанова 2005: 40, 55.

непосредственно), характерна, например, для Анастасия Синаита (Anast. S. *Hod.* 2.5.74–82, 55 Uthemann)³⁰ и для Иоанна Дамаскина, который называет в собственном смысле бестелесным и нематериальным только Бога, а ангелов, души и демонов считает относительно нематериальными (Jo. D. *FO* 67.21–23, 166 Kotter). Аналогичной точки зрения в XI веке придерживался монах Никита Стифат (Nic. St. *De An.* 2.9, 70–72 Darrouzès). И для него и для Иоанна Дамаскина, на которого в данном вопросе он опирается, относительность телесности ангелов, душ и демонов, возможно, обусловлена тем, из какой стихии они состоят. Противопоставление в их космологии небесной телесности и прочих четырех элементов³¹ коррелирует с противопоставлением относительной телесности ангелов, душ и демонов и обычной телесности материального мира. Из какой материи состоят небеса, Иоанн Дамаскин не говорит, лишь приводя мнения Василия Великого и некоторых языческих авторов (*FO* 20.11–17, 51 Kotter). Очевидно, что ему должна быть ближе позиция Василия, что небесное «естество тонко, как дым» (τὴν φύσιν λεπτὴν) (*FO* 20.14–15, 51 Kotter), хотя термином «эфир» обозначается один из четырех материальных элементов, что особенно хорошо видно по *FO* 23.12–16, 64 Kotter, где богослов помещает эфир ниже небесной тверди — вероятно, отождествляя его с огнем как самым легким элементом (*FO* 21.3–5, 51 Kotter). Наконец, Иоанн Дамаскин утверждает, что именно внутри неба «заключаются и ограничиваются и умные силы ангелов, и все чувственнопостигаемое» (ἐν τὸς γὰρ αὐτοῦ αἱ τε νοεραὶ τῶν ἀγγέλων δυνάμεις καὶ πάντα τὰ αἰσθητὰ περικλείονται καὶ περιορίζονται, *FO* 20.1–3, 50 Kotter)³². Следует также обратить внимание, что позиция Михаила Пселла, изложенная в 18-й главе трактата «О все-

³⁰ В данном случае Анастасий считает, что телесным является все тварное, а не только то, что обладает тремя измерениями.

³¹ См. *FO* 20.23–25, 55 Kotter, где эфир трактуется как огонь, один из четырех элементов, который в силу своей легкости располагается непосредственно под небесной твердью. Никита Стифат воспроизводит это мнение в одном из писем (*Ep.* 4.3, 240 Darrouzès).

³² Поэтому невозможно согласиться с Гленом Пирсом в том, что Иоанн Да-

общем учении», не тождественна позиции Иоанна Дамаскина. Мыслитель XI века не только разделяет небо и прочие элементы, но и в числе этих элементов обособляет пятый, то есть эфир. Так что даже в этом отношении его космологию нельзя считать адаптацией космологии богослова VII века.

Помимо стоико-аристотелевской трактовки телесности, в рамках византийской традиции существовала платоническая, которая выражала себя в совершенно разных формах. В богословии Оригена бестелесность ангела обратно пропорциональна его близости к Богу. Ангел способен как на чисто интеллектуальное продуцирование геометрической фигуры любой сложности, так и на в собственном смысле материализацию, творения для себя материальной формы, хотя даже максимально приближенные к божественной простоте ангелы обладают эфирными (в смысле максимальной разреженности; учение о пятом элементе Ориген отрицал) телами³³. С другой стороны, в Ареопагитском корпусе об ангелах речь идет только как о чистых умах³⁴. Любопытно, что Никита Стифат, который, как известно, переиздал и откомментировал Ареопагитский корпус, принимает точку зрения, отличную от точки зрения Дионисия.

Платоническая линия (по крайней мере, в разбираемом нами вопросе) не получила аналогичного институционального выра-

маскин настаивал на «сущностной духовности ангелов» (Peers 2001: 3), отрицая для них всякую телесность.

³³ Об ангелологии Оригена см. Haescker 2021. В сжатом виде об эфирных телах праведников и ангелов см. Петров 2005: 607–608.

³⁴ Дионисий Ареопагит неоднократно говорит о невещественности и бестелесности ангелов (СН 1.3, 2.3, 2.4 = 8.16, 13.6, 14.22 Neil и др.). Однако наиболее яркой иллюстрацией того, что для Дионисия невозможна трактовка ангельской бестелесности даже в смысле обладания ими эфирными телами, является отрывок СН 13.3, 44.20–45.7 Neil, где божественное озарение, которому приобщаются в первую очередь высшие ангельские чины, сравнивается с лучом солнца, сперва проходящем через «первое вещество, которое всех прозрачнее» (πρώτην ὕλην... τὴν πρῶτον διαϊδεστέρα) (45.2–3), то есть через эфир. Очевидно, что это всего лишь материальный образ для описания тех сущностей, которые бесконечно превосходят образы, с помощью которых они описываются.

жения и была обусловлена скорее циклично возобновлявшимся интересом поздневизантийских авторов к собственно платонической традиции и к христианизированному неоплатонизму Дионисия Ареопагита. В XI веке мы имеем ситуацию прямого столкновения двух традиций понимания телесности: условно стоико-аристотелевской (адаптированной к монашескому дискурсу) и платонической. Первая была представлена Никитой Стифатом, вторая Михаилом Пселлом. В отличие от Никиты Стифата³⁵ Михаил Пселл, как мы уже сказали, настаивал на невозможности для человека (и человеческой души и человека как целого) прийти в единство с ангелами. Он принимал точку зрения одновременно и Дионисия Ареопагита и Прокла о том, что умная природа лишена всякой телесности. Та точка зрения, что ум обладает эфирной телесностью, была для него совершенно чужда. Логика прозрачна. Если ангел и человек телесны (какой бы ни была их телесность), они могут приходиться в соединение, превращаться друг в друга (Никита Стифат). Если же нет, между ними — онтологическая пропасть. Опосредованно данная концепция, вероятно, оказала влияние и на сотериологию Михаила Пселла. По крайней мере, для него невозможно обожение человеческой плоти в том смысле, как его описывает, например, Максим Исповедник³⁶.

Литература

- Варламова, М.Н. (2017), “Учение Аристотеля и Филопона об элементах в контексте спора о вечности неба”, *Вестник РХГА* 18.1: 55–68.
- Ларионов, А. (2008), “Ангелология Михаила Пселла (в контексте богословских взглядов церковных писателей XI века)”, *Мир православия* 7: 57–77.

³⁵ Подробно о сравнении двух ангелологий см. Ларионов 2008. Ср. Nic. St. Gnosticorum capitum centuria III 26, PG 120.966b, где Никита Стифат говорит о вхождении совершенных душ в число ангелов, а также *Physicorum capitum centuria II* 81, PG 120.940a, где богослов утверждает, будто «человек прелагается в ангельское естество» (ἄνθρωπος εἰς ἀγγέλου φύσιν μεταβαλλόμενος). В целом о заочной полемике двух богословов см. Lauritzen 2008; Lauritzen 2011.

³⁶ См. Lourié 2008.

- Месяц, С.В. (2005), “Дискуссии об эфире в античности”, in П.П. Гайденко, В.В. Петров (eds.), *Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в античности и в средние века*, 63–113. М.: Прогресс-Традиция.
- Месяц, С.В. (2018), “Учение Прокла о надкосмических душах”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 12.2: 599–631.
- Петров, В.В. (2005), “Учение Оригена о теле воскресения в контексте современной ему интеллектуальной традиции”, in П.П. Гайденко, В.В. Петров (eds.), *Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в античности и в средние века*, 577–621. М.: Прогресс-Традиция.
- Степанова, А.С. (2005), *Физика стоиков: Доминирующие принципы онто-космологической концепции*. СПб.: Издательство СПбГУ.
- Baggarly, J.D. (1970), “A parallel between Michael Psellus and the Hexaemeron of Anastasius of Sinai”, *Orientalia Christiana Periodica* 36: 337–347.
- Daniélou, J. (1953), *Les anges et leur mission d'après les Pères de l'Église*. Chevetogne: Éditions de Chevetogne.
- Darrouzès, J., ed. (1961), *Nicéas Stéthatos. Opuscules et lettres*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Decean, C.A. (1999), *The Existence of Aether and the Refutation of Void in Aristotle: A Critical Evaluation of the Arguments* (Diss.). Catholic University of America.
- Delli, E. (2007), “Entre compilation et originalité. Le corps pneumatique dans l'oeuvre de Michel Psellos”, in C.D. Ancona (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists*, 210–229. Leiden; Boston: Brill.
- Diehl, E., ed. (1903–1904), *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*. 3 voll. Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri.
- Dodds, E.R., ed. (1963), *Proclus. The Elements of Theology*. A Revised Text with Translation, Introduction, and Commentary. Oxford: Clarendon Press.
- Dörrie, H.; Baltus M. (1998), *Der Platonismus in der Antike*. Bd. 5. Stuttgart: Frommann-Holzboog Verlag.
- Dörries, H.; Klostermann, E.; Krüger, M., eds. (1964), *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Gallay, P., ed. (1978), *Grégoire de Nazianze. Discours 27–31 (discours théologiques)*. Introduction, texte critique, traduction et notes; avec la collaboration de Maurice Jourjon. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Gautier, P., ed. (1989), *Michaelis Pselli Theologica. Vol. 1*. Leipzig: B.G. Teubner.
- Haecker, R. (2021), “Origen’s Speculative Angelology”, in F. Lauritzen (ed.), *Inventer les anges de l'Antiquité à Byzance. Conceptions, représentations, perceptions*. Paris: De Boccard. (Forthcoming.)

- Heil, G; Ritter, A.M. (2012), *Corpus Dionysiacum II: Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- 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: Walter de Gruyter.
- Jori, A., ed. (2009), *Aristoteles. Über den Himmel*. Übersetzt und erläutert. Berlin: Akademie Verlag.
- Karahalios, G. (1970), *The Philosophical Trilogy of Michael Psellos: God – Kosmos – Man* (Diss.). Heidelberg.
- Καραχάλιος, Γ. (1990), *Η Ανθρωπολογία του Μιχαήλ Ψελλού* (Diss.). Andover, MA. (In Greek.)
- Kotter B., ed. (1973), *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. 2: Expositio fidei*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- Kuehn, C.A.; Baggardy, J.D., eds. (2007), *Anastasius of Sinai. Hexaemeron*. Roma: Pontificio Instituto Orientale.
- Larionov, A. (2008), "The Angelology of Michael Psellos (in the Context of the Theological Views of Church Writers of the Eleventh Century)", *World of Orthodoxy* 7: 57–77. (In Russian.)
- Lauritzen, F. (2008), "Psello discepolo di Stetato", *Byzantinische Zeitschrift* 101: 715–725.
- Lauritzen, F. (2011), "Ortodossia neoplatonica di Psello", *Rivista di studi bizantini e neoellenici* 47: 285–293.
- Lourié, B. (2008), "Michel Psellos contre Maxime le Confesseur: l'origine de «l'hérésie des physéthésites»", *Scrinium* 4: 201–227.
- Mariev, S.; Marchetto, M. (2017), "The Divine Body of the Heavens", in S. Mariev (ed.), *Byzantine Perspectives on Neoplatonism*, 31–65. Boston; Berlin: De Gruyter.
- Mesyats, S.V. (2005), "Discussions on the Aether in Antiquity", in P.P. Gaidenko, V.V. Petroff (eds.), *Cosmos and Soul. Teachings on the Universe and Man in Antiquity and the Middle Ages*, 63–113. Moscow: Progress-Tradition. (In Russian.)
- Mesyats, S.V. (2018), "Proclus on Hypercosmic Souls", *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 12.2: 599–631. (In Russian.)
- Moraux, P. (1963), "Quinta essentia", in *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft* 1.24.47: cols. 1171–1263, 1430–1432. Stuttgart: J.B. Metzler.

- Muehlberger, E. (2008), *Angels in the Religious Imagination of Late Antiquity* (Diss.). Indiana University.
- Muehlberger, E. (2013), *Angels in Late Ancient Christianity*. Oxford University Press.
- Nasemann, B. (1991), *Theurgie und Philosophie in Jamblichs De mysteriis*. Stuttgart: B.G. Teubner.
- O'Meara, D., ed. (1989), *Michaelis Pselli philosophica minora. Vol. 2: Opuscula psychologica, theologica, daemonologica*. Leipzig: B.G. Teubner.
- Peers, G. (2001) *Subtle Bodies. Representing Angels in Byzantium*. University of California Press.
- Petroff, V.V. (2005), "Origen's Teaching on the Risen Body in His Contemporary Intellectual Context", in P.P. Gaidenko, V.V. Petroff (eds.), *Cosmos and Soul. Teachings om the Universe and Man in Antiquity and the Middle Ages, 577–621*. Moscow: Progress-Tradition. (In Russian.)
- Saffrey, D.; Westerink, L.G., eds. (1968–1987), *Proclus. Théologie platonicienne*. 5 vols. Paris: Les Belles Lettres.
- Siorvanes, L. (1986), *Proclus on the Elements and the Celestial Bodies: Physical Thought in Late Neoplatonism* (Diss.). University College London.
- Smith, G.A. (2008), "How Thin is a Demon?", *Journal of Early Christian Studies* 16.4: 479–512.
- Stepanova, A.S. (2005), *Physics of the Stoics: The Dominant Principles of Ontological and Cosmological Conception*. Saint Petersburg State University. (In Russian.)
- Stoffels, J. (1910), "Makarius der Ägypter auf den Pfaden der Stoa", *Theologische Quartalschrift* 92.2: 88–105, 243–265.
- Uthemann, K.-H., ed. (1981), *Anastasioi Sinaitae Viae dux*. Turnhout: Brepols.
- Varlamova, M.N. (2017), "Aristotle's and Philoponus' Doctrine of Elements in the Context of Controversy on the Eternity of the Heavens", *Review of the Russian Christian Academy for the Humanities* 18.1: 55–68. (In Russian.)
- Walter, D. (2017), *Michael Psellos: Christliche Philosophie in Byzanz*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter.
- Westerink, L.G., ed. (1948), *Michael Psellus. De omnifaria doctrina*. Critical text and introduction. Nijmegen: Centrale Drukkerij.
- Wildberg, C.J. (1988), *Philoponus' Criticism of Aristotle's Theory of Aether*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Zervos, C. (1919), *Un philosophe néoplatonicien du XIe siècle. Michel Psellos. Sa vie. Son oeuvre. Ses luttes philosophiques. Son influence*. Paris: Éditions Ernest Leroux.

Олег Ноговицин

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

OLEG NOGOVITSIN

'ANTROPOLOGICAL PARADIGM' AND PARADIGMATIC METHOD: PARTICULAR AND COMMON NATURE IN THE TREATISE OF LEONTIUS OF BYZANTIUM *CONTRA NESTORIANOS ET EUTYCHIANOS* AND THE NEOPLATONIC COMMENTARY TRADITION (III)

ABSTRACT. The article provides an explicated interpretation of Leontius of Byzantium's treatise *Contra Nestorianos et Eutychianos*, positing that almost the entire text of the treatise is a demonstration of the 'anthropological paradigm', that is, the argument for the bipartition of the hypostasis of Christ, including deity and humanity as its parts, by means of the example of bipartite nature of every human, which includes body and soul, in the context of dogmatical polemic with Monophysites (successors of Severus of Antioch) and Nestorians. The interpretation is based on the application of the paradigmatic method, characteristic of the schools of Neoplatonic commentary tradition, to the text of the treatise. With this in mind, the article provides an integrated analysis of the logical structure and the rhetorical context of the argument via παράδειγμα (example), relying on the relevant texts of Aristotle and extant texts of Neoplatonic commentators (Ammonius of Alexandria, John Philoponus, David). Leontius of Byzantium had most likely directly relied on this model of the argument and constructed his criticism against the opponents proceeding from the basic principles of its explication. In connection with this, we point out that Leontius, holding strongly to the specificity of the paradigmatic method which presupposes the particular quality of all the logical elements which constitute the minor extreme (πρωτότυπον of Christ) and the example (παράδειγμα of a human) within the argument via παράδειγμα, considers the parts in the hypostasis of each human (soul and body) and in the hypostasis of Christ (Word

© О.Н. Ноговицин (Санкт-Петербург). onogov@yandex.ru. Социологический институт Российской академии наук – филиал ФНИСЦ РАН.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 14.1 (2021) DOI: 10.25985/PI.14.1.06

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта № 19-011-00778 «Леонтий Византийский и патристическая традиция».

Acknowledgments: The study was funded by RFBR, project № 19-011-00778 "Leontium of Byzantium and Patristics".

and human) as particular, individual natures. Since there is still no scholarly consensus in the recent decades' studies of the treatise *Contra Nestorianos et Eutychianos* on whether the deity and the humanity in Christ, as considered in the given text, should be understood in the sense of either common or particular nature, the interpretation represented in this article provides significant reasons in favor of the second position. KEYWORDS: anthropological paradigm, argument via *paradeigma*, Leontius of Byzantium, christology.

4. Антропологическая парадигма в CNE Леонтия Византийского: защита двух природ во Христе с позиции богословия

4.1. Антропологическая парадигма и понятие совершенной природы: критика Леонтием позиции несториан

В начале 2 главы CNE Леонтий Византийский различает два противоположных типа отношения к использованию антропологической парадигмы в отношении христологии.

Несториане отказываются признавать познавательную ценность этого примера (CNE 2, 134.21–24)¹. По сведениям Леонтия, они указывают на то, что части человеческого индивида, хотя и разновидны, тем не менее возникают сразу и одновременно в единстве индивида. Напротив, во Христе Слово существует заранее, и хотя Христос также и человек, но в отличие от несовершенства частей всех остальных людей, их душ и тел, включает совершенные части, и потому к нему в собственном смысле деление на части не приложимо. Они говорят: «Каким же образом тогда ты прилагаешь человеческое смешение (κράμα) к Слову и Воплощению, раз они нисколько не подобны?» (CNE 2, 136.1–2).

Напротив поклонники Евтихия — монофизиты, по словам Леонтия, с удовольствием используют антропологическую парадигму постоянно, но «весьма безграмотно, сообразно смешению первообраза (τῆς πρωτότυπου συγχύσεως) и как его видимое

¹ Все ссылки на сочинения Леонтия Византийского даются по критическому изданию Брайана Дэйли: Daley 2017. В цитатах из трактата использовался с вариациями готовящийся к публикации его полный русский перевод, выполненный Тимуром Щукиным.

отображение» (*CNE* 2, 136.4–6). Иными словами, севириане берут за основу свой концепт единой природы Христа, первообраза (πρωτότυπον), предполагающий смешение божественной и человеческой природ, и переносят его на единство человека, так что παράδειγμα человека служит ясным и точным отображением этого единства.

Леонтий отмечает, что парадигма или образ человека — не современное изобретение, но нечто, «переданное свыше, как говорится, от отца к сыну» (*CNE* 2, 136.7), т.е. в порядке природы воспроизводится в поколениях, и как парадигма (пример или образец) для прояснения первообраза, т.е. Бога, давно используется отцами Церкви для объяснения соединения человека и Бога во Христе. Поэтому «Нехорошо поступают с этой парадигмой (παράδειγμα) они [поклонники Евтихия], заставляя ее быть тем же, что первообраз (πρωτότυπον)» (*CNE* 2, 136.9–10). Причина в том, что между πρωτότυπον и παράδειγμα, как в смысле примера или образца для объяснения πρωτότυπον, так и в богословском значении явления первообраза Творца в образе человека, который наследуется в поколениях людей, всегда имеется различие. Без этого принципиального несходства, как указывает Леонтий, «парадигмы не было бы» (*CNE* 2, 136.10–11). В этом смысле, невольно отождествляя структуры, составляющие форму бытия как πρωτότυπον Христа, так и παράδειγμα человека, мы разрушаем и παράδειγμα, и πρωτότυπον (*CNE* 5, 152.6–7). Как мы видели, подобное отождествление, характерное для севириан, в структуре доказательства посредством παράδειγμα является следствием отождествления большого крайнего и среднего терминов (А и В), которое ведет к структурному тождеству отношений в суждении, составляющем меньший крайний термин (Γ — две природы во Христе есть одна природа), и в суждении, составляющем пример (Δ — две природы в человеке есть одна природа). В итоге в обоих случаях отождествление в одной природе двух выражается в смешении двух природ в одной и одновременном признании их различия в каком-либо другом отношении (как умопостигаемого

различия либо самих природ в одной природе, либо двух видов свойств в одной природе)². Результатом описанного смешения,

² Эта критика Леонтием монофизитской доктрины вполне аутентична. Она также объясняет оставленный нами выше без разъяснений упрек Леонтия монофизитам в 5 главе относительно следствий смешения природ во Христе для антропологии: они либо сводят природу души к плоти, и наоборот, либо утверждают составленность природы из обеих частей в смысле их полного смешения. Приведем соответствующие доктринальные примеры. Скажем, Севир может в одном и том же тексте (мы цитируем «Послание к комиту Экумению») писать: 1) «Знай же, державный, ибо я отвечаю тебе, что нечестиво предавать анафеме тех, которые говорят о свойствах природ, я имею в виду — о божественном и человеческом, что и составляет единого Христа. В самом деле, плоть не перестает быть плотью даже тогда, когда она становится плотью Бога, а Слово не оставляет Своей собственной природы, даже когда Оно ипостасно соединяется с плотью, наделенной разумной душой» (Brooks 1919: 4–5; рус. пер.: Давыденков 2007: 206); и 2) «Мы анафематствуем не тех, кто верит в свойство природ, из которых единый Христос, но тех, кто разделяет свойства между двумя природами» (Brooks 1919: 7–8; рус. пер.: Давыденков 2007: 206–207), т.е. свидетельствуем в конце концов об одном свойстве «единой природы Слова воплощенного». Такая двойственность, как известно, привела к расколу в монофизитском лагере в связи с проблемой афтартодокетизма. Свидетелем этого раскола и спора Севира с Юлианом Галикарнассским был и сам Леонтий. Юлиан, следуя прямому смыслу утверждения о «единой природе Слова воплощенного» и утверждению одного свойства (*ιδιότης*) во Христе, отрицал тленность человеческой природы в Нем до Воплощения и радикально разводил безгрешную божественность Христа и греховную природу человека (см. Draguet 1924). В антропологической перспективе это означало примат греховности, т.е. телесной тленности, в природе человека после грехопадения — человек, прежде всего, есть его грешная плоть. Напротив, Севир сохранял представление о тленности Христа до Воскресения и, соответственно, особенности человеческой природы во Христе, но как элементы составной единой природы Христа, обладающей одной божественной энергией. В природе Христа, по его мнению, просто невозможно полностью разделить свойства по природе человека и по божеству. Так, Севир пишет: «Какой природе свойственно ходить по воде? Пусть ответят нам вводящие два естества по соединении. Божественной? Но разве свойственно божеству идти телесными стопами? Человеческой? Но разве не чуждо человеку ходить по влажной стихии? Как мы видим, исчезли твои две природы. Ведь для всякого, намеренно не закрывающего глаз, очевидно и несомненно, что как один и неразделен нас ради воплотившийся Бог Слово, так и энергия Его нераздельна (*ἁμιέρητος... ἐνέρηται*). И именно Ему свойственно ходить по воде, и в этом заключается как богоприличная, так и человеческая сторона» (Eust. Mon. Ep. (PG 86.1: 924–925; рус.

как уже отмечалось нами выше, оказывается нарушение главного принципа функционирования доказательства посредством *παράδειγμα* (между парадигмой и меньшим крайним термином имеется отношение сходства, но не тождества), на котором основаны все остальные условия его правильного построения.

Таким образом, это *несходство* *πρωτότυπον* Христа и *παράδειγμα* человека противоположно не *сходству*, как полагают несториане, а *тождеству*, т.е. как раз и предполагает определенное *сходство*. Именно этот принцип Леонтий выносит в качестве аргумента как против метода использования антропологической парадигмы севирианами, так и против оснований отказа ее использовать со стороны несториан. Далее он поясняет, что означает такое сходство с понятийной точки зрения.

Прежде всего, Леонтий отрицает те основания использования антропологической парадигмы, которые несториане могли бы приписать халкидонитам как их собственные:

Мы... используем человека как парадигму не по причине предсуществования или сосуществования, или несовершенства частей (*τὸ ἀτέλès τῶν μερῶν*) (оставим этим празднолюбцам говорить, что они несовершенны, хотя они не таковы в соответствии с логосом [определением] бытия (*τὸν τοῦ εἶναι λόγον*))... (*CNE* 2, 136.11–14)

Попробуем разъяснить причины критики Леонтием оснований, выставляемых несторианами в качестве условий невозможности использования антропологической парадигмы. Эти осно-

пер.: Давыденков 2007: 228)). Следствием такого подхода оказывается, что усвоенная природой Слова «несамобытная» (*οὐκ ἰδιοσύστατος*) природа человека (см., например, *Sev. Ant. C. imp. Gram. 2.4* (Lebon 1938: 58–64)) становится медиатором божественной энергии, охватывающей разумную душу, которая полностью овладевает и руководит телом. В антропологическом измерении это означало понимание человека прежде всего исходя из его разумности, того качества души (бессмертной сущности), которое является, свидетельствуя о ее независимости от страстей тела, основой человеческой природы, несмотря на то, что последняя составлена из двух элементов. Но при этом позиции и Севира, и Юлиана предполагают и смешение свойств души и тела, и одновременно примат одной из этих частей человеческой природы над другой.

вания несториане, как подразумевается Леонтием, от противного приписывают халкидонитам, поскольку те поддерживают в качестве необходимого условия эффективности *παράδειγμα* человека ее *сходство* с *πρωτότυπον* Христа.

Несториане подчеркивают *несходство* *πρωτότυπον* Христа и *παράδειγμα* человека, но, как полагает Леонтий, только в силу того, что бояться допустить их *тождество*. Несторианское понимание делает антропологическую парадигму неприменимой. Это обстоятельство объясняется как минимум двумя причинами.

1. Первая причина кроется в том, как несториане понимают совершенство природы человека и Бога. Согласно Несторию, совершенная (*τέλειος*) природа по определению своего бытия не нуждается в другой природе, чтобы существовать³. Таковы природы Слова и человека. Однако душа и тело не соответствуют этому определению совершенства. Эти природы несовершенны и в этом смысле нуждаются друг в друге, чтобы могла образоваться совершенная природа конкретного человека. Причем тело нуждается в душе, поскольку тело само по себе не способно к жизни и жизнь ему сообщает душа, а душа нуждается в теле, чтобы получать чувственные восприятия⁴. В этом смысле совершенное единство души и тела, т.е. несовершенных природ, является природным; оно есть следствие необходимости естественного порядка вещей. Человеческая природа всегда мыслится как частная вещь — этот человек, и существование его как единства частной души и частного тела есть продукт происходящего одновременно природного сочетания в одну природу. Напротив, во Христе соединяются две совершенные и, соответственно, самостоятельные природы: Слова и человека. Поэтому такое единство не может быть природным единством, и они не составляют одной природы. К тому же Слово уже существовало до соединения с человеком, что еще более подчеркивает неприродный характер их соединения. Вследствие этого единство души и тела является единством двух индивидуальных природ в одной самостоятельной индивидуальной природе (*ипостаси*) *по природе*. Напротив, о единстве Слова и человека во Христе можно говорить только как о единстве двух природ (или ипостасей) в одном лице, и оно носит неприродный

³ Nest. *Heracl.* 2.1 (Driver, Hodgson 1925: 304).

⁴ *Ibid.*: 301–302.

характер⁵. По этим причинам Несторий прямо говорит о неадекватности применения антропологической парадигмы к единству божества и человечества во Христе: для Нестория ипостасное соединение, каковым является соединение тела и души в человеческой природе есть соединение их в одну частную природу, что никак не соответствует соединению природ = ипостасей Слова и совершенного человека⁶. Это обоснование с известными оговорками можно назвать философским.

2. Однако понятийным аспектом определения бытия души и тела в человеке как природного единства в силу его природного характера, ни в чем не подобного сверхъестественному единству Слова и человека во Христе, дело у Нестория не ограничивается. Различие в определении бытия этих двух единств связано с более широкой богословской, в первую очередь — сотериологической, перспективой. Во Христе было исправлено то, на что оказался не способен Адам. Христос проявляет послушание в том, в чем Адам нарушил божественную волю и тем самым лишил человечество бессмертия⁷. Данный момент отражает богословскую сущность несторианского определения единства природ, а точнее — ипостасей (индивидуальных природ), во Христе как единства по достоинству ($\tau\tilde{\omega}\ \acute{\alpha}\xi\iota\omega\mu\alpha\tau\tilde{\iota}$). Соединение по природе для несториан означало смешение божественной и человеческой природ во Христе, как это происходит, как они полагали, с душой и телом в человеке. Природное единство привело бы в тому, что человеческое начало лишилось бы собственной жизни — разума, восприятия и воли души, которые заместило бы Слово⁸. В итоге само Слово испытывало бы страсти и зависело от изменчивости телесной природы, будучи ограниченным ею, как это происходит с душой. Природное единство — страстно и тленно, так и душа разделяется со своим телом и ждет восстановления в нетленной плоти. Поэтому соединение Сына с человеком во Христе было свободным соединением из взаимной любви, предполагающей свободное принятие человеческой ипостасью во Христе воли Бога и их общую славу. Такое соединение определяется особым достоинством соединяющихся крайностей, и Христос, в отличие от Адама, это достоинство подтверждает, устаиваясь Воскресения и нетленной плоти.

⁵ *Ibid.*: 313–314.

⁶ *Ibid.*: 161.

⁷ Nest. *Heracl.* 1.1.66–69 (Driver, Hodgson 1925: 61–63).

⁸ Nest. *Heracl.* 2.1 (Driver, Hodgson 1925: 172–173).

Таким образом, несториане, как мы увидим, по меньшей мере с точки зрения халкидонян и Леонтия, включают в антропологическую парадигму событийные и при этом еще и генетические и профетические компоненты соотношения природ во Христе и тела и души в человеке, а понятие совершенства смещают из поля природного определения в морально-профетическое. Логос предсуществовал Христу, а тело и душа в человеке сосуществуют; части Христа, как божественное в нем, так и человек в меру возможности для человека — совершенны, а остальные люди — совершенны только по определению их природы, но несовершенство частей этой природы ясно обнажает единство онтологического и морального моментов: душа их грешна, а тело до общего Воскресения плоти тленно, хотя перед изгнанием из Рая было нетленно. То есть несториане обращаются к различным модальностям возможного, возможностям реализованным и нереализованным или тем, что могут быть реализованы позже, и только в перспективе их полной реализации, уже наступившей в случае Христа и взыскуемой в случае человека. В действительности понятие совершенного (τὸ τέλειον) ими берется только в этом смысле: Христос уже полностью совершенен как минимум после Воскресения, а человек ожидает решения своей судьбы, и потому несториане отказываются включать в сравнение с двуприродностью (= двуипостасностью) Христа то понятие о человеке, которое соответствует его естественному состоянию в этом мире.

Наши соображения Леонтий подтверждает в конце 2 главы, где отчетливо указывает, продолжая полемику с несторианами:

[предикаты] времени, как и места, не включаются в определения (ὄρος) вещей, потому что они [время и место] относятся к тому, без чего их [определений вещей] не бывает, и только. К тому же всякое определение есть определение нынешней вещи (Ἐτι πᾶς ὄρος τοῦ νῦν πράγματός ἐστιν ὄρος), а не того, что из нее произойдет. Иначе тем самым ничто из находящегося в становлении не показало бы определения бытия (ὄρον τοῦ εἶναι), того, что оно есть, поскольку ничто не пребывает, но все находящееся в возникновении и уничтожении превращается во все. Но и все разумные

сущности, возрастая и умаляясь в добродетели, иногда так, а иногда иначе, созерцаются в становлении. Пребывать в одном и том же не является свойством сотворенной природы, если на самом деле применительно к Богу и только к Нему говорится: «Ты — тот же» (Пс. 101:28) (CNE 2, 138.17–140.5).

Основанием применения примера человека к объяснению составной природы Христа является вневременное и непространственное «определение» (ὄρος) человека по сущности (или по природе). Время и место не входят в определения вещей, «потому что они [время и место] относятся к тому, без чего их [определений вещей] не бывает, и только (τὸν ἅρ ὧν οὐκ ἄνευ, καὶ μόνον, λόγον ἐπέχουσιν)», как разъясняет Леонтий. Судя по всему, он объединяет здесь школьную традицию неоплатонического комментария к Аристотелю и стоическое понимание времени и места как того, без чего никакое причинение и его эффект невозможны, потому что, хотя они и не участвуют в действии, без них ничто произведено быть не может: на это указывает техническое для стоиков выражение ὧν οὐκ ἄνευ (или οὐκ ἄνευ)⁹. Не все, что сказывается о вещи, есть ее определение, но то, что не есть определение, в первую очередь зависит от ее акцидентальных характеристик, которые так или иначе связаны временем и местом. Определения содержат только те предикаты, которые выражают природу той или иной вещи, а именно, согласно комментаторам, ее частную сущность¹⁰. С другой стороны, стоическое понимание времени и места вписывается Леонтием в контекст христианского взгляда на творение и позволяет ему указать на сугубо формальный характер необходимых тождеств и различий между вещами, в их нынешнем состоянии погруженными в становление, тление и смерть. Таково свойство природы всего сотворенного: всякая вещь обладает неизменной природой лишь в определении ее бытия, но определение только задает границы, в которых она

⁹ Ср. Clem. *Str.* 8.9.25.1–4 Stählin; Bas. *Spir.* 3.5.12–13 Pruche (cf. Pruche 1968: 265, n. 3); Alex. *Aphr. De. An.* 161.26–37.

¹⁰ См. параграф 3.2.

претерпевает изменения, и то в ограниченном времени ее частного существования.

Многочисленное использование ὅρος во всей второй половине 2 главы ясно указывает на соответствие школьному философскому словоупотреблению (как перипатетиков, так и неоплатоников и стоиков), начиная с Аристотеля, придавшего ему терминологическое значение: в перипатетической и комментаторской традиции определение задано под категорией сущности и оно однозначно (синонимично). Напротив, акцидентальная предикация предполагает возможность омонимии, т.е. принятие сущностью противоположных определений, предикацию в различных смыслах под остальными категориями¹¹. Именно на это указывает Леонтий, говоря о многообразии перемен в состояниях становящегося сущего: они переменяются во все и гибнут, их смертная природа в случае разумных сущностей касается даже нравственного совершенствования: они всегда на пути к совершенству совершенного человека, а потому возрастают и умаляются в добродетели.

Именно в виду этого Леонтий отрицает всякое соединение по достоинству. В 7 главе *CNE* он утверждает, что невозможно соединить достоинства, не смешав их в одно, именно потому, что всякое соединение морального свойства (по единству воли, в славе и т.д.) в конце концов является не «соединением вещей», а «соединением достоинства» (οὐ πραγμάτων ἔνωσις ἢ τῆς ἀξίας ἔνωσις) (*CNE* 7, 166.13–14). В подтверждение он приводит исключительно богословский аргумент: если бы соединение по достоинству было соединением вещей, т.е. соединением несмешивающихся в таком соединении природ в их определении по сущности, то мы должны были бы признать, что все святые, поскольку они получили божественное достоинство, должны были бы почитаться подобно Христу как обладающие божественной сущностью и сущие в двух природах (*CNE* 7, 166.14–16). Причина в том, что достоинство

¹¹ Данное место обще для всей традиции комментариев к Аристотелю и не требует подтверждений, основной комментируемый фрагмент — 5 глава «Категорий».

непосредственно не является характеристикой природы вещи, т.е. не входит в определение ее сущности, и если вещи по природе изначально не разделены и мы берем достоинство в качестве определения сущности, то большая степень совершенства природы одной вещи поглотит меньшее совершенство другой: «насколько большим оказывается отличие, настолько больше оно соединяет природы» (*CNE* 7, 166.17–18). Иными словами, такая позиция в христологии приведет к смешению природ Христа.

Напротив, соединение по сущности (καθ' οὐσίαν ἕνωσις), или по природе, как уже много раз отмечалось, предполагает неизменность соединяемых частных вещей в своей природе — они не покидают границ своего определения (ὄρος). Несториане, оставляя в отдельности две ипостаси в едином лице Христа, боялись смешать то, что смешаться не способно (*CNE* 3, 140.10–12). В 3 главе *CNE* Леонтий указывает, что Слово, соединившись с человеком по природе, может быть ограничено телом и стать страстным, как и оно, только если мы признаем в Его природе такую возможность до всякого соединения. Напротив, ни когда Логос творил мир, ни когда Он воплотился, Он вовсе не ограничивал себя творением и плотью. Так же и душа стала бы видимой, испытывала бы все страдания плоти и умерла бы, будь это ее соединение с телом смешением природ. Но она, напротив, остается бессмертной, ибо ее страдания не есть страдания тела, она страдает своим собственным страданием, ибо создана такой, что страдает от потенциальной возможности страдать и таковой остается, тело покинув. Это подтверждают и страдания душ в аду, сейчас, еще до восстановления плоти (*CNE* 3, 140.12–142.11).

4.2. Антропологическая парадигма и понятие совершенной природы: позиция Леонтия Византийского

Итак, как мы уже показали здесь и ранее на материале 5 и 6 глав, для Леонтия основу парадигмы человека, взятой в качестве способа демонстрации двух природ во Христе, составляет вневременное и внепространственное определение его сущности как

частной ипостаси, составленной из двух самостоятельных целостностей, природ души и тела. Именно это он и высказывает, переходя к пояснению действительных причин, по которым, полагает он, антропологическая парадигма дает основу для эффективной демонстрации сходства человека и Христа в отношении структуры элементов, составляющих сущностную форму их бытия:

Мы ведь используем человека как парадигму... для прояснения того, как Слово по самой сущности соединилось с телом таким же, как наше, и никогда без него не созерцается, при том что сохраняет в соединении различие, как, конечно, и общий человек (κοινὸς ἄνθρωπος), поскольку ни у Слова, ни у человека особенности (ιδιώματα) не оказываются смешанными. Ведь ни наша душа не превратилась в видимую и смертную из невидимой и бессмертной, ни Слово не стало видимым и смертным, хотя и наша душа, и Слово родились в видимом и смертном теле. Каждая из упомянутых реальностей непреложно сохраняет свое свойство (ιδιότητα), согласно которому она является тем, что она есть: общим человеком (κοινὸς ἄνθρωπος) из души и тела и Спасителем из божества и человечества. Но они [несториане] берут парадигму не в ее подобии, а в несходстве, и извращают понимание данных вопросов (CNE 2, 136.14–25).

Антропологическая парадигма предполагает *сходство* прототипов Христа и παράδειγμα человека без *тождества*. Но обеспечить это возможно, только если правильно понимать совершенство в понятии природы = сущности применительно и к Христу, и к человеку. В первую очередь нельзя допустить смешения особенностей, идиом (ιδιώματα) природ во Христе и в человеке, т.е. того, что допускают севириане и не признают несториане. Все природы реально существуют согласно логосу бытия (τὸν τοῦ εἶναι λόγον). Здесь ὁ τοῦ εἶναι λόγον означает определение вещи, в границах которого она существует. Именно так, через понятие вида (εἶδος) вещи, в конце 1 главы Леонтий определяет τὸν τοῦ εἶναι λόγον (CNE 1, 134.6–8). Соответственно, не обмениваются собственные ιδιώματα, составляющие и Христа, и человека, и соответствующие их отдельному природному свойству

(ιδιότης). Как таковые *ιδιώματα* могут означать видовые различия, составляющие определение как человека и соединенных в нем природ — души и тела, так и природ во Христе — Бога и человека (но с определенным ограничением для непознаваемой сущности Бога и за исключением ипостаси самого Христа, не имеющей общего вида ни с одной из вещей ни этого, ни потустороннего мира). Но они могут обозначать также и приводящие особенности, поскольку актуализация приводящего возможна только в границах определения вещи. Однако, как мы видели, здесь Леонтий имеет в виду отвлечение от приводящего в природах, их пространственных и временных характеристик, всего, что предполагает изменчивость. Он говорит, например, об общем человеке (*κοινὸς ἄνθρωπος*) и по отношению к человечеству во Христе, и по отношению к человеку как парадигме Христа.

Логическое определение всех названных природ через общее определение (которое целиком отсутствует только у Христа) при этом соответствует онтологическому: природы, о которых говорит Леонтий, даны только как действительные индивиды, свойства природ которых не приходят в смешение. В этом смысле как душа в человеке, так и Слово во Христе не превращаются из невидимых и бессмертных сущностей в видимые и смертные, оказавшись в своем частном смертном теле. Здесь это обстоятельство понятийно не эксплицировано, но очевидно.

Далее Леонтий вводит подразделение в понятие совершенства природы и начинает с парадигмы человека. Человек не состоит из несовершенных частей, если исходить из их собственного бытия и определения взятых самих по себе, «даже если в отношении определения целого человека части не принимают логоса целого именно как целого (*εἰ καὶ ὡς πρὸς ὅρον τοῦ ὅλου ἀνθρώπου τὸν τοῦ ὅλου τὰ μέρη λόγον, ὡς ὅλου, οὐκ ἐπιδέχεται*)» (CNE 2, 136.30–31). Здесь Леонтий уже взаимозаменяемо начинает употреблять *λόγος* и *ὅρος*¹². Душа по своему определению совершенна: как отдельной и самостоятельной живой сущности, ей не нужно ничего иного, чтобы быть бестелесной и самодвижной, поскольку она

¹² Комментаторы предпочитают вариант — *ὀρισμός*.

бессмертна и неразрушима (CNE 2, 136.31–138.3). Так же и тело совершенно в согласии со своим определением, которое дают ему те, кто занимаются определениями (философы): тело трехмерно, т.е. обладает фигурой, и способно к органической жизни (CNE 2, 138.3–6). (И отметим: ни душа, ни тело не могут мыслиться в данном случае иначе как индивиды из числа соответствующих общих совокупностей.) То же, как уже было показано Леонтием, касается и человечества и божества во Христе.

Однако, будучи совершенны сами по себе по определению своего бытия, они несовершенны *в отношении* ипостаси целого, которое составляют, *если берутся сами по себе вне связи с этим целым*, когда оно уже имеется как целое (Христос, а не Слово и человек; конкретный человек, а не душа или тело сами по себе). 1) «Хотя Слово и есть совершенный Бог, оно не будет совершенным Христом, если к нему не присоединится человечество» (CNE 2, 138.14–15). Слово как Христос несовершенно, пока по провидению не свершилось Воплощение. Христос несовершенен как Бог, лишенный человечества, и как человек, лишенный Бога: действительность таинства Христова домостроительства целиком зависит от действительности Воплощения (CNE 2, 138.9). 2) «И душа не есть совершенный человек, хотя она и совершенная [т.е. бессмертная] сущность, если вместе с ней не будет мыслиться тело» (CNE 2, 138.15–16).

Здесь Леонтий вводит особое различие в понятие совершенства природы. Он говорит, что есть два определения совершенства (τελειότητος ὅρων): «одно говорится о простом [о самом по себе совершенном], второе же созерцается в отношении (καὶ τὸν μὲν ἀπλῶς λέγεσθαι, τὸν δὲ ἐν σχέσει θεωρεῖσθαι)» (CNE 2, 138.10–11). Первая из сторон различия точно соответствует общему понятию определения сущих вещей природы по их сущности у неоплатонических комментаторов Аристотеля и соответственно выражает понятие сущностной предикации общего частному в структуре суждения и умозаключения, как мы показали в ходе анализа 5 главы CNE. Но второе понятие очевидно вносит нечто но-

вое. Однако прежде чем более отчетливо прояснить разницу между ними, мы сделаем одно замечание, чтобы выделить богословский контекст содержания понятия определения у Леонтия Византийского, его зависимость от вероучительных догм христианской доктрины.

В действительности контекст определения (ὄρος) в философском смысле предикации частному подлежащему, т.е. конкретной единичной вещи, ее видовых различий и рода, составляющих полное определение вещи, дополняется Леонтием специфически новозаветными коннотациями. Когда он утверждает, что предикаты «времени, как и места, не включаются в определения вещей» и «всякое определение есть определение нынешней вещи, а не того, что из нее произойдет», то говорит $\pi\acute{\alpha}\varsigma \delta\acute{\omicron}\rho\omicron\varsigma \tau\omicron\upsilon \nu\acute{\upsilon}\nu \pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\acute{\omicron}\varsigma \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu \delta\acute{\omicron}\rho\omicron\varsigma$, т.е. о вещах этого века, и очевидно отсылает не просто к временности творений в их акцидентальных характеристиках в противоположность вневременному и внепространственному определению, но к особому состоянию мира после пришествия Христа. Схожим образом $\nu\nu\acute{\iota}$, «теперь», многократно употребляется в Новом завете, и прежде всего в ключевых, обладающих особой суггестивной силой местах посланий апостола Павла. Например, таких: *1 Кор.* 13:13 — $\nu\nu\acute{\iota} \delta\grave{\epsilon} \mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota \pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma \acute{\epsilon}\lambda\pi\acute{\iota}\varsigma \acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\lambda\eta \tau\grave{\alpha} \tau\rho\acute{\iota}\alpha \tau\alpha\upsilon\tau\alpha \mu\epsilon\acute{\iota}\zeta\omicron\nu \delta\grave{\epsilon} \tau\omicron\upsilon\tau\omega\nu \eta \acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\lambda\eta$ («теперь же пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше»); *1 Кор.* 15:20 — $\Nu\nu\acute{\iota} \delta\grave{\epsilon} \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma \acute{\epsilon}\gamma\eta\gamma\epsilon\rho\tau\alpha\iota \acute{\epsilon}\kappa \nu\epsilon\kappa\rho\omega\nu, \acute{\alpha}\lambda\alpha\rho\chi\eta \tau\omega\nu \kappa\epsilon\kappa\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\omega\nu$ («Теперь же Христос воздвигнут из мертвых, первенец из усопших»); *Рим.* 6:22 — $\nu\nu\acute{\iota} \delta\acute{\epsilon} \acute{\epsilon}\lambda\epsilon\upsilon\theta\epsilon\rho\omega\theta\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\varsigma \acute{\alpha}\lambda\omicron \tau\eta\varsigma \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha\varsigma \delta\omicron\upsilon\lambda\omega\theta\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\varsigma \delta\acute{\epsilon} \tau\omega \theta\epsilon\omega \acute{\epsilon}\chi\epsilon\tau\epsilon \tau\omicron\nu \kappa\alpha\rho\pi\omicron\nu \acute{\upsilon}\mu\omega\nu \acute{\epsilon}\iota\varsigma \acute{\alpha}\gamma\iota\alpha\sigma\mu\omicron\nu \tau\omicron \delta\acute{\epsilon} \tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma \zeta\omega\eta\nu \acute{\alpha}\acute{\iota}\omega\nu\iota\omicron\nu$ («Теперь же, когда вы освободились от греха и стали рабами Богу, плод ваш есть святость, а конец — жизнь вечная»); *Рим.* 7:6 — $\nu\nu\acute{\iota} \delta\acute{\epsilon} \kappa\alpha\tau\eta\rho\gamma\eta\theta\eta\mu\epsilon\nu \acute{\alpha}\lambda\omicron \tau\omicron\upsilon \nu\omicron\mu\omicron\upsilon \acute{\alpha}\lambda\omicron\theta\alpha\nu\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma \acute{\epsilon}\nu \tau\omega \kappa\alpha\tau\epsilon\acute{\iota}\chi\omicron\mu\epsilon\theta\alpha \acute{\omega}\sigma\tau\epsilon \delta\omicron\upsilon\lambda\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu \eta\mu\acute{\alpha}\varsigma \acute{\epsilon}\nu \kappa\alpha\iota\nu\omicron\tau\eta\tau\iota \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\omicron\varsigma \kappa\alpha\iota \omicron\upsilon \pi\alpha\lambda\alpha\acute{\iota}\omicron\tau\eta\tau\iota \gamma\rho\acute{\alpha}\mu\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ («теперь же, умерши для закона, которым были связаны, мы освободились от него, чтобы нам служить Богу в обновлении духа, а не по ветхой букве»)¹³.

¹³ Синодальный перевод с изменениями.

Во времени этого *vuvì* определение есть собственный логос бытия. Как замечает в уже цитировавшемся выше пассаже Леонтий: «оставим этим празднолюбцам говорить, что они [душа и тело человека] несовершенны, хотя они не таковы в соответствии с логосом бытия (*τὸν τοῦ εἶναι λόγον*)». Это тот самый логос бытия, который он в знаменитом месте 1 главы приравнивает к природе и который выступает в качестве вида (*εἶδος*) вещи (*CNE* 1, 134.6–8). Но этот собственный логос бытия включает настоящее положение вещей после пришествия Христа и до Страшного суда и восстановления тел, поэтому-то как аргумент у Леонтия берутся и свидетельства о душах, уже отделившихся от тела, но живых в другом мире. И поэтому, когда речь идет о Христе, о Нем говорится в двойной модальности — истории Христа между Воплощением и Воскресением, с его тогда еще тленной плотью, и тем, что он есть *vuvì*, как тот, кто исполнил сотериологическую задачу Воплощения.

4.3. *Совершенство (определение) природы само по себе и в отношении*

Различие между понятиями совершенства природы самого по себе и в отношении Леонтий Византийский поясняет в первой половине 4 главы *CNE* опять же в контексте полемики с несторианами. Он сокрушается, что его оппоненты не понимают того, что сказано им о совершенстве природы во 2 главе, когда предлагают ему согласиться с двумя ипостасями в лице Христа, раз уж он согласен, что это не общие, а частные, индивидуальные и притом совершенные природы (иначе как же мыслить такие природы в единстве как столь же совершенной природе), и говорит:

Кажется, они задают вопросы то ли в высшей степени порочные, то ли очень глупые. Как будто мы уже не разъяснили относительно «совершенного» (*τελειωμένων*), каким образом о нем говорится и что у него два значения. И кроме того, говоря о собственном значении слова «ипостась», они переходят от природы Слова (ведь [здесь] «природа» означает общее (*τὸ κοινὸν σημαίνουσης τῆς φύσεως*) наряду с особенным ипостаси (*τοῦ ἰδίου τῆς ὑποστάσεως*),

а о «природе Слова» мы сказали, что это не [божественная] природа как таковая [или «просто», ἀπλῶς]) к его значению особенного (ιδίου), обозначающего «ипостась». И они говорят, что ипостась Слова совершенна (τελείαν), тем самым называя природу Сына «самосовершенной» (αὐτοτελή) — не являющейся иной по отношению к Отцу, но различающейся только характеристикой свойства (τῷ χαρακτηριστικῷ... τῆς ιδιότητος) согласно рождению, — используя в высказывании индивидуальную особенность вместо того, в чем эта особенность находится (τὸ ἰδίωμα κατηγοροῦντες ἀντὶ τοῦ ἐν ᾧ τὸ ἰδίωμα), и отношение (σχέσιν) их друг к другу вместо того, относительно которого оно предиктируется (κατηγορεῖται). Ибо из имен одни объясняют природу подлежащих (τῆς φύσεως τῶν ὑποκειμένων), а другие показывают отношение вещей (τῆς σχέσεως τῶν πραγμάτων) (CNE 4, 144.13–25).

Он еще раз указывает, что совершенство природы имеет два значения для разных вещей, имея в виду, что большинство вещей имеет одну природу, но это не случай ипостаси Христа как совершенного сущего, которое является целым по отношению к своим частям и в этом смысле частного бытия в целом — частям несовершенным. Для большинства ипостасей, у которых одна природа, понятие совершенства их природы указывает на их собственное в качестве ипостасей простое (или само по себе) совершенство, но во Христе совершенство природы само по себе принадлежит его ипостаси, а в ее отношении совершенство природы божества и человечества, частей, ее составляющих, является относительным.

Леонтий для начала берет только это одноприродное сущее, а именно ипостась Слова¹⁴, и на ее примере указывает, что всякая ипостась определяется как природа (и при этом совершенная по своему определению природа) в двояком отношении: она означает и общую (κοινὸν) природу совокупности всех ипостасей такого-то вида (общее божество Троицы в случае Слова), и особенное (ιδίον) ипостаси как индивида в такой совокупности вида. Это отношение правильной предикации общего (совершен-

¹⁴ Леонтий говорит о *природе Слова*, поскольку таков характер словоупотребления, соответствующий полемике несториан и Кирилла Александрийского.

ства = определения природы) частному (ипостаси). Поэтому Леонтий подчеркивает, что речь идет именно о частной природе Слова, а не о божественной природе как таковой, или просто (*ἀπλῶς*), используя технический термин школьной неоплатонической философии, обозначающей общую природу вещей одного вида до ее бытия во многом.

Однако теперь — и здесь мы должны вспомнить *vivi* 2 главы, — когда Слово воплотилось, и есть только Христос, Слово пребывает в Нем и как часть несовершенно. И тем не менее, несториане возвращаются от общей природы Слова к частной ипостаси Слова и «говорят, что ипостась Слова совершенна, тем самым называя природу Сына ‘самосовершенной’». Они определяют Слово как ипостась через совершенство общей природы, каковую и мыслят как ипостась, т.е. дополняют это совершенство общей природы Слова и Отца отличием идиомы: Сын потому и Сын, что отличается от Отца идиомой или, если с известными предостережениями следовать перипатетической систематике понятий, акциденцией (привходящей особенностью) «рожденности». И эту идиому они субстантивируют, т.е. мыслят во Христе в качестве подлежащего (конкретной вещи или ипостаси) идиому — некоего рожденного.

Согласно Леонтию, Отец и Сын есть частные природы (или ипостаси), принадлежащие одной общей природе. Соответственно, их отношения друг к другу есть именно отношения индивидов или ипостасей (с учетом того, правда, что ипостась Слова уже есть часть другой ипостасной единицы — Христа). Не понимая этого, несториане, когда они, по словам Леонтия, выдвигают идиому вместо подлежащего («того, в ком идиома»), ставят на место природы Сына отношение Сына и Отца, т.е. полагают идиому на место того, кому как подлежащему это отношение «рожденности» в качестве идиомы должно быть предсказано. Но в действительности как Сын в отношении Отца есть рожденный, так же и Отец в отношении Сына — нерожденный и причина (об этом Леонтий пишет ниже процитированного пассажа — в *CNE* 4, 14б.11–13). Это отношение Отца и Сына и порождает обе идиомы,

так что рожденность не есть ни свойство общей природы их Божества, ни, как полагают несториане, свойство совершенной природы = ипостаси Сына в отдельности.

Но очевидно и то, что, не будучи свойствами (сущностными различиями) природы Отца и Сына, эти акциденции могут актуализироваться в ипостасях того и другого только в силу того, что эта возможность актуализации в свойствах природы заключена¹⁵. То есть отношение к общей природе и сущностному определению всех ипостасей под ней делает возможной актуализацию этих свойств в идиомах (акциденциях) — как в общении ипостасей этого вида (или определения) друг с другом, так и с другими ипостасями. И это отношение через определение к общей природе вещей одного вида является, как было показано Леонтием во 2 главе, *совершенным*. Они в смысле этого отношения определения есть совершенные частные природы (или частные сущности), называемые Леонтием *совершенными природами просто (или самими по себе)*. Но в то же время эти же совершенные природы, если они входят в состав ипостаси другой частной природы (пример человека) или уникальной природы (случай Христа), сами по себе в этом составе как его самостоятельные части становятся несовершенными: тогда совершенство им придает отношение к целому, т.е. к ипостаси, в которой они находятся. Это совершенство Леонтий и называет «совершенством в отношении» (*CNE* 2, 138.10–11). Сама же такая составная ипостась оказывается совершенной сама по себе и может иметь это совершенство через собственное сущностное определение, либо как уникальная ипостась, определение которой нам неизвестно, поскольку у нее нет всем известного вида¹⁶. Таким образом, если следовать мысли Леонтия, *совершен-*

¹⁵ Именно в этом смысле нужно понимать указание Леонтия в 1 главе о том, что «Ипостась показывает единичность (τὸν τινὸς)... Ипостась определяет лицо характеризующими идиомами (τοῖς χαρακτηριστικοῖς ἰδιώμασι)» (*CNE* 1, 132.20–22). Не набор идиом дает единичность, но единство целого или ипостаси позволяет актуализироваться привходящим идиомам в ипостаси как подлежащем или в подлежащих природах одной ипостаси (в этом смысле они вместе и есть ипостась как такое двухчастное подлежащее).

¹⁶ В этом смысле случай Христа вносит определенную неоднозначность

ными сами по себе могут быть только частные природы (или ипостаси), которые не являются частями других частных природ (или ипостасей), т.е. те, что либо имеют одну природу, либо две, но выступают по отношению к своим частям как их собственное целое.

Далее по процитированному тексту Леонтий указывает, что природа подлежащих (т.е. в данном случае Отца и Сына) дана в их именах, т.е. в их собственных определениях, но иным образом познаются отношения вещей. Леонтий строго различает общие природы или определения вещей и отношения вещей как их акциденции, находящиеся в них как в подлежащих. Вещи или ипостаси становятся понятны через их отношения, природа же их выражает только то, что они есть по логосу бытия их вида, или, точнее, то, чем они могут быть, вступая в отношения с вещами как того же вида, так и других видов, в границах собственного определения. Ведь определение и общая природа вещи выражает лишь действительность подлежащей ипостаси как совокупности данных в этом определении возможностей, которые актуализируются в приводящем, т.е. в отношениях с другими ипостасями. По этому определению одновидные вещи не различаются, различаясь прежде всего отношениями их ипостасей и числом этих ипостасей (в случае природы божества их три).

Леонтий поясняет также, расширяя сферу отношений вещей одного вида посредством идиом до отношений вещей разных видов, что отношения вещей разных видов, выражающие их общение друг с другом, упорядоченно соотносится с отношениями вещей одного вида, т.е. одного определения. А именно: «чем индивиды одного вида сообщаются с индивидами разных видов, тем они отличаются внутри своего вида [т.е. приводящими идиомами]; а чем отличаются от индивидов другого вида, тем самым они имеют общение с индивидами внутри своего вида [т.е. определе-

в тождество совершенства, всегда соотносящегося с частной вещью, и определения, взятого в качестве усмотрения сущности частной вещи как ее собственного определения. Но из того, что мы не знаем определения Христа, еще не следует, что его нет вовсе, его определение — тайна, точнее, это и есть тайна божественной ойкономии.

нием = природой = сущностью или видом]. Отличаясь числом внутри своего вида, они числом соединяются с индивидами другого вида, а соединяясь определением внутри своего вида, они определением же различаются с вещами другого вида» (*CNE* 4, 144.25–146.4).

Если вспомнить, что в школьной философии комментаторов различие между сущностью и акциденциями проводилось как различие между первой категорией (сущности) и девятью остальными (акцидентальными предикатами), то можно сказать, что Леонтий Византийский выделяет категорию отношения в качестве образцовой формы для актуализации акцидентальных определений вещей. Но и сущность, как высшая категория философов, и частные сущности, т.е. совершенные природы, у Леонтия актуально есть только в сплетении их отношений друг с другом. И в одних случаях это отношения вещей одного вида, а в другом — отношения вещей разных видов.

Но мы не должны забывать, что для Леонтия эти отношения вещей (ипостасей) одного вида и вещей разных видов включают также отношения с вещами или сущностями составными, такими как Христос или человек, имеющими две природы (ипостаси) в своем составе в качестве частей целого. В этом случае отношения частей такой природы в качестве самостоятельных ипостасей (или частных природ) с другими ипостасями даны через их сущностное определение: они в возможности могут иметь только такой-то набор идиом. Но актуализируются эти идиомы (акциденции) только в единой ипостаси целого и могут выделяться нами как принадлежащие этим частным природам только как части их совместных актуализаций в конкретных проявлениях — претерпеваниях и действиях — этой ипостаси. В 7 главе Леонтий предлагает великолепный пример (*παράδειγμα*) такой актуализации частных природ или двух частей составной совершенной самой по себе ипостаси (*CNE* 7, 170.24–172.4). Он приводит пример светильника, в котором две противоположные друг другу природы — фитиль и огонь — совмещаются, находясь одновременно друг подле друга и друг в друге, и составляют один светильник.

Он четко показывает, что светильником (по своей общей природе светильника) этот светильник является только в актуальном состоянии горения. Леонтий отказывает в ответном слове тем, кто начнет разглагольствовать о частях этой составной природы как самостоятельных совершенствах, или природах, ибо они дают светильнику быть светильником только в возможности и в ограниченное время горения: нет смысла говорить здесь «о масле, которое является посредствующим элементом при их соединении, или в том смысле, что оно служит подлежащим масляным качеством, или в том, что его не хватает на долгое время и оно стораet» (CNE 7, 172.1–4).

Имея в виду сказанное, перейдем к продолжению критических замечаний Леонтия против позиции несториан. Если взять отношения ипостасей в одном виде, а Леонтий рассматривает отношения в Троице, то получается следующая структура:

Итак, поскольку в том, что относится к Слову, созерцаются два отношения — одно, согласно которому Сын имеет тождество с Отцом, и второе, согласно которому Сын от Него отличается, и одно именуется «природа», а другое известно под именем «ипостаси», — переставив одно отношение вместо другого, они приписали плоти отношение, отличающее Слово от Отца как ипостаси, не понимая, что сущность Слова есть всецелая природа Бога, совершенная совершенного (τελείου τελεία), а особенность рождения сделала так, что Он называется ипостасью и Сыном, как в случае Отца особенность нерожденности и причины делает Его ипостасью и Отцом. То же самое необходимо мыслить и относительно Святого Духа. Ибо природа Отца, Сына и Святого Духа не дополняет друг друга, она не такая, что ее больше в одном, чем в троих. Троица есть по природе то, чем является любой из тех, кто в Троице созерцается, потому что не из несовершенных происходит совершенный, а из трех совершенных сверхсовершенный и предсовершенный, как в одном месте сказал великий Дионисий (CNE 4, 146.5–19).

Слово соотносится с Отцом через тождество по общей природе, им принадлежащей частным образом (это отношение тождества и называется «природой» в собственном смысле слова) и раз-

личается по привходящей идиоме (это отношение различия именуется в понятии индивидуальной «ипостаси» и это ипостась в собственном смысле слова). Так же и Отец относится к Сыну через тождество по природе и идиому нерожденности и причины по ипостаси. Эти отношения есть отношения частного к частному. Несториане мыслят Бога за границей этого двойного отношения Сына к Отцу и таким образом переворачивают отношения тождества по общей природе и привходящей идиоме, т.е., как было указано Леонтием выше, превращают идиому рожденности или отношение, отличающее Сына от Отца в качестве отдельной ипостаси, в характеристику природы Сына и следом приписывают эту идиому рожденности, которой Сын отличается от Отца, плоти во Христе. Только совершив эту подстановку, они и могут говорить о двух совершенных природах, тождественных двум совершенным ипостасям во Христе, и соответственно о двух Сынах, т.е. двух Рождениях, так понимая Воплощение: здесь одна совершенная природа = ипостась рожденного Сына дополняется еще одной совершенной природой = ипостасью, принятой в сыновство по достоинству плоти в лице Христа.

Такая процедура ведет к печальным следствиям не только для христологии несториан, но и для их триадологической доктрины. Поскольку, отделяя идиому рожденности как выражение отношения Сына к Отцу от природы Троицы и одновременно не отличая ее от природы Сына, они делают это, «не понимая, что сущность Слова есть всецелая природа Бога, совершенная совершенного, а особенность рождения сделала так, что Он называется ипостасью и Сыном, как в случае Отца особенность нерожденности и причины делает Его ипостасью и Отцом». И «то же самое необходимо мыслить относительно Святого Духа». Иными словами, в действительности несториане мыслят Бога не как Троицу или три ипостаси одной природы, но как сумму из трех природ, тождественных трем ипостасям. Однако, как говорит Леонтий, «природа Отца, Сына и Святого Духа не дополняет друг друга, она не такая, что ее больше в одном, чем в троих».

Это означает, что отношения ипостасей к общей природе в Боге несториане в действительности не учитывают, как и не мыслят отношение частного к частному через отношение к общему. Они различают вещи только числом и поэтому им не понятно, как Христос может быть одной ипостасью и для Бога, и для человека. Для них есть только индивидуализированные природы, в которых и привходящие, и сущностные свойства четко не различаются, но только суммируются. Вместо дизъюнкции акциденций в вещах по их природам, исходя из отношений этих вещей, они имеют дело с конъюнкцией качеств в единицах вещей-природ.

Но в действительности «Троица есть по природе то, чем является любой из тех, кто в Троице созерцается, потому что не из несовершенных происходит совершенный, а из трех совершенных сверхсовершенный и предсовершенный (ἐκ τριῶν τελείων ἐν υπερτελέῃς καὶ προτέλειον)». Если отделить от этого высказывания теологический контекст и оставить только понятийный, то мы увидим, что согласно его исключительно терминологическому смыслу общая природа не есть отдельное или совокупное совершенство ипостаси, но выражает себя в каждой из собственных ипостасей как их определение — она дает совершенство (определение) ипостасям и потому называется «предсовершенной» и «сверхсовершенной», но не «несовершенной» или «совершенной», каковыми могут быть лишь единичные вещи.

Можно искать в этих определениях Троицы неоплатонические мотивы (предсовершенное и сверхсовершенное как общая сущность до множества вещей), но ясно, что для Леонтия это было бы неприемлемо. Основным в его утверждении является то, что он мыслит общую природу исключительно как реальность, эксплицированную через отношения частных вещей (или частных природ).

И тогда, как утверждает Леонтий, «поскольку мы созерцаем шесть отношений: два — Отца к Слову и Слова к Отцу, два — Слова к плоти и плоти к Слову, и два — Христа к нам и нас к Нему, получаются три общие пары» (CNE 4, 146.19–22). Теперь

он может перейти к полной развертке структуры отношений природ во Христе и человеке и продемонстрировать наглядно их подобие, т.е. предъявить риторически доказательство посредством *παράδειγμα* того, что в *πρωτότυπον* Христа даны две природы в одной ипостаси.

5. *Полная формула подобия *πρωτότυπον* Христа и *παράδειγμα* человека: уникальная природа Христа и ординарность частной природы человека*

Итак, Леонтий демонстрирует три пары отношений в *πρωτότυπον* Христа, связывающем небо и землю, божественное и человеческое. Все элементы этих пар — частные, как и должно быть в доказательстве посредством *παράδειγμα*. Мы будем пользоваться разверткой *παράδειγμα* человека, которую он дает следом, чтобы сразу понятийно уточнять краткие указания Леонтия.

Первая и третья пары отношений выражают отношение ипостасей одной природы или, точнее, отношение Слова к Отцу как ипостаси той же божественной природы через рожденность и Отца к Нему через нерожденность и Его начало, а также отношение Христа как человека с каждой ипостасью из совокупности ипостасей человеческой природы. Связывает их вторая или средняя пара, т.е. отношение Слова и плоти, двух частных природ в одной ипостаси Христа (малый крайний термин Γ или $\gamma \rightarrow \alpha \wedge \beta$).

Леонтий следующим образом описывает эту связь:

И первое отношение пар таково, что третья пара соотносится с первой, а второе [отношение у них] со средней [парой]; ибо чем концевые пары связаны между собой, тем противоположны (*ἐναντίως ἔχουσι*) средней паре. И средняя наоборот (*ἔμπλαλι*): чем она противоположна (*ἐναντίως*) внутри себя, тем она связана (*οἰκείως ἔχει*) с крайними парами (*ἀκρότητας*), и чем она связана внутри себя, тем противоположна крайним (*CNE* 4, 148.1–5).

Крайние пары (первая и вторая) соотносятся между собой. Это первый тип отношения пар. Они также соотносятся со средней парой. Это второй тип отношения пар.

По *первому типу отношения пар отношений* берутся первая и третья пары отношений. Первая пара отношений есть отношения Сына (Слова) к Отцу и Отца к Сыну. В *первой паре отношений* Сын отличается от Отца через ипостасную идиому рожденности и тождественен ему через отношение к общей природе божества, т.е. через сущностное определение, которое их связывает и в каждом дано частным образом полностью; также Отец отличается от Сына через идиому нерожденности и вневременной причины вневременного бытия Сына и тождественен ему через совершенное отношение к общей природе обоих. Во *второй паре отношений* Христос как человеческая частная природа (или ипостась) относится к любой человеческой ипостаси посредством тождества в их общей природе, которая их связывает вместе, и отличается через специфические идиомы своей человеческой природы, которые можно выделить в идиоматических проявлениях жизни ипостаси Христа; также и любой человек отличается от Христа как человеческой ипостаси идиомами и тождественен ему по общей природе или сущностному определению.

Обе эти пары отношений структурно тождественны и представляют первый тип отношения, называемого Леонтием ниже при демонстрации примера человека совершенным. В этом смысле части Христа — Слово и Его человеческая ипостась — совершенны, но как взятые в отдельности.

Второй тип отношений пар отношений связывает Слово и человека в одной ипостаси, как соотносящиеся через средний термин противоположности, т.е. как части Христа как целого этих его частей. Это — их отношение к Христу как целому ипостаси, которая выступает средним термином для противоположности Слова и человека во Христе (или вторым термином по отношению к двум элементам первого термина в нашем описании стандартного примера в школьной комментаторской традиции во 2 параграфе — $\gamma \rightarrow \alpha \wedge \beta$). В этом отношении и Слово, и человек несовершенны, но совершенна ипостась Христа, пусть у нее и нет известного людям определения. Это *средняя пара отношений*: Слова к плоти и плоти к слову.

Соответственно в такой противоположности Христос как целое отношений своих частей, т.е. средней пары отношений, связывает также и две другие, крайние пары отношений.

Первая и третья пара отношений структурно тождественны и содержательно подобны (человек не есть Бог, и наоборот) друг другу. Но по отношению к Христу как средней паре отношений, их связывающих, они противоположны: т.е. противоположны средней паре отношений, как участвующие в отношениях двух частей одной ипостаси друг к другу через ипостаси, им принадлежащие и эти части одной ипостаси составляющие (Слово и человек во Христе). Если в случае классических для философии сущностей одной природы ни одна из них не противоположна другой, то наличие индивидов двух разных сущностей, которые стали частями третьей сущности, ставит и этих индивидов, и совокупности индивидов под общими сущностями, которым они принадлежат, в отношения противоположности.

Соответственно, средняя пара отношений противоположна внутри себя, а именно в том, что Христос состоит из противоположности Слова, соединенного с другими ипостасями Троицы тождеством в общем понятии божества, и человеческой ипостаси, соединенной с другими человеческими ипостасями тождеством общего понятия человека. В этом качестве она связана с крайними парами, поскольку совмещает эти противоположности двух ипостасей, имеющих каждая свою общую природу, т.е. она связывает две общие природы.

И наоборот, средняя пара отношений связана внутри себя отношением к общей ипостаси Христа как целого этих вступивших в ней в отношения частей (Слова и человека). Но в этом средняя пара отношений противоположна крайним парам, поскольку они структурированы отношением к общей природе, а не отношением частей (ипостасей) к целому одной ипостаси, и поскольку, будучи связаны средней парой отношений, они и сами вступают между собой в отношения противоположности, т.е. противоположны и ипостаси, которые эти пары включают каждая в свои

отношения через общую сущность — это касается и Слова на первой стороне противоположности, и конкретного человека во Христе — на второй стороне.

Итак, Христос связывает общие природы божества и человечества в одной ипостаси посредством связи ипостасей, тождественных всем ипостасям того же вида (природы = сущности = определения).

И далее Леонтий приводит структурно тождественный и содержательно подобный пример человека:

Сказав это кратко, я попытаюсь прояснить это на примере (παράδειγματος). Представим три вещи (πράγματα): душу саму по себе, тело само по себе и человека, состоящего из души и тела; и есть отношения (σχέσεις) этих вещей друг к другу, а именно: души к душе, души к собственному телу и человека к его телу самому по себе и к его душе самой по себе. Душа объединена с душой тождеством сущности и различается различием в ипостаси. Это первое и совершенное отношение пар (Τούτο ἢ πρώτη τε καὶ ἢ τελευταία σχέσις τῶν συζυγιῶν). Душа отличается от своего тела различием в природе и объединяется [с ним] определением ипостаси, которую создает их совместная жизнь. Второе или среднее отношение сохраняет это. Но человек по отношению к телу самому по себе и душе самой по себе, как целое полностью от них отличаясь, по причине первого отношения к частям самого себя создает второй тип общения с ними (CNE 4, 148.6–18).

Итак, мы берем три ипостаси:

- 1) душу саму по себе как совершенную ипостась, поскольку она принадлежит совокупности ипостасей душ, тождественных между собой по общей природе = сущности души и различных по идиомам (привходящим особенностям);
- 2) живое тело само по себе как совершенную ипостась, поскольку оно принадлежит совокупности ипостасей живых тел, тождественных между собой по общей природе = сущности тела (данное Леонтием во 2 главе определение тела как трехмерного тела, способного к органической жизни и совершенного в отношении этого определения, мы приводили выше) и различных по идиомам (однако в данном случае, в отличие от ипостаси человека во Христе, тело берется

Леонтием только в отношении к нему души как дающей ему органическую жизнь, почему мы и говорим о живом теле, но не о теле в потенции);

- 3) человека как целое и совершенную ипостась, состоящую из индивидуальных ипостасей души и тела, в нем совершенных только через отношение к нему и несовершенных в качестве его частей самих по себе.

Все они есть пары отношений, структуру которых мы только что описали:

- 1) отношение души к любой другой душе из совокупности душ под общей природой души (здесь «Душа объединена с душой тождеством сущности и различается различием в ипостаси», и «Это первое и совершенное отношение пар», как и в случае со структурой отношений первой и третьей пар отношений в прототипов Христа);
- 2) отношение души как начала органической жизни к телу, которое также мыслится как ипостась из совокупности ипостасей той же природы, т.е. к конкретному живому телу, от которого душа отличается «различием в природе [само тело в своем бытии целиком ограничено собственным отдельным от души определением] и объединяется [с ним] определением ипостаси, которую создает их совместная жизнь»¹⁴;
- 3) отношение человека к душе самой по себе и к телу самому по себе.

Это отношение человека к душе и телу самим по себе есть среднее отношение (парадигма Δ или $\gamma \rightarrow \alpha \wedge \beta$), как и в случае Христа (малый крайний термин Γ или $\gamma \rightarrow \alpha \wedge \beta$). Как говорит Леонтий, «второе или среднее отношение сохраняет это», т.е. отношение души к телу как двух противоположностей или двух крайних отношений — души к душе и живого одушевленного тела к другим живым одушевленным телам, несмотря на то, что именно душа дает органическую жизнь телу. Леонтий подчеркивает это обстоятельство следом: «Но человек по отношению к телу самому по

¹⁴ То есть, не говоря прямо, что тело — ипостась из совокупности ипостасей под общей природой тела, Леонтий проговаривает это косвенно посредством экспликации отношений души к телу в отношении их общих природ и ипостасности того и другого.

себе и душе самой по себе, как целое полностью от них отлича-
ясь, по причине первого отношения к частям самого себя создает
второй тип общения с ними».

Иными словами, человек соотносится со своим телом самим
по себе, т.е. совершенным по своему определению, и своей ду-
шой самой по себе, т.е. опять же совершенной по определению,
как полностью отличное от них как совершенных природ целое.
И в этом целом совершенство им придает его собственное совер-
шенство в качестве единой ипостаси, частями которой они явля-
ются. Первое отношение, т.е. отношение совершенства, опреде-
ления всякого человека как разумного живого существа, делает воз-
можным второе общение с ними, т.е. их отношение как частей
к человеку как совершенному целому, и наоборот, его отношение
как совершенного целого к ним как его частям.

Подчеркнем также более подробно то, что тело, взятое как
живое тело сразу в единстве с душой во втором отношении
пар в описании *παράδειγμα* человека, кажется, явно отклоняется
от разметки пар отношений, которую Леонтий дал в описании
πρωτότυπον Христа. По точной пропорции Леонтий должен был
бы говорить о теле в человеке как о теле из совокупности тел под
общим определением тела, и тогда пара отношений души и тела
была бы дана как средняя под понятием человека. Однако Леон-
тий не делает этого, и тому, очевидно, есть причины.

Он явно исходит из того, что, как и в случае Христа, в случае
человека мы не имеем дело с ситуацией предсуществования тела
до рождения конкретного человека. Соответственно, ситуация от-
дельного существования тела, после разделения души и тела по
смерти конкретного человека, может мыслиться только через та-
инство восстановления плоти после Страшного суда, в чувстви-
тельном же мире тело тленно (отдельный случай — вопрос о нетлен-
ности тел святых). Рассмотрение вопроса о возможном оригениз-
ме Леонтия и о том, что он разделял идею предсуществования
душ, в случае нашей интерпретации *CNE* посредством парадиг-
матического метода было бы оправдано только в контексте анало-

гии с предсуществованием Слова¹⁵. Но сам Леонтий задает ограничения для подобной интерпретации настоящим моментом состояния природ в этом мире, временным периодом заданным событием Воплощения. Кроме того, подобие *πρωτότυπον* Христа и *παράδειγμα* человека при правильном использовании парадигмы и не должно быть совершенно полным. Мы ничего не знаем относительно того, как тела сохраняются до восстановления. А в этом мире мы имеем дело только с единством ипостаси живого одушевленного тела, так же как и в случае Христа — с нерасторжимым единством двух природ в Нем.

Соответственно, Леонтий переносит напрашивающуюся при сравнении со схемой описания *πρωτότυπον* Христа схему разделения души и тела на уровень естественной очевидности для слушателя и читателя, ведь всем ясно, что живая душа и живое тело все же есть нечто разное. Двусмысленная формулировка «душа отличается от своего тела различием в природе и объединяется [с ним] определением ипостаси, которую создает их совместная жизнь» тем самым учитывает и единство ипостаси души и тела, т.е. человека, и различие души и живого тела как отдельных частных сущностей, «совместная жизнь» которых эту ипостась и создает, а поддерживает эту связь второе отношение пар отношений в человеке как в собственной форме такого единства. В итоге Леонтий достигает симметрии между схемами описаний *πρωτότυπον* Христа и *παράδειγμα* человека, не прописав пару от-

¹⁵ Символическую интерпретацию 4 главы *CNE* Дэвидом Эвансом при помощи толкования схем Леонтия в качестве варианта демонстрации оригенистского мифа мы оставляем за пределами нашего исследования по принципиальным методологическим соображениям (см. Evans 1970). Она потребовала бы отдельной развернутой критики. Здесь отметим только то, что, как было показано в анализе 5 главы в 3 параграфе нашего исследования, Леонтий Византийский не только ограничивает использование небуквальных имен в богословском рассуждении, но и прямо запрещает их применение в сфере понятийного анализа догматической проблематики. Отметим также, что имеется еще одна интерпретация 4 главы *CNE*, предпринятая Дирком Краусмюллером с целью показать индивидуальный характер природ божества и человечества во Христе, см. Krausmüller 2014: 361–370.

ношений живого тела к другим живым телам, но ясно указав на нее как на тело само по себе наряду с душой самой по себе, т.е. совершенными крайними парами отношений, которые связаны в конкретном человеке (целом), задающем в своем понятии связь между этими крайними парами отношений посредством своей души и своего тела (частей целого), которые уже в этом единстве без отношения к целому человеку будут несовершенны. Причем еще раз подчеркнем: в отличие от уникальной природы Христа, этот второй тип отношений пар отношений целой ипостаси к ее частям в случае человека поддерживается первым типом связи всех людей под общей природой человека. В таком типе связи через общую природу он как минимум обретает очевидность риторического и научного свойства.

Подобное двойное смещение от того эталонного описания структуры отношений двух природ во Христе, с которого начал свое рассуждение Леонтий, на наш взгляд, обусловлено двумя моментами.

Во-первых, структурой самого доказательства посредством *παράδειγμα*. Пример должен быть очевиден для всякого. И очевидность парадигме человека придает именно тот факт, что этот пример есть нечто неопровержимое в общем мнении — проще говоря, таких существ, как каждый из людей, — множество, и все их знают, так же как всякий афинянин или посетитель риторической школы помнит случай с Писистратом, который получил телохранителей и стал тираном. В этом смысле наличие у человека первого типа отношений пар, т.е. совершенных отношений с ипостасями того же вида, задает формальную очевидность *παράδειγμα* человека. Содержательная же очевидность состоит в том, что совершенство души и совершенство живого тела как отличных друг от друга и от него самого полностью явно именно в человеке: его бытие, данное в его определении, к ним не сводится, хотя и не обходится без них, но и душа, и тело способны отделиться друг от друга (в то время как человек не властен с этим что-либо поделать).

Соответственно, во-вторых, подобно всякому человеку, Христос, лишенный какой-либо экзemplярности бытия, мыслится

посредством антропологической парадигмы не как неизвестной природы монстр, но тот, кто подобно тому, как душа дает жизнь телу благодаря бытию в человеке обоих, дает жизнь вечную всей совокупности людей, будучи Богом, участвуя в их природе. На этот специфический контекст указывает и двусмысленная формулировка Леонтия в описании отношений пар во Христе: вместо того, чтобы сказать, что третье отношение пар есть отношение человека во Христе к нам и нас к нему, он говорит об отношении самого «Христа к нам и нас к Нему». Этот сотериологический смысл своего предприятия Леонтий поддерживает, завершая демонстрацию примера человека и соответственно выделяя важнейшее в этом примере на его уникальном и таинственном подоби:

Таким образом, [как и человек], и Христос по отношению к нам и Отцу, будучи целым из частей, благодаря этим частям посредствует между крайностями. Поскольку отношения различения и соединения рассматриваются попеременно, будучи всецело ипостасью по отношению к Отцу благодаря своему Божеству вместе со своим человечеством и будучи всецело ипостасью по отношению к нам вместе со своим Божеством, из-за своего человечества Он познается по отношению к самому себе благодаря частям Себя самого, а благодаря общности частей с крайностями Он получает отношение с Отцом и с нами. Нужно воспринимать эти «части» с рассуждением. Ибо я их называю «частями» не из-за того, что они являются несовершенными по природе, а потому что они вместе составляют лицо ипостаси Христа (CNE 4, 148.18–150.7).

Христос соотносится со всеми ипостасями Троицы и со всеми людьми благодаря общности частей с этими совокупностями сущих и становится познаваемым в отношении самого себя, поскольку это части его самого, т.е. Он истинный Бог и истинный человек, а значит, Он — спаситель.

В заключение отметим, что в своей демонстрации антропологической парадигмы Леонтий Византийский не только прямо эксплицирует базовые принципы применения парадигматиче-

ского метода (1* — между Г и Δ должно быть отношение сходства, а не тождества; 2* — Г и Δ являются частными терминами), но и дает полную развертку прωτότυπον Христа и παράδειγμα человека как когерентных вариантов схемы двух типов логико-онтологических отношений между ипостасями в структуре «одна ипостась — две природы» (общее — частное, целое и его части) в строгом соответствии с частными принципами 3*, 4* и 5* парадигматического метода. Общее положение, заданное отношением присущности «А присуще В», т.е. две природы присущи одной ипостаси, которое эксплицитным образом демонстрируется Леонтием посредством антропологической парадигмы на протяжении всего трактата, служит и основанием (данным в парадигме — Δ), и проблемным моментом полемики Леонтия с несторианами и севирианами. Оно постулируется Леонтием, но развернуто им как прωτότυπον Христа и как παράδειγμα человека не посредством определения сущности и Христа, и человека, но как элемент схемы отношений двух природ во Христе и в человеке. Однако именно в этом и сказывается доказательная ограниченность парадигматического метода, и как следствие — антропологической парадигмы.

Леонтий прекрасно понимает, что для его оппонентов данная им демонстрация антропологической парадигмы остается только риторическим приемом (т.е. актуализация условий убедительности парадигмы — принципы 6* и 7* — для него оказывается невыполнимой задачей). Он сокрушается в 7 главе по этому поводу, рассчитывая уже скорее на любого разумного читателя, чем на способность оппонентов понять его рассуждения, и в итоге обрушивает на них уничижительную критику и упреки. В конце 7 главы он наращивает количество примеров, подтверждающих возможность существования составных сущностей по принципу «две природы в одной ипостаси», и в связи с уже описанным нами примером со светильником указывает, что читатели должны помнить, когда они судят об этих примерах, «что мы уже сказали относительно примера (παράδειγματος) и его ограниченности

(ῥου)» (CNE 7, 172.5–6). В самом факте того, что Леонтий сознательно обращается к использованию парадигматического метода, на наш взгляд, нет ничего экстраординарного, ведь, как мы попытались показать в ходе исследования, он был прекрасно знаком с риторической и логической традицией школьной неоплатонической философии своей эпохи. И это была еще живая традиция, а технические модели доказательства, которые в ней культивировались, применялись не только в школах, но и на городских площадях, на соборных диспутах, и в других многообразных формах публичной полемики.

Литература

- Давыденков, О. (2007), *Христологическая система Севира Антиохийского: Догматический анализ*. М.: Издательство ПСТГУ.
- Brooks E.W., ed. (1919), “A Collection of Letters of Severus of Antioch from Numerous Syriac Manuscripts”, *Patrologia Orientalis* 12: 163–342.
- Daley, B.E., ed. (2017), *Leontius of Byzantium. Complete Works*. Oxford: Oxford University Press. (Oxford Early Christian Texts.)
- Davydenkov, O. (2007), *Christological System of Severus of Antioch: A Dogmatical Analysis*. Moscow: STOUH. (In Russian.)
- Draguet, R. (1924), *Julien d’Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d’Antioche sur l’incorruptibilité du corps du Christ. Étude d’histoire littéraire et doctrinale, suivie des fragments dogmatiques de Julien* (Texte syriaque et traduction grecque). Louvain: P. Smeesters.
- Driver, G. R., Hodgson, L., ed. (1925), *Nestorius. The Bazaar of Heracleides*. Newly translated from the Syriac and edited with an Introduction Notes & Appendices. Oxford: Clarendon Press.
- Evans, D. (1970), *Leontius of Byzantium: An Origenist Christology*. Washington: Dumbarton Oaks.
- Krausmüller, D. (2014), “A Chalcedonian Conundrum: the Singularity of the Hypostasis of Christ”, *Scrinium* 10: 361–382.
- Lebon, J., tr. (1938), *Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum. Oratio prima et orationis secundae quae supersunt. Translatio*. Louvain: CSCO.
- Pruche, B., ed. (1968), *Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit*. Introduction, texte, traduction et notes. Paris: Les Éditions du Cerf.

Елена Иванова, Лариса Тоноян

Логико-философское и догматико-полемическое наследие Никифора Влеммида (критический обзор)*

ELENA IVANOVA, LARISA TONOYAN
NICEPHORUS BLEMMYDES' LOGICAL-PHILOSOPHICAL
AND DOGMATICO-POLEMICAL LEGACY: A CRITICAL REVIEW

ABSTRACT. Nicephorus Blemmydes (1197/98–1272) is one of the greatest Byzantine scholars and an eminent theologian of the Byzantine government in exile at Nicaea. He played a significant role in the history of his age, especially in the uneasy theological polemics with the Latins about the *Filioque*. The coverage of the article is extremely wide. Mainly, the paper is devoted to analyzing the translation history of Blemmydes's legacy into European languages and his activity as an author. It contains a substantial bibliography of the author's works, a critical review of the secondary literature and various commentaries on his works. Much emphasis is put on philosophical and dogmatico-polemical works of Nicephorus Blemmydes, edited and translated by A. Heisenberg, A. Munitiz, E. Gielen, M. Stavrou and D.I. Makarov. The bibliography, the contents of which are amply cited throughout the text, is restricted to books and articles about Blemmydes from the past hundred and fifty years.

KEYWORDS: Nicephorus Blemmydes, Byzantine philosophy, triadology.

В нашей статье речь пойдет о Никифоре Влеммиде (1197/8–1269 гг.) — ученом энциклопедических знаний, принадлежавшем к высшему духовенству и стоявшем близко ко двору никейских императоров, богослове, ктиторе монастыря и одном из самых

© Е.В. Иванова (Санкт-Петербург). einai@yandex.ru. Санкт-Петербургская духовная академия.

© Л.Г. Тоноян (Санкт-Петербург). tonoyan2003@list.ru. Санкт-Петербургский государственный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 14.1 (2021)

DOI: 10.25985/PI.14.1.07

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-111-50734 «Логико-философское и догматико-полемическое наследие Никифора Влеммида (критический обзор)».

плодотворных писателей своего времени, «которого еще при его жизни считали... ведущим “философом” и подвижником, достойным занять патриарший престол»¹. Он родился в Константинополе около 1197/98 г., но после захвата византийской столицы крестоносцами в 1204 г. его семья бежала в Вифинию, где Влеммид и получил свое энциклопедическое образование, которое включало в себя не только философию, логику, математику, астрономию, риторику, поэзию и Священное Писание, но и несколько лет обучения медицине. Когда Влеммид закончил свое образование, новый император Иоанн III Дука Ватац (1222–1254 гг.) приказал ипату философов Димитрию Карику испытать его в ученом диспуте, и Никифор Влеммид вышел победителем в этом состязании². Император был так впечатлен успехами Влеммида, что предложил взять его к себе на службу, однако Влеммид предпочел служение Церкви и в возрасте 38 лет в 1235 г. принял монашеский постриг, а вскоре в храме ап. Иоанна Богослова был рукоположен в иеромонаха. Влеммид стал представителем православной церкви в богословских дискуссиях о союзе с латинянами, которые имели место после падения Константинополя в 1204 г. и были завершены на Лионском соборе в 1274 г. уже после его смерти. Он дважды отказывался от патриаршего престола, чтобы посвятить себя аскетическим подвигам.

Главные издатели наследия Никифора Влеммида

Как отмечает П.И. Жаворонков, «почти все творческое наследие Влеммида создано им в течение последних 23 лет, когда он поселился в собственном монастыре и полностью отдался научной и педагогической работе, никуда не уезжая и ведя обширную переписку»³.

Наше исследование его наследия мы начнем со второй половины XIX в. — с того периода, который положил начало крити-

¹ Munitiz 1988: 1.

² Constantinides 1982: 8–9.

³ Жаворонков 1989: 152.

ческому изучению наследия Никифора Влеммида. С этого времени стали появляться издания, в которых его произведения сопровождалась аппаратом, содержащим разночтения, почерпнутые из древних рукописей. Нельзя не упомянуть собрание Ж.-П. Миня, в 142-м томе «Греческой патрологии» которого помещены все известные на то время сочинения Никифора Влеммида⁴. В 1866 г. вышло издание архимандрита Андроника Димитракопула, церковного историка и византиниста XIX века. По словам И.Е. Троицкого, «он задумал издавать под общим именем „Церковной Библиотеки“ богословский сборник, в который должны были войти все важнейшие неизданные доселе произведения лучших греческих богословов прежнего времени»⁵. В первом томе Ἐκκλησιαστικῆ βιβλιοθήκη мы находим короткий отрывок о двух диспутах с легатами папы Иннокентия IV в Никее под заглавием «Из рассказов о своих делах», заимствованный им из второй автобиографии Никифора Влеммида. Здесь же о. Андроник поместил небольшую биографическую и несколько библиографических заметок о его важнейших сочинениях⁶.

В 1896 г. Август Гейзенберг, выдающийся историк и византист, издает в *Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana* целый ряд произведений Никифора Влеммида, предваряя его обширными вступительным очерком. Пятнадцать глав введения Гейзенберга стали на тот момент наиболее ценными из всего, что было написано о Влеммиде. «Вообще *Prolegomena* написаны с большим знанием дела и дают превосходный очерк плодотворной и разнообразной литературной деятельности Никифора. В особенную заслугу автору следует поставить тщательный свод тех рукописей, где встречаются те или другие произведения Никифора»⁷.

Во-первых, Гейзенберг публикует обе его автобиографии, оказывая, по мнению Т. Рейнака, «неоценимую услугу византино-

⁴ Migne 1863.

⁵ Троицкий 1873: 587.

⁶ Demetracopoulos 1866: xxv–xxxii, 380–395 (Ἐκ τῆς τῶν κατ' αὐτὸν διηγήσεως).

⁷ Шестаков 1896: 253.

ведческим штудиям, издав... это любопытное сочинение, которое можно было бы назвать „житие святого, написанное им самим“»⁸.

В первой главе введения, *De vita auctoris*, он помещает краткое описание жизни Влеммида, помогающее читателю понять те обстоятельства, о которых сам автор высказался не совсем ясно, не называя имен или не выдерживая хронологическую последовательность повествования. Здесь же он дает библиографический обзор изданных произведений Влеммида, указывает для неизданных сочинений рукописи и библиотеки, в которых они хранятся, и представляет краткую характеристику его догматических воззрений по вопросу исхождения Св. Духа.

В следующих главах Гейзенберг рассказывает о произведениях Влеммида и прежде всего — об автобиографиях, которые являются главным источником сведений о его жизни и личности и которые созданы, так сказать, в два приема. Они написаны в форме своеобразных отчетов о собственной интеллектуальной и общественной деятельности, причем второй, по словам автора, призван восполнить пробелы первого. Первая книга была закончена в мае 1264 г. (в ней сосредоточена основная масса биографического материала), вторая — в апреле 1265 г., однако последняя подверглась пересмотру в 1267 г. — она, в основном, посвящена изложению богословских споров Влеммида с латинянами. М. Ангольд отмечает: «Первая автобиография прослеживает путь, который привел его к монашеской жизни и ее результатам; вторая — его карьере как ученого и богослова. Они объединены его стремлением к самосовершенствованию»⁹.

Гейзенберг посвятил автобиографиям вторую главу своего введения (*De autobiographia*). Как заметил В.И. Барвинок, «открытая автобиография Никифора Влеммида дает богатый материал для истории этих соборов, а вместе с тем возможность пользоваться не одними только латинскими источниками, как было до сих пор, но и греческими, соблюдая правило „audiatur et altera pars“»¹⁰.

⁸ Reinach 1897: 118–119.

⁹ Angold 1998: 247.

¹⁰ Барвинок 1911: 94.

После автобиографий Гейзенберг публикует фрагменты из «Типикона» Влеммида — особого устава для основанного им монастыря. В 1237 г. он становится игуменом монастыря Григория Чудотворца, а в 1249 г. уже возглавит свой собственный. Летом 1241 года он начнет строить собственный монастырь в Имафиях, недалеко от Эфеса (строительство продлится около восьми лет), поселится в нем и, как ктитор монастыря, напишет для своих монахов устав, основанный на монашеских правилах св. Василия Великого. Полный текст «Типикона» был, по-видимому, утерян вскоре после смерти Влеммида. Его монастырь сначала был понижен до статуса подворья Галисийского монастыря, а потом и вообще упразднен. Можно предположить, что в «Типиконе» было, по крайней мере, 13 глав, из которых Гейзенберг печатает всего три: главы IX: περὶ τῶν προσιόντων ἐπὶ τῷ μονάσῃ («О приходящих к монашеству»), XI: περὶ τῆς τῶν ἀσκητῶν τροφῆς («О пище подвижников») и XIII: περὶ τοῦ τὰς εἰς θεὸν ἐντεῦξεις ἄνευ ἁσμάτων τελεῖσθαι καὶ πᾶσαν εὐταξίαν εἶναι ἐν τῷ ναῶ («О совершении богослужений без пения и о всяческом благочинии в храме»).

Комментариям наиболее характерных особенностей монастырского устава Влеммида и посвящена третья глава введения Гейзенберга. В четвертой главе, *De epistulis*, говорится об эпистолярном наследии Влеммида и отмечается, что его обширная переписка свидетельствует о значительном нравственном влиянии Влеммида, в том числе и на царственных особ, среди которых императоры Дука Ватац и Феодор II Ласкарис. Гейзенберг сообщает также, что его друг, итальянский ученый Николай Феста намерен издать переписку Влеммида с Феодором II Ласкарисом. Действительно, в 1898 г., во Флоренции выходят в свет отдельные письма из этой переписки¹¹. Другие работы Влеммида, изданные Гейзенбергом, относятся к области поэзии, из которых стоит упомянуть оду императору Иоанну Дуке Ватацу, прославление св. Григория Богослова, стихотворения в честь св. Димитрия, великомученика Солунского, и в честь Сосандровской обители.

¹¹ Festa 1898: 290–332.

Во введении Гейзенберга упоминаются также неопубликованные им сочинения. В пятой главе, *De libris perì êκπορεύσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος*, он дает обстоятельную характеристику догматических воззрений Никифора Влеммида. Глава шестая, *De libro perì ἀρετῆς καὶ ἀσκήσεως*, обозревает содержание второй главы «Типикона», известной под заглавием «О добродетели и аскезе». «Похвальное слово в честь великого апостола и св. евангелиста Иоанна Богослова» — гомилетическое, не изданное на тот момент, произведение Влеммида, которому Гейзенберг посвящает седьмую главу введения, *De encomio in S. Ioannem Evangelistam scripto*, и которое он считает лучшим произведением автора. Об этом произведении И.И. Соколов замечает: «Оно состоит из двух частей, из которых в первой излагается жизнь св. апостола, а во второй выясняется догматическое учение о Лице Господа Иисуса Христа, причем основная мысль этого догматического исследования выражается в положении, что „все происходит от Отца через Слово или Сына — πάντα παρὰ τοῦ Πατρός διὰ τοῦ Λόγου или διὰ τοῦ Υἱοῦ γίνεσθαι“»¹².

Также Гейзенберг посвящает две главы географическим и медицинским работам Влеммида. В 1240-е годы Влеммид пишет этически-политический трактат «Царская статуя» (*Βασιλικὸς ἀνδριάς*), посвященный своему ученику Феодору, будущему императору. Содержание и значение «Царской статуи» Гейзенберг раскрывает в главе девятой — *De libro qui inscribitur βασιλικὸς ἀνδριάς*. Он разделил десятую главу, *De libris philosophicis*, на параграфы, которые носят названия *De epitome logica* («О сокращенной логике») и *De epitome physica* («О сокращенной физике») соответственно двум учебникам, составленным Влеммидом для своих учеников. «Здесь уместно упомянуть об одном открытии г. Гейзенберга. Последние две книги физиологии Георгия Валлы (XV–XVI века) представляет не что иное, как перевод руководства по физике, составленного Влеммидом. Валла присвоил себе чужой труд.

¹² Соколов 2004: 142 (ср. Барвинок 1911: 221 и Heisenberg 1896: lvi). См. также Munitiz 1989: 297.

Весьма вероятно предположение г. Гейзенберга, что это далеко не единственный пример подобных заимствований западных ученых у византийцев в те времена, когда понятия о праве литературной собственности были далеко не так строги, как теперь»¹³.

Двум другим философским произведениям посвящена одиннадцатая глава введения — это трактаты Περὶ ψυχῆς («О душе») и Περὶ σώματος («О теле»). Однако существенным недостатком исследования Гейзенберга является то, что он ничего не говорит о содержании этих философских произведений Влеммида. О нем и непростой судьбе рукописной и печатной традиции философских произведений Влеммида еще пойдет речь ниже.

В русской исследовательской литературе небольшие замечания о Никифоре Влеммиде можно встретить в сочинениях по церковной истории еще в XIX веке¹⁴, однако его наследие становится предметом специального, полного и всестороннего исследования в России лишь однажды: в 1911 г. выходит магистерская диссертация выпускника киевской Духовной Академии Владимира Ивановича Барвинка «Никифор Влеммид и его сочинения». Соколов пишет: «Сочинение г. Барвинка о Никифоре Влеммиде представляет первый в европейской литературе опыт научного исследования об этом замечательном византийском церковном деятеле и ученом XIII в. и идет навстречу существенной потребности церковной византологии»¹⁵.

Исследование Барвинка состоит из введения, трех отделов и приложения. Во введении он отмечает ряд недостатков в работе Гейзенберга: «Так, им неверно поняты, а вместе с тем и изложены, некоторые места автобиографии Влеммида; он не представил нравственной его характеристики, оставил без внимания некоторые из его сочинений, о других же сочинениях высказывается неопределенно, а иногда и неправильно»¹⁶. Здесь же Барвинок ха-

¹³ Шестаков 1896: 248.

¹⁴ См. Васильев 1998, Катанский 1868, Соколов 2005.

¹⁵ Соколов 2004: 125.

¹⁶ Барвинок 1911: xxv–xxvi.

рактирует наиболее важные церковно-исторические и политические условия эпохи, в которую жил Никифор Влеммида, и предлагает критико-библиографический обзор литературы. Ученый отмечает, что задача его сочинения состоит «в изображении жизни и деятельности Влеммида в связи с обстоятельствами того времени и в рассмотрении его сочинений богословских и других, обращая особое внимание лишь на некоторые из них. Такое внимание необходимо обратить на догматические труды Никифора Влеммида, в которых выразилось его отношение к одному из главных вопросов того времени — к унии с Римом, на литургические, которые, имея важное значение в свое время, не потеряли такого же значения и теперь, а также на его политический трактат [„Царская статуя“], касающийся вопроса о внутреннем благоустройстве Никейской империи»¹⁷.

Намеченная задача исследования и обусловила разделение книги на три части. В первом отделе исследования Барвинок, состоящего из девяти глав, подробно изложены события биографии Никифора Влеммида, с включением в этот обзор как свидетельств современников и последующих писателей, так и отзывов историков. Во втором — пожалуй, самом важном — отделе, разделенном на пять глав, анализируется содержание богословских произведений Влеммида. Существенное внимание уделено работам догматического и догматико-полемиического характера, которым и посвящена первая глава. К такого рода произведениям Барвинок относит автобиографии, послания к болгарскому архиепископу Иакову и императору Феодору II Дуке Ласкарису и трактат «О вере». К нравственно-аскетическим сочинениям (глава вторая) относятся, прежде всего, трактат «О добродетели и аскетизме» и «Окружное послание». Третью группу богословских творений Влеммида составляют произведения экзегетического содержания: «Толковая псалтирь», «Изъяснение на некоторые псалмы» и «Изъяснение на песни Моисея и других». Четвертая глава носит название «Сочинения литургические и церковно-поэтические», среди

¹⁷ Барвинок 1911: xx.

которых Барвинок особенно выделяет «Эклоги из Псалмов», «Типикон» и «Последование св. Григорию Богослову». В пятой главе речь идет о гомилетических и церковно-исторических сочинениях, в том числе и о «Похвальном слове св. апостолу и евангелисту Иоанну Богослову». Предметом третьего отдела, состоящего из шести глав, служат сочинения философско-политического, церковно-поэтического, эпистолярного и даже географического характера. Первое место в ряду этих произведений принадлежит философско-политическому трактату «Царская статуя», второе и третье место — «Сокращенной логике» и «Сокращенной физике» и трактатам «О душе» и «О теле». В приложении изданы в греческом подлиннике гимн Влеммида $\Sigma\upsilon$ $\text{K}\acute{\upsilon}\rho\iota\epsilon$ $\mu\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\varsigma$ и его молитва $\text{K}\acute{\upsilon}\rho\iota\epsilon$, $\omicron\acute{\iota}\delta\alpha$ $\mu\acute{\epsilon}\nu$ $\omicron\tau\iota$ $\gamma\grave{\eta}$ $\kappa\alpha\iota$ $\sigma\lambda\omicron\delta\acute{o}\varsigma$ $\epsilon\acute{\iota}\mu\iota$. Следует отметить, что на момент написания магистерской диссертации Барвинка не существовало исчерпывающей исследования о Влеммиде, поэтому ученому приходилось работать самостоятельно, тщательно изучая не только печатные первоисточники, но и сохранившиеся рукописные. Он знает не только то, что уже издано и напечатано, но и то, что еще должно быть напечатано. Им также был осуществлен частичный перевод или, точнее, пересказ содержания, сделанный близко к тексту, целого ряда произведений Влеммида, с которым русскоязычный читатель может познакомиться в его исследовании. В этом, в том числе, состоит ценность его сочинения.

Есть еще одно имя, которое нельзя не упомянуть в ряду исследователей, вступивших на поприще изучения наследия Влеммида, — имя известного византолога Дж. Мунитиса. В 1984 г. в греческой серии критических изданий памятников европейской религиозной литературы *Corpus Christianorum* (одним из основателей которой он является) выходит его книга *Nicephori Blemmydae Autobiographia necnon Epistula universalior*¹⁸, которая, как сообщает одна из рецензий, «полностью заменяет собой прежние издания автобиографии Влеммида Димитракопулом (1866) и Гейзенбергом

¹⁸ Munitiz 1984.

(1896)»¹⁹. Восемьдесят три страницы греческого текста автобиографий Влеммида предваряют пятьдесят пять страниц детального введения. К работе приложены небольшое «Окружное послание» (Ἐπιστολή καθολικωτέρα) и удобный индекс. В предисловии автор жалеет, что книга не вмещает перевод автобиографий; его собственный выйдет чуть позже²⁰. В своем новом критическом издании текста автобиографий (сохраняющем на полях пагинацию Гейзенберга) Мунитис учитывает результаты тщательного изучения как рукописной, так и печатной традиций.

«Окружное послание», написанное в конце 1248 или начале 1249 г., занимает всего четыре страницы. Вот как описывает предысторию этого сочинения И.И. Соколов: «О высоте нравственно аскетических воззрений Влеммида свидетельствует и его столкновение с фавориткой императора Фриггой, которую он удалил из храма монастыря св. Григория Чудотворца, когда она, облеченная знаками царского достоинства, в сопровождении блестящей свиты, торжественно явилась к божественной литургии, совершавшейся в монастырском храме»²¹. «Послание» раскрывает мотивы этого поступка перед современным ему византийским обществом, и особенно перед императором, и содержит ряд нравственных наставлений. Как отмечает Мунитис, именно это послание может оказать значительную помощь в понимании автобиографий, и, более того, Влеммид предполагал, что оно будет прочитано вместе с этими книгами. Русский читатель может познакомиться с «Окружным посланием» полностью в переводе Барвинка²².

В 1988 году Мунитис издает перевод обеих автобиографий и «Окружного послания» на английский язык, который сопровождается избранной библиографией, картой Малой Азии времен Влеммида, индексом и детальным введением, в котором ав-

¹⁹ Chadwick 1986: 242.

²⁰ Munitiz 1988.

²¹ Соколов 2004: 132.

²² Барвинок 1911: 177–180.

тор констатирует: «Не существует удовлетворительного описания жизни Влеммида. Большинство современных авторов склонны полагаться на набросок, предоставленный Гейзенбергом в *Prolegomena* к его изданию *Curriculum vitae*»²³.

Заметим, что вышеупомянутое исследование Барвинка было недоступно Мунитису, как он сам признается, из-за незнания языка. В своем введении он ставит под сомнение некоторые датировки, указанные в *Prolegomena* Гейзенберга, отмечая, что одной из целей его собственного вводного обзора является восполнение хронологических и биографических пробелов в повествовании Влеммида. Это введение распадается на три части: первая описывает содержание и происхождение двухтомной автобиографии, раскрывая мотивы, стоявшие за ее написанием; вторая излагает в хронологическом порядке жизнь Влеммида, которая разделена на пять периодов, соответствующих пяти разделам первой автобиографии подвижника; третья часть исследует жизнь, деятельность и значимость Никифора Влеммида в истории Византии XIII в. в связи с характеристикой его личности.

На данный момент автобиографии Влеммида в отечественной литературе представлены лишь фрагментарно: в «Памятниках византийской литературы IX–XIV веков» русскоязычный читатель на четырех страницах может познакомиться с «Избранными местами из автобиографии монаха и пресвитера Никифора, ктитора» в переводе Л.А. Фрейберг²⁴, а те части автобиографий, которые рассказывают о переговорах с латинянами об унии Церквей, появляются лишь в XXI веке в переводе Д.И. Макарова²⁵.

Большую услугу Мунитис оказал науке изданием и переводом глав из небольшого философско-этического произведения «Типикон», о котором уже шла речь выше. Однако сам исследователь, не считая упомянутый трактат отдельным произведением, полагает, что автобиография, возможно, была составлена как сво-

²³ Munitiz 1988: 14.

²⁴ Фрейберг 1969.

²⁵ Макаров 2013.

его рода расширенное предисловие к «Типикону». Из-за того что монастырь Влеммида не сохранил независимости после смерти своего основателя, документ сохранился лишь частично. Четвертая глава «Типикона», *Περὶ τῶν προσφερομένων Θεῷ ἄρτου καὶ οἴνου καὶ θυμιάματος* («О приносимых Богу хлебе, вине и фимиаме») не нашла себе места у Гейзенберга и оставалась неизвестной до ее публикации Мунитисом в 1986 году²⁶. К греческому тексту прилагается небольшое введение, основанное на изучении ряда рукописных источников, и перевод главы на английский. Для составления этой главы «Типикона» Влеммид использовал 64–66 главы своей второй автобиографии, не внося в них особых изменений. Речь в них идет о дискуссиях с киликийцами, представителями (посланниками) Армянской Церкви, с которыми Константинопольская Церковь вела переговоры в первой половине XIII века. Обсуждались различия в богослужебной практике, в том числе употребление опресноков, а также вина, не смешанного с водой, во время Евхаристии — пункты, отстаиваемые армянами против греков. В четвертой главе «Типикона» Влеммид критикует подобную практику совершения Евхаристии и предлагает монахам своего монастыря ясное и подробное руководство по этому вопросу.

Перевод других трех сохранившихся глав «Типикона» (IX, XI, XIII), ранее опубликованных Гейзенбергом, Мунитиз издает в 2000 г.²⁷: IX глава касается тех, кто приходит в обитель, намереваясь стать монахами; XI глава описывает пищу монахов, XIII излагает правила поведения монахов во время богослужения. «Типикон» Влеммида является интересным этическим памятником, который знакомит нас с правилами, определяющими различные стороны монашеской жизни, и хотя неизбежно эти фрагменты дают лишь очень неполное представление о произведении, однако их вполне достаточно, чтобы «показать своеобразный и, по большей части, ригористический взгляд автора на проблемы монашеской дисциплины»²⁸.

²⁶ Munitiz 1986.

²⁷ Munitiz 2000.

²⁸ Munitiz 2000: 1197.

Логико-философские сочинения Влеммида

Большой подъем науки, который произошел в Византии в период раннего палеологовского ренессанса, был подготовлен духовными устремлениями уже в предыдущие десятилетия. Свидетельством тому являются философские сочинения Никифора Влеммида, с которым последующие поколения ученых связаны непосредственным или косвенным ученическим отношениями. В рамках византийского образования изучение философии и особенно Аристотеля было основой образовательного процесса. Для изучения трактатов Стагирита и его позднеантичных и византийских комментаторов начинают появляться новые работы, созданные именно с дидактическими целями — обобщить содержание его философии и сделать его более доступным. К таким произведениям можно отнести и главный философский труд Влеммида *Εἰσαγωγή ἐπιτομή*, т.е. «Краткое введение», состоящее из сокращенной логики (*Ἐπιτομή λογικῆς*) и сокращенной физики (*Ἐπιτομή φυσικῆς*). Это двойное руководство, составленное им для своих учеников, в числе которых были Георгий Акрополит, впоследствии выдающийся ритор и один из крупнейших византийских историков, а также будущий император Никеи Феодор II Ласкарис. «Краткое введение» — переложение сочинений разных авторов, преимущественно Аристотеля, однако, как отмечает греческий исследователь П. Голицис, «*Ἐπιτομή* Влеммида явно не принадлежит к жанру комментария *stricto sensu*. Она построена не на авторитетных текстах, а скорее на философских темах, которые объявляются заглавием каждой из ее глав... Здесь мы имеем дело не с комментатором, а с составителем, стремящимся собрать наиболее актуальные и необходимые философские вопросы»²⁹.

К настоящему времени не существует критического издания *Ἐπιτομή*, и это в немалой степени вызвано тем, что издатель может испытывать определенные трудности в связи с нелегкой «судьбой» косвенной рукописной традиции этого произведения:

²⁹ Golitsis 2007: 244.

дело в том, что данный трактат (наряду с другими философскими сочинениями Влеммида, такими как «О душе», «О теле», «О добродетели и аскетизме») был включен монахом Иосифом Ракедитом (ок. 1260–1330 гг.), также известным как Иосиф Философ, в его «Синописис различных дисциплин» (некий справочник знаний в области математики, риторики, музыки и богословия). Современные ученые называют эту работу «энциклопедией Иосифа», помещая ее в традицию «византийской энциклопедии». «Синописис» Иосифа Философа по большей части остается неопубликованным, и это обстоятельство затрудняет поиск источников, к которым обращался Иосиф для его составления. В 1894 году итальянский исследователь Дж. Вителли дал подробное описание содержания рукописи XIV века *Florentinus Riccardianus gr. 31* (К.П.4)³⁰. Это бумажный кодекс, состоящий из 383 листов, содержит полный «Синописис» Иосифа. Вителли удалось идентифицировать оригинальных авторов, среди которых был и Никифор Влеммид. Исследователь «Синописиса» Эрика Гилен в своей статье «Новый источник Синописиса Иосифа Ракендита» так описывает его открытия: «Περὶ πείρας, ἐμπειρίας, τέχνης καὶ ἐπιστήμης Иосифа соответствует частям Ἐπιτομή λογικῆς Никифора Влеммида; части раздела Иосифа, касающиеся φυσικὰ ἀρχαί, обязаны компендиуму Георгия Пахимера и Ἐπιτομή φυσικῆς Никифора Влеммида... для последней части своего „Синописиса“ Иосиф почерпнул сведения из Влеммида и Кирилла Александрийского»³¹.

Несколькими годами позже итальянский ученый Н. Тердзаги, продолжая исследования Вителли, обнаружил, что разделы «О теле» и вторая часть «О душе» в «Синописисе» соответствуют трактатам Влеммида с теми же названиями³². Вителли заметил, что раздел Περὶ ἀρετῆς Иосифа Ракендита отчасти составлен из трактата Максима Исповедника *Ad sanctissimum presbyterum Marinum*, но только в XXI в. Эрика Гилен путем сравнения различных эти-

³⁰ Vitelli 1894.

³¹ Gielen 2011: 266.

³² Terzaghi 1902: 121–132.

ческих трактатов византийского периода обнаружит, что он почти полностью воспроизводит трактат Влеммида «О добродетели и аскетизме». Влеммид был для Ракендита весьма авторитетным автором, поскольку в свой «Синописис» он включил большое количество сочинений Никифора. Позже в латинском переводе мы обнаруживаем трактат Влеммида «О душе» в энциклопедическом труде «О вещах, к которым надо стремиться и которых следует избегать» (*De expetendis et fugiendis rebus opus*) итальянского гуманиста Джорджо (Георгия) Валлы (ок. 1447–1500 гг.). Как отмечает М. Верхелст в своей статье о Περὶ ψυχῆς, «было хорошо известно, что энциклопедия Валлы содержит латинский перевод Ἐπιτομῆ φυσικῆς Влеммида. Теперь мы можем утверждать, что эта же энциклопедия содержит также латинский перевод большей части Περὶ ψυχῆς византийского писателя»³³. Здесь исследователь заявляет о своем намерении подготовить критическое издание трактата «О душе» Влеммида, но, скорее всего, этому намерению не удалось осуществиться.

Обратимся к печатной традиции философских трактатов Влеммида. Полностью «Эпитома» уже под именем Влеммида и на греческом языке была напечатана Иоганном Вегелином (1568–1627) в 1605 г. по рукописям Римской библиотеки. Вторично Вегелин издал «Логикку» в 1606-м, а «Физику» — в 1607 году, дополнив латинским переводом, которые и вошли в 1863 г. в «Патрологию» Миня. В 1784 г. в Лейпциге выходит издание Дорофея Вулисмаса, который анонимно и без ссылок на источники публикует все упомянутые философские трактаты Влеммида в трех томах³⁴. В статье немецкого исследователя П. Карелоса³⁵ была анонсирована новая публикация «Логики» Влеммида, но данное издание, по видимому, еще не увидело свет. Трактату «О добродетели и аскетизме» повезло больше. В 2016 г. в серии *Corpus Christianorum* Гилен издает трактат «О добродетели и аскетизме»³⁶; новой крити-

³³ Verhelst 1972: 219.

³⁴ Boulismas 1784.

³⁵ Carelos 2005.

³⁶ Gielen 2016.

ческой публикации греческого текста предшествуют подробный анализ рукописной традиции и история авторства. Здесь же Гилен анонсирует первое критическое издание трактата «О теле».

Представление философии как знания, состоящего прежде всего из логики и физики, — устойчивая византийская традиция, идущая от неоплатоников. Этим объясняется то, что трактаты Влеммида по логике и по физике публиковались в основном вместе. Хотя «Предисловие», предваряющее трактаты, начинается со слов о пользе логики, далее говорится о пользе философии вообще. Поэтому «Предисловие» вполне можно считать относящимся к обоим трактатам и не рассматривать учебник по физике отдельным самостоятельным сочинением. «Предисловие» служит свидетельством того, что обучение философии, в частности логики, с которой следует начинать изучение философии, являлось важным средством христианского воспитания в Византии.

Поскольку «Предисловие» носит личностный характер, оно стало предметом исследования в нескольких статьях. Начнем с работы Пантелиса Карелоса, к которой автор приложил свое издание греческого текста «Предисловие»³⁷. Он отмечает, что Влеммид, хотя и выбрал в качестве образца трактаты александрийской школы логики, придал своему сочинению несколько иную окраску. Карелос считает, что «Предисловие» Влеммида к «Логике» и «Физике» больше напоминает жанр княжеского зеркала, чем философское введение. «Интегрированные» княжеские зеркала — традиционный с конца VI в., с эпохи Юстиниана, византийский жанр. Княжеские зеркала всегда адресовались правителям, с которыми в большинстве случаев авторы находились в личных отношениях, и имели целью обрисовать образ идеального царя, способного адекватно понять и решить стоящие перед государством задачи. Влеммид написал отдельное сочинение в жанре княжеского зеркала — «О царской статуе», что, как считает Карелос, подтверждает его гипотезу о том, что и в «Предисловие» интегрирован текст в этом же жанре.

³⁷ Carelos 2005.

Вскоре после этой статьи появилась реакция — рецензия на нее, написанная Константином Пайдасом, который также рассматривает «Предисловие» Влеммида³⁸. Гипотеза Карелоса о княжеском зеркале, интегрированном в «Предисловие», вызвала у Пайдаса серьезные возражения. Цель составителя княжеских зеркал — дать практические советы и наставления (далее автор приводит солидный список работ по теме византийских зеркал), в то время как Влеммид предлагает теоретические размышления о пользе философии. Ссылка на важность философских размышлений для императора не входит в число основных тем византийских княжеских зеркал, поскольку не может служить практическим советом для любого императора. «Предисловие» Влеммида нацелено на нечто другое: подчеркнуть полезность его работы, показать интерес и любовь императора-заказчика к философии, призвать императора расширить духовные горизонты своих подданных. Видимо, это намек Влеммида на то, что в Иоанне III сможет реализоваться платоновский идеал философа на троне. «Предисловие» имеет, прежде всего, автобиографический интерес.

Говоря о месте Влеммида в истории логики, следует заметить, что он был современником Фомы Аквинского (1225–1274 гг.), с именем которого связан расцвет западной схоластики, а также Петра Испанского (1220–1277 гг.), чей учебник по логике стал самым популярным пособием по логике на Западе. Почти таким же известным учебником, по которому обучалось и воспитывалось множество византийцев, была «Сокращенная логика» Влеммида. Широкое распространение учебника как на Востоке, так и на Западе (особенно после Вегелинова латинского перевода 1607 г.), о чем свидетельствует большое число рукописей (вместе с «Физикой» — более 100), ставит перед исследователями задачу его тщательного изучения. В статье Карелоса была анонсирована новая публикация «Логики» Влеммида, но данное издание, по-видимому, еще не увидело свет. Поэтому мы работали с текстом, помещенным в «Греческой патрологии» Миня.

³⁸ Paidas 2007.

В трактате Влеммида рассмотрены все разделы логического учения. Содержание учебника, на первый взгляд, стандартное: изложено логическое учение Аристотеля. Трактат состоит из 40 глав, их обзор можно найти в работе Барвинка. Он считает, что текст «Логики» нельзя считать пересказом «Органона» Аристотеля. Влеммид продолжил давнюю византийскую логическую традицию, идущую от александрийских неоплатоников, в частности Филопона, далее — Иоанна Дамаскина и Михаила Пселла. Известный историк логики К. Прантль в своем труде «История логики на Западе» называет трактат Влеммида лучшим из пособий данного рода³⁹. Византиновед конца XIX в. К. Крумбахер в качестве источников Влеммида указывал Дамаскина, Пселла, Итала, Михаила Эфесского, Евстратия Никейского, Феодора Смирнского и др. Гейзенберг указывает на роль учителей Влеммида — Димитрия Карика и Продрома⁴⁰. В своей книге «Греко-латинское философское взаимодействие» современный исследователь средневековой философии Стэн Эббесен выделяет XIII век как время наибольшего взаимовлияния между мыслителями Запада и Востока, но при этом отмечает, что, хотя трактат носит компилятивный характер, он тщетно искал признаки латинского влияния в работе Влеммида⁴¹. Современный западный византолог Кристофер Эрисман в статье «Логика в Византии», конечно, упоминает трактат Никифора, но не придает особого значения этому источнику логических знаний⁴². Наше исследование текста трактата, в частности учений о категорическом и гипотетическом силлогизмах, позволяет сделать вывод о самобытном изложении Влеммидом традиционных разделов логики⁴³.

Как мы уже отмечали, «Сокращенная физика» — своего рода компендиум по естественной философии, который Влеммид пишет сразу после «Сокращенной логики», в 1252 г. Эта работа про-

³⁹ Prantl 1855: 205.

⁴⁰ Heisenberg 1896: xii–xiii, lxix.

⁴¹ Ebbesen 2008: 141.

⁴² Erismann 2018: 377.

⁴³ См. Тоноян 2019.

ходила различные стадии доработки, касавшиеся не только языка и стиля, но также структуры и содержания, и могла считаться «незавершенной», пока автор не подготовил окончательный вариант в 1260 г. В данный трактат входит 32 главы, но собственно физику составляют первые 31 главы, последняя же содержит толкование на восьмой псалом.

Работа по идентификации исходных текстов «Сокращенной физики» началась еще в XVII веке, когда Вегелин в своем предисловии к латинскому переводу трактата назвал Платона, Аристотеля и стоика Клеомеда (с именем которого до нас дошел лишь один астрономический трактат) в качестве основных авторов, однако лишь во второй половине XX в. Вольфганг Лакнер стал заниматься выявлением источников переложения систематически: он добавляет имена Симпликия, Иоанна Филопона и Александра Афродисийского⁴⁴. Теперь мы знаем, что материалы, из которых составлены тридцать одна глава «Сокращенной физики», заимствованы прежде всего из позднеантичных авторов: это комментарии Симпликия к трактату Аристотеля «Физика» и «О небе», комментарий Иоанна Филопона к трактату Аристотеля «О возникновении и уничтожении» и комментарий Александра Афродисийского к трактату Аристотеля «Метеорологика». Никифор Влеммид обогатил традицию византийского аристотелизма с помощью трудов христианских авторов: Василия Великого, Иоанна Дамаскина и Августина. Как отмечает П.И. Жаворонков, «Никифор Влеммид в определенной степени критически оценивает многие философские суждения, исходя из основной идеи, которая состоит в том, что проблемы античной науки должны модифицироваться на основе христианского учения о мире»⁴⁵. В этом контексте «Сокращенная физика» Никифора Влеммида представляет собой, вероятно, один из лучших примеров научной практики «примирения» этих двух точек зрения. В ней он, не удаляясь от оригинала, систематически и в до-

⁴⁴ См. Lackner 1981.

⁴⁵ Жаворонков 1988: 95.

ступной форме излагает физику Стагирита, сопровождая ее пояснительными примерами и подчеркивая те ее аспекты, которые несовместимы с христианскими взглядами.

Об успехе *Ἐπιτομή φυσικῆς* как учебника философии и значительности вклада Влеммида в распространение греко-византийской мысли можно судить, в частности, на основании количества сохранившихся рукописей (их более ста): самые старые кодексы датируются несколькими десятилетиями после смерти Влеммида, огромное количество их появилось в период итальянского Возрождения, а последние копии мы находим в Греции и Румынии между XVIII и XIX веками⁴⁶. Таким образом, «Сокращенная физика» внесла значительный вклад в распространение греко-византийской мысли на протяжении многих веков и являлась образцовым учебником для преподавания и изучения аристотелевской философии.

Из отечественной литературы последнего времени, посвященной философским взглядам Влеммида, отметим уже упоминавшуюся статью П.И. Жаворонкова, вышедшую в 1988 г.⁴⁷, и кандидатскую диссертацию Л.С. Ряшко «Мировоззрение Никифора Влеммида»⁴⁸. Излагая философские взгляды Влеммида, Ряшко опиралась в основном на статьи Лакнера⁴⁹ и П.И. Жаворонкова. Обобщая их работы, она отмечает: «Влеммид в своих философских концепциях придерживался в целом аристотелизма, но вместе с тем у него можно найти немало примеров критики Аристотеля и признание правильности выводов неоплатоников и даже дальнейшее развитие их теорий (например, теория о естественном движении тела)»⁵⁰.

Помимо «Эпитомы» Никифора Влеммида, были хорошо известны также краткие трактаты по антропологии, которые «он, по просьбе своих монахов, написал в добавление к своей логи-

⁴⁶ См. Valente 2016.

⁴⁷ Жаворонков 1988.

⁴⁸ Ряшко 2000.

⁴⁹ Lackner 1972, Lackner 1981.

⁵⁰ Ряшко 2000: 12.

ке и физике»⁵¹. Это трактаты «О душе» и «О теле», датированные 1263 г. и 1267 г. соответственно, которые также считаются частями «Типикона». Трактат «О душе» представляет собой парафраз на аналогичный труд Аристотеля. Влеммид разбирает учение о душе Аристотеля, но в своем рассмотрении делает акцент на бессмертии души и ожидаемом воскресении мертвых, на воссоздании человеческой души в ее обновленном теле. Задачей трактата «О теле» служит рассмотрение вопроса «„о телесных началах и элементах“, их определение и подробное указание их соединений»⁵².

Трактат «О добродетели и аскетизме» (около 1267–1268 гг.) является дополнением к догматическому трактату «О вере». Оба произведения и распространялись, и читались отдельно, однако, скорее всего, они тоже были частью «Типикона». Содержанием нравственно-аскетического трактата, написанного для «наследников истинной жизни, освободившихся от всего тленного и очистивших себя для сущего»⁵³, является дискуссия об этике, целью которой является духовное совершенствование человека. Основываясь на трудах Аристотеля и Симпликия, Влеммид описывает идеал монашеского аскетизма и то, как следует культивировать добродетели в повседневной жизни. «Сочинения эти служили прощальным наставлением Влеммида в вере и нравственности, которое он считал нужным преподать инокам своей обители и вместе ученикам, отходя из этой временной жизни»⁵⁴.

Д.И. Макаров в своей статье «Исихазм и внимание к классическому прошлому» отмечает, что издатель трактата «О добродетели и аскетизме» Эрика Гилен не уделила должного внимания исихастской составляющей учения Влеммида. Его статья призвана в определенной мере восполнить этот пробел и показать читателям, как «одному мыслителю в одном относительно небольшом тексте удалось совместить некоторые базовые принципы

⁵¹ Барвинок 1911: 66.

⁵² Соколов 2004: 146.

⁵³ Gielen 2016: 3.

⁵⁴ Барвинок 1911: 67.

аристотелевской этики с рядом фундаментальных понятий и положений афонского исихазма XIII–XIV вв., часть которых в перспективе восходит к платоновской и евагрианской традиции»⁵⁵.

К философским произведениям Влеммида следует отнести уже упомянутый трактат «Царская статуя». Это произведение относится к жанру княжеских зеркал, цель которых — создать образец для государя, которому должен был следовать Феодор II Ласкарис. Здесь русскоязычному читателю повезло больше: он может ознакомиться с ним в переводе Ряшко, который выполнен по изданию «Царской статуи», осуществленному в 1986 г. историками-византистами Г. Хунгером и И. Шевченко⁵⁶. Это критическое издание содержит два текста, расположенных синоптически: «Царскую статую» Никифора Влеммида и ее парафраз, составленный двумя литераторами первой половины XIV века Георгием Галисиотом и Георгием Энеотом, которые пытались трудный текст оригинала сделать более простым и понятным. Греческий текст сопровождается переводом «Царской статуи» на английский язык (Шевченко), переводом парафраза на немецкий язык (Хунгер) и подробным лексико-грамматическим комментарием. Новая публикация «Царской статуи» заслуживает большого внимания: ведь Шевченко предлагает более двухсот изменений к предыдущему изданию К. Эммингера (1906)⁵⁷, а для парафраза Хунгер использовал, среди прочих, рукопись XV в. *Laurentianus gr. 9.32*, которая была неизвестна первому редактору трактата кардиналу А. Май (1827 г.)⁵⁸.

*Догматико-полемиические труды Никифора Влеммида
в издании Мишеля Ставру*

Тринитарная проблематика, связанная с латинским добавлением *Filioque* в Никео-Цареградский символ веры, оставалась, как

⁵⁵ Макаров 2016: 222.

⁵⁶ Hunger, Ševčenko 1986.

⁵⁷ Emminger 1906.

⁵⁸ Mai 1827.

и прежде, в центре всех богословских споров, которые продолжались в течение XIII в. Никифор Влеммид дважды был представителем греческой церкви в дискуссиях о проблемах исповедания Троицы с латинянами: в 1234 г. еще как мирянин, а в 1250 г. — уже будучи иеромонахом. Барвинок пишет: «Греческий догмат об исхождении Св. Духа от одного Отца шел положительно вразрез с латинским *Filioque*. Несмотря на это, в глубине души Влеммида жило внутреннее убеждение, что между тем и другим учением не существует столь глубокой розни, которая бы исключала всякую возможность примирения; что существует такой пункт, на котором могут сойтись обе стороны»⁵⁹.

Однако православные и латинумудрствующие так и не пришли к соглашению, взаимно обвинив друг друга в еретичестве, но деятельное участие Никифора Влеммида в догматических спорах прослывило его как богослова, который и после окончания прений продолжил свои изыскания, касающиеся вопроса об исхождении Святого Духа. Используя греческие святоотеческие тексты, он в ряде богословских трактатов предлагает богатый синтез византийского богословия Святого Духа от свт. Фотия до Григория Паламы.

Несомненно, исследование и критическое издание богословских трудов Никифора Влеммида профессором православного догматического богословия в Православном институте святого Сергия в Париже Мишелем Ставру, который на протяжении многих лет занимался изучением наследия подвижника — важный вклад в непрекращающийся богословский диалог о *Filioque*. Как отмечает В.М. Лурье, «богословские произведения Влеммида противостоят издателям, которые едва ли разделяют догматические заботы своего автора. Поэтому им пришлось ждать своего настоящего издателя Мишеля Ставру»⁶⁰. В 2007 году для серии «Sources Chrétienne» он подготовил критическое издание четырех богословских трактатов Влеммида («Памятная записка, адресованная

⁵⁹ Барвинок 1911: 107.

⁶⁰ Lourié 2016: 425.

латинской делегации в 1234 г.», «Гипотетические силлогизмы об исхождении Св. Духа», «Послание Иоанну III Дукe», «Послание благочестивому василевсу Феодору II Дукe Ласкарису») и впервые перевел их на французский язык. Первый том⁶¹ (а в 2013 г. Ставрy выпустит второй) состоит из обширного введения (относящегося к обоим томам), исчерпывающей библиографии и публикации произведений на греческом языке (*editio princeps*) с подробным философско-богословским комментарием. Введение, повествующее о личности Влеммида и его богословском учении, включает в себя семь глав. Ставрy подчеркивает трудность точного определения позиции Влеммида в теологических дебатах по поводу догмата об исхождении Святого Духа, однако отмечает, что он верен греческому пониманию Троицы и не ставит под сомнение «постулат монархии отца»⁶².

В 2013 г. выходит второй том⁶³, который дополняет и завершает работу по критическому редактированию и переводу богословских произведений Никифора Влеммида, начатую Мишелем Ставрy в первом томе. «Данное издание — вкупе с концептуальной статьей Ставрy — представляет собой, несомненно, важнейший вклад в современное „влеммидоведение“»⁶⁴ Во второй том вошли несколько произведений, опять-таки посвященных проблеме *Filioque*: «Послание Иакову Болгарскому», «Слово о богословии», «Другие силлогизмы об исхождении Св. Духа», трактат «О вере», а также два отрывка из второй автобиографии Влеммида, где автор дает оценку переговорам с латинянами об унии Церквей, состоявшимся в Никее (1234 г.) и в Нимфее (1250 г.). Каждое сочинение сопровождается подробное введение, информативный комментарий и перевод на французский язык. Одними из наиболее важных доктринальных трудов Никифора, как отмечал еще Барвинок, являются два послания, касающиеся вопроса ис-

⁶¹ Stavrou 2007.

⁶² Stavrou 2007: 97.

⁶³ Stavrou 2013.

⁶⁴ Макаров 2013: 203.

хождения Св. Духа — «Послание Иакову Болгарскому» и «Послание благочестивому василевсу Феодору II Дуке Ласкарису», в которых «Влеммид собрал святоотеческие тексты, употребляющие формулировку „через Сына“, и критиковал тех греков, которые по причине их антилатинского настроя не придавали ей достаточно-го значения»⁶⁵.

В письме к императору Феодору II Ласкарису содержится исчерпывающая трактовка и защита формулировки «через Сына». Еще одно богословское произведение «О вере», являющееся извлечением из «Типикона», Ставру датирует 1267–1268 гг. В этом трактате, чисто догматическом по своему содержанию, Влеммид кратко резюмировал свое учение о Троице и изложил правила истинной веры. Трактат под названием *Λόγος περὶ τῆς θεολογίας τοῦ Βλεμμίδου*, датируемый Ставру 1256–1257 гг., мы находим в единственной рукописи *Vindob. Phil. gr. 149* XIV века. В нем Влеммид, основываясь на святоотеческой традиции и по предположению Ставру, скорее всего, обращаясь к императору Феодору II Дуке Ласкарису, защищает апофатический характер христианского богословия.

Взаимоотношения логики и богословия в Византии были непростыми. Если, к примеру, Михаил Пселл, несмотря на свой рационализм избежал нападков на свое богословие, то его ученик Иоанн Итал подвергался осуждению за чрезмерное использование в богословии логики, главным орудием которой он считал силлогизмы. Логика Аристотеля в ее неоплатоновском изложении в целом приветствовалась в Византии, в особенности после появления «Диалектики» Иоанна Дамаскина. Поэтому Влеммид как знаток логики Аристотеля не побоялся применять логические инструменты для решения сложнейших богословских проблем. Он активно использовал силлогизмы в триадологии, в частности — в трактатах «Гипотетические силлогизмы об исхождении Святого Духа» (1237–1249 гг.) и «Другие силлогизмы об исхожде-

⁶⁵ Мейендорф 2013: 341.

нии Святого Духа» (1256 г.)⁶⁶. Влеммид не боится даже вынести слово «силлогизм» в название работы. Поскольку триадология Никифора оказала заметное влияние на последующих мыслителей, важно отметить особенность его подхода. Эти его работы, к сожалению, также не переведены на русский язык, однако о его методе читатель может судить по некоторым переведенным отрывкам. Так, Д.И. Макаров приводит в своей статье перевод некоторых силлогизмов из второго трактата. Все они построены по одному модусу гипотетического силлогизма, известному из традиционной логики как *modus tollens* (отрицающий способ доказательства). Символическая запись данных силлогизмов такова: если не А, то В, но не В, значит А. Например, восьмой аргумент звучит так: «Если Дух исходит не через Сына, то о нем вообще было бы невозможно что-либо утверждать; но это не так, поэтому справедливо первое [утверждение]»⁶⁷.

В учении о гипотетических силлогизмах основным является утверждающий способ — *modus ponens*, имеющий следующую форму: если А, то В, при этом А, значит В. Этот способ рассуждения наиболее применим в катафатическом богословии. Конечно же, Влеммид не случайно использует силлогизм, который называется отрицающим, или доказательством от противного. Это одно из средств апофатического богословия, с успехом применяемое Никифором в полемике с оппонентами.

Триадология Влеммида продолжает быть учением, к толкованию которого применяются современные методы логики и математики. Примером такого подхода служат работы В.М. Лурье⁶⁸. Автор считает, что предложенная Влеммидом в 1250 г. в споре с приверженцами *Filioque* формула о взаимопроникновении Бога Сына и Св. Духа развивает кашпадокийскую традицию триадологии, однако Лурье подтверждает это не обычным в патрологии филологическим анализом, но средствами анализа логико-

⁶⁶ См. Stavrou 2007: 207–233, Stavrou 2013: 213–233.

⁶⁷ Макаров 2013: 211.

⁶⁸ Ср. Lourié 2016.

математического. Он полагает, что Никифор использовал в триадологии особое понимание чисел. Логическая интуиция, лежащая в основе этой теологической идеи, теперь может быть уточнена в терминах параконсистентной логики. В ней используется разновидность параконсистентных чисел, называемых автором «псевдонатуральными числами». Такие числа не могут быть интерпретированы через понятие упорядоченной пары, как это принято в математической теории множеств («в Троице византийской патристики нет пар», нет первой, второй и третьей ипостаси). Вместо этого такие числа подразумевают известное (впервые описанное американским логиком Э. Постом в 1941 году), но все еще мало изученное логическое отношение — тернарное исключительное «или».

Десять богословских сочинений Влеммида, собранные в двух томах, могут, наконец, восприниматься как единое целое и полнее отражать богословские мысли автора, более объективно характеризуя его, как противника *Filioque*, ведь «триадологическая мысль Никифора Влеммида... на всех этапах ее развития оставалась традиционной и православной»⁶⁹.

Искреннее стремление Никифора смягчить существовавшие разногласия и уникальность его понимания святоотеческой формулы «через Сына» привели к тому, что с XIII века и по нынешнее время сосуществуют два отношения к Влеммиду: одни считают его выдающимся защитником православия, другие — проуниатом. С одной стороны, византийские сторонники унии утверждали, что он был бы на их стороне во время II Лионского собора 1274 года. «„Латиномыслящие“ предпочитали истолковать Влеммида в том смысле, что Святой Дух исходит от Отца через Сына, имея в обоих причину своего существования, что понималось тождественно латинскому *Filioque*»⁷⁰. С другой стороны, его триадология вдохновила доктрину, сформулированную противником унии патриархом Григорием Кипрским, предшественни-

⁶⁹ Макаров 2013: 238.

⁷⁰ Беневиц 2009: 430.

ком богословия Григория Паламы, и официально утвержденную Влахернским собором в 1285 году.

Для исследователя изучение наследия Никифора Влеммида — пожалуй, самой значительной интеллектуальной фигуры в Никейской империи XIII в. — представляет значительные трудности, так как оно включает в себя огромный объем разнообразного, но еще мало исследованного материала. Каждая новая публикация его сочинений является желанным событием для ученых, специализирующихся на поздневизантийской философии. Библиография Влеммида раскрывает его многогранную, поистине ренессансную, личность ученого, который одинаково свободно чувствует себя в самых разных научных областях, от географии до экзегетики. «Превосходно владеющий словом, поражающий искусством недосказанности и настаивающий на минимуме литературных средств, он может менять стиль от лаконичной точности изложения силлогизма до барочной сложности высокого стиля „княжеских зеркал“»⁷¹. Круг его интересов был весьма обширен: кроме сочинений по логике, философии, математике и физике, мы находим руководства по географии, астрономии и медицине. Таким образом, библиография Никифора является вполне адекватным отражением его многогранной личности.

Литература

- Барвинок, В.И. (1911), *Никифор Влеммид и его сочинения*. Киев: Тип. Акц. О-ва „Петр Барский в Киеве“.
- Беневич, Г.И., (2009), “Никифор Влеммид, Григорий Кипрский и др. вопрос об исхождении Святого Духа”, in Г.И. Беневич, Д.С. Бирюков (ред.), *Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия*. Т. 2, 426–436. М.; СПб.: «Никея»; РХГА.
- Васильев, А.А., пер. (1998), *История Византийской империи*. Т. 2: *От начала крестовых походов до падения Константинополя*. Науч. редакция, пер. с англ. А.Г. Грушевого. СПб.: «Алетейя».

⁷¹ Munitiz 1988: 37.

- Жаворонков, П.И. (1988), “О философских взглядах Никифора Влеммида”, in Л.С. Чиколини (ред.), *Культура и общественная мысль. Античность. Средние века. Эпоха Возрождения*, 94–99. М.: «Наука».
- Жаворонков, П.И. (1989), “Гуманистические мотивы в культуре Никейской империи”, *Византийский временник* 50: 147–153.
- Катанский, А.Л. (1868), *История попыток к соединению церковей греческой и латинской в первые четыре века по их разделении*. СПб.: Типография Департамента Уделов.
- Макаров, Д.И. (2013), “Была ли поздняя триадология Никифора Влеммида традиционной?”, *Античная древность и средние века* 41: 203–238.
- Макаров, Д.И. (2016), “Исихазм и внимание к классическому прошлому: две заметки о чертах своеобразия византийского гуманизма XIII–XIV вв.”, *Acta eruditorum* 20: 10–14.
- Мейендорф, И.Ф. (2013), *Пасхальная тайна*. М.: «Эксмо».
- Ряшко, Л.С. (1997), “Императорская справедливость в интерпретации Никифора Влеммида: риторика и реальность”, *Античная древность и средние века* 28: 67–71.
- Ряшко, Л.С. (2000), *Мировоззрение Никифора Влеммида*. Диссертация на соискание ученой степени канд. исторических наук. Уральский государственный университет.
- Ряшко, Л.С., пер. (2003), “Никифор Влеммид. «Царская статуя»”, *Византийский временник* 62 (87): 283–321.
- Соколов, И.И. (2004), *Свт. Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский, его труды и учение об исихии. Никифор Влеммид, византийский ученый и церковный деятель XIII в. Церковная политика византийского императора Исаака II Ангела*. СПб.: Издательство Олега Абышко.
- Соколов, И.И. (2005), *Лекции по истории Греко-Восточной церкви*. СПб.: Издательство Олега Абышко.
- Тоноян, Л.Г. (2014), “Никифор Влеммид и его «Логика»”, *Вестник РХГА* 15.4: 58–65.
- Тоноян, Л.Г. (2019), “О соотношении византийской и западной логических традиций”, *Логико-философские штудии* 2.17: 97–113.
- Троицкий, И.Е. (1873), “Учено-литературные труды архим. Андроника Димитракопула”, *Христианское чтение* 12: 581–643.
- Фрейберг, Л.А., пер. (1969), “Избранные места из автобиографии монаха и пресвитера Никифора, ктитора”, in Id. (ред.), *Памятники византийской литературы IX–XIV веков*, 324–327. М.: «Наука».
- Шестаков, С.П. (1896), “*Nicephort Blemmydae curriculum vitae et carmina nunc primum edidit Aug. Heisenberg. Praecedit dissertatio de vita et scriptis*”

- Nicephori Blemmydae*”, *Журнал министерства народного просвещения* 310: 245–254.
- Angold, M. (1998), “The Autobiographical Impulse at Byzantium”, *Dumbarton Oaks Papers* 52: 225–257.
- Boulismas, D., ed. (1784), ΝΙΚΗΦΟΡΟΥ ΜΟΝΑΣΤΟΥ ΚΑΙ ΠΡΕΣΒΥΤΕΡΟΥ ΤΟΥ ΒΛΕΜΜΙΔΟΥ ΕΠΙΤΟΜΗ ΛΟΓΙΚΗΣ... μετά τῆς ἐπιτόμου αὐτοῦ ΦΥΣΙΚΗΣ... περὶ ΣΩΜΑΤΟΣ τοῦ αὐτοῦ καὶ περὶ ΨΥΧΗΣ... περὶ ΠΙΣΤΕΩΣ καὶ ἈΡΕΤΗΣ καὶ ἈΣΚΗΣΕΩΣ τοῦ αὐτοῦ ΒΛΕΜΜΙΔΟΥ, Προηγουμένης τούτων τῆς καθολικωτέρας αὐτοῦ ΕΠΙΣΤΟΛΗΣ. Ἐν Λειψίᾳ τῆς Σαξονίας: Ἐν τῇ Τυπογραφίᾳ τοῦ Βρεϊτκόφ. (In Greek.)
- Carelos, P. (2005), “Ein „integrierter“ Fürstenspiegel im Prooimion der Ἐπιτομῆ λογικῆς des Nikephoros Blemmydes”, *Byzantinische Zeitschrift* 98.2: 399–402.
- Chadwick, H. (1986), “*Nicephori Blemmydae Autobiographia sive curriculum vitae necnon Epistula universalior* (Corpus Christianorum, Ser. Graeca, 13.) by Joseph A. Munitiz”, *The Journal of Theological Studies* N.S. 37: 242–243.
- Constantinides, C. N. (1982), *Higher Education in Byzantium in the Thirteenth and Early Fourteenth Centuries (1204 – ca. 1310)*. Nicosia: Cyprus Research Center.
- Demetropoulos, A., ed. 1866 — ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΕΜΠΕΡΙΕΧΟΥΣΑ ΕΛΛΗΝΩΝ ΘΕΟΛΟΓΩΝ ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ, ΕΚ ΧΕΙΡΟΓΡΑΦΩΝ ΤΗΣ ΕΝ ΜΟΣΧΑΙ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗΣ ΝΥΝ ΠΡΩΤΟΝ ΕΚΔΙΔΟΜΕΝΑ. Ἐν Λειψίᾳ: Τύποις ᾽Οθωνος Βιγάνδου. (In Greek.)
- Ebbesen, S. (2008), *Greek-Latin Philosophical Interaction. Collected Essays of Sten Ebbesen*. Vol. 1. Ashgate.
- Emminger, K. (1906), *Studien zu den griechischen Fürstenspiegeln. I. Zum ἀνδριά βασιλικό des Nikephoros Blemmydes*. Programm des Königlichen Maximilians-Gymnasiums für das Schuljahr 1905–1906. München.
- Erismann, Chr. (2018), “Logic in Byzantium”, in: A. Kaldellis, N. Siniosoglou (eds.), *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*, 362–380. Cambridge University Press.
- Festa, N., ed. (1898), *Theodori Ducae Lascaris epistulae CCXVII*. Firenze: Tipografia G. Carnesecchi e Figli.
- Gielen, E. (2011), “A New Source of the *Synopsis* of Joseph Rhakendytès”, *Revue des études byzantines* 69.1: 265–270.
- Gielen, E., ed. (2016), *Nicephori Blemmydae De virtute et ascési necnon Iosephi Racendytæ De virtute*. Turnhout: Brepols.
- Golitsis, P. (2007), “Nicéphore Blemmyde lecteur du commentaire de Simpli-

- cuis à la *Physique* d'Aristote", in C. D'Ancona (ed.), *The Libraries of the Neoplatonist*, 243–256. Leiden; Boston: Brill.
- Heisenberg, A., ed. (1896), *Nicephori Blemmydae curriculum vitae et carmina. Praecedit dissertatio de vita et scriptis Nicephori Blemmydae*. Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri.
- Hunger, H.; Ševčenko, I. (1986), *Des Nikephoros Blemmydes Βασιλικὸς ἀνδριάς und dessen Metaphrase von Georgios Galesiotes und Georgios Oinaïotes*. Wien: Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften.
- Ierodiakonou, K. (2013), "A Logical Joust in Nikephoros Blemmydes' Autobiography", in J.L. Fink, H. Hansen, A.M. Mora-Marquez (eds.), *Logic and Language in the Middle Ages. A Volume in Honour of Sten Ebbesen*, 125–137. Leiden; Boston: Brill.
- Ierodiakonou, K. (1996), "The Hypothetical Syllogisms in the Greek and Latin Medieval Traditions", *Cahiers de l'Institut du moyen-âge grec et latin* 66: 96–116.
- Lackner, W. (1972), "Zum Lehrbuch der Physik des Nikephoros Blemmydes", *Byzantinische Forschungen* 4: 157–169.
- Lackner, W. (1981), "Die erste Auflage des Physiklehrbuches des Nikephoros Blemmydes", in F. Paschke et al. (eds.), *Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen*, 351–364. Berlin: Akademie-Verlag.
- Lourié, B. (2016), "Nicephorus Blemmydes on the Holy Trinity and the Paraconsistent Notion of Numbers: A Logical Analysis of a Byzantine Approach to the *Filioque*", *Studia Humana* 5: 40–54.
- Mai, A., ed. (1827), *Scriptorum veterum nova collectio*. T. 2. Romae: Typis Vaticanis.
- Migne, J.-P., ed. (1863), *Nicephori Blemmidiae Opera omnia theologica, exegetica, logica, physica*, in Id. (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca* 142: 527–1634. Lutetiae Parisiorum: apud J.-P. Migne editorem.
- Munitiz, J.A., ed. (1984), *Nicephori Blemmydae Autobiographia sive curriculum vitae necnon Epistula universalior*. Turnhout: Brepols.
- Munitiz, J.A. (1986), "A Missing Chapter from the *Typicon* of Nikephoros Blemmydes", *Revue des études byzantines* 44: 199–207.
- Munitiz, J.A. (1988), *Nikephoros Blemmydes: A Partial Account*. Introduction, Translation and Notes. Leuven: Spicilegium Sacrum Lovaniense.
- Munitiz, J.A., ed. (1989), "Blemmydes' Encomium on St John the Evangelist (BHG 931)", *Analecta Bollandiana* 107.3–4: 285–346.
- Munitiz, J.A., tr. (2000), "Blemmydes: *Typikon* of Nikephoros Blemmydes for the Monastery of the Lord Christ-Who-Is at Ematha near Ephesos", in

- J. Thomas, A. Constantinides Hero (eds.), *Byzantine Monastic Foundation Documents*, 3.1196–1206. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.
- Nikitas, D.Z. (1990), *Boethius' De topicis differentiis und die byzantinische Rezeption dieses Werkes*. Athen: The Academy of Athens.
- Nikitas, D.Z. (1982), *Eine byzantinische Übersetzung von Boethius' "De hypotheticis syllogismis"*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Paidas, C.D.S. (2007), "Remarks on the Preface of Ἐπιτομή λογικῆς by Nikephoros Blemmydes", *Βυζαντινά* 27: 47–49.
- Prantl, C. (1855), *Geschichte der Logik im Abendlande*. Leipzig: S. Hirzel.
- Reinach, Th. (1897), "Nicéphore Blemmyde. *Nic. Blemmydae curriculum vitae et carmina* nunc primum edidit Aug. Heisenberg", *Revue des études grecques* 10.37: 118–119.
- Stavrou, M. (2008), "Le théologien Nicéphore Blemmydès (1197 – v. 1269), figure de contradiction entre Orthodoxes et Latinophrones", *Orientalia Christiana Periodica* 74: 165–179.
- Stavrou, M. (2007), *Nicéphore Blemmydès. Œuvres théologiques*. T 1. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Stavrou, M. (2013), *Nicéphore Blemmydès. Œuvres théologiques*. T 2. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Terzaghi, N. (1902), "Sulla composizione dell'«Enciclopedia» del filosofo Giuseppe", *Studi Italiani di filologia classica* 10: 121–132.
- Tonoyan, L.G. (2014), "Nicephorus Blemmides and His *Logic*", *Review of the Russian Christian Academy for the Humanities* 15.4: 58–65. (In Russian.)
- Tonoyan, L.G. (2019), "About the Relationship between Byzantine and Western Logical Traditions", *Logiko-filosofskie studii* 17.2: 97–113. (In Russian.)
- Triantari, S. (2014), "Stoicism and Byzantine Philosophy: Proairesis in Epicetus and Nicephorus Blemmydes", *Bochumer philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 17: 85–98.
- Valente, S. (2016), "Die Werke des Nikephoros Blemmydes in der Manuskriptsammlung der Biblioteca Academiei Române (Bukarest): ein erster Bericht", *Nέα Ρώμη* 13: 277–286.
- Valente, S. (2018), "The Construction of a Philosophical Textbook: Some Remarks on Nikephoros Blemmydes' *Epitome physica*", *AION (filol.) Annali dell'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"* 40: 138–155.
- Verhelst, M. (1972), "Le Περὶ ψυχῆς de Nicéphore Blemmyde. Préliminaires à une édition critique", *Byzantinische Forschungen* 4: 214–219.
- Vitelli, G. (1894), "Indice de' codici greci riccardiani, magliabechiani e marcelliani", *Studi Italiani di filologia classica* 2: 471–570.

Платонизм и русская философия

Дмитрий Бирюков

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*

DMITRY BIRIUKOV

RECEPTION OF PALAMISM IN ALEXEY LOSEV'S *IMIASLAVIE* HERITAGE.
PART 1: DATING OF LOSEV'S ARTICLE "DIE ONOMATODOXIE (RUSSISCH
„IMIASLAVIE“)" AND THE QUESTION OF THE DEPENDENCE OF THIS
ARTICLE ON PAVEL FLORENSKY'S TEXTS DEDICATED TO *IMIASLAVIE*

ABSTRACT. The paper deals with the question of the dependence of Alexey Losev's article "Imiaslavie", which has been preserved in translation into German, on Pavel Florensky's texts dedicated to *Imiaslavie* (Onomatodoxy). It is concluded that the dating of this article to 1917–1919, which has been accepted so far as the most likely one, is doubtful. The paper shows that some of the features of Losev's "Imiaslavie" cannot be explained by the author's familiarity with Florensky's early texts dedicated to Imiaslavie. However, in Losev's "Imiaslavie" there are traces of the influence of Florensky's text "Imeslavie as a Philosophical Premise", created in October–November 1922. These are, first, the use of the anathemas against Barlaam of Calabria and Gregory Akindynos from the *Synodic of Orthodoxy* as a system-forming source for understanding the Onomatodoxy teaching. Second, using the device of presenting the formula of *Imiaslavie* in Greek. And, third, the very close correspondence between the Greek formula of Imiaslavie given by Losev and Florensky's Greek formula. Thus, it is concluded

© Д.С. Бирюков (Москва, Санкт-Петербург). dбирjuk@gmail.com. Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 14.1 (2021)

DOI: 10.25985/PI.14.1.08

* 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.

that there are sufficient grounds to believe that the article “Imiaslavie” was written by Losev either after Florensky created his “Imeslavie as a Philosophical Premise”, i.e. after November 1922, or, at the earliest, after Florensky began to make the series of reports on *Imiaslavie* (the content of which was reflected in his “Imeslavie”), i.e. not earlier than the Spring of 1921. This means that Losev’s “Imiaslavie” could have been intended for a collection, which was planned for publication in 1922 in Berlin.

KEYWORDS: Alexey Losev, Pavel Florensky, *Imiaslavie*, Platonism, Palamism.

В первой части нашего исследования будет рассмотрена датировка статьи «Имяславие» («Die Onomatodoxie (russisch „Imiaslavie“)) А.Ф. Лосева и вопрос зависимости этой статьи от имяславских текстов П.А. Флоренского. Тематика паламитских споров и учение Григория Паламы в творчестве Лосева играют значительную роль уже в самом раннем из его развернутых текстов, связанных с имяславием и имяславскими спорами¹ — в статье энциклопедического характера «Имяславие». Текст этой статьи сохранился в архиве Лосева на немецком языке². В современных изданиях этой статьи Лосева она приводится в обратном переводе с немецкого, выполненным А. Вашестовым под ред. Л.А. Гоготшвили и А.А. Тахо-Годи.

Современные исследователи раннего творчества Лосева и издатели лосевской статьи «Имяславие» — А.А. и Е.А. Тахо-Годи — предполагают, что с наибольшей вероятностью работа написана вскоре после 1917, но до 1919 г.³, для изданного в 1919 г. в Швейцарии немецкоязычного сборника «Russland» (под ред. Ж. Матте, Т. Эрисмана и В. Эрисман-Степановой), где была опубликована другая немецкая статья Лосева — «Русская философия»⁴. При этом они же с меньшей вероятностью предполагают, что данный текст Лосева мог быть предназначен и для какого-то друго-

¹ Напомню, что имяславские споры — это споры, особенно остро проходившие в первые три десятилетия XX в. в русской церковной и религиозно-философской среде, о том, можно ли говорить, что имя Божие есть Бог.

² Первоначальный русский текст «Имяславия» был переведен на немецкий, вероятно, М.Е. Грабарь-Пассек.

³ См. Лосев 2015: 36–37.

⁴ Тахо-Годи 2014: 60–61, 165; Лосев 2015: 36–37, 1045–1046. Ср. Лосев 1999: 653.

го, аналогичного издания на немецком языке — например, для религиозно-философского сборника, задуманного в 1922 г. в Берлине А.С. Яценко⁵.

Внимательное чтение «Имяславия» Лосева в историческом контексте показывает, что в этом тексте Лосев следует актуальной для 1910-х гг. программе проимяславски настроенных мыслителей, таких как М.Д. Муретов, В.Ф. Эрн, П.А. Флоренский — при том, что в определенных отношениях текст этот близок конкретно к некоторым имяславским сочинениям Флоренского.

Эта близость проявляется в следующем. Во-первых, Лосев в «Имяславии» следует парадигме, разделяемой как Флоренским, так и другими единомысленными ему мыслителями, такими как Муретов и Эрн, в рамках которой имяславие отождествляется с паламизмом, и каждое из них квалифицируется как платонизм⁶. Соответственно, позиция противников имяславия соотносится Лосевым, так же как и Флоренским, с иконоборчеством и кантианством, и квалифицируется каждым из них как субъективный психологизм⁷. Таким образом, у Лосева в данном отношении проявляется следование фундаментальной историко-философской оппозиции платонизм-кантианство, проводимой Флоренским⁸. Во-вторых, предлагаемые Лосевым формулы имяславия и паламизма, имеющие антиномический характер, очень близки (но не

⁵ Об этом сборнике см. Макаров 2010: 60–63. Е.А. Тахо-Годи пишет: «Возможно, для „Russland“ предназначался сохранившийся в лосевском архиве текст, переведенный на немецкий язык, вероятно, М.Е. Грабарь-Пассек, „Die Opomatodoxie“ — „Имяславие“... (не исключено, однако, что текст мог предназначаться и для другого издания, к примеру для задумывавшегося в Берлине А.С. Яценко, редактором берлинского журнала „Новая русская книга“, религиозно-философского сборника)» (Тахо-Годи 2014: 165, ср. также Лосев 2015: 1045–1046).

⁶ См. Лосев 1999: 228–230. Об этой парадигме у Флоренского, Муретова и Эрн см. Бирюков 2018. Вопрос о ее переосмыслении в более поздних сочинениях Лосева раннего периода я затрону в последующих частях настоящей статьи.

⁷ Ср. Лосев 1999: 230; Флоренский 2000: 268, 273–274 (*Имяславие*), а также 316 (*Примечания*).

⁸ Ср. Ахутин 2005: 472.

полностью идентичны) к аналогичным формулам Флоренского⁹. В-третьих, для Лосева, когда он рассуждает о философских основаниях имяславия и паламизма, важным и системообразующим источником являются анафемы Варлааму и Акиндину из «Синодика православия»¹⁰. То же имеет место и в «Имеславии» Флоренского¹¹. В-четвертых, Лосев и Флоренский, ведя речь о формуле имяславия, используют один и тот же прием: они приводят, помимо русской формулировки, эту формулу по-гречески¹². Причем это греческое изложение формулы имяславия очень близко у обоих мыслителей: Τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ θεὸς ἐστὶ καὶ διὸ ὁ Θεός; ἀλλ' ὁ Θεὸς οὐτ' ὄνομα ἐστὶ οὐτὲ τὸ Ἐαυτοῦ ὄνομα¹³ и Τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ Θεός ἐστὶ καὶ δὲ ὁ Θεὸς ἀλλ' ὁ Θεὸς οὐτὲ ὄνομα οὐτὲ τὸ ἑαυτοῦ ὄνομα ἐστὶ¹⁴.

Ранее я высказывал наблюдение о том, что в статье «Имяславие» «программа Лосева в плане понимания доктрины имяславия в его отношении к паламизму и платонизму в целом соответствует программе Флоренского, нашедшей выражение в его тру-

⁹ Лосев 1999: 236: «Имя Божие есть энергия Божия, неразрывная с самой сущностью Бога, и потому есть сам Бог. Однако Бог отличен от своих энергий и своего имени, и потому Бог не есть ни свое имя, ни имя вообще». Флоренский 2000: 269 (*Имеславие*): «Имя Божие есть Бог и именно Сам Бог, но Бог не есть ни имя Его, ни Самое Имя Его»; ср. Флоренский 2000: 307, 315, 317 (*Примечания*) и 296 (*Замечания*). Анализ содержания имяславских формул Флоренского и Лосева будет проведен во второй части настоящей статьи.

¹⁰ Лосев 1999: 229.

¹¹ Флоренский 2000: 270–271.

¹² Флоренский так обосновывает необходимость греческой формулы имяславия: «Наиболее ясно это может быть сформулировано на языке, исключительно приспособленном к передаче оттенков философской мысли» (Флоренский 2000: 269).

¹³ Лосев 1999: 236. Буквально: «имя Божие есть бог и сам Бог; но сам Бог не есть ни имя [вообще], ни самое Имя Его» (написание строчных и прописных букв сохраняю, как в греческом).

¹⁴ Флоренский 2000: 269. То есть: «Имя Божие есть Бог и именно Сам Бог, но Бог не есть ни имя Его, ни Самое Имя Его» (привожу русское соответствие этой греческой фразы в переводе самого Флоренского).

де „Имяславие как философская предпосылка“»¹⁵. В рамках данной статьи я переосмыслил и детализировал это наблюдение. Если вдуматься, это наблюдение — о том, что программа Лосева в его «Имяславии» соответствует программе Флоренского, проводимой в его «Имяславии как философской предпосылке», — предполагает известное затруднение. Если такое соответствие налицо, тогда какой из этих текстов зависит от другого? Текст Флоренского не может зависеть от текста Лосева по той причине, что именно Флоренский выступал наставником для Лосева в отношении философских оснований имяславской доктрины. Вместе с тем статья Лосева «Имяславие», казалось бы, не может зависеть от «Имяславия» Флоренского по той причине, что, как мы видели, согласно наиболее вероятной принятой исследователями датировке, Лосев написал свою статью вскоре после 1917 г., тогда как текст Флоренского создавался позже, в октябре-ноябре 1922 г., на основе его бесед и докладов об имяславии¹⁶. Такие беседы Флоренский стал проводить начиная с марта 1921 г.¹⁷, изменив своей стратегии сознательного умолчания об имяславском учении как «священной тайне Церкви», которую он проводил ранее¹⁸.

Также можно обратить внимание на то, что формула имяславия, аналогичная формулам Лосева и Флоренского, использо-

¹⁵ Бирюков 2019: 50.

¹⁶ Флоренский 2000: 555. Как указывает игумен Андроник (Трубачев) (*ibid.*), этот текст был записан С.И. Огневой под диктовку Флоренского. Отмечу, что в своей статье Бирюков 2020а: 24 я ошибочно отнес датировку этого текста Флоренского к 1917 г.

¹⁷ См. Андроник (Трубачев) 2015: 433, 434, 437, 439 слл.; Флоренский 2017: 146, 155, 161 слл. Эти проводимые в Москве беседы стали возможны в связи с прекращением деятельности Московской духовной академии, где служил Флоренский, в Сергиевом Посаде, в связи с чем в середине 1919 г. Академия переехала в Москву (см. Андроник (Трубачев) 2016: 258), а затем и Флоренский переселился в Москву — вероятно, летом 1920 г. (*ibid.*: 423–424). Там его непосредственная сфера деятельности стала связана в первую очередь с инженерными исследованиями.

¹⁸ См. Андроник (Трубачев) 1998: 99–100 («Флоренский — Ивану Павловичу Щербову. 13 мая 1913 г., Сергиев Посад»).

валась и С.Н. Булгаковым — по крайней мере, на его семинарах, посвященных Софии, которые Булгаков проводил в Париже в октябре-декабре 1928 г.¹⁹ Имея в виду, что Булгаков навсегда покинул Москву в июле 1918 г. (и в сохранившейся переписке Булгакова и Флоренского, продолжавшейся до 1922 г.²⁰, эта формула не обсуждается), можно сделать вывод, что формула имяславия стала расхожей в кругу русских философов-сторонников имяславия уже в предреволюционные-революционные годы.

Мои исследования показывают, что наиболее ранним текстом-прототипом, содержащем важные характерные линии последующих проимяславских текстов Лосева и Флоренского, являются заметки Флоренского, представляющие собой его комментарии к статье архиепископа Никона (Рождественского) «Великое искушение около святейшего имени Божия»²¹, имеющей антиимяславский характер. Эти опубликованные лишь недавно²² заметки были написаны Флоренским, насколько можно судить, вскоре после появления в печати соответствующей статьи архиепископа Никона, т.е. примерно в середине 1913 г.²³

Действительно, в них обнаруживаются некоторые специфические линии, о которых я говорил выше, общие как для «Имяславия» Лосева, так и для хода размышлений Флоренского в его более позднем тексте «Имеславие как философская предпосылка» (1922). В этих заметках Флоренского мы еще не видим полноценной апроприации паламитского различения между сущностью и энергией²⁴ и придания этому различению универсального философского значения, как это имело место в более позд-

¹⁹ Струве 2000: 23 (Зандер, В.А., «Протоколы семинаров отца Сергия Булгакова о Софии, Премудрости Божией. 9-й и 10-й семинары, 24 и 31 декабря 1928 г.»).

²⁰ См. Андроник (Трубачев) 2001.

²¹ Статья архиеп. Никона была опубликована в журнале «Церковные ведомости» 20 (1913): 853–869.

²² Флоренский 2000: 299–344 (*Примечания*).

²³ Ср. Андроник (Трубачев) 2015: 314, 396.

²⁴ Палама и паламитские споры здесь упоминаются, но лишь мельком (Флоренский 2000: 317, 320, 332); понятие энергии и связка *сущность-энергия* здесь

них сочинениях мыслителя, в частности — в его «Имеславии как философской предпосылке»²⁵. Однако здесь в имяславском контексте присутствует важная для лосевского «Имяславия» оппозиция платонизм-кантианство²⁶, или платонизм-субъективизм²⁷. И самое главное, здесь Флоренский разрабатывает свою формулу имяславия — «Имя есть Бог, но Бог не есть имя»²⁸, которая стала играть фундаментальную роль в дальнейшем в ходе философского осмысления имяславия в русской философской мысли; и в целях обоснования этой формулы, Флоренский также разрабатывает здесь специфические имплицативные формулы, устанавливающие соответствие между явлением и вещью на основании четырех фундаментальных философских подходов: платонизма, кантианства, позитивизма и имманентизма²⁹. Соответствующие формулы, необходимые Флоренскому для обоснования его формулы имяславия, стали тем базисом, на основании которого Лосев в своем «Имеславии» разработал собственное учение об абсолютном символизме³⁰ и который лежит и за лосевской формулой имяславия, аналогичной формуле Флоренского.

По этой причине можно было бы думать, что если Лосев работал над своей статьей «Имяславие» вскоре после 1917 г., как предполагается с наибольшей вероятностью А.А. Тахо-Годи и Е.А. Тахо-Годи, то он имел в виду упомянутые примечания Флоренского к статье Никона и именно они оказали основополагающее влияние на программу, проводимую в этой статье.

тоже встречаются, но они присутствуют далеко не в таком разработанном и систематическом виде, как в более поздних работах Флоренского.

²⁵ См. Бирюков 2020b: 105–106, 111.

²⁶ Флоренский 2000: 316 (*Примечания*).

²⁷ Флоренский 2000: 319.

²⁸ Флоренский 2000: 307, 315, 317. См. соответствующую формулу в «Имеславии как философской предпосылке» (Флоренский 2000: 269–270).

²⁹ Флоренский 2000: 316. См. соответствующие имплицативные формулы в «Имеславии как философской предпосылке» (Флоренский 2000: 273–274).

³⁰ См. Лосев 1999: 235; ср. Флоренский 2000: 273–274 (*Имеславие*). Я коснусь этого вопроса во второй части настоящей статьи.

Однако есть определенные линии, которые обнаруживаются в «Имяславии» Лосева, но при этом отсутствуют в заметках Флоренского к статье архиепископа Никона. Во-первых, это линия, относящаяся к «Синодику православия»: в «Имяславии» Лосева мы находим следы внимательного чтения и анализ анафем на Акиндина и Варлаама из «Синодика», тогда как в заметках Флоренского (которые, напомним, были созданы около середины 1913 г.) следов этого еще нет. Однако значительное внимание к «Синодику» характерно для текста Флоренского «Имяславие как философская предпосылка», относительно которого мы уверенно знаем, что его создание относится к осени 1922 г.; здесь Флоренский даже приводит в собственном переводе отрывки из анафем, представленных в «Синодике»³¹. Во-вторых, это линия, связанная с изложением формулы имяславия на греческом языке. Этот прием Флоренский не использует в заметках к статье Никона, но он появляется в «Имяславии». И этот же прием, как и почти та же греческая формула, что у Флоренского, используется Лосевым в его «Имяславии».

Из воспоминаний Лосева известно³², что Лосев и Флоренский познакомились на заседаниях Московского религиозно-философского общества памяти Владимира Соловьева. Собрания этого общества проходили с 1906 по июнь 1918 г. (ст. ст.)³³. Это означает, что их знакомство восходит к середине – второй половине 1910-х гг. (но не позднее 1918 г.)³⁴. Однако дружеские отношения – хотя и не интимно дружеские, но с сохранением дистанции – по свидетельству Лосева, связывали Лосева и Флоренского только

³¹ Флоренский 2000: 270–271 (*Имяславие*).

³² Ростовцев, Флоренский 1990: 9. Ср. Биbihин 2006: 242.

³³ См. Ермишин 2011: 267.

³⁴ Отмечу также, что сохранилось письмо Лосева к Флоренскому, связанное с серией «Духовная Русь» (о ней см. Тахо-Годи, Троицкий 1997: 127–145), датированное 24 марта 1918 г. (ст. ст.), очевидно свидетельствующее о знакомстве Лосева и Флоренского к этому времени (Ростовцев, Флоренский 1990: 13).

в 1920–1921 гг.³⁵; впрочем, в начале 1923 г. Лосев и Флоренский еще активно обсуждали проблематику, связанную с имяславием³⁶.

Итак, если статья «Имяславие» действительно написана Лосевым вскоре после 1917 г., но не позднее 1919 г., как предполагается А.А. и Е.А. Тахо-Годи в качестве наиболее вероятного, это значит, что 1) Лосев имел доступ к заметкам Флоренского еще когда у них не было дружеских отношений, но когда они были знакомы лишь формально, при том что, насколько можно судить, эти заметки в 1910-х гг. в единственном экземпляре находились у Флоренского в Сергиевом Посаде³⁷; 2) Лосеву принадлежит первенство в плане системного использования анафематствований против Варлаама и Акиндина из «Синодика православия» при последовательном изложении имяславского учения (напомню, у Флоренского эта тема появляется в конце 1922 г. в его «Имяславии»); 3) это также значит, что Лосев первый по сравнению с Флоренским использовал прием, когда формула имяславия в ходе ее обоснования для большей убедительности приводится на грече-

³⁵ Приведу собственные слова Лосева: «Поскольку я на протяжении нескольких лет снимал дачу в Сергиевом Посаде, то довольно часто по субботам и воскресеньям виделся с отцом Павлом. Тут-то и произошло наше некоторое сближение. Но нужно сказать, что человек он был скрытный, говорил неохотно. (...) Видите ли, реальное... такое... тесное общение я с Флоренским имел только в самом начале революции. Это были 1920–1921 годы... Общение это было глубокое, но довольно кратковременное и очень... такое... опасное. И чувство опасности тотчас же осуществилось, потому что в 1922 году многие философы были высланы за границу» (Ростовцев, Флоренский 1990: 9, 19). Ср. Библихин 2006: 225, 232–233.

³⁶ См. письмо Лосева Флоренскому от 30 января 1923 г., где первый высылает последнему для поправок и добавлений максимально выверенные «тезисы имяславского учения» (я буду разбирать их во второй части настоящей статьи): Ростовцев, Флоренский 1990: 14–17. Ответное письмо не сохранилось, см. Ростовцев, Флоренский 1990: 17.

³⁷ Кажется, именно эти заметки Булгаков просил Флоренского привезти из Сергиева Посада (где жил Флоренский) в Москву в письме от 9 декабря 1917 г. («Булгаков — Флоренскому. Письмо от 9 декабря 1917 г., Москва»): Андроник (Трубачев) 2001: 136 и прим. 2; Андроник (Трубачев) 2015: 428. Были ли они на время привезены Флоренским в Москву по просьбе Булгакова, неизвестно.

ском языке; 4) это значит и то, что Лосеву принадлежит первенство в отношении и самой формулировки этой формулы на греческом языке, каковая, как мы видели, почти идентична у обоих мыслителей (напомню, что у Флоренского данная формулировка также появляется лишь в его «Имеславии»).

Последние три пункта могут означать либо то, что Флоренский, работая над своим «Имеславием», зависел от «Имяславия» Лосева, либо то, что имеет место совпадение в указанных отношениях в плане содержания этих сочинений наших авторов. Последнее представляется невероятным, имея в виду, по крайней мере, используемый в обоих текстах прием, когда формула имяславия дается на греческом языке, и очень близкое, почти идентичное звучание этой греческой формулы у каждого из мыслителей. Первый же упомянутый вариант, а именно зависимость «Имяславия» Флоренского от «Имяславия» Лосева, выглядит маловероятным — исходя и из общего знания, и из конкретного свидетельства Лосева о том, что именно Флоренский выступал наставником для своего младшего коллеги Лосева в отношении философских оснований имяславской доктрины и самой формулы имяславия³⁸.

³⁸ Ростовцев, Флоренский 1990: 17–18. Тут можно обратить внимание также на тональность вышеупомянутого (см. прим. 36) письма Лосева к Флоренскому от 30 января 1923 г.: «Глубокоуважаемый и дорогой о. Павел! Осмеливаюсь беспокоить Вас своей покорнейшей просьбой просмотреть во время Вашего пребывания в Москве прилагаемые мною тезисы имяславского учения, отметивши на полях все Ваши сомнения, поправки и добавления. <...> Так как мне приходится часто спорить и предстоит на ближайших днях вести спор с отъявленными имяборцами, то хотелось бы для себя иметь твердые и систематические, но и краткие тезисы, в которых по возможности избегалась бы философская терминология, хотя и даны были бы наиболее общие и отвлеченные формулы. Так как меня интересует точная редакция (а ее я не находил в существующей имяславской литературе), то я просил бы Вас прямо зачеркивать, что Вам покажется неправильным, и исправлять по-своему. <...> Есть у меня также и чисто философские тезисы имяславия, затруднять которыми Вас одновременно с этими я не решаюсь. Если будет Ваше разрешение, то позволять затруднить ими Вас в один из следующих Ваших приездов» (Ростовцев, Флоренский 1990: 14–15). Тональность этого письма свидетельствует о том, что именно Лосев желал учесть

Итак, на основании представленного выше анализа я прихожу к заключению о том, что принимавшаяся до сих пор в качестве наиболее вероятной датировка статьи Лосева «Имяславие», предполагающая, что эта статья написана Лосевым вскоре после 1917 г., но не позднее 1919 г., сомнительна. Проведенный анализ показывает, что в «Имяславии» Лосева просматриваются следы влияния текста П.А. Флоренского «Имеславие как философская предпосылка», созданного в октябре-ноябре 1922 г. И некоторые особенности лосевского «Имяславия» не объяснить знакомством Лосева лишь с заметками Флоренского к статье архиепископа Никона, написанными в 1913 г. (при том что сама возможность знакомства Лосева с этими заметками Флоренского, учитывая характер их отношений до 1920 г., также вызывает вопросы). Эти особенности можно объяснить лишь знакомством Лосева с материалом, представленным в тексте Флоренского «Имеславие как философская предпосылка». Это такие особенности, как, во-первых, использование анафематствований против Варлаама и Акиндина из «Синодика православия» в качестве системообразующего источника для осмысления имяславского (и паламитского) учения, во-вторых — использование приема, когда формула имяславия приводится на греческом языке, и в-третьих — очень близкое соответствие этой греческой формулы, приводимой Лосевым, соответствующей формуле у Флоренского.

Таким образом, на мой взгляд, есть достаточные основания полагать, что статья «Имяславие» написана Лосевым либо после создания Флоренским его «Имеславия как философской предпосылки», т.е. после ноября 1922 г., либо, самое раннее, после того, как Флоренский начал выступать в Москве (где проживал и Лосев) с беседами и докладами относительно имяславия (содержание которых отражено в его «Имеславии»), т.е. не ранее весны 1921 г. Значит, статья Лосева «Имяславие» в принципе могла быть предна-

ся у Флоренского, но не наоборот (при этом, как я покажу в следующей части настоящей статьи, в определенном отношении лосевские «тезисы имяславия» полемичны по отношению к специфике имяславской позиции Флоренского).

значена для религиозно-философского сборника, который планировался к изданию А.С. Яценко в 1922 г. в Берлине (предположение А.А. и Е.А. Тахо-Годи, рассматриваемое ими как менее вероятное сравнительно с гипотезой о более ранней датировке этой статьи). Это значит также, что «Имяславие» создавалось Лосевым как раз в период сближения двух мыслителей — Лосева и Флоренского, — что достаточно заметно по тексту лосевской статьи.

Литература

Имеславие = “Имеславие как философская предпосылка”, in Флоренский, П., *Сочинения в четырех томах*. Т. 3 (1), 252–287. Москва: «Мысль», 2000.

Замечания = “Замечания священника Павла Флоренского на книгу иеросхимонаха Антония (Булатовича) «Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус»». М., 1913”, in Флоренский, П., *Сочинения в четырех томах*. Т. 3 (1), 296. Москва: «Мысль», 2000.

Примечания = “Примечания священника Павла Флоренского к статье архиепископа Никона «Великое искушение около святейшего Имени Божия»”, in Флоренский, П., *Сочинения в четырех томах*. Т. 3 (1), 299–347. Москва: «Мысль», 2000.

Андроник (Трубачев), ред. (1998), *Архив священника Павла Александровича Флоренского. Вып. 2: Переписка с М.А. Новоселовым*. Томск: Водолей; Издание А. Сотникова; Центр изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского.

Андроник (Трубачев), ред. (2001), *Архив священника Павла Александровича Флоренского. Вып. 4: Переписка священника Павла Александровича Флоренского со священником Сергием Николаевичем Булгаковым*. Томск: Водолей.

Андроник (Трубачев) (2015), *Путь к Богу. Личность, жизнь и творчество священника Павла Флоренского. Книга 3*. Сергиев Посад: Фонд науки и православной культуры священника Павла Флоренского.

Андроник (Трубачев) (2016), *Путь к Богу. Личность, жизнь и творчество священника Павла Флоренского. Книга 4*. Сергиев Посад: Фонд науки и православной культуры священника Павла Флоренского.

- Ахутин, А.В. (2005), “София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики)”, in Id., *Поворотные времена. Статьи и наброски*, 449–480. СПб.: «Наука».
- Бибихин, В.В. (2006), *Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев*. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы.
- 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. (2019), “«Die Onomatodoxie» Лосева и «Имеславие» Флоренского: специфика учений о символе в паламитском контексте (тезисы)”, in *Материалы 7-й Московской международной платоновской конференции*, 50–51. М.: ПФО.
- Бирюков, Д.С. (2020a), “Два мыслителя в разговоре о паламизме: софиологический паламизм о. Сергия Булгакова и неопаламизм о. Георгия Флоровского (1920-е гг.)”, *Вопросы богословия* 1.3: 13–43.
- Бирюков, Д.С. (2020b), “«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.
- Ермишин, О.Т., ред. (2011), “Московское религиозно-философское общество памяти Вл. Соловьёва: Хроника русской духовной жизни”, *Литературоведческий журнал* 28: *Материалы III Международного симпозиума «Русская словесность в мировом культурном контексте»*, 210–267. М.: ИНИОН.
- Лосев, А.Ф. (1999), *Личность и Абсолют*. Сост. А.А. Тахо-Годи и В.П. Троицкого; общ. ред. А.А. Тахо-Годи М.: «Мысль».
- Лосев, А.Ф. (2015), *На рубеже эпох. Работы 1910-х – начала 1920-х годов*. Общ. ред. А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого; сост. Е.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого. М.: Прогресс-Традиция.
- Макаров, В.Г. (2010), “«...Элемент политически безусловно вредный для Советской Власти» (по материалам следственных дел в отношении С.Н. Дурьлина 1922 и 1927 годов)”, in А.И. Резниченко (ред.), *С.Н. Дурьлин и его время. Книга первая. Исследования*, in М.А. Колеров (ред.), *Исследования по истории русской мысли*. Т. 14, 29–62. М.: Модест Колеров.

- Ростовцев, Ю.А.; Флоренский, П.В (1990), “П.А. Флоренский по воспоминаниям Алексея Лосева”, in А.В. Михайлов (ред.), *Контекст. Литературно-теоретические исследования*, 6–24. М.: «Наука».
- Струве, Н.А., ред. (2000), *Братство Святой Софии. Материалы и документы. 1923–1939*. М.; Париж.
- Тахо-Годи, Е.А.; Троицкий, В.П. (1997), “«Духовная Русь» — неосуществленная религиозно-философская серия”, *Вестник Русского христианского движения* 176: 127–145.
- Тахо-Годи, Е.А. (2014), *Алексей Лосев в эпоху русской революции: 1917–1919*. М.: Модест Колеров.
- Флоренский, П. (2000), *Сочинения в четырех томах*. Т. 3 (1). Москва: «Мысль».
- Флоренский, П. (2017), “Труды и дни [дневниковые записи]”. Подгот. текста игумена Андроника (Трубачева), in К.М. Антонов, Н.А. Ваганов (ред.), «Философствовать в религии»: материалы конференции, посвященной столетию выхода книги «Столп и утверждение Истины» о Павла Флоренского, 143–176. М.: Издательство ПСТГУ.
- Akhutin, A. (2005), “Sofia and the Devil (Kant in the Face of Russian Religious Metaphysics)”, in Id., *Turning Times. Articles and Sketches*, 449–480. Saint Petersburg: Nauka. (In Russian.)
- 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. (2020a), “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.)
- Biriukov, D. (2020b), “‘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.)
- Takho-Godi, E.; Troitsky, V. (1997), “‘Spiritual Russia’: An Unrealized Religious and Philosophical Series”, *Vestnik Russkogo khristianskogo dvizheniya* 176: 127–145. (In Russian.)
- Takho-Godi, E. (2014), *Alexey Losev in the Era of the Russian Revolution: 1917–1919*. Moscow: Modest Kolerov. (In Russian.)

Алексей Каменских, Василий Каменских

Гипотеза об оригенизме Алексея Хомякова
в контексте истории русского платонизма*

ALEKSEY KAMENSKIKH, VASILY KAMENSKIKH
THE HYPOTHESIS ABOUT ALEKSEY KHOMYAKOV'S ORIGENISM
IN THE CONTEXT OF HISTORY OF PLATONISM IN RUSSIA

ABSTRACT. The paper deals with two versions of the hypothesis about "Origenism" of Aleksey Khomyakov, a Russian philosopher of the 19th century, one of the leaders of the so called Slavophile movement. The hypothesis about Khomyakov's "Origenism" was postulated by Basil (Vadim) Lourié in his works of 1994 and 2020. The authors of the paper evaluate the 1994 version of the hypothesis as largely simplified and not quite consistent with the texts of Origen of Alexandria. To verify the 2020 version of Lourié's hypothesis which finds in the second volume of A. Neander's "General history of the Christian religion and church" (1843) the source of Khomyakov's "Origenism", the authors analyze the texts of Neander's and Khomyakov's works. The hypothesis about the text of Neander as a conceptual source of Khomyakov's "Origenism" is assessed as sufficiently plausible. As Lourié (as earlier Neander) interprets Origen's philosophic and theological concepts as essentially Platonic, the discussion of the possible reception of Origenism by Aleksey Khomyakov is placed in the broader context of the history of Platonism in Russia.

KEYWORDS: Aleksey Khomyakov, Origen of Alexandria, Platonism in Russia.

В истории русской мысли можно выделить некую доксу, сложившуюся по крайней мере в последнее десятилетие девятнадцатого века и использовавшую имя Оригена Александрийского почти как родовое понятие, соразмерное едва ли не всей традиции

© А.А. Каменских (Пермь). kamen.septem@gmail.com. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».

© В.А. Каменских (Новосибирск). dsttodth@gmail.com. Институт философии и права Сибирского отделения Российской академии наук.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 14.1 (2021)

DOI: 10.25985/PI.14.1.09

* Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, проект № 20-68-46021 «Славянофильство в религиозно-философском диалоге: 1836–1917».

христианской философии или, уже, христианского платонизма. Приведем лишь два примера: в 1895 г. А.С. Лебедев в статье, посвященной философским и богословским взглядам Григория Сковороды, напрямую соотносит их с традицией александрийского христианства¹. Через несколько лет то же делает А. Никольский, называя Владимира Соловьева «русским Оригеном XIX века»². На поверку аргументы, позволяющие осуществлять такое сближение, оказываются не всегда убедительны³. К тому же пример Н.А. Бердяева демонстрирует, что выражение симпатий к «линии Оригена» в истории христианской мысли может быть вполне совместимым с неприятием платонизма. Однако, при всём критическом отношении к упомянутой доксе, трудно не признать интерес к наследию Оригена у целого ряда русских платоников. Можно упомянуть раннюю работу Павла Флоренского «Сочинение Оригена „Περὶ ἀρχῶν“ как опыт метафизики» (1904)⁴, использование категории ἀλοκατάστασις τῶν πάντων — редкое у Владимира Соловьева и имеющее ключевое значение для некоторых из поздних работ Сергея Булгакова⁵, и т.д. В 1994 и в 2020 гг. в комментариях к богословским сочинениям А.С. Хомякова⁶ и в отдельной статье⁷ Вадимом Мироновичем Лурье была высказана гипотеза о рецепции Хомяковым идей Оригена. Поскольку для В.М. Лурье Ориген по умолчанию платоник и даже неоплатоник, вопрос об оригенизме Хомякова помещается в более широкий контекст истории русского платонизма. В этой небольшой статье нам хотелось бы предложить анализ данной гипотезы и оценку предложенных в ее защиту аргументов.

¹ См. Лебедев 1895.

² См. Никольский 1902.

³ Перечень аргументов Александра Никольского, позволяющих ему называть Вл. Соловьева «русским Оригеном», см. Никольский 1902: 24.480–483. Критический анализ этих аргументов см. Лосев 1990: 171–178.

⁴ Флоренский 2005.

⁵ См. Kamenskikh 2015: 446–459.

⁶ См. Хомяков 1994 и Хомяков 2020.

⁷ Лурье 1994: 158–176.

Прежде чем приступить к обсуждению упомянутой гипотезы, стоит, вероятно, сделать ряд общих замечаний. Как подсказывает опыт исследований, рассуждая об истории рецепции интеллектуального наследия Оригена Александрийского в русской философии и богословии, в каждом конкретном случае следует принимать во внимание несколько вопросов:

1) Каковы степень и источники знакомства данного отечественного автора с текстами Оригена? (При этом понятно, что сравнительно позднее появление русских переводов сочинений Оригена⁸ само по себе не может рассматриваться как непреодолимое препятствие для такого знакомства: к примеру, известно, что некие сочинения Оригена были еще в личной библиотеке Григория Сковороды⁹.)

2) В какой форме осуществлялась такая рецепция? Так, приходится различать академические исследования трудов Оригена в России (увы, сравнительно немногочисленные)¹⁰ и многообразные формы «русского оригенизма» (примеры которого можно найти в ряде сочинений Владимира Соловьева, Сергея Булгакова, Николая Бердяева¹¹), когда оригеновские или квази-оригеновские концепции включались в круг идей того или иного отечественного автора.

3) Каковы «маркеры оригенизма» того или иного автора? К примеру, при утверждениях об оригенизме Григория Сковороды указывают, как правило, на сходство метода библейской экзегезы украинского философа с оригеновским; Сергей Булгаков, избегая упоминания имени Оригена, основывает эсхатологические построения своих поздних работ «Невеста Агнца» (1939–1942)¹²,

⁸ Таким первым переведенным на русский язык сочинением Оригена стало, что неудивительно, *De principiis*, в 1899 г. изданное Казанской духовной академией в переводе и с комментарием Николая Петрова (см. Петров 1899). К сожалению, издание, задуманное как многотомное, остановилось на первом томе.

⁹ Ковалинский 1894: 14.

¹⁰ Исторически первым таким исследованием была диссертация Василия Болотова «Учение Оригена о Святой Троице» — см. Болотов 1879.

¹¹ См. Kamenskikh 2015.

¹² В приложении к этой работе С.Н. Булгаков помещает три очерка, спе-

«Православие. Очерки учения православной Церкви» и «Апокалипсис Иоанна (Опыт догматической интерпретации)» (1943–1944) на идее апокатастасиса, и так далее.

4) Наконец, в истории рецепции оригенизма в России приходится учитывать сюжеты, связанные с восприятием некоего мыслителя как оригениста при том, что действительное влияние идей Оригена на его мысль по меньшей мере спорно. Последнее можно сказать, к примеру, о том же Григории Сковороде¹³.

Все перечисленные вопросы вполне релевантны при обсуждении гипотезы об оригенизме Алексея Степановича Хомякова. Как было отмечено выше, впервые данная гипотеза была сформулирована В.М. Лурье в 1994 г. в статье «Догматические представления А.С. Хомякова». Подводя итог работе над комментарием к богословским сочинениям знаменитого славянофила, Лурье постулирует тезис о том, что Хомяков совершает теологический выбор, который помещает его собственную богословскую мысль в поле оригенизма. Об этом, по мнению Лурье, свидетельствуют уже первые собственно богословские сочинения Хомякова 1844 и 1846 гг. (второе письмо Пальмеру и маленький трактат «Церковь одна»). Особенно заметным «оригенизм» Хомякова становится в работах середины и второй половины 1850-х: «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях по поводу одного послания Парижского архиепископа (1855)» (так называемая «Брошюра II»)¹⁴ и «Еще несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях по поводу разных сочинений латинских и протестантских о предметах веры (1858)» (так называемая «Брошюра III»)¹⁵. Хомяков совершает теологиче-

циально посвященных проблеме апокатастасиса: «К вопросу об апокатастасисе падших духов (в связи с учением св. Григория Нисского)», «Апокатастасис и теодицея» и «Искушение и апокатастасис». См. Булгаков 1945: 561–586.

¹³ О Григории Сковороде как оригенисте см. Лебедев 1895: 170–177; Эрн 1912: 64; Мень 2002: 125; Шпет 2008: 115; Malinov 2013: 297–320. Критику данного воззрения см. Kamenskikh 2015: 446–450.

¹⁴ Хомяков 1886а.

¹⁵ Хомяков 1886б.

ский выбор, который помещает его собственную богословскую мысль в поле оригенизма. Пока, в 1994 г., эта близость идей Хомякова оригенизму трактуется Лурье не в конкретно-историческом, но лишь в типологическом ключе¹⁶. Так, в оригенистском ключе интерпретируется трактовка Хомяковым веры (посредством которой устанавливается связь между человеком и Церковью) как «нравственного начала» и последующая деификация и онтологизация этой «нравственности». Поскольку Иисус трактуется Хомяковым как «вполне нравственное существо», справедливыми кажутся интерпретация «недопроявленности» нравственного начала как меры человеческого и ангельского несовершенства и вывод о необходимой греховности людей и ангелов, которая — количественно, но не качественно — отличает их от Бога¹⁷. В свою очередь, положение о «недостаточной нравственности» людей и ангелов по сравнению с Богом ведет, согласно Лурье, к тезису о всеобщей ангельско-человеческой телесности (степени телесности корреспондируют, таким образом, со степенями греховности), что также позволяет трактовать хомяковские теологумены как неооригенистские. Таким образом, согласно гипотезе о хомяковском оригенизме, предложенной Лурье в 1994 г., «если бы грех мог исчезнуть полностью, то различий между Творцом и тварью не осталось бы: в этом намечен вывод о неразлучности тварности и греховности, разработанный в Бр. III»¹⁸.

Мы позволили бы себе характеризовать эту гипотезу 1994 г. как «сильную версию хомяковского оригенизма». Она по-своему логична, внутренне непротиворечива, однако уязвима для критики. По большому счету Ориген, которому якобы вторит Хомяков, предстает здесь как почти чистый неоплатоник: «Ориген со-

¹⁶ «Любое учение, становясь околицерковным, попадает еще и в особый типологический ряд и обретает в нем такое историческое родство, о котором обычно не подозревают его создатели» (Лурье 1994: 164).

¹⁷ Лурье 1994: 163. Ср. там же: «фактически ангелы и люди есть некие степени деградации Божества, а их участие в Церкви — стремление к недостижимому пределу совершенства».

¹⁸ Лурье 1994: 165.

хранял языческое (неоплатонистическое) восприятие мира и человека как род некоего рассеяния единого бога, который единственно и является подлинной индивидуальностью („энада“); сама мысль о существовании человеческой личности в такой системе не возникает»¹⁹. Между тем — учитывая, разумеется, что в условиях III века из всех христианских авторов, пытавшихся мыслить философски и при этом быть вполне свободными от платонизма, удалось это, пожалуй, лишь Тертуллиану²⁰, — платоническая (неоплатоническая) интерпретация учения Оригена выглядит довольно спорной²¹: у Оригена нет ни следа учения об эманации; «мысль о существовании человеческой личности» у Оригена предельно ясным образом формулируется, скажем, в его учении о свободе выбора, которое именно Ориген вводит в круг христианской мысли²². Вера в «индивидуальность тварных существ» для Оригена настолько значима, что ей он подчиняет всю свою космологию и эсхатологию.

Уязвимо для критики суждение об эсхатологии Оригена, в которой якобы постулируется «учение о тождестве „конца“ и „начала“, сводящее наше спасение лишь к очищению от грехов» (в комментарии к третьей французской брошюре Хомякова)²³. Прежде всего, у Оригена всё же нет такого тождества, он подчеркивает невозможность нового грехопадения, что делает некорректным

¹⁹ Лурье 1994: 164 (под «энадой» автор подразумевает неоплатоническую генаду, *ἐνάς*). Ср. далее, с. 170: «Ориген... не верил в индивидуальность тварных существ».

²⁰ Да и в отношении философских опытов Тертуллиана приходится часто соглашаться с оценкой Этьена Жильсона: «Тертуллиан не любил философию — и она отплатила ему тем же» (Жильсон 2010: 75).

²¹ Наиболее убедительно аргументы в пользу необходимости рассматривать Оригена Александрийского как *антиплатоника* формулируются Марком Эдвардсом в Edwards 2002. Ср., однако, возражения Илари Раделли, которая в своей недавней статье возвращается к давно опровергнутой, казалось бы, гипотезе о тождестве Оригена Александрийского и Оригена-неоплатоника (см. Ramelli 2017).

²² Ср. *Princ.* 3.1. Позднее Василий Великий включает эти главы трактата Оригена в свою «Филокалию».

²³ Хомяков 1994: 395–396.

отождествление „конца“ и „начала“ — таким образом, спасение не сводится лишь к очищению от грехов, к нему добавляется «научение»²⁴. Особенно значимой представляется трактовка Оригеном «образа» и «подобия», в соответствии с которыми творится человек согласно *Быт.* 1:26–27 (*Princ.* 3.6.1.11–40 и особенно 18–25): «достоинство образа человек получил в первом творении, совершенство же подобия получается в конце (*in consummatione*), то есть человек сам должен приобрести его себе своими собственными прилежными трудами... так как возможность совершенства дана ему в начале через достоинство образа, совершенное же подобие он должен получить в конце сам, чрез исполнение дел»²⁵. Аналогичную трактовку истолкования Оригеном «образа Божия», соотносимого с актом творения разумных духов в начале мирового процесса, и «подобия», к достижению которого этот процесс направлен, встречаем также у Анри Крузеля²⁶. Излишне прямолинейной интерпретацией кажется и приведенный выше тезис: «Если бы грех мог исчезнуть полностью, то различий между Творцом и тварью не осталось бы: в этом намечен вывод о неразличности тварности и греховности, разработанный в Бр. III». В текстах самого Оригена достаточно ясно постулировано различие между Богом и совокупностью сотворенных умов — различие, предшествующее грехопадению последних и не снимаемое «восстановлением всего». Таким образом, «сильную версию хомяковского оригенизма» следовало бы, по всей вероятности, отложить как несколько искусственную (чрезмерно сильную) — вместе с самой гипотезой об «оригенизме» Хомякова, — если бы не новые изыскания В.М. Лурье.

«Слабая версия хомяковского оригенизма», которая постулируется Лурье в комментарии 2020 года к трактату «Церковь од-

²⁴ Ср. описание «небесных университетов» в *Princ.* 2.11.6–7 с педагогико-терапевтической трактовкой адских мук в 2.10.5–6.

²⁵ Перевод Н.В. Петрова. Точнее, не «в первом творении», а «в первом состоянии», предшествовавшем всеобщему падению (*in prima conditione*, 3.6.1.19).

²⁶ Ср. Crouzel 1980: 92–98.

на» и ко второй французской брошюре Хомякова²⁷, в значительной большей степени нюансирована и избавлена от излишне прямолинейных суждений о «духе системы» оригенизма, хотя и не вполне от них свободна. Так, можно не согласиться с интерпретацией в качестве однозначно оригенистского²⁸ положения Хомякова о том, что тело Церкви по воскресении «будет подобно телесности ангелов» (§ 10 трактата «Церковь одна»). Учение о телесности ангелов, безусловно, есть у Оригена — и да, для Оригена принципиально важно учение об «общей телесности» ангелов и людей: та или иная степень «телесности» — общий признак всего творения, в большей или меньшей степени падшего. Однако у Оригена мы не находим учения о том, что в воскресении человечество усваивает себе *ангельскую* телесность: по Оригену, во всеобщем восстановлении преобразуются и ангелы (поскольку нынешние тела ангелов есть следствие их «падшести»)²⁹.

Безусловно ценной находкой, которую делает В.М. Лурье в 2020 г., можно считать обнаружение наиболее вероятного источника хомяковского «оригенизма». Таковым оказывается второй том «Общей истории христианской религии и церкви» Августа Неандера (1843)³⁰. О том, что Хомяков был знаком с этим изданием и использовал его, свидетельствуют прямые цитаты в других сочинениях русского философа (первая французская брошюра).

Заслуживают внимания два важных аргумента, приводимых Лурье:

1) Хомяков во второй брошюре говорит о том, что творение чувственного мира предшествует всеобщему грехопадению — но Неандер именно эту концепцию считает первоначальным учением Оригена и посвящает этому вопросу специальное обширное примечание (S. 1076–1077)³¹.

²⁷ Хомяков 2020: 444–505, 601–713.

²⁸ Хомяков 2020: 504–505.

²⁹ Ср. Or. *Princ.* 3.6.8–9.

³⁰ Neander 1843: 1070–1087; cf. 1196–1231.

³¹ Хомяков 2020: 704.

2) «Учение Оригена о падении «умов» излагается Неандером (S. 1076–1078) с использованием той характерной лексики, которая будет сохраняться у Хомякова: у Неандера в немецком «умы» — *Intelligenzen*, у Хомякова во французском — *intelligences* (у Оригена в греческом было νόεσ, в латинском переводе Руфина — *intellectus*). Если бы Хомяков не ориентировался на Неандера, то вполне (или даже более) вероятно, что в качестве французского термина он бы выбрал *intellects*»³².

Однако если Хомяков, вслед за неандеровской трактовкой Оригена, принимает возможность телесного и при этом безгрешного состояния творения, то что остается от «сильной версии», т.е. от гипотезы 1994 г., которая весь хомяковский «неооригенизм» строила на тождестве телесного и греховного?

Кроме того, сопоставляя тексты «второй брошюры»³³ Хомякова с разделами, посвященными обсуждению учения Оригена в работе Неандера, мы сталкиваемся с существенным затруднением. Действительно, Хомяков говорит о «конечных умах», созданных свободными, и о явленном им мире чувственных и интеллигивельных манифестаций Бога. Это, а также тезис о последующем «удалении» этих сотворенных умов от Бога, действительно можно было бы истолковать как рецепцию оригенизма в интерпретации Неандера. Однако Хомяков вводит положение, соответствия которого ни у Оригена, ни у Неандера мы не находим: он говорит об *изначальной иерархичности* мира сотворенных умов и о соответствующим этой иерархичности двум этапам и формам падения. Некий высший род (или некоторые представители рода — текст можно понять и так) этих умов совершает грехопадение самостоятельно, «другие, поставленные в положение низшее, удалились от своего Творца действием хотя также свободным, но вы-

³² *Ibid.*

³³ Речь идет, прежде всего, о «богословско-историческом» пассаже второго тома издания 1886 г., начинающемся словами «От начала творения Бог открыл Себя созданным существам целым миром проявлений» и завершающимся «и всякая слава Ему принадлежит во веки веков» (Хомяков 1886а: 121–122).

званным искушением отвне»³⁴. Далее, поскольку Хомяков говорит о том, что лишь вторые, вследствие их меньшей вины, «получили обетование искупления и прощения», можно сделать вывод, что падение первых — окончательно и бесповоротно. Таким образом, предложенная здесь эсхатологическая перспектива во все не предполагает апокатастасис — без которого, признаться, говорить об оригенизме довольно сложно. Далее, поскольку на с. 122 прямо говорится о том, что с откровением Христа «оправдалось и восполнилось блаженство тех, которые избежали падения, потому лишь, что не подвергались искушению» (т.е. далеко не все представители «первого рода» разумных умов пали), приходится делать вывод, что в представлениях Хомякова нет и идеи *всеобщего* грехопадения как события, запускающего мировой процесс. Итак, 1) *иерархизм* сотворенных разумных существ (видимо, соответствующих ангелам и людям), 2) падение (бесповоротное) *лишь части* «ангелов» и (с возможностью искупления) соблазненных этим падением «людей», а также 3) отсутствие учения о неизбежном в эсхатологической перспективе «восстановлении всего», — делают интерпретацию обсуждаемого пассажа Хомякова как «оригенистского», на наш взгляд, затруднительной.

В «сухом остатке» мы имеем 1) учение о творении множества наделенных свободой «конечных умов» и грехопадении, обусловленном недолжным использованием этой свободы; 2) вероятное знакомство Хомякова с учением Оригена в изложении А. Неандера. Достаточно ли этого, чтоб делать вывод об «оригенизме» Хомякова? Едва ли. С другой стороны, ничто не мешает нам увидеть в построениях Хомякова общую логику «библейского платонизма», аналогичного тому, который позволил когда-то Филону Александрийскому (в *De Cherubim* 58–65 и *Quest. et solut. in Gen.* 1.53) истолковывать грехопадение Адама и Евы (облачение в «кожаные ризы») как воплощение ума, соединенного с ощущением, в тленное тело.

³⁴ Хомяков 1886а: 121.

Если всё же допустить «оригенистскую» интерпретацию данных текстов Хомякова, стоило бы также задаться вопросом: почему именно позиция Оригена была выбрана Хомяковым как в наибольшей мере отвечающая его собственным богословским интенциям? В какой-то степени, возможно, ответ на этот вопрос кроется в относительном аисторизме системы Оригена и сознательном аисторизме (в котором историческое предстает как только акцидентное) Хомякова: «Таков смысл учения и самой жизни Иисуса: они вполне независимы от случайностей исторических и от личного произвола»³⁵.

Литература

- Болотов, В.В. (1879), *Учение Оригена о Святой Троице*. СПб.: Типография Ф.Г. Елеонского и К°.
- Булгаков, С. (1945), *Невеста Агнца: О Богочеловечестве. Часть III*. Париж: YMCA PRESS.
- Жильсон, Э. (2010), *Философия в средние века. От истоков патристики до конца XIV века*. Пер. А.Д. Бакулова. М.: «Республика».
- Ковалинский, М.И. (1894), “Житие Григория Сковороды, составленное другом его”, in Д.И. Багалея (ред.), *Сочинения Григория Саввича Сковороды*, 1.1–40. Харьков: Типография Губернского Правления.
- Лебедев, А.С. (1895), “Г.С. Сковорода как богослов”, *Вопросы философии и психологии* 27.2: 170–177.
- Лосев, А.Ф. (1990), *Владимир Соловьев и его время*. М.: «Прогресс».
- Лурье, В.М. (1994), “Догматические представления А.С. Хомякова (очерк становления и развития)”, in Б.Ф. Егоров (ред.), *Славянофильство и современность*, 158–176. СПб.: «Наука».
- Мень, А. (2002), *Библиологический словарь*. Т. 3. М.: Фонд имени Александра Меня.
- Никольский, А. (1902), “Русский Ориген XIX века Вл. С. Соловьев”, *Вера и разум. Отдел философский* 10–19, 23–24.
- Петров, Н.В., пер. (1899), *Творения Оригена, учителя александрийского, в русском переводе*. Вып. 1: *О началах (с введением и примечаниями)*. Казань: Типо-литография Императорского Университета.

³⁵ Хомяков 1904: 409.

- Флоренский, П.А. (2005), “Сочинение Оригена „*Περί ἀρχῶν*“ как опыт метафизики” (публикация О.Т. Ермишина), *Философские науки* 6–12.
- Хомяков, А.С. (1994), *Сочинения в двух томах. Т. 2: Работы по богословию*. Харитоновна, Е.В. (ред.). М.: Медиум.
- Хомяков, А.С. (1886а), “Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях по поводу одного послания Парижского архиепископа (1855)”, in Id., *Полное собрание сочинений*. Т. 2, 93–168. М.: Университетская типография.
- Хомяков, А.С. (1886b), “Еще несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях по поводу разных сочинений латинских и протестантских о предметах веры (1858)”, in Id., *Полное собрание сочинений*. Т. 2, 169–258. М.: Университетская типография.
- Хомяков, А.С. (1904), *Полное собрание сочинений. Т. 6: Записки о всемирной истории. Часть 2*. М.: Типо-литография Т-ва И.Н. Кушнерев и К°.
- Хомяков, А.С. (2020), *Собрание сочинений и писем. Богословские сочинения*. Под ред. А.П. Дмитриева, Б.Ф. Егорова, В.М. Лурье. СПб.: ООО «Издательство “Росток”».
- Шпет, Г.Г. (2008), *Очерк развития русской философии*. Ч. 1. Под ред. Т.Г. Щедриной. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН).
- Эрн, В. (1912), *Григорий Саввич Сковорода: жизнь и учение*. М.: «Путь».
- Crouzel, H. (1989), *Origen*. Trans. by A.S. Worrall. Edingurgh: T. & T. Clark.
- Edwards, M.J. (2002), *Origen Against Plato*. Ashgate.
- Kamenskikh, A.A. (2015), “Origen in Russian Philosophy: From Gregory Skovoroda to Nikolai Berdyaev”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 9.2: 446–459.
- Malinov, A.V. (2013), “The Method of Symbolic Interpretation of Grigory Skovoroda”, *Scrinium* 9: 297–320.
- Neander, A. (1843), *Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. Zweite und verbesserte Auflage. Bd. 2., welcher den vierten und letzten Abschnitt der ersten Abtheilung enthält*. Hamburg: Bei Friedrich Perthes.
- Ramelli, I.L.E. (2017), “Origen and the Platonic Tradition”, *Religions*, 8.2.21.

Артём Гравин

Самое само как методологический и языковой
принцип философии всеединства А.Ф. Лосева*

ARTYOM GRAVIN

THE “SELF SELFNESS” AS A METHODOLOGICAL AND LINGUISTIC
PRINCIPLE OF ALEXEI LOSEV’S PHILOSOPHY

ABSTRACT. This article examines the “self selfness” as a linguistic and methodological principle of Alexei Losev’s philosophy of all-unity. The inclination to universalism determined Losev’s attitude to all-unity as the most logically consistent philosophical position, implying a uniting principle and an integral system of knowledge that it unites. In some of his early works, Losev implicitly and logically deduces the principle of ontological indistinctness and linguistic inexpressibility of the One, without analyzing in detail and without naming it in the form of any definite category. This principle got its designation as the “self selfness” in the work of the same name. The “self selfness”, according to Losev, presupposes an apophatic and cataphatic dimension and, at the same time, it is assumed to be a pre-predicative, out-of-category and out-of-ontology “category”. Therefore, the actual thinking of the self outside of subjective and objective being (which in synthesis means the being of the person for Losev) determines the nature of this very thinking in its integrity and, as a consequence, the nature of the philosophical discourse based on it. With a hypothetical expansion of the content of the term “self selfness”, it is possible to draw its structural analogies with the category of “hypostasis” in the theological-personalistic sense.

KEYWORDS: the “self selfness”, Alexei Losev’s philosophy, all-unity, symbolism.

© А.А. Гравин (Санкт-Петербург). nagval_89@mail.ru. Социологический институт Российской академии наук – филиал ФНИСЦ РАН.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 14.1 (2021)

DOI: 10.25985/PI.14.1.10

* Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, проект № 18-18-00134 «Наследие византийской философии в русской и западно-европейской философии XX–XXI вв.».

Введение

Как правило, концепция всеединства ассоциируется непосредственно с русской религиозной философией и ее «соловьевской» линией, опиравшейся на идеализм немецкой классической философии и доступные на рубеже XIX–XX вв. тексты Платона и неоплатоников. Включавшая в себя ряд значительных отечественных мыслителей, русская философия всеединства оказалась главной философской тенденцией отечественной религиозной мысли.

Философский синтез трансцендентного и имманентного, цельного и частного, единого и многого обрел в русской философии черты богословского синтеза нетварного и тварного, апофатического и катафатического, неявленного и явленного. Таковыми были концепция богочеловечества Владимира Соловьева, конкретная метафизика отца Павла Флоренского и софиология отца Сергея Булгакова. Тенденцию синтетического символизма усиливало «переоткрытие» и осмысление отечественными мыслителями начала XX в. паламитского богословия¹, оперировавшего с анти-тетикой явленного и неявленного в смысле отношения сущности и энергии.

Сам термин «всеединство», определяемый как «данное в интуиции единство всех вещей»², обладает широкими коннотациями и предполагает возможность имплицитного его приложения к различным философским концепциям. В связи с этим историческая экстраполяция идеи всеединства на большую часть европейской философии встречается не только среди эпигонов и исследователей русской религиозной философии³, но и среди зарубежных исследователей — представителей так называемой «генологии» вроде Эгиля Виллера⁴ и Вернера Бейервальтеса⁵, возводя-

¹ См. Бирюков 2018; Бирюков 2020.

² Казарян 2005.

³ См. Казарян 2005.

⁴ Wyller 2014.

⁵ Beierwaltes 1985.

щих источник различных вариантов монистического философского мышления к античному платонизму и натурфилософии. Данная тенденция, на мой взгляд, находит свое основание не в историческом подтверждении, а в имплицитном желании как философов, так и историков философии представлять в качестве собственного предмета связную систему, универсально синтезирующую в себе противоречия и так или иначе сводящейся к какому-либо базовому принципу.

Усвоенная от немецкой классической философии склонность к универсализму обуславливала отношение русских философов (в том числе Лосева) к всеединству как наиболее логически последовательной философской позиции, подразумевающей объединяющий принцип (как правило, имеющий богословское содержание) и объединяемую им цельную систему знания⁶. Это, среди прочего, подразумевало приведение всякого философского суждения в контекст категориального объединения всех элементов действительности в метафизической и богословской перспективах.

В данной статье мне бы хотелось рассмотреть базовый принцип философии всеединства Алексея Лосева и выделить основные его характеристики как принципа языкового и методологического.

Самое само в философии всеединства А.Ф. Лосева

Как минимум исходя из ранних его произведений Лосев может быть классифицирован как философ всеединства⁷, творчество которого представляет собой апофеоз данного направления⁸ для отечественной философской традиции.

Уже среди первых («юношеских») работ Лосева значится статья «Высший синтез как счастье и ведение»⁹, синтетичность по-

⁶ См. Соловьев 1988.

⁷ См. Тихеев 2002.

⁸ Следует отметить также современную концепцию неовсеединства, развиваемую Вячеславом Моисеевым из предпосылок, полученных указанными философами Серебряного века (в том числе Лосевым); см. Моисеев 2002.

⁹ Лосев 1997.

сыла которой заключает в себе не столько междисциплинарный, сколько онто-гносеологический и богословский универсализм. В этой и более поздних своих работах Лосев придерживается свойственного «соловьевской» линии преодоления материалистического позитивизма и спиритуального агностицизма в пользу символизма и относительного монизма¹⁰, лежащих в основании всеединства.

Методологически лосевская система предполагает не только категориальное конструирование философской системы в нечто единое и целое, но сам творческий принцип этого всеединства.

В ряде своих ранних работ Лосев имплицитно выводит принцип онтологической неявленности и языковой невыразимости одного (единого), не анализируя подробно и не именуя его в виде какой-либо определенной категории. Роль данного принципа рассматривалась Лосевым в перспективе диалектического становления одного иным¹¹, где это становление предполагает синтетическое «снятие» категориальных антитез (в общем смысле, одноиное) в форме ставшего.

Наименование появляется в работе «Сáмое самó»¹², где одноименный принцип¹³ рассматривается в качестве базового основания лосевской диалектической методологии и системы всеединства в целом и где проблематизируется статус данного принципа как такового. Для удобства далее вместо термина *сáмое самó* я буду употреблять аналогичный термин *самость* (такое употребле-

¹⁰ С богословской точки зрения под относительным монизмом здесь подразумевается пантеистический монодуализм или, по выражению Людмилы Гогтишвили, «усеченный монизм», отличающийся как от монистического пантеизма, так и от дуалистического теизма (подробнее в Гогтишвили 2021).

¹¹ Диалектическая тетрактида одно-сущее(иное)-становление-ставшее в той или иной форме воспроизводится Лосевым практически во всех работах периода «первого восьмикнижия».

¹² Важно отметить, что работа «Сáмое самó» была написана Лосевым после издания работ так называемого «первого восьмикнижия», где были сформулированы основные философские положения его творчества.

¹³ Термин выводится Лосевым из использования Платоном в своих диалогах слова «αὐτός» в приложении к эйдетическому бытию; см. Доброхотов 2008.

ние допускает и Лосев) и постараюсь обозначить проблему его философского статуса.

Используя логику первой гипотезы платоновского диалога «Парменид», в рамках которой категория первоединого сама по себе категорией первоединого не является, но существует сверхбытийно¹⁴, Лосев в «первом восьмикнижии» обозначал такой принцип как необходимый для собственных философских построений (с такого сверхначала начинаются вообще любые его диалектические конструкции)¹⁵.

Обобщенно говоря, вопрос может быть поставлен следующим образом: должен ли этот принцип по сути своей быть элементарной частью объединяемой им онтологической системы, то есть быть одним из ее элементов или такое его положение невозможно? Или, наоборот, должен ли он полагаться вне этой системы и тем самым отделяться от нее вплоть до абсолютной неявленности?

Первый случай (принцип самости онтологичен) предполагает подчинение самости как категориального элемента системы собственной же принципиальной логике и возможность сведения самости к какому-либо элементу бытия.

Второй случай (принцип самости внеонтологичен¹⁶) ставит вопрос о статусе самости в связи с «объединяемой» ею системой. Если самость абсолютно непричастна онтологии, существующей в рамках данного принципа, то остается неясным, почему она вообще может быть полагаемой, определенной и каким-либо образом описуемой¹⁷.

Поэтому, на мой взгляд, формально-логическое противопо-

¹⁴ Аналогичное сверхбытийное начало обнаруживается и в платоническом «τὸ ἐλέκειναι τῆς οὐσίας» («за пределами сущности»); см. Гайденко 2008.

¹⁵ Как отмечает Александр Доброхотов в своей статье о самом самом, философия Лосева среди прочего призвана возродить «древнюю интуицию Первоединого»; см. Доброхотов 2008.

¹⁶ При этом он неоплатонически генологичен; см. Гайденко 2010.

¹⁷ В таком случае приходится идти на разного рода паралогические ухищрения вроде отказа говорить об этом принципе вообще, приписывать ему таинственную апофатическую недоступность, философскую неопределимость и т.д.

ставление «или-или» относительно статуса самости оказывается неадекватным ее реальной роли, а крайности интра- и экстра-статуса самости оказываются взаимонеобходимыми. Адекватной оказывается применяемая Лосевым диалектическая позиция «и-и», где самость так или иначе представляется имманентно «встроенной» в онтологическую систему в виде собственной выразительной реализации и причастности всем ее элементам и одновременно — трансцендентно «выведенной» за ее пределы.

Богословски выражаясь, самость сама по себе предполагает апофатическое и катафатическое измерение¹⁸ и в то же время философски полагается допредикативной и внекатегориальной «категорией». При этом указанная амбивалентная «природа» самости позволяет логически описывать ее без допущений условности данного описания.

Лосев пишет: «Найти *са́мое само́* вещи — значит не иметь возможности высказать о ней ни одного предиката. Только такая, абсолютно лишенная всяких признаков и предикатов, сущность вещи и есть ее абсолютная индивидуальность, ее *са́мое само́*»¹⁹. Определяя таким образом самость, Лосев исходит из нескольких положений, раскрывающих ее особенность по отношению ко всем категориям и в целом к самому категориальному всеединству. Далее я кратко их обозначу.

Характеристики самости

Онтологически самость оказывается добытийным принципом, который не полагается, но пред-полагается²⁰, ибо определение самости через акт полагания бытия²¹, по Лосеву, необходимым образом, оказывается связанным с полаганием небытия

¹⁸ Здесь также можно обнаружить аналогию со сверхапофатическим «пре-светлым мраком» Ареопагитик, на которые Лосев опирался в ряде работ и отдельные трактаты которых он переводил.

¹⁹ Лосев 1994: 323.

²⁰ Лосев 1994: 405

²¹ Такой первичный акт Лосев, следуя неоплатоникам, обозначает как число; см. Лосев 1994: 423.

и их синтеза в становлении²² всех остальных категорий²³. При том, что самость лежит в основании бытия всякой вещи, сам по себе этот принцип оказывается несводимым к каким-либо физическим или метафизическим ее качествам.

Таким образом, самость предполагается Лосевым вне антитезы бытие/небытие. Те же доводы Лосев применяет и по отношению к категориальной паре форма/материя, которая выразительно конструирует образ самости в виде вещи, но не заменяет и не исчерпывает его. В этом смысле всякая категория, обладающая антитетической парой (субъект/объект, общество/индивидуум, идея/материя), по Лосеву, не способна претендовать на роль первоначала или онтологического основания в философских построениях²⁴.

Несмотря на то, что самость, по Лосеву, предполагает в качестве реализации осязаемую вещь и в то же время имеет возможность быть описанной рационально, сама по себе она не есть чувственный эмпирический образ или рациональная модель²⁵. Обратное допущение нарушило бы онтологическую цельность и конкретность вещи акцентированием одного из ее аспектов. Лосев подчеркивает, что ни чувство, ни логика не предполагают полноценного непосредственного мышления познаваемой вещи, то есть «живого» взаимодействия с самостью, которая, в свою очередь, лежит в основании всякого акта мышления и всякого высказывания²⁶.

²² Лосев 1994: 410

²³ Характерными оказываются рассуждения Лосева о взаимоположении бытия и небытия, что, в частности, приводит к парадоксальным с формальной точки зрения суждениям «бытие есть небытие» (если рассматривать небытие как бытие бытия) и «небытие есть бытие» (если рассматривать бытие как небытие небытия); см. Лосев 1994: 414.

²⁴ Основные онтологические антитезы, их взаимное становление приводятся Лосевым в «Диалектике мифа»; см. Лосев 2001: 221.

²⁵ Лосев 1994: 302

²⁶ Мысль, по Лосеву, представляет собой «живой организм», сочетающий в себе смысловое и фактическое измерение; см. Лосев 1999: 76.

Лосев также склонен к рассмотрению самости в перспективе взаимозависимости онтологии и лингвофилософии²⁷: являясь онто-гносеологическим базисом его философской системы, самость непосредственно также подразумевается творческим основанием всякого высказывания. То же содержание (без употребления термина «самое самó») Лосев вкладывает в категорию творческого акта²⁸, само-довлеющий характер которого предполагает его пред-основанием всякого действия.

В таком случае самость предстает пределом всех возможных выражений — или, говоря лингвофилософски, интерпретаций — смысла и содержит в себе полноту (сверх)смыслового заряда всякой вещи. Это позволяет Лосеву рассматривать всякое сущее как коммуникативный символ²⁹, синтезирующий смысл и интерпретации самости в непосредственном акте мышления.

Выражаясь в конкретной совокупности собственных интерпретаций, самость утверждает свою уникальность и индивидуальность и в то же время обнаруживает свою связь с абсолютной самостью, в свете которой оказывается связанной с иными самостями. Несмотря на установление различия абсолютной и относительных самостей, подробного учения об иерархии самости Лосев в своей работе не приводит, что подчеркивает принципиально-методологический и выразительный (языковой) характер самости. Прямо Лосев об этом не пишет, но, на мой взгляд, характеристики бытия самости (такие как абсолютность/относительность) определяются мифологически (в смысле лосевской «Диалектики мифа», то есть конкретно-исторически и лингво-символически).

Исходя из этого, фактическое мышление самости вне субъективного и объективного бытия³⁰ (что в синтезе для Лосева означа-

²⁷ Это отношение Лосев наследовал от богословов и философов-имяславцев.

²⁸ Лосев 1982.

²⁹ Лосев 1994: 350

³⁰ Исходя из упоминавшегося выше внекатегориального характера самости, ее мышление находится вне дихотомии субъекта и объекта, что, по Лосеву, отличает его философию от субъективизма самости немецких классиков; см. Лосев 1994: 375.

ет бытие личности) определяет характер самого этого мышления в его целостности и, как следствие, характер основанного на нем философского дискурса³¹.

Таким образом, мышление самости предполагает личностное общение с отдельной вещью и всеми вещами в их всеединстве. Это, на мой взгляд, сближает лосевское учение о самости с современным богословским персонализмом³² (личностность «абсолютного Единства» лосевской самости отмечает Доброхотов³³).

Несмотря на неявленно-явленный характер самости, мне кажется возможным провести параллель между несводимой к природе коммуникативной личностью и несводимой ко всякой онтологической категории самостью. В этой перспективе утверждение о том, что самость обосновывает конкретность бытия всякой вещи, оказывается философско-богословски связанным с категорией ипостаси и принципом ипостасности³⁴ (об этом же говорит приведенное выше определение самости как индивидуальной сущности³⁵).

Синтезируя всевозможные антитетические категории, самое в богословской перспективе синтеза тварного и нетварного (относительного и абсолютного) претендует на категориальное обоснование христологического синтеза как абсолютной самости и абсолютной личности. Однако подробный анализ богословского содержания лосевских категорий выходит за рамки данной работы, хотя и представляет немалый интерес.

³¹ Таким образом, разнообразие таких самостных представлений о базовом философском принципе предполагает разнообразие философских дискурсов.

³² См. Зизиулас 2006.

³³ Доброхотов 2008.

³⁴ Софиологический синтетизм ипостасности подробно изложен в работе отца Сергея Булгакова «Ипостась и ипостасность» (Булгаков 1999).

³⁵ Лосев 1994: 323.

Литература

- 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 ВолГУ. 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.
- Булгаков, С.Н. (1999), “Ипостась и ипостасность”, in Id., *Первообраз и образ: сочинения в двух томах*. Т. 2: *Философия имени. Икона и иконопочитание*, 313–324. М.: «Искусство»; СПб.: ООО «ИНАПРЕСС».
- Гайденко, П.П. (2008), “Бытие”, in Id., *Античная философия: Энциклопедический словарь*, 219–224. М.: Прогресс-Традиция.
- Гайденко, П.П. (2010) “Единое, единство”, *Новая философская энциклопедия*, 14–18. М.: «Мысль».
- Гоготишвили, Л.А. (2021), *Лестница Иакова: архитектоника лингвофилософского пространства*. М.: Издательский Дом «ЯСК».
- Доброхотов, А.Л. (2008), “«Волны смысла», или Генология А.Ф. Лосева в трактате «Самое само»”, in А.Ф. Лосев, *Вещь и имя. Самое само*, 5–25. СПб.: Издательство Олега Абышко.
- Зизиулас, Иоанн (2006), *Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви*. М.: Издательство Свято-Филаретовского Православно-Христианского Института.
- Казарян, А.Т. (2005), “Всеединство”, *Православная энциклопедия* 9: 560–565.
- Лосев, А.Ф. (1997), “Высший синтез как счастье и ведение”, in Id., *«Мне было 19 лет...»*, 16–28. М.: Русские словари.
- Лосев, А.Ф. (2001), *Диалектика мифа*. М.: «Мысль».
- Лосев А.Ф. (1982), “Диалектика творческого акта (Краткий очерк)”. *Контекст: литературно-теоретические исследования* 1981: 48–72.
- Лосев, А.Ф. (1999), “Методологическое введение”, *Вопросы философии* 9: 76–99.
- Лосев, А.Ф. (1994), “Самое само”, in Id., *Миф — Число — Сущность*, 299–527. М.: «Мысль».
- Моисеев, В.И. (2002), *Логика всеединства*. М.: ПЕР СЭ.

- Соловьев, В.С. (1988), “Философские начала цельного знания”, in Id., *Сочинения в 2-х томах*. Т. 2, 140–288. М.: «Мысль».
- Тихеев, Ю.Б. (2002), *Ранний Лосев в контексте философии всеединства*. дисс. канд. филос. наук. Московский государственный университет.
- Beierwaltes, W. (1985), *Denken des Einen, Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag.
- Wyller, E.A. (2014), *Platonismus*. Würzburg: Köningshausen & Neumann.

Переводы и публикации

Светлана Месяц

Аристотель. *О сне и бодрствовании* (перевод и комментарии)*

SVELTANA MESYATS

ARISTOTLE. *ON SLEEP AND WAKING* (A TRANSLATION AND NOTES)

ABSTRACT. Aristotle's treatise *On Sleep and Waking* (*De somno et vigilia*) belongs to the series of short psychological works of the philosopher traditionally grouped together under the title *Parva Naturalia*. Considering sleep as one of the most important vital functions in which both soul and body share, Aristotle seeks a definition of sleep that would indicate not only its essential form and goal, but also its material and efficient causes. In order to define sleep in terms of his theory of four causes, Aristotle considers what it is, what its purpose is, in which part of the body and soul it takes place, and what agent brings it about. In the course of the study it becomes clear that sleep consists in a temporary inactivity of senses caused by the incapacity of the primary sense-organ to carry out its natural activity. The inability of this organ is in its turn due to the periodic displacement of the natural heat from the upper part of the body into the small region of the heart under the pressure of heavy and moist vapors flowing down. And the final cause of sleep is to give rest to the senses so that the animal can stay awake. This publication of the first Russian translation of Aristotle's treatise *On Sleep and Waking* is provided with detailed commentary, which analyzes the course of Aristotle's argument, explains basic concepts of his doctrine of the soul and discusses the most challenging passages.

KEYWORDS: Aristotle's psychology, Aristotle's physiology, theory of four causes, sleep, waking, sensation, common sense, natural heat, pneuma, digestion, evaporation, cardiac activity.

© С.В. Месяц (Москва). messiats@mail.ru. Институт философии Российской академии наук.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 14.1 (2021) DOI: 10.25985/PI.14.1.11

* Трактат *О сне и бодрствовании* (*De Somno et Vigilia*) входит в число малых психологических сочинений Аристотеля, традиционно объединяемых в сборник под названием *Parva naturalia*. Перевод трактата на русский выполнен по изданию Ross 1955; учитывались также издания: Hett 1936, 315–345 и Gallop 1996.

1. Приступая к исследованию сна и бодрствования, необходимо ответить на вопрос: что они такое? Являются ли особенными или общими для души и тела? И если общими, то для какой части души или тела? И по какой причине они есть у животных? И все ли животные причастны тому и другому или одни причастны сну, а другие — только бодрствованию? Или, может быть, у одних животных нет ни сна, ни бодрствования, а у других есть и то, и другое? И еще: что такое сновидение? И почему спящие порой видят сны, а порой нет? Или, может быть, спящие видят сны всегда, но не помнят об этом? А если так, то почему? И можно ли предвидеть будущее или нет? И если можно, то каким образом? И только ли такое будущее, которое творит своими поступками человек, или и такое, которое имеет божественную причину, наступает естественным образом или случайно?¹

Прежде всего очевидно, что бодрствование и сон принадлежат одной и той же части животного. Эти состояния противоположны друг другу, и сон кажется отсутствием бодрствования, а в естественном существе, как и во всем остальном, противоположности всегда возникают в одном и том же принимающем и представляют собой состояния одного и того же подлежащего, как, например, здоровье и болезнь, красота и безобразие, сила и бессилие, зрение и слепота, слух и глухота². То же самое можно пока-

¹ Сформулированный здесь в виде вопросов план исследования будет реализован Аристотелем в трех трактатах сборника *Parva naturalia*. Первая группа вопросов (453b11–17) будет обсуждаться в трактате *О сне и бодрствовании*; вторая (453b17–20) — в *О сновидениях (De Insomniis)*, а третья (453b20–24) — в *О предсказаниях во сне (De Divinatione per somnum)*.

² Аристотель начинает свое исследование с очевидного и подкрепленного предшествующей философской традицией утверждения, что сон противоположен бодрствованию (Heraclit. fr. 26, 88 DK; Pl. *Phd.* 71cd). Но если сон и бодрствование — противоположности, а в философии Аристотеля «никакая сущность не может быть противоположна сущности» (*Ph.* I.6, 189a32), то отсюда следует, что сон и бодрствование — не сущности, но свойства или состояния (πάθη) некоей сущности, которая выступает по отношению к ним как подлежащее по отношению к своим сказуемым. При этом сон является не положительным свойством или состоянием сущности, но «лишенностью» или «отсутствием»

454а зать и другим способом. По какому признаку мы опознаем бодрствующего, по тому же — и спящего. Бодрствующим мы считаем ощущающего, полагая, что всякий бодрствующий ощущает или какое-то из внешних изменений или — из происходящих в нем самом. Но если бодрствовать значит ощущать, то ясно, что часть, 5 благодаря которой ощущают, будет той же самой, благодаря которой бодрствующие бодрствуют, а спящие спят³. И поскольку ощущение не принадлежит ни исключительно душе, ни исключительно телу (потому что возможность присуща тому же, чему и действительность, а так называемое ощущение в качестве действительности есть некое изменение души посредством тела), то 10 ясно, что ни для души состояние сна не будет исключительным, ни бездушное тело не будет наделено способностью ощущать⁴.

(στέρησις) бодрствования, определяемым исключительно через отрицание. Для Аристотеля сон и бодрствование — не такая же пара противоположностей, как белое и черное, холодное и теплое или влажное и сухое, но такая, как болезнь и здоровье, смерть и жизнь, слепота и зрение и т.д. Подробнее о лишенности и обладании (στέρησις — ἔξις) как одной из разновидностей «противолежашего» (ἀντικειμένα) см. *Metaph.* v.10, 1018a20–25.

³ Если бодрствующего можно опознать по наличию ощущения в действительности, то спящего — по его отсутствию. Таким образом сон противоположен бодрствованию как лишенность обладанию. Но противоположности должны сказываться об одном и том же подлежащем, следовательно, сон и бодрствование будут состояниями одной и той же части животного, что и требовалось доказать.

⁴ Согласно трактатам *О душе* и *Об ощущениях и ощущаемом*, ощущение представляет собой совместное действие души и тела, в ходе которого душа реализует свою способность ощущать за счет происходящего с телом под действием чувственно воспринимаемых предметов изменения (*De An.* II.5, 416b33–417b16; 12, 424a17–28; III.2, 425b26–426a19; *Sens.* 436a10–436b7). Поэтому если бодрствование равносильно ощущению в действительности, а сон — его отсутствию, то ясно, что ни то, ни другое состояние не будут свойственны исключительно душе или исключительно телу, но будут присущи обоим сообща, а значит ситуация, когда тело спит, а душа бодрствует, или наоборот, невозможна. Тем самым Аристотель опровергает довольно распространенное в Греции V–IV вв. до н.э. представление о том, что во сне душа, оставаясь бодрствующей и активной, может на время покидать тело, путешествовать вдали от него и без помех созерцать то, чего прежде не знала (Gallor 1996: 121). Подобный дуалистический взгляд на сон встречается у Пиндара (fr. 131b), Ксенофонта (*Сур.* 8.7.21), Платона (*R.* 571d),

В другом сочинении мы дали определение так называемым частям души, показав, что если питающая часть в обладающих жизнью телах существует отдельно от остальных частей, то ни одна из остальных не существует без питающей⁵. Отсюда ясно, что у живых существ, причастных только росту и увяданию, не будет ни сна, ни бодрствования, в частности у растений (поскольку растения не имеют ощущающей части души, независимо от того, отделима ли та от питающей или нет, потому что в возможности и по бытию она отделима). Равным образом ясно и то, что ни одно существо не является ни постоянно бодрствующим, ни постоянно спящим, но что оба эти состояния свойственны одним и тем же животным. В самом деле, если какое-то животное обладает ощущением⁶, то невозможно, чтобы оно не было ни спя-

в Гиппократовом корпусе (*De Diaeta* 86.2–13), да и у самого Аристотеля в ранних диалогах (S.E. M. 3.20–22). Подробнее о дуалистической концепции сна см. Dodds 1951: 138–157; Bremmer 1983: 40–47.

⁵ Под «другим сочинением» подразумевается трактат *О душе*, где Аристотель выделяет несколько «частей» (μέρη) или «способностей» (δυνάμεις) души: питающую, ощущающую и разумную (*De An.* II.2, 413a22–32, 413b11–414a2; II.3, 414a29–b1). Упомянутые три части, поясняет философ, правильнее было бы считать различными душами, из которых каждая последующая не может существовать без предыдущей, поскольку содержит ее в себе в качестве своей материи. Так, разумная душа не может существовать без ощущающей, а ощущающая — без питающей, которая поддерживает в живом существе жизнь, обеспечивая ему питание, рост и размножение. Поэтому всякое разумное существо обязательно ощущает, питается и растет, но не всё, что питается и растет, обязательно обладает ощущением и разумом. В этом смысле части души напоминают геометрические фигуры, у которых в последующей всегда содержится предыдущая, например в четырехугольнике — треугольник, в треугольнике — линия и т.д., но не наоборот (*De An.* II.3, 414b28–415a3).

⁶ εἴ τι ἔστι ζῶον ἔχον αἴσθησιν — не согласна со вставкой <μη>, которая была предложена Биром (Beare 1899: 466–467) и поддержана Россом (Ross 1955: 255–356), но отсутствует во всех имеющихся рукописях трактата: εἴ τι ἔστι ζῶον <μη> ἔχον αἴσθησιν («если какое-то животное <не> обладает ощущением»). Учитывая, что Аристотель неоднократно определяет животное через способность ощущать (*De An.* II.2, 413b1: «животное впервые появляется благодаря ощущению»; *Somn. Vig.* 454b24: «быть животным значит обладать ощущением»), кажется маловероятным, чтобы он мог высказать здесь предположение о существовании животного, не обладающего ощущением. Гипотеза Росса, что Аристотель имел

щим, ни бодрствующим (поскольку оба эти состояния относятся к ощущению первого ощущающего⁷), как невозможно одному и тому же существу и всегда пребывать в одном из этих состояний, так чтобы какой-то род животных постоянно спал, а другой постоянно бодрствовал. Далее, всё обладающее неким естественным предназначением по необходимости изнемогает, когда время, в течение которого оно способно что-то делать, оказы-

в виду находящегося во чреве матери эмбриона (Ross 1955: 256; Gallop 1996: 122), выглядит малоубедительной, поскольку, согласно трактату *О рождении животных*, эмбрион может считаться животным только с момента появления у него ощущения, а до того, на ранних этапах внутриутробного развития, напоминает растение и «живет растительной жизнью» (GA 778b32–779a4). Что же касается последовательности рассуждения, которая якобы нарушается, если оставить фразу без изменения, то и это утверждение не выдерживает критики. Намереваясь объяснить, почему сон и бодрствование присущи одним и тем же животным, Аристотель начинает с утверждения, что любое животное, поскольку оно животное, не может не находиться или в состоянии сна, или в состоянии бодрствования. В самом деле, быть животным значит обладать способностью ощущения, но ощущать в действительности значит бодрствовать. Следовательно, поскольку животное может либо реализовать присущую ему способность, либо нет, оно будет либо бодрствовать, либо спать. В следующем предложении Аристотель покажет, почему способность ощущения не может ни всегда быть реализованной, ни всегда оставаться нереализованной, иначе говоря, почему животное не может ни постоянно спать, ни постоянно бодрствовать. Пока же он просто исключает возможность того, что какие-то животные могут быть не причастны ни сну, ни бодрствованию, отвечая тем самым на шестой вопрос намеченного плана исследования (453b16) и подготавливая доказательство того, что всякому животному время от времени приходится спать (454b3). Похожим образом понимает это место и Михаил Эфесский: «Не существует животного, которое не было бы ни бодрствующим, ни спящим. Не бодрствовать и не спать свойственно существам без души, а любое животное, как будет доказано, должно и спать, и бодрствовать. Сказав, что не существует животного, которое было бы лишено бодрствования и сна, Аристотель указывает и причину этого, говоря, что оба эти состояния — сон и бодрствование — относятся к первому ощущающему. Первым же ощущающим он называет ощущающую душу, которая располагается вблизи сердца... Итак, если бодрствование и сон суть состояния первого ощущающего, то нет такого животного, которое не было бы ни спящим, ни бодрствующим» (*In PN* 44.11–22).

⁷ πρώτου αἰσθητικοῦ — имеется в виду главный и основной орган ощущения, которым, как будет показано ниже, является сердце (*Somn. Vig.* 2, 455a20–22).

вається превышнено, как, например, глаза, которые смотрят, а потом перестают смотреть, или как руки и любая другая часть тела, имеющая естественное предназначение⁸. Поэтому если ощущение является предназначением какой-то части тела, то и эта часть обессилит и перестанет выполнять свое дело, когда время, в течение которого она способна непрерывно ощущать, окажется превышнено. Так что если бодрствование определяется через высвобождение ощущения, и если из двух противоположностей одна должна иметь место при отсутствии другой⁹, то, учитывая, что бодрствование противоположно сну и что всякое животное непременно находится в одном из этих состояний, ясно, что всякому животному будет необходим сон. Итак, если сон есть указанное состояние, а именно изнеможение вследствие чрезмерного бодрствования, и если чрезмерное бодрствование, иногда вызываемое болезнью, а иногда возникающее без нее, одинаково приводит к изнеможению и слабости, то у всякого бодрствующего существа непременно должна быть возможность уснуть, поскольку действовать постоянно невозможно.

И точно так же ни одно животное не может постоянно спать. В самом деле, сон есть состояние ощущающей части, напоминающее скованность и неподвижность, откуда следует, что всякий

⁸ О том, что ни один человеческий орган не способен к непрерывной деятельности, Аристотель пишет также в *Никомаховой этике* (EN 1175a4–5; 1176b34).

⁹ τῶν δ' ἐναντίων τὸ μὲν ἀνάγκη παρῆναι — вопреки Мунье и Россу (Mugnier 1953: 67; Ross 1955: 256) принимаю вслед за Беккером и Хеттом (Bekker 1831: 454b; Nett 1936: 322) чтение манускриптов LSU, поскольку вариант, зафиксированный в рукописях EM — τῶν δ' ἐναντίων τῶν μὲν ἀνάγκη θάτερον ἀεὶ παρῆναι τῶν δ' οὐ («у одних противоположностей один из членов должен всегда иметь место при отсутствии другого, а у других нет»), — кажется мне излишне усложняющим ход рассуждения. Поскольку Аристотель уже истолковал сон и бодрствование как противоположность между обладанием и лишенностью (ἔξις — στέρσις), ему больше нет нужды проводить дистинкцию между видами противоположностей. Ему остается лишь указать на самоочевидный факт, что обладание исключает лишенность и наоборот, откуда сразу же следует, что при наличии бодрствования у животного будет отсутствовать сон, а при наличии сна не будет бодрствования. К такому же чтению склоняются и некоторые современные переводчики трактата (Dönt 1997: 103).

спящий непременно должен иметь ощущающую часть. Но ощущающее есть способное ощущать в действительности, а ощущать в действительности, когда спишь, в прямом и собственном смысле слова невозможно. Отсюда следует, что любой сон обязательно предполагает пробуждение. Вот почему практически все животные — и водоплавающие, и пернатые, и сухопутные — причастны сну. Как показывает наблюдение, спят все роды рыб и моллюсков и вообще любые существа, наделенные глазами, потому что даже твердоглазые животные, включая насекомых, явным образом засыпают¹⁰. Впрочем, поскольку подобные существа спят мало, о некоторых из них бывает трудно сказать, причастны они сну или нет. Относительно же черепокожих¹¹ наши чувства не позволяют судить, спят они или нет — в это заставляет поверить приведенное выше рассуждение, если только оно достаточно убедительно¹².

¹⁰ σκληρόφθαλμα — «твердоглазыми» Аристотель называет животных, чьи глаза лишены век: насекомых, ракообразных, ящериц, змей (*РА* 648a17–19; *НА* IV.2, 526b9). Поскольку глаза этих существ всегда открыты, судить о том, спят они или нет, можно только по их поведению. Например, пчелы ночью затихают и перестают жужжать, из чего Аристотель делает вывод, что они засыпают (*НА* IV.11, 537b8–12). Рыбы во время сна становятся неподвижными и не шевелят плавниками, а некоторые опускаются на дно и зарываются в песок. Подобным образом ведут себя осьминоги, каракатицы и многочисленные виды ракообразных (*НА* IV.10, 537a12–537b5).

¹¹ ὀστρακόδερμα — к роду «черепокожих» Аристотель относит морских ежей и асцидий, а также моллюсков с двустворчатой, одностворчатой и витой раковиной, таких как устрицы, улитки, мидии, морские гребешки и др. (*НА* I.6, 490b10; IV.1, 523b1–12). Поскольку эти существа обычно прячутся от посторонних глаз в своем убежище, то установить, спят они или нет, наблюдая за их поведением, невозможно.

¹² В отличие от Аристотеля, убежденного в том, что сон присущ всем животным без исключения, современная биологическая наука до сих пор не знает этого наверняка. По мнению одних ученых, сон характерен только для теплокровных животных, тогда как рыбы, земноводные и рептилии не спят, но впадают в некие сноподобные состояния. Согласно другой точке зрения, сон есть у всех позвоночных без исключения, включая холоднокровных и даже таких примитивных созданий, как членистоногие, моллюски, медузы, губки и черви. В конце XX – начале XXI вв. наличие сноподобных состояний было эксперимен-

Из сказанного ясно, что сну причастны все животные без исключения, потому что быть животным — значит обладать ощущением, а сон, по нашим словам, есть своего рода неподвижность и как бы скованность ощущения, тогда как бодрствование — его высвобождение и восстановление. Ясно также, что ни одно растение не может быть причастно ни тому, ни другому состоянию, поскольку без ощущения не бывает ни бодрствования, ни сна. Всем, у кого есть ощущение, свойственно испытывать боль и радость, а у кого есть боль и радость, у того и желание, у растений же нет ничего подобного, о чем свидетельствует тот факт, что питающая часть души по большей части выполняет свое назначение во сне, а не в состоянии бодрствования, ведь именно во сне животные лучше всего усваивают пищу и растут, как если бы они не нуждались для этого в ощущении.

2. Необходимо разобраться и с тем, почему животные спят и бодрствуют, и благодаря какому или каким ощущениям, если их много, делают это. Поскольку у одних животных есть все ощущения, а у других — не все, например, у некоторых нет зрения, при том что все животные обладают осязанием и вкусом (за исключением разве что незрелых особей, о которых говорилось в сочинении *О душе*¹³), то, учитывая, что спящее животное не способно ощущать в строгом смысле слова, ясно, что у всех ощущений в так называемом сне должно быть одно и то же состояние. Ведь если у одного ощущения будет это состояние, а у другого нет, то спящий будет что-то ощущать, что невозможно. Далее, в каждом ощущении есть нечто особенное и нечто общее, например особенность зрения — видеть, слуха — слышать, и точно так же обстоит дело с остальными ощущениями. Но наряду с особенным существует и некая общая способность, благодаря которой животное ощущает, что видит и слышит (ведь не благодаря зрению оно

тально зафиксировано у тараканов, скорпионов, пчел, мушек дрозофил, раков и нематод (Полуэктов 2019: 45).

¹³ О незрелых (ἄτελή), т.е. еще не достигших окончательного развития, животных Аристотель говорит в *De An.* III.2, 425b10; 432b23–25; 433b31–434a2.

замечает, что видит, и не благодаря вкусу, зрению или обоим судит и может судить о том, что сладкое отличается от белого, но 20 благодаря некоей части, общей для всех органов чувств¹⁴; потому что есть только одно ощущение и только один главный орган чувств, который по бытию оказывается разными ощущениями

¹⁴ Аристотель считается первым древнегреческим философом, обратившим внимание на способность человека и других животных наблюдать за собственными действиями и ощущениями. В трактате *О душе* (*De An.* III.2, 425b12–25), исследуя вопрос об общем количестве ощущений у животных, он спрашивает, имеется ли у тех какое-то особое чувство, позволяющее замечать и ощущать само ощущение? Или животные ощущают, что видят и слышат, при помощи самих же зрения и слуха? Отвергнув первый вариант как невозможный, философ приходит к выводу, что каждое из чувств должно само воспринимать собственную деятельность: например, зрение должно видеть не только цвет, но и само себя, слух должен слышать не только звук, но и себя, и т.д. Однако это решение не удовлетворяет его в полной мере. Во-первых, оно противоречит высказанному ранее утверждению, что органы чувств не способны ощущать сами себя, но непременно нуждаются для этого в некоем внешнем предмете, поскольку, как существующие в возможности, не могут самостоятельно сделаться сущими в действительности (*De An.* II.5, 417a2–8). Во-вторых, чтобы зрение могло видеть само себя, оно должно быть окрашено, так как «видеть» означает воспринимать тот или иной цвет. Однако окрашенный глаз не может видеть цвет, в который окрашен, и не только потому, что перестает при этом быть прозрачным, теряя необходимое для восприятия цвета нейтральное (бесцветное) состояние, но и потому, что ощущающее и ощущаемое в этом случае оказываются во всем подобными друг другу, а подобное не может оказать воздействие на подобное (*GC* II.7). Поэтому в более поздних трактатах Аристотель пересматривает полученное ранее решение и, вопреки сказанному в *О душе*, отрицает способность ощущений ощущать самих себя. Ср. *Metaph.* IV.5, 1010b35–37: «ощущение, очевидно, не воспринимает само себя, но имеется нечто помимо ощущения, что должно быть раньше него» (Hicks 1907: 434–435). Это не означает, впрочем, что философ возвращается к представлению о некоем особом чувстве, необходимом для восприятия деятельности каждого отдельного ощущения. Нет, он по-прежнему считает, что зрение и слух сами способны замечать свою собственную деятельность, но только теперь он утверждает, что когда они это делают, то действуют не как зрение или слух, но как единое чувство с единым органом ощущения (Ross 1955: 35; Wiesner 1978: 246). О том, что органы частных чувств благодаря имеющейся у них общей части образуют вместе единый орган ощущения, называемый «первым» или «главным ощущающим» (κύριον αἰσθητήριον) см. также *О юности и старости* (*Juv.* I, 467b28–30).

для разного рода ощущаемого, например для звука и цвета¹⁵). Так вот, поскольку упомянутая способность присуща [животному] по большей части вместе с органом осязания (в той мере, в какой тот может быть отделен от остальных органов чувств, а остальные от него — нет, о чем было сказано в *О душе*), то ясно, что бодрствование и сон суть состояния именно этого органа¹⁶. Вот почему они есть у всех животных, ибо только осязание есть у всех. В самом деле, если бы сон наступал оттого, что в определенное состояние приходили все ощущения, то невозможно было бы объяснить, почему способности, которые не должны и некоторым образом не могут действовать сообща, вынуждены сообща бездействовать и оставаться неподвижными. Наоборот, для них было бы есте-

¹⁵ Окончательно ответить на вопрос, каким образом животные замечают, что видят или слышат, Аристотелю позволяет учение о т.н. «общем чувстве» (κοινή αἴσθησις, *sensus communis*), или «общей способности» (κοινή δύναμις), которая присуща всем пяти ощущениям сообща и благодаря которой каждое из них может не только видеть, слышать, осязать или обонять то или иное чувственно воспринимаемое качество, но и осознавать свою деятельность, отличать предметы одного ощущения от предметов другого и воспринимать такие свойства вещей, как величина, фигура, число, покой и движение (*De An.* III.1, 425a13–27; 2, 426b12–21). По убеждению Аристотеля, наличие у частных чувств подобной общей способности свидетельствует о том, что все они представляют собой разновидности или проявления некоего единого чувства, которое, в зависимости от предмета, на который направлено, и органа, через который действует, оказывается то зрением, то слухом, то осязанием, то обонянием и т.д. (Gallor 1996: 125; Kahn 1966: 59; Feola 2018: 51–52). О том, каким образом единое чувство и соответствующий ему «главный орган ощущения», сохраняя свое нумерическое единство, может становиться разным «по бытию», Аристотель подробно объясняет в трактатах *О душе* и *Об ощущениях и ощущаемом* (*De An.* III.2, 427a2–14; *Sens.* 7, 449a10–22).

¹⁶ В переводе этого предложения я следую интерпретации М. Вудса и Д. Гэллопа (Woods 1992: 186; Gallor 1998: 126), согласно которым Аристотель не отождествляет здесь общее чувство с осязанием, но всего лишь утверждает, что животные, лишённые каких-либо других ощущений помимо осязания, обладают «общим чувством» постольку, поскольку у них есть осязание. Отсюда следует, что сон и бодрствование являются состояниями не органа осязания, но органа «общего», или «единого» чувства, даже если нумерически оба эти органа совпадают. Рассуждение в *О душе*, на которое ссылается здесь Аристотель, соответствует *De An.* II.2, 413b4–10 и 4, 415a2–6.

455b ственнее не находиться вместе в состоянии покоя. Предложенное же нами объяснение выглядит более разумным: когда ощущающий орган, который главенствует над всеми остальными и от которого зависят все, оказывается в определенном состоянии, то одновременно с ним в это же состояние по необходимости приходят и остальные органы чувств; а когда изнемогает какой-то из остальных, то нет необходимости, чтобы изнемогал и этот.

5 Многие указывает на то, что сон состоит не просто в бездействии и неиспользовании ощущений и не в утрате способности
ощущать — такое случается и при обмороках (поскольку обморок
есть утрата способности ощущать, как и некоторые другие виды
беспамятства), или когда лишаются чувств при сдавливании со-
судов шеи. Нет, сон наступает, когда неспособность использовать
10 ощущение появляется не в каком угодно органе чувств и не по ка-
кой угодно причине, но, как мы только что сказали, в том первом
ощущающем, при помощи которого животное ощущает всё. Ко-
гда изнемогает этот орган, то и все остальные теряют способность
ощущать, а когда — какой-то из остальных, то не обязательно и
этот¹⁷.

15 Теперь скажем о том, по какой причине наступает сон и како-
го рода претерпеванием он является. Всего существует несколь-
ко видов причинности: то, ради чего; то, откуда начало движе-
ния; материя и определение — всё это мы называем причиной¹⁸.

¹⁷ Аристотель определяет здесь сон как состояние души, рассматривая его исключительно с точки зрения сущности и формы (λόγος). Согласно этому определению, сон есть временное прекращение деятельности ощущения, вызванное изнеможением и неспособностью первого органа чувств осуществлять свое естественное предназначение (ἀδυναμία τῆς αἰσθήσεως ἐν τῷ πρώτῳ αἰσθητικῷ). Такое «формальное» определение сна во многом пересекается с его современными определениями как периодически возникающего физиологического состояния, противоположного состоянию бодрствования и характеризующегося пониженной реакцией на внешний мир, включая ограничение сенсорной и мускульной активности (Mograss et al. 2020).

¹⁸ Поскольку сон есть состояние не только души, но и тела, его полное определение помимо указания на сущность и форму (λόγος) должно также включать указание на материя и причины ее изменения. Иными словами, недостаточно

Природа, говорим мы, всегда действует ради чего-то, то есть ради некоего блага, а всему, что обладает от природы способностью двигаться, но при этом не может двигаться постоянно и всегда испытывать от этого удовольствие, необходим и полезен отдых. Поэтому если сон метафорически называют отдыхом в соответствии с истиной, то первое, что мы можем утверждать, это что сон присущ животным ради самосохранения¹⁹. Бодрствование же составляет цель живого существа, потому что всё наделенное ощущением и разумением живет ради них, ибо они лучшее, а лучшее и есть цель. Так что сон присущ каждому животному по необходимости. Я говорю о необходимости, исходя из предположения, что если нечто является животным со своей собственной природой, то у него по необходимости будут определенные свойства, а если они, то и другие²⁰.

сказать, что сон есть «временное прекращение деятельности ощущения», необходимо указать также, что он является «изменением такого-то тела, вызванным тем-то и тем-то ради того-то и того-то» (*De An.* 1.1, 403a25–27). Вот почему, определив сон с точки зрения его сущности и формы, Аристотель переходит теперь к выяснению его целевой, материальной и действующей причин. Целевая причина сна обсуждается в *Somn.* *Vig.* 2, 455b16–28; материальная — в 455b28–456a29; действующая — в 3, 456a30–458a 28.

¹⁹ Многочисленные опыты по депривации сна полностью подтверждают этот вывод Аристотеля. В частности, в ходе экспериментов с крысами было показано, что, если не давать животным спать в течение длительного времени, то это неизбежно приведет к многочисленным нарушениям в их внешнем виде, поведении и работе внутренних органов. У подопытных заметно ухудшается обмен веществ, замедляется пищеварение, уменьшается мышечная масса, резко снижается мозговая активность и т.д. В итоге, спустя примерно три недели, животные погибают (Полужтков 2019: 63–64).

²⁰ ἔξ ὑποθέσεως ἢ ἀνάγκῃ — Аристотель говорит здесь об особом виде необходимости, которая зовется «условной» или «гипотетической». С этим видом необходимости мы сталкиваемся в случае, когда существование одной вещи по необходимости предполагает существование другой. Например, если есть дом, то у него обязательно должен быть фундамент, если существует фундамент, то должна существовать и глина, из которой он изготовлен, если существует глина, то в нее по необходимости входят земля и вода, и т.д. (*GC* II.11, 337b20–24; *Ph.* II.9, 200a11–12). И так же как последующая вещь всегда связана гипотетической необходимостью с предыдущей, так достижение определенной цели или блага

30 После этого следует сказать, при каком изменении и действии, возникающем в телах животных, тем случается спать и бодрствовать. Будем считать, что у всех животных причины этого состояния такие же или аналогичные, как у животных с кровью, а у животных с кровью — такие же, как у человека. Исходя из этого, рассмотрим остальных животных на примере человека. Ранее в другом сочинении²¹ мы установили, что начало ощущения у животных происходит из той же самой части, откуда и начало движения, и что из трех установленных тогда местоположений начало движения соответствует середине между головой и нижней частью туловища. У животных с кровью это часть, прилегающая к сердцу, поскольку все такого рода животные имеют сердце, так что и движение, и главное ощущение берут начало оттуда²². Если говорить о движении, то ясно, что начало пневмы и вообще охлаждения находится в области сердца и что дыхание, как и охлаждение водой, создано природой ради сохранения тепла в этой части тела, о чем будет сказано позже в отдельном трактате²³. У бескровных животных и насекомых, не впускающих в

с необходимостью предполагает выполнение некоторых условий. В частности, для того, чтобы ощущать и мыслить, животные должны периодически отдыхать, т.е. спать. При переводе этого фрагмента я следую за чтением Гэллопа, который считает предложение ἀναγκαῖον ἐκάστῳ τῶν ζώων ὑλάρχειν τὸν ὕπνον («сон присущ каждому животному по необходимости») следствием предыдущего и потому начинает его не с ἐτι δὲ («далее»), как Росс, но с ὥστε («так что»), как в ряде манускриптов (Gallor 1996: 71 и 128).

²¹ *О частях животных* (PA 665a10–15).

²² О сердце как главном ощущающем начале, в котором сходятся воедино воздействия частных ощущений, Аристотель пишет в *О юности и старости, жизни и смерти* (Jiv. 3, 469a10–20; 4, 469a24–28). Как об источнике движения и изменения о сердце говорится в трактате *О движении животных*: «когда под влиянием тепла, холода или другого подобного состояния с сердцем происходит некое изменение, то даже если это изменение затрагивает неощутимо малую часть сердца, оно вызывает значительную перемену во всем теле — румянец, бледность, дрожь, трепет или противоположные им состояния» (MA 701b28–32).

²³ Имеются в виду трактаты *О юности и старости, жизни и смерти* и *О дыхании*, предположительно составившие изначально единое произведение (Ross 1955: 2–3; Düring 1966: 562; Van der Eijk 1994: 72; Месяц 2020: 96; Солопова 2020:

себя внешнюю пневму, в аналогичной сердцу части тела расширяется и сжимается врожденная пневма²⁴ — это видно на примере цельнокрылых насекомых, таких как осы и пчелы, а также мух и других подобных существ. Поэтому, если невозможно привести в движение или что-то сделать, не имея силы, а силу придает задержка пневмы²⁵, будь то внешней у втягивающих ее в себя животных, или врожденной у тех, кто не дышит (вот почему, когда крылатые насекомые из класса цельнокрылых движутся, нам

32). В них Аристотель доказывает, что обеспечиваемое дыханием охлаждение необходимо животным ради сохранения внутреннего тепла, которое в противном случае усилилось бы настолько, что быстро израсходовало бы поступающее с пищей горючее и сошло бы на нет, приведя живое существо к гибели (*Juv.* 469a 24-470a 8; *Resp.* 8, 474b14-24). Чтобы этого не произошло, сухопутные и морские млекопитающие, а также другие животные, обладающие легкими, должны постоянно вдыхать и выдыхать окружающий воздух (пневму) и, пропуская его через себя, отводить таким образом избыточное тепло от сердца (*Juv.* 5, 470a5-7; *Resp.* 10, 475b16-19). Что же касается рыб, то для них подобным средством охлаждения служит вода, периодически втягиваемая и выбрасываемая назад через жабры (*Juv.* 6, 470b2-5; *Resp.* 21, 480b9-11).

²⁴ Термин «пневма» имеет в аристотелевском корпусе два значения. Аристотель различает: (1) внешнюю пневму (πνεῦμα ἔξωθεν), под которой понимает вдыхаемый воздух, попадающий в легкие через дыхательное горло и служащий для охлаждения сердца животного; и (2) внутреннюю или «врожденную» пневму (σύνφυτον πνεῦμα), которая достается всякому животному от рождения и представляет собой тот первоначальный теплый субстрат, из которого постепенно формируется тело и, в первую очередь, сердце живого существа. О врожденной пневме см. *PA* п.16, 659b17-19; *GA* п.6, 744a3-4. О пневме как вдыхаемом извне воздухе: *Meteor.* п.8, 367b1; *HA* 1.16, 495b8, etc.

²⁵ О том, почему задержанная пневма наделяет животное движущей силой, Аристотель пишет в трактате *О движении животных*. По его словам, пневма играет роль двигателя-посредника, с помощью которого заключенная в сердце душа приводит в движение все остальные части тела, так как если душа движет, оставаясь неподвижной, то пневма движет, будучи сама приведена в движение (*MA* 703a4-24): «Пневма прекрасно подходит для того, чтобы приводить в движение и придавать силу, потому что дело движения — толкать и тянуть, а значит, орган движения должен быть способен расширяться и сжиматься. Но именно такова природа пневмы: она легко может сокращаться и растягиваться, тянуть и толкать, обладает тяжестью в сравнении с огневидным началом и легкостью — по сравнению с противоположным... За счет движения этой части тела животное как раз и приводится в движение душой».

кажется, будто они жужжат за счет трения пневмы, соприкасаю-
щейся с перетяжкой), и если всякое животное движется при нали-
20 чиии некоего внутреннего или внешнего ощущения в первом
ощущающем, то, учитывая, что сон и бодрствование суть состоя-
ния первого ощущающего, ясно, в каком месте тела и в какой его
части они в первую очередь возникают²⁶. Впрочем, иные люди
движутся даже во сне и совершают много такого, что совершают
25 бодрствующие, но и их действия не обходятся без представления
(φαντάσματος) и своего рода ощущения, поскольку сновидение
есть некоторым образом результат ощущения, о чем будет ска-
зано ниже²⁷. Почему же тогда при пробуждении люди о снови-

²⁶ Рассуждение Аристотеля строится следующим образом. (1) Чтобы некий орган мог привести животное в движение, он должен иметь для этого достато-
чно силы (ισχύς). Но силу двигателю придает задержка пневмы, или возду-
ха, который сухопутные млекопитающие втягивают извне в процессе дыхания,
а бескровны насекомые изначально содержат внутри собственного тела. Отсю-
да следует, что орган, приводящий животное в движение, должен быть запол-
нен внешней или внутренней пневмой. И поскольку пневма преимущественно
сконцентрирована в центральной части тела, то начало всех совершаемых жи-
вотным движений будет располагаться именно здесь: у сухопутных млекопи-
тающих — в сердце и прилегающих к нему легких, а у насекомых — в области
перетяжки между грудью и брюшком. (2) Чтобы пневма могла привести живот-
ное в движение, она должна сначала начать двигаться сама. Для этого запол-
ненная пневмой часть тела должна испытать некое изменение, в результате
которого пневма начнет нагреваться или охлаждаться, расширяться или сжи-
маться. (3) Поскольку движение животного всегда обусловлено неким внешним
или внутренним ощущением, то, учитывая, что всякое ощущение есть измене-
ние, ясно, что именно оно и будет тем первоначальным импульсом, который
придает движение пневме. (4) Показав, таким образом, что ощущение должно
возникать в области сосредоточения внешней или внутренней пневмы, Аристо-
тель приходит к выводу, что ощущающее начало должно располагаться там же,
где и начало движения. Поэтому если сон и бодрствование являются состояни-
ями ощущающего начала, то ясно, что у млекопитающих они должны возникать
в области сердца и легких, а у насекомых — в разделяющей их надвое перетяжке.

²⁷ В трактате *О сновидениях* (*Insomn.* 459a1–23). В этом предложении Аристо-
тель говорит о сомнамбулизме — состоянии, при котором спящие могут «вста-
вать, ходить, озиаться вокруг» (*GA* 779a16–19) или совершать другие действия,
например «отвечать на задаваемые вопросы» (*Insomn.* 462a26). Утверждение, что
такие действия «не обходятся без ощущения» (οὐ μέντοι ἄνευ... αἰσθήσεώς τινοῦς),

дениях помнят, а о совершенных наяву действиях нет, сказано в *Проблемах*²⁸.

3. После всего сказанного необходимо обсудить, при каких об- 30
стоятельствах возникает и откуда берет начало это состояние —
сон и бодрствование. Всякому животному, если оно обладает ощу-
щением, в первую очередь необходимо принимать пищу и расти.
Конечной пищей у животных с кровью является кровь, а у бес- 35
кровных — нечто ей соответствующее. Поэтому, если место крови 456b
в жилах, а начало жил в сердце (в чем можно убедиться из опы-
тов по анатомированию²⁹), то ясно, что, когда приходящая извне
пища попадает в принимающие ее места, в жилах возникает испа-
рение, которое в результате качественного изменения превраща-
ется в кровь и вместе с ней устремляется к ее началу³⁰. Подробнее 5

очевидно противоречит приведенному выше определению сна как «скованно-
сти и неподвижности ощущения», а также словам Аристотеля о том, что «спя-
щее животное вообще не способно ощущать, и все ощущения во сне должны
находиться в одном и том же состоянии бездействия» (455a25–b2). Попытки ре-
шить это противоречие предпринимались многими средневековыми коммен-
таторами Аристотеля, включая Альберта Великого, Сигера Брабантского, Петра
Овернского и др. (Thörnqvist 2016: 286–310).

²⁸ В дошедших до нас *Проблемах* такого раздела нет. Под «совершенными
наяву действиями» (ἐγρηγορικὰς πράξεις) Аристотель подразумевает действия,
совершенные спящими в сомнамбулическом состоянии.

²⁹ ἐκ τῶν ἀνατομῶν — не совсем ясно, ссылагается ли здесь Аристотель на са-
ми опыты по вскрытию животных (как в *Juv.* 474b9, 478a27; *PA* 677a9; *GA* 746a22,
764a35, 771b32, 779a8) или на описания этих опытов в не дошедшем до нас со-
чинении *Об анатомировании* (Ἀνατομῆς), ссылки на которое можно обнаружить
как у самого Стагирита (*HA* 497a32, 525a9), так и в списках аристотелевских сочи-
нений, приводимых Диогеном Лаэртием (*DL* 5.25.15–16), Гесихием Милетским
(*VH* 10.115–116) (Егорочкин 2017: 194) и Птолемеем ал-Гарибом (Hein 1985: 427).
См. об этом Ross 1955: 264; Lloyd 1978: 216–217; Gallop 1996: 131.

³⁰ Процесс пищеварения, согласно Аристотелю, осуществляется в несколь-
ко этапов. Сначала поглощаемая животным пища попадает в рот, подвергаясь
там дроблению и измельчению. Затем она отправляется в желудок и кишечник,
где под действием естественного тепла частично переваривается в кровь. После
этого вместе с кровью она устремляется по жилам к сердцу, где еще более ин-
тенсивное тепло переваривает ее в кровь окончательно. На заключительном эта-
пе вновь образовавшаяся кровь, которую Аристотель называет «конечной» или

об этом говорилось в сочинении *О питании*³¹, так что теперь нам следует вернуться к сказанному там, чтобы рассмотреть начала этого изменения и установить, какому претерпеванию ощущающей части соответствует бодрствование, а какому — сон. Как уже говорилось, сном является не всякое изнеможение ощущающей 10 части: к неспособности ощущать могут приводить и помрачение, и определенные виды удушья, и обморок. Правда, у некоторых людей, находящихся в глубоком обмороке, случаются видения, что составляет определенную трудность: ведь если допустить, что находящийся в обмороке человек спит, то его видение может ока- 15 заться сновидением, тем более что люди, долго остававшиеся бездыханными и считавшиеся мертвыми, о многом рассказывают³².

«последней» пищей животного (ἔσχατη τροφή — *Somn. Vig.* 3, 456a34; *GA* 726b2, 740a 21; *PA* II.4, 651a13–14; IV.4, 678a7; τελευταία τροφή — *Juv.* 3, 469a1–2; *PA* II.3, 650a34), притекает от сердца к различным частям тела и, испытав в них очередное превращение, становится тканью и строительным материалом того или иного органа (*PA* II.3, 650a2–34). Когда измельченная пища, попав в желудочно-кишечный тракт, начинает перевариваться в кровь, то при этом выделяется большое количество влажных и тяжелых испарений. Поэтому, когда в строчке 456b3 Аристотель говорит о «принимающих [пищу] местах» (δέκτικοὺς τόπους), он имеет в виду не рот или пасть животного, а его желудок и кишечник, куда попадает перемолотая зубами пища и откуда в виде испарения она затем устремляется к сердцу. См. похожее толкование этой фразы у Михаила Эфесского (*In PN* 52.12–14): «следует уточнить, что приходящая извне пища попадает в желудок и кишечник — а именно их Аристотель называет здесь принимающими пищу местами, и становится испарением в пронизывающих печень жилах, etc.».

³¹ Περὶ τροφῆς — сочинения с таким названием в аристотелевском корпусе не сохранилось.

³² ἔχει τινὰ ἄλορίαν — трудность заключается в том, что если в глубоком обмороке у людей бывают видения (φαντασίαι), природа которых ничем не отличается от сновидений, то и сам обморок может оказаться сном, а значит, утверждение, что не всякая потеря способности ощущать есть сон, неверно. Так поясняет слова Аристотеля Михаил Эфесский (*In PN* 53.9–14): «у кого-нибудь может вызвать затруднение следующий вопрос: если некие видения возникают не только во сне, но и при обмороке, то отсюда следует, что обморок есть сон, а если так, то сном будет любая неспособность ощущать». Большинство современных комментаторов вслед за Россом (Ross 1955: 264) приводят в качестве примера X книгу Платонова *Государства*, в которой воин Эр, принятый за мертвого, но потом воскресший, подробно рассказывает о своем видении (Pl. R. x, 614b2–621b7). Тем

Такое же объяснение, надо полагать, должно быть и у всех остальных случаев³³.

Однако, как мы уже сказали, не всякое изнеможение ощущающего начала есть сон. Состояние сна возникает из-за образующегося от пищи испарения, когда испарившаяся часть выталкивается до определенного места и, повернув назад, меняет свое направление на противоположное подобно прибою в узком проливе³⁴. Тепло же в любом животном естественным образом подымается вверх, а когда достигнет верхних областей тела, то всем скопом поворачивает назад и опускается. Вот почему сон чаще всего наступает после приема пищи, когда вверх подымается сразу много 25 влажного и телесного вещества. Оставаясь наверху, оно вызывает чувство тяжести и дрему, а когда падает вниз и выталкивает на обратном пути тепло, то возникает сон, и животное засыпает. Подтверждением сказанному может служить тот факт, что снотворные вещества, будь то твердые или жидкие — мак, мандраго- 30

самым отвергается другая возможная интерпретацию этого фрагмента, предложенная Михаилом Эфесским и подхваченная Хеттом (Hett 1936: 335), согласно которой находящиеся в глубоком обмороке люди не только созерцают некие видения, но и «много говорят, сами о том не ведая» (*In PN* 53.3–5). Такая интерпретация действительно позволяет легко решить сформулированную в тексте апорию, но у нее есть и существенный недостаток: по словам Аристотеля, так поступают люди, «находящиеся в глубоком обмороке и считающиеся мертвыми». Однако едва ли можно принять за мертвецов людей, которые что-то говорят. Поэтому интерпретация Росса все же выглядит более убедительной.

³³ Аристотель имеет в виду, что ни удушье, ни помрачение, ни другие виды бессознательных состояний не могут рассматриваться как сон, поскольку, в отличие от сна, вызываются некими органическими нарушениями, из-за которых животное не просто лишается способности «использовать» ощущение ($\acute{\alpha}\delta\nu\nu\alpha\mu\acute{\iota}\alpha$ τῆς χρήσεως), но утрачивает на время и саму способность ощущать ($\acute{\alpha}\delta\nu\nu\alpha\mu\acute{\iota}\alpha$ τῆς αἰσθήσεως). Так, животные падают в обморок вследствие сдавливания сосудов шеи, когда связь между органами чувств, расположенными в голове, и центральным органом ощущения в сердце оказывается нарушена. См. выше, *Somn. Vig.* 2, 455b5–7.

³⁴ *Ευρίλος* — букв. «Еврип», узкий пролив между островом Евбея и побережьем Аттики. Пролив был знаменит своим постоянным волнением, поскольку из-за морских приливов вода в нем семь раз на дню меняла направление на противоположное. Здесь имя пролива употребляется в нарицательном смысле.

ра, вино и плевел-головолом, — вызывают в голове чувство тяжести. Сонные и клюющие носом люди, не способные поднять голову и веки, тоже, по-видимому, испытывают это состояние. Особенно частно такого рода сон³⁵ охватывает нас после обеда, когда от съеденной пищи к голове подымается много испарений. Наступает он и от усталости, поскольку та вызывает разжижение
35 вещества, а разжиженное вещество действует как непереваренная
457a пища, если только оно не холодное. К такому же результату приводят и некоторые болезни, случающиеся от избытка влаги и жара, как у лихорадящих или находящихся в забытии, а еще младенческий возраст, потому что дети, у которых вся пища подымается к голове, много спят. Действительно, у младенцев верхняя часть тела превосходит по размерам нижнюю, поскольку рост
5 происходит именно в ней. По той же причине возникают и приступы эпилепсии — недаром сон похож на эпилепсию и в некотором смысле сам является эпилепсией³⁶. Поэтому, в частности, эпилептический припадок у некоторых людей начинается во вре-

³⁵ τοιοῦτος ὁ ὕπνος — Аристотель говорит не об обычном глубоком сне, а о состоянии сонливости, которое охватывает нас после обильной еды, тяжелой работы или во время болезни. Это состояние обычно предшествует сну и длится до тех пор, пока накопившиеся в верхней части тела тяжелые и влажные испарения не опустятся вниз и не вытеснят возводящее их наверх тепло обратно в сердце.

³⁶ Как поясняет Д. Гэллоп (Gallor 1996: 132), слово «эпилепсия» (ἐπίληψις) в буквальном смысле означает «припадок», «приступ», т.е. некое непродолжительное и при этом не обязательно болезненное состояние, когда нормальная деятельность животного на время прерывается. Взятая в этом значении, эпилепсия действительно оказывается подобной и даже тождественной сну, поскольку тот тоже мыслится Аристотелем как периодически возникающая приступообразная остановка нормальной деятельности ощущения. Как обобщенный пример приступообразного состояния эпилепсия фигурирует в *Никомаховой этике* (EN 1150b32–35), где с ее помощью Аристотель иллюстрирует различие между слабоволием и порочностью. Если слабоволие напоминает эпилепсию, поскольку проявляется периодически в виде коротких «приступов», когда под влиянием страсти или по какой-то другой причине человек перестает придерживаться разумных принципов поведения, то порочность, подобно чахотке или другой неизлечимой болезни, является постоянным и устойчивым состоянием.

мя сна, так что когда они спят, то бывают им захвачены, а когда 10
бодрствуют, то нет. Действительно, если вверх подымается боль-
шое количество пневмы, то на обратном пути вниз она перепол-
няет жилы и сдавливает проход, через который осуществляется
дыхание. По той же причине младенцам и их кормилицам не по-
лезно вино (ибо нет никакой разницы, пьют ли вино сами мла- 15
денцы или их кормилицы), поэтому тем и другим следует пить
его разбавленным и понемногу. Ведь вино, в особенности крас-
ное, содержит много пневмы, а у младенцев верхняя часть тела и
так переполнена пищей³⁷, из-за чего до пяти месяцев они даже не
могут повернуть шею — как и при сильном опьянении у них к го- 20
лове подымается много влаги. Возможно, именно поэтому эмбри-
оны в материнских утробах первое время находятся в состоянии
покоя.

В целом же склонность ко сну обнаруживают люди с едва за-
метными жилами, а также карлики и большеголовые. У первых
жилы настолько тонки, что нисходящая влага с трудом протека- 25
ет через них, у карликов же и большеголовых образуется много
испарений с сильным порывом вверх. Люди с толстыми жилами
не склонны к сонливости благодаря хорошей проходимости сосу-
дов, разве только ей не будет противодействовать какое-то другое
свойство. Не сонливы и меланхолики, поскольку их внутренно- 30
сти уже холодны, из-за чего большого количества испарений не
образуется. По той же причине меланхолики много едят, остава-
ясь при этом худощавыми, как если бы их тела не были распо- 30
жены извлекать пользу из поглощаемой пищи. Будучи по приро-
де холодной, черная желчь делает холодным и место, отвечающее
за пищеварение, равно как и другие части тела, где это выделение
присутствует в возможности³⁸. Итак, из сказанного ясно, что сон 457b

³⁷ Как уточняет Михаил Эфесский, Аристотель имеет в виду испарения, подымающиеся от переваривания пищи (*In PN* 55.13–14).

³⁸ Черная желчь представляет собой один из видов т.н. полезных выделений или излишков (*λερίττωμα*), образующихся в различных частях и органах тела в результате переваривания притекающей туда крови. Когда на заключительном этапе пищеварения кровь возвращается от сердца к печени, почкам,

есть некое схождение и естественное вытеснение тепла внутрь тела, вызванное упомянутой причиной³⁹. Вот почему засыпающий испытывает сильное изменение. В той части тела, откуда тепло ушло, он становится холодным, и от охлаждения его веки слипаются. При этом если его верхние и внешние части холодеют, то внутренние и нижние, а именно ноги и внутренности, остаются теплыми.

Можно усмотреть затруднение в том, что самый крепкий сон наступает после приема пищи и что его вызывают вино и другие содержащие тепло вещества. Ведь если сон возникает в результате охлаждения, то непонятно, как его причины могут быть теплыми? Не объясняется ли это тем, что, так же как желудок остается горячим, пока пуст, а когда наполняется пищей, то из-за начавшегося движения остывает, так и проходы и области в голове становятся холодными, когда через них подымается испарение? Или как при обливании горячей водой внезапно возникает дрожь, так и здесь при восхождении тепла вытесненный наверх холод начинает холодить, заставляя естественное тепло слабеть и отступать? Или, может быть, когда в нас попадает много пищи, то возводящее ее тепло остывает подобно огню, на который нава-

селезенке и т.д. и переваривается там в очередной раз, то она превращается в ткани соответствующих органов. И поскольку ни одно вещество не может превратиться в другое целиком и полностью, то при переваривании крови образуется некий непереваренный полезный остаток: сперма, желчь, молоко, жир, менструальная кровь и т.п. (РА II.3, 650a2–34; GA 724b–725b).

³⁹ Полученное определение сна содержит указание уже не на его сущность и форму, но на материальную и действующую причины. Материальной причиной сна Аристотель объявляет «схождение и вытеснение» (σύνωδος καὶ ἀντιπερίστασις) врожденного тепла обратно к сердцу, а действующей — скопившиеся наверху тяжелые и влажные испарения, которые в своем движении вниз по кровеносным сосудам выталкивают тепло из верхней части тела и вынуждают его вернуться назад, к его естественному источнику. В результате такого «запираания» тепла внутри сердца последнее лишается связи с органами частных чувств и перестает выполнять функции главного органа ощущения, в результате чего животное засыпает. О сердце как наиболее вероятной материальной причине сна Аристотель пишет в *Metaph.* VIII.4, 1044b16–20. Подробнее об этом см. Code 2015: 37–39.

ливают много бревен, до тех пор, пока пища не переварится? Ведь сон, как мы сказали, наступает оттого, что много телесного вещества подымается за счет тепла через жилы вверх к голове, а когда больше не может этого делать и становится чрезмерным по количеству, то выталкивает [тепло] назад⁴⁰ и стекает вниз (отчего люди, лишившись подымающего их вверх тепла, падают с ног, ибо человек — единственное прямоходящее животное), упав же, оно вызывает сначала беспмятство, а потом видения.

Но хотя все перечисленные решения и указывают на возможные причины возникающего охлаждения, все же главной остается область вокруг головного мозга, о которой мы писали в других сочинениях⁴¹. Мозг, а у лишенных его животных — соответствующий ему орган, является самой холодной частью тела. Поэтому так же, как влага, испаряясь под действием солнечного тепла, подымается высоко в небо и остывает там благодаря тамошнему холоду, после чего, вновь сгустившись в воду, падает вниз, так и при восхождении тепла к головному мозгу выделительная часть испарения сгущается во флегму (почему насморки, очевидно, возникают из головы), а питательная и здоровая, сгустившись, опускается вниз и охлаждает тепло. Способностью охлаждаться и сопротивляться испарению головной мозг обязан малости и узости окружающих его сосудов⁴². В этом и состоит

⁴⁰ ἀνταλωθεῖ — принимаю чтение Хетта (Hett 1936: 340), который, следуя большинству рукописей, приводит этот глагол в активном, а не медио-пассивном залоге. Выше тот же глагол употребляется Аристотелем сначала применительно к испарению, которое «выталкивается» (ὑθεῖσθαι — 456b20) восходящим от сердца теплом в верхнюю часть тела, а потом — и к самому теплу, «выталкиваемому» (ἄλωσθαι — 456b27) накопившимся в голове испарением обратно к сердцу.

⁴¹ Имеется в виду трактат *О частях животных*, одна из глав которого целиком посвящена головному мозгу: РА п.7, 652a24–653b8.

⁴² О мозге как самой холодной части тела Аристотель пишет также в *О частях животных* (РА п.7, 652a27–28, 652b23–25, 653b10–12). Там он тоже сравнивает подымающееся к голове и сгущающееся в ней испарение с образованием дождя в небе: 652b33–653a8; упоминает окружающие головной мозг многочисленные мелкие сосуды: 652b31–32; говорит о заполняющей их особенно тонкой и чистой крови: 652b33. На основании этих параллелей некоторые ученые высказы-

причина охлаждения, несмотря на избыточную теплоту испарения⁴³.

- 10 Пробуждение наступает, после того как пища окончательно переварится, и тепло, которое в большом количестве было согнано из окружающих частей тела в малую область [сердца], возобладает над холодом, а более телесная кровь окажется отделена от более чистой. Но самая тонкая и чистая кровь заключена в голове, а самая плотная и мутная — в нижних частях тела. И, как уже
- 15 говорилось здесь и в других сочинениях⁴⁴, всякая кровь берет начало в сердце, у которого средняя из трех камер является общей для обоих желудочков, поэтому, когда тот и другой желудочек принимают кровь из обеих жил — так называемой большой вены и аорты, в средней камере происходит ее разделение. Впрочем,
- 20 исследование этих предметов больше подходит другому рассуждению⁴⁵, здесь же достаточно сказать, что сон наступает оттого, что кровь после приема пищи хуже поддается разделению, поэтому сон длится до тех пор, пока более чистая составляющая крови не уйдет вверх, а более мутная вниз. Как только это произойдет,
- 25 животные, избавленные от вызванной пищей тяжести, просыпаются.

Итак, мы установили, что причиной сна является совокуп-

вают предположение, что трактат *О сне и бодрствовании* мог быть частично или полностью написан Аристотелем в период создания биологических сочинений (Düring 1943: 131; Drossaart 1947: xv–xx; Wiesner 1978: 272).

⁴³ Окончательное решение сформулированной выше апории (457b8–10), которое Аристотель предпочитает всем прочим. Почему самый крепкий сон наступает от самых горячих испарений, вызванных вином и другими содержащими теплоту веществами? По мнению Аристотеля, даже если испарение является слишком горячим, оно все равно охлаждается за счет соприкосновения с головным мозгом, сосуды которого настолько тонки и малы, что практически не заполняются несущей тепло кровью.

⁴⁴ Ссылка на *Somn. Vig.* 3, 456b1 и *PA* п.1, 647b4–7; ш.4, 665b9–17.

⁴⁵ Устройство сердца подробно обсуждается Аристотелем в *Истории животных* (*HA* 1.17, 496a4–27; ш.3, 513a5–513b11) и в *О частях животных* (*PA* ш.4–5, 665b9–668b32). Аристотель насчитывает в сердце три камеры, а не четыре, как сейчас: среднюю, соответствующую правому предсердию, и два желудочка. «Большой веной» он называет полую вену, отходящую от правого предсердия.

ное вытеснение врожденного тепла к первому органу ощущения, происходящее под действием поднявшегося вверх телесного испарения⁴⁶. Сказали мы и что такое сон — скованность первого органа чувств, которая лишает его способности действовать и возникает не только по необходимости (ибо невозможно быть животным без всего, что участвует в его создании), но и ради самосохранения, поскольку отдых сохраняет жизнь⁴⁷.

⁴⁶ ὑπὸ τοῦ σωματόδου τοῦ ἀναφερομένου [ὑπὸ] τοῦ συμφύτου θερμοῦ — в отличие от Росса, который в этом предложении убирает первое ὑπὸ как ошибку переписчика и оставляет второе, я на том же основании убираю второе ὑπὸ и оставляю первое. Такое чтение, на мой взгляд, гораздо лучше согласуется с определением сна в 456b21–28 и 457b1–2, согласно которому к первому органу чувств вытесняется не поднявшееся вверх тяжелое и влажное испарение, но поднявшее его туда врожденное тепло, источником которого является сердце. От предложенного Россом исправления отказывается и Code 2015: 42–42.

⁴⁷ В заключительном параграфе, подводя итог проведенному исследованию, Аристотель констатирует, что им были установлены все четыре причины сна: материальная — вытеснение врожденного тепла к первому органу чувств (ἀντιπερίστασις τοῦ συμφύτου θερμοῦ), формальная — скованность первого органа чувств и его неспособность осуществлять деятельность ощущения (μὴ δύνασθαι ἐνεργεῖν), движущая — поднявшееся вверх телесное испарение (τοῦ σωματόδου τοῦ ἀναφερομένου) и целевая — самосохранение животного (σωτηρία).

Литература

- Егорочкин, М.В. (2017), “Античные биографии Аристотеля”, in М.С. Петрова (ред.), *Аристотель: идеи и интерпретации*, 172–212. М.: Аквилон.
- Месяц, С.В. (2020), “Трактат *О дыхании* и его место среди малых естественно-научных произведений (*Parva naturalia*) Аристотеля”, *История философии* 25.1: 95–100.
- Полуэктов, М. (2019), *Загадки сна. От бессонницы до летаргии*. М.: Альпина Нон-Фикшн.
- Солопова, М.А. (2020), “Трактат Аристотеля *О юности и старости, жизни и смерти* как часть сборника *Parva naturalia*”, *Историко-философский ежегодник* 35: 31–52.
- Beare, J.I. (1899), “Notes on Aristotle’s *Parva naturalia*”, *Hermathena* 10.25: 455–473.
- Bekker, I., ed. (1831), *Aristotelis Opera*. Vol. 1. Berolini: apud Georgium Reimerum.
- Bremmer, J.N. (1983), *The Early Greek Concept of the Soul*. Princeton University Press.
- Code, A. (2015), “The Matter of Sleep”, in: D. Ebrey (ed.), *Theory and Practice in Aristotle’s Natural Science*, 11–46. Cambridge University Press.
- Dodds, E.R. (1951), *The Greeks and the Irrational*. University of California Press.
- Dönt, E., tr. (2010), “Aristoteles. *Über Schlafen und Wachen*”, in Aristoteles, *Kleine naturwissenschaftliche Schriften*, 101–115. Stuttgart: Philipp Reclam.
- Drośaart Lulofs, H.J., ed. (1947), *Aristotelis De insomniis et De divinatione per somnum*. A New Edition of the Greek Text with the Latin Translation. Leiden: Brill.
- Düring, I. (1943), *Aristotle’s De partibus animalium. Critical and Literary Commentaries*. Göteborg University Press.
- Egorochkin, M.V. (2017), “Ancient Biographies of Aristotle”, in M.S. Petrova (ed.), *Aristotle: Ideas and Interpretations*, 172–212. Moscow: Aquilo. (In Russian.)
- Everson, S. (2007), “The *De Somno* and Aristotle’s Explanation of Sleep”, *Classical Quarterly* 57.2: 502–520.
- Feola, G. (2018), “The Unity of Sense-Power in the *De anima* and *Parva naturalia*”, in D. Bydén and F. Radovic (eds.), *The Parva naturalia in Greek, Arabic and Latin Aristotelianism. Supplementing the Science of the Soul*, 51–64. Springer.
- Gallop, D., ed. (1996), *Aristotle on Sleep and Dreams*. A text and translation with introduction, notes and glossary. Warminster: Aris and Phillips.

- Hein, Ch. (1985), *Definition und Einteilung der Philosophie: Von der spätantiken Einleitungs-literatur zur arabischen Enzyklopädie*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Hett, W.S., ed. (1936), *Aristotle. On the Soul. Parva naturalia. On Breath*. Harvard University Press.
- Hicks, R.D., ed. (1907), *Aristotle. De anima*. Cambridge University Press.
- Lloyd, G.E.R. (1978), "The Empirical Basis of the Physiology of *Parva naturalia*", in G.E.R. Lloyd and G.E.L. Owen (eds), *Aristotle on Mind and the Senses*, 215–240. Cambridge University Press.
- Mesyats, S.V. (2020), "The Treatise *On Breath* and Its Place among Aristotle's Minor Psychological Works (*Parva naturalia*)", *History of Philosophy* 25.1: 95–100. (In Russian.)
- Mograss, M.A.; Foulkes, D.; Dang-Vu, Th.Th.; Cartwright, R.D.; Ellenbogen, J.M. (2020), "Sleep", in *Encyclopedia Britannica*, 19 Nov. 2020. URL: <https://www.britannica.com/science/sleep>
- Mugnier R., ed. (1953), *Aristote. Petits traités d'histoire naturelle*. Paris: Les Belles Lettres.
- Poluektov, M. (2019), *Puzzles of Sleep. From Insomnia to Lethargy*. Moscow: Alpina Non-Fiction. (In Russian.)
- Ross, W.D., ed. (1955), *Aristotle. Parva Naturalia*. A revised text with introduction and commentary. Oxford: Clarendon Press.
- Solopova, M.A. (2020), "Aristotle's Treatise *On Youth and Old Age, Life and Death* as a Part of the *Parva naturalia* Collection", *Yearbook of the History of Philosophy* 35: 31–52. (In Russian.)
- Thörnqvist, Ch.Th. (2016), "Sleepwalking through the Thirteenth Century. Some Medieval Latin Commentaries on *De somno* 2, 456a24–27", *Vivarium* 54: 286–310.
- Tricot, J., tr. (1951), *Aristote. Parva naturalia suivis du traité pseudo-aristotélicien De spiritu*. Paris: J. Vrin.
- Van der Eijk, Ph.J., tr. (1994), "*De insomniis, De divinatione per somnum*", in *Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung*. Bd. 14.3: *Parva naturalia*. Berlin: Akademie Verlag.
- Wendland, P., ed. (1903), *Michaelis Ephesii in Parva naturalia commentaria, Commentaria in Aristotelem Graeca* 22.1. Berolini: typis et impensis Georgii Reimeri.
- Wiesner, J. (1978), "The Unity of the Treatise *De Somno* and the Physiological Explanation of Sleep in Aristotle", in G.E.R. Lloyd and G.E.L. Owen (eds.), *Aristotle on Mind and the Senses*, 241–280. Cambridge University Press.
- Woods, M.J. (1992), "Aristotle on Sleep and Dreams", *Apeiron* 25.3: 179–188.

Дмитрий Черноглазов, Оксана Гончарко

«О великом и малом» Феодора Продрома
как образец неоплатонического комментария
к «Категориям» Аристотеля*

DMITRY CHERNOGLAZOV, OKSANA GONCHARKO

ON THE GREAT AND THE SMALL BY THEODORE PRODROMOS

AS A SAMPLE OF NEOPLATONIC COMMENTARY TO ARISTOTLE'S CATEGORIES

ABSTRACT. The treatise *On the Great and the Small* is a small philosophical work of the “Platonizing” (πλατωνίζειν) Byzantine writer of the 12th century Theodoros Prodromos. The publication offers the first Russian translation of this treatise. In the short preface to the translation, the authors characterize the text in terms of its structure, style and philosophical content, while attempting to evaluate Theodoros Prodromos' arguments on the question of classifying the concepts of “great” and “small”. Unlike Aristotle, who treated these concepts simultaneously in different categories (relation and quantity), Prodromos offers another solution to this issue and presents in his text several arguments in favor of classifying the concepts of “great” and “small” under the category of quantity (τὸ ποσόν) as well as one of the types of opposites (τὰ ἀντικείμενα), that is as contraries (ἐναντία). In the text of the treatise, Prodromos makes use of both logical arguments (implementing the rules for dividing concepts) and linguistic ones (applying established word usage). His conclusion, namely that the concepts of “great” and “small” cannot be classified under the category of relation, is also of particular interest. Since his argument does not agree with the positions of Aristotle and Porphyry, it is worth raising the question of the originality and novelty of the Prodromian solution, or at least the originality of the logical tradition that formed within the framework of the Neoplatonic Byzantine schools and led to Prodromos himself.

KEYWORDS: history of Neoplatonic thought, medieval logic, Byzantine philosophy, Theodoros Prodromos, Aristotle's *Categories*.

© Д.А. Черноглазов (Санкт-Петербург). d_chernoglazov@mail.ru. Санкт-Петербургский государственный университет.

© О.Ю. Гончарко (Санкт-Петербург). goncharko_oksana@mail.ru. Санкт-Петербургский государственный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 14.1 (2021) DOI: 10.25985/PI.14.1.12

* Исследование выполнено в рамках проекта РФФИ № 18-011-00207А «Логическое образование в Византии: Феодор Продром и логические опыты XII века».

Несмотря на то, что Феодор Продром — одна из ключевых фигур в литературе Комниновской эпохи, а о его наследии написана обширная научная литература, целые пласты его творчества остаются совершенно не изучены. И прежде всего это касается его логических трактатов, написанных в рамках неоплатонической традиции логического комментария к «Категориям» Аристотеля — его двух небольших работ: платоновского диалога «Ксенедем, или Гласы», который недавно вышел в критическом издании¹, и трактата «О великом и малом»², перевод которого мы предлагаем читателю в настоящей публикации.

В трактате «О великом и малом» Феодор Продром размышляет об одном из пассажей «Категорий» Аристотеля³, в котором тот, согласно мнению Продрома, утверждает, что понятия «великое» и «малое» относятся к категории отношения. Продром же полагает, что эти понятия принадлежат категории количества, и просит своего учителя и друга Михаила Италика, которому адресован этот трактат, рассудить, кто из них прав.

Данный текст, введенный в научный оборот более ста лет назад, тем не менее до сих пор остается практически не исследованным в историко-философском научном сообществе, хотя и представляет интерес как с точки зрения истории логики, так и с точки зрения истории византийской литературы и византийской неоплатонической традиции комментариев к «Категориям» Аристотеля. Трактат упоминается в обобщающих и справочных трудах⁴, однако практически ни одного историко-философского исследования о нем не существует (кроме двух наших статей об этом трактате)⁵. Между тем, «О великом и малом» — это самобытное произведение, заслуживающее внимания и как памятник византийской философской мысли, и как литературное произведение.

«О великом и малом» обладает сложной двухуровневой композицией, в которой после двух художественных предисловий рассматриваются логико-философские вопросы. В первом из предисловий автор обращается к своему учителю Михаилу Италику, посвящая ему это произведение и требуя его строгой оценки ходу изложенных размышлений. Первое предисловие составлено по всем правилам и канонам византийской риторики: в качестве традиционного топоса

¹ Spyridonova, Kurbanov, Goncharko 2017.

² Tannery 1887.

³ Arist. *Cat.* 5b14.

⁴ Hörandner 1974: 209; Hunger 1978: 35.

⁵ Гончарко, Слинин, Черноглазов 2018; Черноглазов, Гончарко 2018.

в проэпии автор письма обращается к адресату, щедро расточая комплименты, параллельно выставляя очень скромную оценку собственным способностям как писателя — однако вдумчивый читатель способен заметить, что автор вовсе не упражняется в самоуничижении, а скорее принимает сократическую позу знания о собственном незнании — позу некоей эпистемической скромности, свойственной истинным мудрецам. Правда, при этом Феодору Продрому, кажется, сложно удержать ироническое смирение сократовской позиции, и он заканчивает первое предисловие уже скорее в характерном для византийских авторов духе: критика самого себя вдруг обращается похвалой: ведь если его писание предстанет перед учителем «с неприкрашенным лицом» (μὴ σοὶ κομψοσαμένῃ τὰ πρόσωπα), то это произойдет, в первую очередь, по той же причине, что и «дочери Демосфена, Платона и [Элия] Аристиды» (так именует Продром произведения античных авторов) являются без прихорашивания и внешних прикрас, в которых они не нуждаются, чтобы скрыть «природное уродство» (τῆς φυσικῆς αἰσχρότητος)⁶. Как мы уже отмечали, «подобный стиль общения, сочетающий взаимные комплименты и дружеский юмор, весьма характерен не только для взаимоотношений Продрома и Италика — это в полной мере отразилось в их переписке — но и вообще для византийской интеллектуальной среды XI–XII вв.»⁷.

Во втором предисловии Феодор Продром рассказывает, как он пришел к мысли написать свой труд, утверждая, что пассаж из «Категорий» Аристотеля, где утверждается, что великое и малое принадлежат категории отношения, вызывает у него непонимание и даже более того — сомнения в правоте Философа. Далее Продром приступает к разбору собственно логических тонкостей и различий, не забывая и о диалоговой литературной форме, в которую он облачает полемику с Аристотелем: иногда он обращается к Стагириту лично, допуская в его адрес насмешливо-иронические реплики, напоминающие выпады Сократа в платоновских диалогах.

В основной (собственно логической) части трактата Феодор пишет «естественным слогом» и без прикрас, однако и здесь он проявляет заботу о литературной форме — облакая свою дискуссию с Аристотелем в некоторое подобие диалога, который напоминает платоновские диалоги, если проанализировать

⁶ Tannery 1887: 111.20–25.

⁷ Черноглазов, Гончарко 2018: 206. Подробнее об этом см. Browning 1977; Каждан 2000; Черноглазов 2008.

реплики, которыми Феодор Продром дополняет свои рассуждения. Например, «О, какие прекрасные умозаключения и какое в них философское изящество, о Аристотель! Ибо что другое, кроме как столь [прекрасное], тебе, Аристотелю, присуще говорить? Однако вот что я тебе скажу, а ты мне ответь, заклинаю тебя твоими лабиринтами!» (113.19–22 Таппегу). Излагая аргументы Аристотеля, Продром оговаривает: «И невозможно иначе об этих [вещах] предположить, ибо ты так предписал» (113.25–26). Элементы диалога можно указать и далее: Продром то обращается к Аристотелю «о чудесный» (113.26), то указывает ему на трактат «О небе» (114.11–12), как будто отвечая на озвученный Аристотелем пассаж из его произведения, и т.д.

Эти небольшие фрагменты в виде диалоговых вкраплений (обращений к собеседнику, предвосхищение его вопросов, нарочитое согласие принять точку зрения оппонента, но лишь для того, чтобы свести ее к абсурду) сближают стиль продромовского письма с платоновскими диалогами, обнаруживая его знакомство не только с творчеством Аристотеля, но и с произведениями Платона, которые он не только использует как образец литературной формы изложения (как, например, в диалоге «Ксенедем»), но и перенимает у Платона сократический метод ведения дискуссии (например, обсуждая «Введение» Порфирия в формате иронического диалога со скептической концовкой). Так, очевидны не только лексические и стилистические параллели с диалогами Платона (обращение ὦ θαυμάσιε, «о чудесный», в платоновских диалогах встречается более 30 раз; формула καὶ μὰ τόν, «клянусь богом», соответствует обороту καὶ μὰ Δία, «клянусь Зевсом», типичному для платоновских диалогов; оборот γελοῖον μεντὰν εἶη, «было бы смешно», употребляемый в отношении абсурдных допущений, фиксируется в платоновских диалогах более 11 раз; подобные стилистические параллели с диалогами Платона можно было бы продолжить и далее), но и содержательные, более существенные сходства. Например, беседуя подобным образом с Аристотелем в трактате «О великом и малом», адресованном своему учителю, Феодор прибегает к сократовской иронии или платоновскому скептицизму: возторгаясь убедительностью аргументов Аристотеля и для поддержания «разговора» соглашаясь с ним, задает ему при этом «каверзные» вопросы, отвечая на которые самостоятельно, он заходит в тупик и оставляет читателя в этом тупике.

Конечно, мы вовсе не утверждаем, что трактат «О великом и малом» Феодора Продрома можно считать полноценным платоновским диалогом по аналогии, например, с его же диалогом «Ксенедем»: начиная с прямого обращения к Аристотелю и вступая в прямую дискуссию с античным философом, и даже отвечая самому себе цитатами из Аристотеля, Феодор Продром не придерживается формы диалога, и ближе к концу трактата отзывается уже об Аристотеле в третьем лице, более не обращаясь к нему напрямую. Однако элементы платоновского диалога в этом небольшом произведении всё же очевидны и достойны внимания. Следует также отметить, что в византийской литературе XII в. жанр платоновского диалога был весьма распространенной формой не только философских, но и чисто литературных произведений.

Любопытно, что Продром — не первый византийский автор, включивший в логическое произведение элементы разговора с Аристотелем. Подобные риторические приемы можно найти и у Михаила Пселла (XI в.) — автора, так же принадлежавшего неоплатонической византийской традиции комментирования аристотелевского корпуса текстов: в отличие от Продрома, Пселл в своем сочинении *Περὶ ἑρμηνείας* сам выступает от лица Аристотеля, полемизирующего со своими позднейшими комментаторами Филопоном и Аммонием⁸.

В настоящем предисловии к публикации русского перевода трактата «О великом и малом» мы попытались показать, что этот трактат представляет собой не только философское произведение, но и литературный памятник: перед нами риторическое сочинение, содержащее элементы платоновского диалога. Сократовская ирония, игра с античными образами и аллюзиями, скрытыми и явными цитатами и ссылками на античные литературные памятники, высокая оценка собственного труда и при этом самоирония и добрый юмор — эти черты характеризуют произведения, созданные в эпоху Комниновского ренессанса, эпохи подлинного расцвета византийской изящной словесности и возрождения литературных традиций греческой античности.

Поскольку логико-философское содержание трактата «О великом и малом» мы исследовали в других наших работах,⁹ то в данном кратком предисловии ограничимся лишь сжатой историко-философской характеристикой этого текста. В этом сочинении Феодор Продром выдвинул тезис о том, что понятия «вели-

⁸ Гончарко 2013: 227.

⁹ См. Гончарко, Слинин, Черноглазов 2018; Черноглазов, Гончарко 2018.

кое» и «малое» не совсем правильно относить к категории отношения, и обосновал этот тезис с помощью нескольких различных аргументов (аргумент от несоответствия определению соотнесенных понятий, аргумент от противоположностей, несколько аргументов от устоявшейся практики словоупотребления). Такое решение не совпадает с подходом Аристотеля к пониманию этих понятий в «Категориях», где они отнесены одновременно и к категории отношения, и к категории количества. Также следует отдельно заметить, что аргументы Продрома не совпадают полностью и с аргументацией Порфирия, представленной по этому вопросу во «Введении к „Категориям“ Аристотеля» в соответствующих разделах — о соотнесенных и о видах количества, а также о видах противоположения. Таким образом, было бы интересно поставить и решить вопрос о том, каким образом Феодор Продром приходит к выдвиганию и обоснованию своего решения проблемы «великого» и «малого» и насколько его решение оригинально или, наоборот, преемственно по отношению к византийской логической традиции греческих комментариев к «Категориям».

Мудрейшего и ученейшего господина Феодора Продрома о великом и малом, и о многом и немногом, и о том, что они принадлежат не к категории соотносенного, а к категории количества, и противоположны [друг другу].

Чем иным, как не разумом (λόγῳ), разуметь (λογιστέον) разумеемое (λογιζόμενα), о разумная (λογία) моя глава? Измеряемое (κανονιζόμενα) же чем иным измерять (κανονιστέον), как не мерилом (κάνονι)? А всю философию и риторику, как во взаимосвязи, так и по отдельности, и всякое слово — и наше, и внешнее (τόν τε ἡμεδαπὸν καὶ τὸν θύραθεν)¹ — чем иным испытывать, как не [премудростью] Италика, подобно как, например, золото [испытывают] лидийским камнем, а орлят — солнцем? Я опускаю судей с Иды и богинь, тяжущихся за яблоко на Гаргаре², как того требует миф, избегая заключенного в этих [образах] поэтического честолюбия. Из этого [мифа] я возьму только то, что и я представлю свое слово обнаженным твоему непогрешимому в словах оку. И я молю, чтобы ты поступил с ним, скорее, не как судья или как защитник — я ни в коем случае, клянусь тобою, не прошу закрывать глаза на его недостатки, ибо зачем мне нужен ребенок беспокойный, или вообще больной?! — а чтобы ты его приструнил, но мягко, и никак не прижиганием и не скальпелем, но всё же исцелил в нем нездоровое и восполнил недостающее.

О статуя красноречия! Не дивись моему сочинению, если оно явится к тебе, не приукрасив лицо, и вообще никак не прихорашиваясь. Во-первых, оно, взирая на дочерей Демосфена, Платона и Аристиды — добавлю еще и Италика, оставило это [желание себя украсить] более юным и тем, для которых такая рукотворная красота была изобретена как помощь от природного уродства. Во-вторых, оно сочло свое хвастовство по сравнению с твоим посланцем недостойным дружбы к тебе; ибо пусть тебе, по причине твоей приобщенности (οἰκειότητα) и к слову, и к [учительской] кафедре, будут присвоены (οἰκειούσθω) вселенские дела и вселенские (οἰκουμηνικά) титулы³. Ведь если бы я это сочинение писал

¹ То есть христианское и языческое.

² Гаргар — одна из вершин горы Иды в Троаде. Речь идет о суде Париса.

³ Феодор указывает на то, что Михаил Италик занимал должность «учителя

кому-нибудь другому, я бы показывал себя как только могу, а если возможно, даже сверх меры. Поскольку же я пишу тебе, моему [другу] и мудрецу, то я никоим образом не буду украшаться и показывать себя; ибо пред мудрецом мудрствовать не мудро (σοφῶ σοφίζεσθαι ἄσοφον), а пред другом показывать себя — не по-дружески. Таким, каково это сочинение по природным свойствам (χαρακτήῃρος), я тебе его и покажу.

Но вот всё, что сказано мною в оправдание во всё, [что было нужно]. Намерение же, [с которым я взялся за] это сочинение, было таково.

Вчера или на днях, одним словом, недавно, как-то случайно зачитавшись аристотелевскими «Категориями», я очутился в том месте раздела о категории количества, где «великое», «малое», а кроме того «многое» и «немногое» относятся [Аристотелем]⁴, скорее, к категории отношения, а не к категории количества, и мне оказалось непросто согласиться с философом в этом пункте. И хотя я много раз мысленно повторял то «сердце, терпи»⁵, то «садись-ка и слушай, что скажут другие»⁶, то произносил про себя другие из поэтических [строк] Каллиопы — ибо мне с детства присуща любовь и почтение к Гомеру более, чем к кому-либо другому — я всё равно не смог совладать с движениями своей души; ибо умы юношей не только, согласно тому же мудрецу, «носятся по ветру»⁷, но и тяготеют [чужими] мнениями и общими понятиями (προλήψεις), ибо они весьма упрямы. С одной стороны, мой разум вынашивал множество возражений [Аристотелю], как мне казалось, весьма удачных, с другой стороны, я осознавал, что во многих случаях Аристотель скорее упражняется, чем доказывает всерьез — ибо этому мужу присуще не только вы-

Евангелия», или, как ее также называли, «Вселенского учителя» (οἰκομενικός διδάσκαλος). См. Gautier 1972: 24.

⁴ Arist. *Cat.* 5b14–20 (здесь и далее при цитировании используется перевод А.В. Кубицкого в переработке З.Н. Микеладзе).

⁵ Hom. *Od.* 20.18 (цитируется в переводе В.А. Жуковского).

⁶ Hom. *Il.* 2.200 (здесь и далее цитируется в переводе Н.И. Гнедича).

⁷ *Il.* 3.108.

водить умозаключения из непосредственных (ἐξ ἀμέσων) и первых [посылок], но и делать выводы из общепринятых [положений] (ἐνδόξων) и умозаключать (ἐπιχειρεῖν) в обе стороны — и потому я счел, что следует избрать средний путь между двумя крайностями: с одной стороны, отпустить поводья слова, но не так, чтобы оно, закусив удила, сбросило наездника с обрыва, а с другой стороны — осмелиться сказать что-то, что не было бы недостойно подобающего Аристотелю почтения.

Так скажем же таким образом, но сперва приведем [слова] Аристотеля как они есть. Он говорит, что ничто не является противоположным количеству и, удостоверяя эти слова путем индукции (ἐλαγωγῆς), умозаключает (ἐλάγει) так: «...если кто-нибудь не скажет, что многое противоположно немногому, а великое — малому. Однако, ничто из них не есть количество, но [принадлежит категории] отношения. Ибо ничто само по себе не называется большим или малым, а поскольку оно соотносится с другим. Например, гору называют малой, а зерно — большим, поскольку первое больше однородных предметов, а второе — меньше однородных». Далее же [Аристотель] говорит: «Считает их кто-нибудь количеством, или не считает, нет ничего противоположного им. Ибо, если что-то невозможно взять само по себе, но только в соотношении с другим, то как можно назвать что-то противоположным ему? И еще: если великое и малое будут противоположными, то окажется, что одно и то же одновременно допускает противоположности и что [вещи] противоположны сами себе»⁸.

О, какие прекрасные умозаключения и какое в них философское изящество, о Аристотель! Ибо что другое, кроме как столь [прекрасное], тебе, Аристотелю, присуще говорить? Однако вот что я тебе скажу, а ты мне ответь, заклинаю тебя твоими лабиринтами!

Зерно мы сможем, пожалуй, назвать большим, сравнив его, как ты хорошо знаешь, с зерном, и гору маленькой — сравнив с горой. И невозможно иначе об этих [вещах] предположить, ибо ты

⁸ *Cat.* 5b30–35.

так предписал. Однако, о чудесный, как мы сможем утверждать «великое» в отношении тех видов, в которых количество индивидуальных [вещей] не больше одной, как, например, солнца, луны и самого неба? Ведь с этими [вещами] будет обстоять не так, как с неким зерном и некоей горой, которые получали наименование большого или малого в соотношении с другим зерном и другой горой. Небо велико, и, клянусь, право же, нет такого человека, который бы, сказав «небо», не прибавил бы сразу, что оно велико, или же, если бы не прибавил, не показался бы нечестивым по отношению к столь [великой] вещи. Но оно [небо] является большим, конечно же, не относительно другого, маленького — ибо с каким же [его соотносить], если оно одно-единственное? Так же и в отношении других [таких же]. Например, протяжение всей земли велико и обо всём разлитом воздухе говорится, что его много, но ни первое не сравнивается с другим, малым, ни второй — с другим, немногим. Ибо эти индивиды единичны, по одному числом на каждый вид — если только кто-либо, напротив, не захотел бы вообразить много миров или сотворить их бесчисленное множество. Но это не так, как ты весьма ясно показал в трактате «О небе». Но даже если предположить, что так и есть, то рассуждению это [допущение] не повредит. Ибо те, кто предположил множество миров, предположили их равновеликими, и относительно них никак невозможно было бы истолковать «малое» путем сравнения с «великим». Таким образом, или небо не велико (что весьма святотатственно) и воздуха немного (что весьма смешно), или «великое» и «многое» не [принадлежат категории] отношения. А если [категории отношения] не [принадлежат] эти [два понятия], то так же, разумеется, обстоит и с противоположными им — я говорю о «малом» и «немногом».

И еще: что касается «двойного» или «половинного», то ни говорящий [эти понятия] не обозначил голосом что-либо прочное (βεβηκός τι)⁹, ни услышавший не удовлетворился разумом. Причина же в том, что о каждом из этих двух говорится в том

⁹ Иначе: «стабильное», т.е. обладающее постоянным понятным значением.

смысле, в котором оно соотносится с другим. Если бы великое и малое [принадлежали категории] отношения, то должно было бы и с ними обстоять подобным образом. Однако, как мы видим, всё наоборот. Ведь услышавший «великое» не помыслит тотчас же и «малое», и наоборот — но удовлетворится, устремив (ἀλοτοξεύσας) свое умозрение к величине того или к малости этого. Если же кто-либо и эти [понятия] причислил бы к [вещам, принадлежащим категории] отношения — из каковых услышавший одно [сразу же], как представляется, некоторым образом воспринял и другое — то посмотри, что для него категории отношения будут принадлежать «разумное» и «неразумное», а также и «плавающее» и «сухопутное» (πλωτὸν καὶ πεζόν). Ведь подобная последовательность рассуждений будет и о них — [получится, что] услышавший «неразумное» получит некое представление и о «разумном». Нелепость подобного предположения, как говорится, видна и слепому. Ибо нет необходимости части сущностей полагать сущностями¹⁰. Стало быть, «великое» не [принадлежит категории] отношения, если не [принадлежит ей] и «разумное».

И еще: если «сколько» (τὸ ὅσον τι) [принадлежит категории] количества (как «какое» (τὸ οἷόν τι) — [категории] качества, а «что» (τὸ ὅτι τι) — [категории] сущности), и если, например, на вопрос, сколь велико Атлантическое море, уместно будет ответить, что оно велико (πολύ)¹¹ — то ясно, к какой категории «великое» (πολύ) будет причислено.

И еще: от всех имен, принадлежащих категории количества, качества или какой-либо иной категории, образуются и говорятя производные [имена] (παρωνύμως... γίνεται¹²), [принадлежащие категории] отношения, как, конечно же, от «двойки» — «двойное», а от «красивого» — «более красивое». От имен же, [принадлежащих категории] отношения, не образуется (παρωνυμίζεται) никакое другое [имя, принадлежащее категории] отношения.

¹⁰ Cf. Porphy. *In Cat.* 4.1.94.18–20.

¹¹ Букв.: «многое».

¹² Букв.: «образуются путем небольшого изменения, словообразования».

Ведь подобно тому, как от «двойки» [образуется] «двойное» (διπλάσιον), от «двойного» нельзя [образовать] «более двойное» (διπλασιώτερον), ибо одно двойное не может быть более или менее двойным, чем другое. Таким же образом, подобно тому как от «красивого» [образуется] «более красивое» (κάλλιον), от «более красивого» [нельзя образовать] «более более красивое» (καλλιώτερον). От «большого» же мы производим [слово] «большее», а от «малого» — «меньшее», а так не должно было бы происходить, если бы эти [слова принадлежали категории] отношения. Стало быть, «великое» и «малое» [не принадлежат категории] отношения.

И еще: то, что [принадлежит категории] отношения, может быть объяснено посредством и последовательного, и обратного определения (καὶ τῇ ἀκολουθήσει τε καὶ ἀντιστροφῇ). И обратные, и последовательные определения [отношений] возможны только с помощью следующих трех падежей: или определение и в прямом, и в обратном порядке должно быть в родительном падеже (как обстоит с отношением отца и сына), или определение в прямом порядке — в родительном падеже, а в обратном — в дательном (как в отношении знания и познаваемого), или определение и в прямом, и в обратном порядке — в дательном (как в отношении подобного и неподобного), или определение в прямом порядке — в винительном, а в обратном — в дательном, и наоборот (как обстоит дело с тем, что говорится о действии и претерпевании). Итак, то, что не выражается ни одним из указанных способов, но объясняется как-то иначе, таковое, мне представляется, очевидно, чуждо категории отношения. Что же касается «великого» и «малого», то они не могут быть определены ни по одному из определенных нами определений (κατ' οὐδεμίαν ἀποδοθεῖν τῶν ἀποδοθεισῶν ἀποδόσεων). Стало быть, они не [принадлежат категории] отношения, поскольку они не определяются ни одним из [упомянутых] способов, как мы сказали. Было бы смешно и поистине по-варварски говорить, что «малое великого малое», или «великим малое», и наоборот.

Если же кто-нибудь изобретет вдобавок к сказанным еще и четвертое доказательство (ἀλόδοσιν) и поведет рассуждение так, что, дескать, великое является великим по отношению к малому, а малое — к великому, то такой человек пусть знает, что он щедро жалуется категории отношения большинство сущих [вещей]. Ибо о теле говорится, что оно относится к бестелесному, неодушевленное — к одушевленному, бессмертное — к смертному, и вообще, [то же касается] абсолютно всех разделительных отличий родов (διαcretικαὶ τῶν γενῶν διαφοραί). Стало быть, и таковые [вещи] будут [принадлежать категории] отношения, а до какой нелепости это доводит, сказано выше.

И еще: если в отношении малого и великого говорится «величина», то следует выяснить, сказывается ли это само по себе (καθ' αὐτό), или приводящим образом (κατὰ συμβεβηκός)? Если само по себе, то в таком случае мы получим, что таковые [понятия обозначают] количество по причине соименности (συνωνύμως), ибо «величина» сказывается о них обоих, а величина есть количество. Если же [«величина» говорится о них] приводящим образом, как мы говорим «человек» в отношении сына и отца, тогда следует спросить, что значит «больше» и «меньше» и для чего эти [слова] изобретены. Ибо если «меньшее» и «большее» — то же самое, что «малое» и «великое», то какова нужда в обилии имен? А если «меньшее» и «большее» — нечто другое, то несомненно, что о «большем» говорится как о большем чего-то меньшего, и наоборот. Остается, что «великое» есть что-то другое [нежели «большее»] и не принадлежит [категории] отношения.

То, что «великое» и «малое» — это не [категория] отношения, я полагаю, таким образом доказано, и [наши аргументы], думаю, не лишены основания. Теперь же следует пояснить, что они противопоставлены (ἀντίκειται) друг другу как противоположные (ἐναντία)¹³ Прежде всего мы предположим, что — как фи-

¹³ Cf. Arist. *Cat.* 6a9–10. Аристотель приходит к выводу, что «великое» и «малое», даже будучи отнесенными к категории количества, тем не менее друг другу не противоположны (οὐδὲν ἐναντίον ἔξει).

лософское учение утвердило задолго до нас — что-либо [может] быть противоположно [только] одному, как и по другим причинам, так и потому что, полагая, было сочтено несправедливейшим две [вещи] противопоставлять одной, ибо, как говорит поговорка, с двумя и Гераклу не справиться. Аристотель же незаметно запутывает слушателя: одну и ту же величину противопоставляя двум и о чем-то одном предположив «великое», а о чем-то другом — «малое», он из этого предположения вывел то, что ему представляется¹⁴; поскольку, если бы он противопоставил противопоставляемое (*παρέβαλλε τὸ παραβαλλόμενον*) не одному и другому, а одному и тому же, то рассуждение не привело бы к видимой (*δοκοῦσαν*) нелепости, и одно и то же не казалось бы одновременно и великим, и малым, но для обоих было бы по необходимости разное.

Если же кто-нибудь не захочет на это обратить внимание и, твердо придерживаясь [риторических] упражнений (*γυμνασία*) Аристотеля, скажет: «если великое и малое противоположны, то противоположности будут одновременно в одном и том же, и одно и то же будет себе противоположно»¹⁵, — так вот, если кто-нибудь так скажет, то необходимо будет указать ему на это же затруднение и в отношении «верхнего» и «нижнего», каковым [понятиям] присуще столько противоположности, что от них наименование противоположного было уделено и остальным из противоположных. Ибо если так случится, что я буду стоять посередине между двумя и одно будет у меня под ногами, а другое — над головой, то во мне одновременно будут противоположные [понятия] — «верхнее» и «нижнее» — и я сам буду себе противоположен. Если тут есть нелепость, то, стало быть, и там тоже. Иначе, по какому жребью этим [понятиям] такое выпало, а тем — нет? Причина же получившейся [здесь] нелепости — дабы мне раскрыть тайну этого паралогизма — состоит в следующем: для того, чтобы сделать схождение противоположных невозможным,

¹⁴ Cf. *Cat.* 5b35–40.

¹⁵ Cf. *Cat.* 5b33–35.

недостаточно, чтобы сошлись только эти два, то есть одно и то же время и одно и то же подлежащее, но помимо них должно быть третье — «относительно одного и того же» (τὸ πρὸς τὸ αὐτό); ибо, если это будет добавлено, тогда противоположные сойтись не смогут, а если нет, то в схождении нет ничего нелепого. Ибо если одно и то же в один и тот же промежуток времени относительно одного и того же именуется «великим» или «малым», оно не сможет быть одновременно великим и малым; если же относительно разных [вещей], [то сможет, и в этом не будет] ничего нелепого. Например, в сравнении с Менелаем, сыном Атрея, Гектора можно по справедливости назвать сильным, если внимательно прочесть у Гомера вот эти стихи:

Тут для тебя, Менелай, неминучий от рук Приаида
Жизни пришел бы конец, ибо много могучее был он¹⁶.

В сравнении же с сыном Пелея¹⁷ тот же [Гектор] в то же самое время — слаб. Так что же, из-за этого в Гекторе [сходятся] противоположные [понятия], и Гектор сам себе противоположен? Ни в коем случае: если его сравнивать только с Менелаем или только с Ахиллом, то этого никогда не случится. Точно так же кто-либо справедливый не справедлив относительно Аристида, прозванного «справедливым», но справедлив относительно, скажем, Фаларида или Эхета, но одно и другое не [сказывается] относительно одного и того же.

И еще: противоположные переходят одно в другое, если существует нечто, способное воспринимать [эти свойства], как, например, горячее — в холодное, порок — в добродетель. С теми же, которые [принадлежат категории] отношения, этого по необходимости [не происходит]; ибо чувство не переходит в чувствуемое, а знание — в познаваемое. Малое же переходит в великое, если есть нечто воспринимающее [эти свойства]. Стало быть, эти [понятия] противоположны и не [принадлежат категории] отношения.

¹⁶ Ил. 7.104–105.

¹⁷ То есть с Ахиллом.

И еще: если почти все мудрецы посчитали основами сущего противоположные [вещи], а Платон производит¹⁸ сущие от малого и великого, то [остается] либо не верить одному из двух — я имею в виду общее правило и утверждение Платона — либо без колебаний признать великое и малое противоположными. Однако, поистине никто не будет настолько безумен, чтобы спорить или с общим мнением, или с самим Платоном. Стало быть, остается второе.

И еще: когда сам Аристотель — многократно в своем трактате «О природных началах»¹⁹ и в первой книге «Метафизики» — спорит и с самим Платоном, и со многими другими [философами], которые, как ему кажется, заблуждаются в отношении истины, он соглашается с ними и говорит что-то близкое их [положениям] лишь в тех случаях, где они утверждают, что основы сущего — противоположные [вещи]; пусть даже один считает, что это любовь и вражда, другой — что это разряженное и плотное, а третий — что это великое и малое²⁰ Кое-где же он, превознося Платона над другими, отмечает, что [Платон] ставит на первое место противоположности, доступные рассудку (*κατὰ λόγους*), то есть «великое» и «малое» — [здесь Аристотель] прямо называет эти [понятия] противоположными (*αἰ ἐναντιώσεις*)²¹ — другие же [предпочитают противоположности], доступные чувству (*κατ' αἴσθησιν*): я говорю о разряженном и плотном.

¹⁸ Букв.: «рождает».

¹⁹ То есть в «Физике».

²⁰ Когда Аристотель в «Метафизике» (*Metaph.* 986a30–986b2) перечисляет, какие авторы что считали противоположностями, он действительно указывает среди перечня противоположностей у Платона великое и малое, обобщая, что это всё — разные примеры противоположностей (*αἰ ἐναντιώσεις*).

²¹ *Metaph.* 986b2. Закономерно возникает вопрос, в каком платоновском тексте Аристотель обнаружил эти положения о происхождении сущего из малого и великого. Поскольку нам пока не удалось идентифицировать конкретный платоновский фрагмент, релевантный этому пассажи, то рискнем предположить, что Аристотель в «Метафизике» отсылает к так называемому неписаному учению Платона. Этой теме был посвящен выпуск 5 (2016/2) «Платоновских исследований».

И еще: пусть даже будет предположено, что если одно и то же именуется великим и малым по отношению к одному и другому, то в нем сошлись противоположности — даже и в этом случае оно не будет по необходимости противоположным самому себе. Так, о здравомыслии (σωφροσύνη), например, говорится, что оно противоположно распущенности (ἀκολασία) и глупости (ἄλιθιότητι), и кажется, что в одном и том же сошлись противоположности, но здравомыслие всё же не будет противоположным самому себе.

Заключение

Те, кто доверяет Аристотелю и Платону, из которых последний считает великое и малое началами сущего и не сомневается в том, что противоположные [вещи] — это начала всего сущего, а первый это мнение принимает и одобряет, как можно узнать из великих произведений этого мужа, которые мы упомянули; [так вот, те, кто им доверяет], должны считать, что великое и малое противоположны; те же, кто им не доверяет, могут думать и говорить об этих вещах как кому угодно.

Литература

- Гончарко, О.Ю. (2013), “Диалог и псевдиалог как форма изложения аристотелевской логики в Византии”, *Вестник Русской христианской гуманитарной академии* 14.3: 224–230.
- Гончарко, О.Ю.; Слинин, Я.А.; Черноглазов, Д.А. (2018), “Логические идеи Феодора Продрома: «О великом и малом»”, *Логические исследования* 24.2: 11–35.
- Каждан, А.П. (2000), “Смеялись ли византийцы? (*Ното Вузантинус луденс*)”, in И.В. Дубровский, С.В. Оболенская. М.Ю. Парамонова (ред.), *Другие средние века. К 75-летию А.Я. Гуревича, 185–197*. М.; СПб.: Университетская книга.
- Черноглазов, Д.А. (2008), “Пять писем Иоанна Цеца: автопортрет византийского интеллектуала”, *Византийский временник* 67: 152–164.
- Черноглазов, Д.А.; Гончарко, О.Ю. (2018), “«О великом и малом» Феодора Продрома: из истории византийской логической мысли XII века”, *Вестник Русской христианской гуманитарной академии* 19.2: 204–213.
- Browning, R. (1977), “Unpublished Correspondence between Michael Italicus, Archbishop of Philippopolis, and Theodore Prodromos”, *Studies on Byzantine History, Literature and Education* 59: 287–288.
- Gautier, P., ed. (1972), *Michel Italikos. Lettres et Discours*. Paris: Institut français d'études byzantines.
- Hörandner, W. (1974), *Theodoros Prodromos. Historische Gedichte*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Hunger, H. (1978), *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*. Bd. 1. München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- Spyridonova, L.; Kurbanov, A.; Goncharko, O., eds. (2017), “The Dialogue *Xenedemos, or Voices*, by Theodore Prodromos. A Critical Edition, with English Translation”, *Scrinium* 13.1: 227–275.
- Tannery, P., ed. (1887), “Sur le grand et le petit”, *Annuaire de l'Association pour l'encouragement des études grecques en France* 21: 104–119.

Алексей Гараджа

Ириной Лионский. *Против ересей* 1.29–30
(перевод и комментарии)*

ALEXEI GARADJA

IRENAEUS. *AGAINST HERESIES* 1.29–30 (A TRANSLATION AND NOTES)

ABSTRACT. The publication presents a new Russian translation of the chapters of Irenaeus' *Adversus haereses* dedicated to the key figure of Gnostic mythology Sophia-Achamoth (also called *Barbelo* and *Prunicus*). The translation is based on the standard critical edition of Irenaeus' treatise by A. Rousseau and L. Doutreleau (1979). The previous Russian translation by P. Preobrazhenskiy (1900), based on obsolete editions, is currently obsolescent itself. The original Greek text of Irenaeus is almost entirely lost, we can only judge the treatise by the extant Latin translation which is rather awkward and clumsy. To make the reader aware of this peculiarity of style, or rather of its deficiency, the Russian translator has imparted to the text a certain rhythmic organization meant to affect the reader in a way analogous to how the clumsiness would, at the same time facilitating the reading — without distorting the intended meaning, to be sure. The translation is accompanied by extensive notes. Another experimental feature of the translation is the usage of the letter *фумá* (ϕ) expunged from the Russian alphabet in 1918, which has greatly impaired the Cyrillic script's ability to accurately render many names and notions coming from Greek, Hebrew, and other languages.

KEYWORDS: Gnosticism, Barbelo, Prunicus, Plato.

© А.В. Гараджа (Москва). agaradja@yandex.ru. Платоновский исследовательский научный центр, Российский государственный гуманитарный университет.

Платоновские исследования / Platonian Investigations 14.1 (2021)

DOI: 10.25985/PI.14.1.13

* Латинский текст *Haer.* 1.29–30 приводим по изданию А. Руссо и Л. Дутрело (RD 1979b), опустив аппарат и постраничную нумерацию строк, но сохраняя орфографию и разбивку на абзацы. В оригинальном тексте [квадратными скобками] отмечены *изъятия* издателей, в русском переводе — поясняющие *дополнения* переводчика. Дополнительно в латинском тексте выделены транслитерированные *греческие имена* (кроме усвоенных в латыни, как, например, Christus).

29.1 Super hos autem ex his qui praedicti sunt Simoniani multitudo Gnosticorum [Barbelo]¹ exsurrexit, et uelut a terra fungi manifestati sunt, quorum principales apud eos sententias enarramus.

Quidam enim eorum *Aeonem* quandam numquam senescentem in uirginali Spiritu subiciunt, quem *Barbelon* nominant: ubi esse Patrem quandam innominabilem dicunt. Voluisse autem hunc manifestare se ipsi *Barbeloni*. *Ennoeam* autem hanc progressam stetisse in conspectu eius et postulasse *Prognosin*. Cum produisset autem et *Prognosis*, his rursus petentibus prodiit Incorruptela, post deinde Vita aeterna. In quibus gloriantem *Barbelon* et prospicientem in Magnitudinem et conceptu delectatam in hanc, generasse simile ei Lumen. Hanc initium et laminationis et generationis omnium dicunt. Et uidentem Patrem Lumen hoc, unxisse illud sua benignitate, ut perfectum fieret: hunc autem dicunt esse Christum. Qui rursus postulat, quemadmodum dicunt, adiutorium sibi dari *Nun*: et progressus est *Nus*. Super haec autem emittit Pater *Logon*. Coniugationes autem fient *Ennoiae* et *Logi*, et *Aphtharsias* et Christi, et *aeonia* autem *Zoe Thelemati* coniuncta est, et *Nus Prognosi*. Et magnificabant hi magnum Lumen et *Barbelon*.

29.1 Помимо них², множество гностиков восстало от вышеназванных симониан, явившись, как грибы из-под земли. Вот об их главных положениях мы и расскажем.

В основе полагают они некий вовеки не стареющий Эон — в девственном Духе, который именуют «Барбело»: в нем же, по их словам, — некий неименуемый Отец. Тот якобы замыслил этому Барбело явить себя. И вышла Мысль, предстала перед ним [Отцом], и испросила Предведенья. Когда же изошло Предведенье, они [Мысль и Предведенье] потребовали снова, и изошла Нетленность, а следом — и Жизнь вечная. И, прославляясь этим всем, Барбело поглядела на Величие, и в радости зачала, и породила Свет,

¹ RD (1979a: 296–300) обосновывают изъятие неуместного здесь *Barbelo* (случайно внесенного, вероятно, с полей рукописи) и заодно уточняют двойственность употребления термина γνωστικός в *Книге первой*: ‘гностик’ в узком смысле и вообще ‘сведущий, ученый’. Об имени *Barbelo* (= Βαρβηλώ) подробнее см. Гарраджа 2020a, но сразу обратим внимание, что в разговорном греческом во времена Иринея оно произносилось примерно как *Варвилó*. Кириллицей, однако, мы по ряду причин передаем здесь его латинское звучание, сдвигая тем самым ударение на предпоследний слог (*Барбéло*); аномальные падежные окончания имени, присутствующие в латинском тексте, опущены (ср. RD 1979a: 296–297).

² Ср. последователей Василида и Карпократа, о которых говорилось в 1.28.2.

ему подобный³. Такое вот начало, как говорят они, и светозарности, и порождения. Отец увидел этот Свет и благостью своей его помазал, да станет совершенным: он-то и есть, по их словам, Христос⁴. Тот сызнова потребовал, насколько можно верить им, дать себе в помощь Ум: и появился Ум. Отец же испустил вдобавок еще и Слово. И сочетались в пары Мысль и Слово, Нетленность и Христос, и сопряглась Жизнь вечная с Желанием, и Ум с Предвиденьем. И все они величали Свет великий и Барбело.

29.2 Post deinde de *Ennoia* et de *Logo Autogenen* emissum dicunt ad repraesentationem magni Luminis: et ualde honorificatum dicunt et omnia huic subiecta. Coemissam autem ei *Alethiam*, et esse coniugationem *Autogenus* et *Alethiae*. De Lumine autem, quod est Christus, et de Incompacta, quattuor emissa luminaria ad circumstantiam *Autogeni* dicunt. Et de *Thelemate* rursus et *aeonia Zoe* quattuor emissiones factas ad subministrationem quattuor luminaribus, quas nominant *Charin*, *Thelesin*, *Synesin*, *Phronesin*. Et *Charin* quidem magno et primo luminario adiunctam: hunc autem esse Sotera uolunt et uocant eum Armozel; *Thelesin* autem secundo, quem et nominant Raguhel; *Synesin* autem tertio luminario, quem uocant Daudid; *Phronesin* autem quarto, quem nominant Eleleth.

29.2 А после Самородный, как говорят, испущен был от Мысли и от Слова, чтоб представлять великий Свет: и честь была ему великая, и было всё ему подчинено⁵. С ним вместе испустилась Истина, отсюда сочетание Самородного и Истины. От Света же,

³ Отметим колебание *Barbelo* между грамматическим мужским и женским родами, которое здесь, возможно, объясняется просто согласованием со *Spiritus* — отвлекаясь от указаний на андрогинность этой сущности в гностических трактатах. Текст Феодорита (*Haer.* 1.13) подтверждает, что именем «Барбело» назван именно девственный Дух, а не вечно юный Эон, он же Отец, он же Величие. Отметим также терминологический контраст *происхождения* в смысле (субъектного) «испускания», «истечения» (*emitto* = προβάλλω) и в смысле (объектного) «возникновения», «появления на свет» (*progredior, prodeo* = προέρχομαι).

⁴ Греч. Χριστός 'Помазанник' — калька с евр. מָשִׁיחַ *Masiah*, вдобавок однозвучная с χριστός 'добрый' (с самыми разными оттенками смысла). При этом греч. χριστέομαι на латынь лучше всего переводится как *benignitatem exerceo*. Вся фраза отлично восстанавливается с этой игрой слов по-гречески: Καὶ ἰδόντα τὸν Πατέρα τὸ Φῶς τοῦτο χρῖσαι τῷ ἑαυτοῦ χριστῷ ὥστε τέλειον γενέσθαι· τοῦτον δὲ λέγουσιν εἶναι Χριστόν (RD 1979a: 302).

⁵ Ср. *Пс.* 8:6–7, 1 *Кор.* 15:26–28, *Еф.* 1:22, *Евр.* 2:8.

который есть Христос, и от Нетленности испущены четыре светила, чтоб свитой состоять при Самородном. А от Желания и Жизни вечной исполнены еще четыре испускания, светилам четырем прислуживать, и имена их — Красота, Охота, Сообразительность и Рассудительность⁶. И Красота была приписана к великому и первому светилу, которое они считают за Спасителя и называют Армозил; Охота же — второму, чье имя Рагуил; Сообразительность — третьему светилу, которое называют Давид; Рассудительность — четвертому, имя которому Элелев⁷.

29.3 Confirmatis igitur sic omnibus, super haec emittit *Autogenes* Hominem perfectum et uerum quem et *Adamantem* uocant, quoniam neque ipse domatus est neque hi ex quibus erat. Qui et remotus est cum primo Lumine ab Armozel. Emissam autem cum

⁶ Разброс значений этих греческих имен широк. *Χάρις* — ‘красота, привлекательность, любезность, милость, признательность’, позже ‘благодать’. *Θέλησις* — поздний дублет уже задействованного *θέλημα* ‘воля, желание’. *Σύνεσις* — ‘сообразительность, понятливость, разумность, сознательность’ и даже ‘отрасль знания, наука’. *Φρόνησις* — ‘рассудительность, понимание (как чувство)’, ‘мысль (как намерение или решение)’, но также ‘гордость’ и даже ‘кичливость’.

⁷ *Armozel* — конъектура RD с учетом *AnIn*, в рукописях (*h*)*armogen(es)*, которое Harvey (1857: 1.223) толкует как אִרְמֻזֵּל ‘welling-light’; исправленное *Armozel* (в трактатах также *Harmozel*) естественней, конечно, вывести из греч. ἀρμόζω ‘соединять, сочетать’ (ср. Turner 2001: 115, n. 27) в сложении с «ангельским» суффиксом. — *Raguhel* известен и помимо гностических сочинений, его имя толкуется как רַגֻּהֵל ‘воля Бога’ (так что *Θέλησις* точно ему подходит); однако в ряде трактатов в четверке «светил» Рагуила замещает *Oroiael* — явно от греч. ὀράω ‘смотреть’. — *Dauid* (в рукописях также *dadud*, в трактатах *Daveithe*): ср. דָּוִד ‘возлюбленный, ἀγαπητός’ (vs. דָּוִד ‘Давид’); воодушевленный своей этимологией «Орой-аила», Тернер (*l.c.*) и «Давейёе» притягивает к греч. (φ)ἰδεῖν ‘видеть’. — *Eleleth* (в рукописях также *eleth*) Харвей (*l.c.*) связывает с араб. إلت ‘урожай, καρπός’ (или إلهوت ‘lhwt’ ‘божественность, θεότης’). Интересней другое семитизирующее толкование (Poirier, Tardieu 1981: 13): от араб. إلت (sc. إلت) ‘lyt’) ‘l’altière, возвышенная (духом)’ = греч. ὑψιφρόνη — фигура, по которой назван трактат NHC xi, 4. Stroumsa (1984: 55, n. 77) дополняет эту версию отсылкой ко *Второй книге Еноха* (гл. 7 Vaillant = 18 Charles), где описаны падашие ангелы Григори (= Γρήγοροι, sc. Εὐρήγοροι ‘Бодрствующие’ = араб. إرين из Дан. 4:17[14]), величество же ихъ вацѣ ѣудов [v.l. шждовъ] великыхъ, т.е. ‘исполинов’, чей размер и принимается за указание на «возвышенность». Пытаясь сгладить явную натяжку, Тернер (2001: 62–63, n. 8; 229, n. 6) конструирует *Eleleth* как араб. إلت-إله ‘God of the height’ или как производное от евр. לילית = ἑωσφόρος ‘утренняя звезда’ из *Ис.* 14:12–15 и всё же настаивает на привязке этого «светила» к Гипсифроне.

Homine ab *Autogene* Agnitionem perfectam, et coniunctam ei: unde et hunc cognouisse eum qui est super omnia, uirtutem quoque ei inuictam datam a uirginali Spiritu. Et refrigerantia in hoc omnia hymnizare magnum *Aeona*. Hinc autem dicunt manifestatam Matrem, Patrem, Filium; ex *Anthropo* autem et *Gnosi* natum lignum, quod et ipsum *Gnosin* uocant.

29.3 Вот так всё утвердилось, и в довершение Самородный испустил Человека, совершенного и истинного, именем Адамант, ибо и сам он неукротим, и те, от кого он⁸. Он же удален, с первым Светом, от Армозила⁹. И совершенное Познание от Самородного испущено одновременно с Человеком, и с ним сопряжено: поэтому он и того, кто надо всем, сумел познать, от девственного Духа одаренный неодолимой силой. Тогда застыли¹⁰ все Эоны, и гимнословят все великому Эону. Отныне явлена, по их словам, Матерь, Отец и Сын; затем от Человека и Познания родилось Древо — оно тоже Познанием зовется¹¹.

29.4 Deinde ex primo Angelo qui adstat *Monogeni* emissum dicunt Spiritum sanctum, quem et *Sophiam* et *Prunicum* uocant. Hanc igitur uidentem reliqua omnia coniugationem habentia, se autem sine coniugatione, quaesisse cui adunaretur; et cum non inueniret, adseuerabat et extendebatur et prospiciebat ad inferiores partes, putans hic inuenire coniugem; et non inueniens, exsiliit, taediata quoque, quoniam sine bona uoluntate Patris impetum fecerat. Post deinde simplicitate et benignitate acta, generauit opus in quo erat Ignorantia et Audacia: hoc autem opus eius esse *Protarchontem* dicunt,

⁸ Греч. этимологизация еврейского אָדָם 'человек; Адам' как ἀδάμας, αντος 'непреклонный, неодолимый (например, об Аиде)'.

⁹ О смысле этой фразы приходится гадать. То ли Человек удален от *перво-го светила* (*luminar* = φωστήρ = οὐοειν) Армозила. Но коптский термин может соответствовать и просто «Свету» (*lumen* = φῶς): возможно, в исходном тексте имелось в виду, что Человек настолько же далек от Армозила, как и *первый Свет*. RD в своем истолковательном переводе предполагают удаление не *вниз*, а *вверх*: «Il fut éloigné d'Harmozel et placé à côté de la Première Lumière».

¹⁰ Авл Геллий (13.31.17) так поясняет этот необычный узус глагола *refrigero*: «'Refrigerare' id dicit, quod Graece ψύχειν dicitur» (ψύχω 'дуть, студить, стынуть').

¹¹ Неплохо держать в уме грамматический род соответствующих греческих и коптских имен: γνῶσις 'познание' — ж.р., ξύλον 'дерево' — ср.р.; коптское ⲛⲏⲏ в м.р. означает 'дерево', в ж.р. — 'сад'; для 'познания' в коптском используется греч. слово, но ср. ⲛⲏⲏⲓ ⲙⲓⲣⲟⲟⲩⲏ 'дерево познания'. Ж.р. ед.ч. глагола «явлена» по тексту намекает на то, что Отец и Сын явлены в Матери.

Fabricatorem conditionis huius. Virtutem autem magnam abstulisse eum a Matre narrant et abstulisse ab ea in inferiora et fecisse firmamentum caeli, in quo et habitare dicunt eum. Et cum sit Ignorantia, fecisse eas quae sunt sub eo Potestates et Angelos et firmamenta et terrena omnia. Deinde dicunt adunitum eum *Authadiae*, generasse *Kakian*, *Zelum* et *Phthonon* et *Erin* et *Epithymian*. Generatis autem his, Mater *Sophia* contristata refugit et in altiora secessit, et fit deorsum numerantibus Octonatio. Ша igitur secedente, se solum opinatum esse, et propter hoc dixisse: *Ego sum Deus zelator, et praeter me nemo est*. Et hi quidem talia mentiuntur.

29.4 Затем, как говорят, от первого Ангела, что состоит при Единородном, испущен Дух святой, которого иначе звать «Софиею» и «Пруник»¹². Увидев, что супружескую пару имеют все другие, она же остается без пары, стала искать, с кем бы соединиться. Когда же не нашла, то напряглась и потянулась, и заглянула в нижние пределы, надеясь там найти себе супруга; а не найдя, сорвалась и была в досаде, поскольку весь порыв ее без позволения Отца свершился. А после, движимая простотой и благостью, она создание родила, которое чреватю оказалось Невежеством и Дерзостью. И это порождение ее является, по их словам, Первоархонтом и мироздания нашего Творцом. Он получил большую силу, как говорят, от Матери, и удалился от нее в пределы нижние, и создал твердь небесную, где он, по их словам, и обретается. И, будучи Невежеством, он сотворил всё, что под ним: Силы и Ангелов, и небеса, и всё земное. Впоследствии соединился с Самолюбованием¹³, и породил Порочность, Ревность, Зависть, Распрю¹⁴,

¹² Лат. *spiritus* — м.р., греч. πνεῦμα — ср.р., но евр. פְּרִיט — ж.р., как и Премудрость (*sapientia* = σοφία = פְּרִיטָה *hokmah*). У Епифания Προῦνικος (= *Prunicus*) отождествляется со святым Духом и Эннойей Симона Волхва (2.21.2.2), а также с Барбело (2.21.2.5); подробней о ней говорится в главах, посвященных николаитам (2.25) и офитам (3.37). См. Гараджа 2020а и 2020б. Имя Προῦνικος присутствует и в гностических трактатах (не только в *АнИн*). *Hunc* (ж.р.) вместо рукописного *hunc* (м.р.), с которого начинается следующая фраза, — необязательная конъектура RD. Впрочем, и по-русски в этом имени напрашивается женское окончание — «Пруника» вместо правильного «Пруник».

¹³ Мы передаем αὐθάδεια ‘самоуверенность, etc.’ (которое на латынь так «хорошо ложится» как *audacia*) этимологически (αὐτός + ἀνδάνω). В греческом оригинале то же имя стояло и на месте *Audacia* чуть выше в латинском тексте.

¹⁴ *Erin* = Ἔριν — конъектура RD (см. 1979а: 303) для рукописного *Erinnyn*, etc.

Вожделение. Матерь София, удручившись, от этих порождений бежала и удалилась в вышние пределы, и получилась, считая снизу, Огдоада. Она же, удалившись, считала, что она одна, и потому сказала: «Я Бог ревнивый, и кроме Меня нет никого»¹⁵. Таковы их лживые измышления.

30.1 Alii autem rursus portentuosam loquuntur, esse quoddam primum Lumen in uirtute *Bythi*, beatum et incorruptibile et interminatum: esse autem hoc Patrem omnium et uocari Primum Hominem. *Ennoeam* autem eius progredientem filium dicunt emittentis: et esse hunc Filium Hominis, Secundum Hominem. Sub his autem Spiritum sanctum esse, et sub superiori Spiritu segregata elementa, aquam, tenebras, abyssum, chaos: super quae ferri Spiritum a dicunt, Primam Feminam eum uocantes. Postea, dicunt, exsultante Primo Homine cum Filio suo super formositatem Spiritus, hoc est Feminae, et illuminante eam, generauit ex ea Lumen incorruptibile, Tertium Masculum, quem Christum uocant, filium Primi et Secundi Hominis et Spiritus sancti, Primae Feminae.

30.1 Еще другие говорят необычайное: будто бы в силе Глубины есть некий Первый Свет, блаженный и нетленный и бесконечный, и он — Отец всего, а называется он «Первый Человек». Мысль же его испещшую считают Сыном испустившего, и называют его «Сыном Человеческим», «Вторым Человеком». Под ними — Дух святой, под этим высшим Духом — отдельные стихии, а именно вода, тьма, бездна, хаос, над ними же носился, как утверждают, Дух¹⁶, которого зовут они «Первою Женщиной». А после Первый Человек, как говорят, и Сын его, пред красотой Духа, то есть Женщины, воспрял, и озарил ее, и породил от нее Свет нетленный, Третьего Мужа, которого зовут Христом, сына Первого и Второго Человека и Духа святого, Первой Женщины.

30.2 Concumbentibus autem Patre et Filio Feminae, quam et Matrem uiuentium dicunt, cum [autem] non potuisset portare nec capere magnitudinem luminum, superrepletam et superebullientem secundum sinisteriores partes dicunt. Et sic quidem filium eorum solum Christum, quasi dextrum, et in superiora adleuaticium, arreptum statim cum Matre in incorruptibilem Aeonem. Esse autem hanc et ueram et sanctam

¹⁵ Ср. *Исх.* 20:5, *Ис.* 45:5–6 и 46:9.

¹⁶ Ср. *Быт.* 1:2.

Ecclesiam, quae fuerit appellatio et conuentio et adunatio Patris omnium, Primi Homi-
nis, et Filii, Secundi Homini, et Christi, filii eorum, et praedictae Feminae.

30.2 Итак, совокупились с Женщиной, которую зовут и Мате-
рью живущих¹⁷, Отец и Сын; она же не могла снести или вме-
стить огромность Света, и переполнилась, и схлынул [лишний]
Свет в пределы левые, как говорят. Поэтому их Сын единственный
и как бы правый — Христос, возвышенный¹⁸ в пределах гор-
них и тотчас вместе с Матерью восхищенный в Эон нетленный.
Вот истинная и святая Церковь — ведь таково название, сходже-
ние и единение Отца всего, Первого Человека, и Сына, Второго
Человека, и Христа, их Сына, и Женщины, о ком шла речь.

30.3 Virtutem autem quae superebulliit ex Femina, habentem humectationem lu-
minis, a Patribus decidisse deorsum docent, sua autem uoluntate habentem humecta-
tionem luminis: quam et Sinistram et Prunicon et Sophiam et Masculo-feminam uo-
cant. Et descendentem simpliciter in aquas, cum essent immobiles, et mouisse quo
que eas, petulanter agentem usque ad abyssos, et adsumpsisse ex eis corpus. Humec-
tationi enim luminis eius omnia adcurrisset et adhaesisset dicunt et circumtenuisse
eam: quam nisi habuisset, tota absorta fortassis fuisset et demersa a materia. Deliga-
tam igitur hanc a corpore quod erat a materia et ualde grauata, resipisse aliquando
et conatam esse fugere aquas et ascendere ad Matrem, non potuisse autem propter
graviditatem circumpositi corporis. Valde autem male se habentem machinatam esse
abscondere illud quod erat desuper lumen, timentem ne et ipsum laederetur ab inferio-
ribus elementis, quemadmodum et ipsa. Et cum uirtutem accepisset ab humectatione
eius quod erat secundum eam lumen, resiliit et in sublimitatem elata est, et facta in
alto dilatauit et cooperuit et fecit caelum hoc quod apparet a corpore eius, et remansit
sub caelo quod fecit, adhuc habens aquatilis corporis typum. Cum accepisset concu-
piscientiam superioris luminis et uirtutem sumpsisset, per omnia deposuisse corpus et
liberatam ab eo. Corpus autem hoc exuisse dicunt eam, feminam a femina nominant.

30.3 И учат, что росой света¹⁹ владела Сила та, что схлынула
от Женщины, и пала вниз прочь от Отцов по своей воле, росой

¹⁷ В *Быт.* 3:20 так названа Ева.

¹⁸ Гапакс *adleuaticius*.

¹⁹ RD 1979a: 303 восстанавливают *humectatio luminis* как ἰκμάς τοῦ φωτός; пере-
водим *humectatio* (букв. ‘увлажнение’) как ‘роса’.

владея света: ее же называют Левою, и Пруник, и Софией, и Мужеженщиной. И прямиком спустилась в воды, которые недвижны были, и привела в движение их, рьяно рванувшись к самым безднам, и тело приняла от них. Ведь к этой росе света у нее, по их словам, все вещи устремились и прилепились и обняли ее — и если бы росой той не владела, пожалуй, целиком в материи была бы поглощена и потонула. Итак, повязанная этим телом от материи и сильно им отягощенная, в какой-то миг она раскаялась и попыталась убежать из вод и к Матери подняться — но не смогла вследствие тяжести приставшего к ней тела. И, очень плохо себя чувствуя, задумала она сокрыть тот свет, что лился сверху, из опасения, чтобы и он не повредился низшими стихиями, как и она сама. И вот, восприняв силу от своей росы, при ней оставшегося света, она воспрянула и вознеслась наверх; достигнув выси, распласталась и заслонила²⁰, и создала то небо, что нам видно, из тела своего, и пребывала там, под созданным ей небом, по-прежнему имея форму тела водного. Когда же вожделье света высшего ей овладело, и испытала прилив силы, то раскидала по всему телу свое и от него освободилась. И тело это называют [ее сыном], ее же «Женщиной от Женщины» зовут²¹.

30.4 Et filium autem eius dicunt habuisse et ipsum adspirationem quandam in se incorruptelae a Matre relictam ei, per quam operatur. Et potens factus emisit et ipse, sicut dicunt, ab aquis filium sine matre: neque enim cognouisse Matrem eum uolunt. Et filium eius secundum patris imitationem alterum emisisse filium. Hic quoque tertius quartum generauit, et quartus et ipse generauit filium; de quinto sextum filium generatum dicunt; et sextus septimum generauit. Sic quoque Ebdomas perfecta est apud eos, octauum Matre habente locum; et quemadmodum generationibus, sic et dignitatibus et uirtutibus praecedere eos ab inuicem.

30.4 Сын же ее и сам, по их словам, владел нетленным неким придыханием, оставшимся от Матери, благодаря которому мог

²⁰ Оба сказуемых, *dilatauit et cooperuit*, потеряли здесь прямое дополнение; RD (1979a: 304) предлагают добавить *semetipsam* после *dilatauit*.

²¹ Считаю оправданной принципиальную конъектуру RD (1979a: 304–306): *Corpus autem hoc filium eius dicunt, eam autem feminam a femina nominant*.

действовать. И вот, набравшись сил, он испустил и сам, как говорят, от вод сына без матери — ведь он и сам не ведал, дескать, Матери. И в подражание отцу его сын испустил другого сына, который третьего родил, а третий породил четвертого, четвертый тоже сына произвел, от пятого шестой родился сын и, наконец, шестой седьмого породил. Вот так исполнилась, согласно им, Седмица — восьмое место занимает Мать. Между собой один другого превосходит как по рождению, так и достоинством и силой.

30.5 Et nomina autem mendacio suo talia posuerunt: eum enim qui a Matre primus sit Ialdabaoth uocari; eum autem qui sit ab eo Iao, et qui ab eo Sabaoth, quartum autem Adoneum, et quintum Eloeam, et sextum Horeum, septimum autem et nouissimum omnium Astaphaeum. Hos autem Caelos et Areothas et Virtutes et Angelos et Conditores subiciunt per ordinem sedentes in caelo secundum generationem ipsorum, non apparentes, regere quoque caelestia et terrestria, primo ipsorum Ialdabaoth contemnente Matrem in eo quod filios et nepotes sine ullius permissu fecerit, adhuc etiam Angelos et Archangelos et Virtutes et Potestates et Dominationes. Quibus factis ad litem et iurgium aduersus eum conuersos esse filios eius de principatu: propter quae contristatum Ialdabaoth et desperantem, conspexisse in subiacentem faecem materiae et consolidasse concupiscentiam suam in eam. Vnde natum filium dicunt, hunc autem ipsum esse *Nun*, in figura serpentis contortum: dehinc et spiritum et animam et omnia mundialia; inde generatam omnem obliuionem et malitiam et zelum et inuidiam et mortem. Hunc autem serpentiformem et contortum *Nun* eorum adhuc magis euertisse Patrem dicunt tortuositate, cum esset cum Patre ipsorum in caelo et in paradiso.

30.5 И вот какие рядят имена для вымыслов своих: тот, кто от Матери, а значит, первый, зовется Иалдабаоѳ, кто от него — Иао, а от Иао — Сафаоѳ, четвертый Адоней, и пятый Элоэй, шестой Горей, седьмой и самый младший — Астафей²². По их сло-

²² Важную параллель находим у Оригена (*Cels.* 6.31), где перечислены *шесть* архонтов Огдоады под верховной «одинокой царицей» (в Асс. βασιλέα μονότροπον можно с таким же успехом вычитать βασιλις ‘царица’, как и βασιλεύς ‘царь’): Ἰαλδαβαῶθ («первый и седьмой»), Ἰαώ («второй и первый»), Σαβαῶθ («архонт пятой власти»), Ἀσταφαίος («архонт третьих врат»), Αἰλωαίος («архонт вторых врат») и Ὠραῖος («власть первых врат»). В *АпИп* двумя не вполне совпадающими списками перечислены (Ἰ)αοѳ, ελωαῖος, астафаῖος, ἰα(ζ)ω, αδαφῆαῖος, αδαφῆ(η)ν, σαββαα/ταῖος (NHС iii 17.22–18.6, BG 41.18–42.6) и λωωѳ, ελωαῖοϛ (ελωαῖω), астафаῖος

вам, все эти Небеса и Доблести²³, и Силы, Ангелы, Творцы сидят в порядке их рожденья в небе, невидимые, но при этом правят всем и небесным, и земным. И первый среди них — Иалдабаоэ, который, пренебрегши Матерью, без позволения ее, наделал сыновей и внуков, вдобавок Ангелов, Архангелов, и Силы, Власти, и Господства. Едва родившись, стали сыновья за первенство с ним спорить и судиться, из-за чего Иалдабаоэ пришел в уныние, отчаялся, и бросил взгляд на грязь материи внизу, и укрепился вождельем к ней своим. От этого, как говорят, родился сын, он же и Ум, по виду — скрученный в извивах змей: отсюда дух, душа и всё мирское; и от него же родились Забвенье, Злоба, Ревность, Зависть, Смерть. И этот Ум их, змеевидный и извилистый, даже Отца, как уверяют, извилистостью извратил, когда с Отцом их пребывал на небе и в раю.

30.6 Vnde exsultantem Ialdabaoth in omnibus his quae sub eo essent gloriatum et dixisse: *Ego Pater et Deus, et super me nemo. Audientem autem Matrem clamasse aduersus eum: Noli mentiri, Ialdabaoth, est enim super te Pater omnium Primus Anthropus, et*

(ἀσταφαιῶ), ἰάω, σα(η)βαῶθ, ἀδων(ε)ιν, σαββαεε (σαββαεθων) (NHC ii 11.26–34, 12.16–25); особняком поставлен многоликий и многоименный ἰαλι/δαβαῶθ, чьи два других имени — сакла(с) и саманλ (NHC ii 11.16–18, BG 42.10–11).

Ранний издатель Ириней F. Feuarent (1576: 75) трактует имя *Ialdabaoth* как לְיָ לְבָנָא, *qui generavit patres*, либо לְיָ לְבָנָא, *a patres genitus*. Против первой трактовки, «уточненной» как *matrix patrum*, возражает J. de Croÿ (1632: 7), обращая внимание на то, что рождение от мужчины предполагало бы использование породы *hip'il* от глагола לָד; сам же он предлагает לְיָ אֱלֹהֵי דְבְרָאֵי, *Deus fortis sermonum*: свое толкование ветхозаветного гапака רבא (Втор. 33:25) как 'сильный словами' Крои подкрепляет лишь ссылкой на характеристику Иалдабаоэа у Оригена (*l.c.*): ἄρχων λόγος ὑπάρχων νοεὶς εἰλικρινοῦς 'властитель слово чистого ума'. Харвей (1.230, п. 1) видит в имени *Ialdabaoth* «халдейское» לְיָ אֱלֹהֵי דְבְרָאֵי, *Dominus Deus Patrum* (форма לְבָנָא придумана *ad hoc*); далее он не задерживается на именах *Iao*, *Sabaoth*, *Adoneus* и *Eloeus* как явно восходящих к еврейским именам Бога. Проблемны лишь два последних имени в списке, но по обоим комментаторы единодушны, связывая их с огнем и водой: *Horeus* (в рукописях также *oreus*) — от евр. אֵוֶר 'свет'; *Astaphaeus* (v.l. *adsthaphaeus*, *aschaphaeus* и др.) — от מַשְׁפָּחָה, *inundatio* (ср.-евр. מְשַׁח 'затоплять, смывать, стирать'); Харвей (1.231, п. 5) добавляет пару других толкований для *Astaphaeus*, но оба совершенно натянуты.

²³ *Areothas* — явно от ἀρετὰς в исходном греч. тексте, которое латинский переводчик пропустил, поскольку передал как *virtutes* следующие затем δυνάμεις.

Anthropus Filius Anthropi. Conturbatis autem omnibus ad nouam uocem et inopinabili nuncupatione et quaerentibus un de clamor, ad auocandos eos et ad se se ducendum dixisse Ialdabaoth dicunt: Venite faciamus hominem ad imaginem [nostram]. Sex autem Virtutes audientes haec, Matre dante illis excogitationem hominis, uti per eum euacuet eos a principali uirtute, conuenientes formauerunt hominem immensum latitudine et longitudine. Scarizante autem eo tantum, aduexerunt eum patri eorum, et hoc Sophia operante uti. et illum euacuet ab humectatione luminis, uti non posset erigi aduersus eos qui susum sunt, habens uirtutem. Illo autem insuffiante in hominem spiritum uitae, latenter euacuatum eum a uirtute dicunt; hominem autem inde habuisse nun et enthy-mesin, et haec esse quae saluantur dicunt, et statim gratias agere eum Primo Homini, relictis Fabricatoribus.

30.6 И вот, возликовал Иалдабаоэ, кичась всем тем, что под ним было, и молвил: «Я Отец и Бог, и надо мною — никого»²⁴. Услышав это, возопила к нему Мать: «Не клеветцы, Иалдабаоэ, ведь над тобою Первый Человек, Отец всего, и Человек, Сын Человека». Смущались все неслыханному слову и неожиданной вести, и начали искать, откуда шум; тогда, чтобы отвлечь их и привлечь к себе, Иалдабаоэ, по их словам, сказал: «Идите, человека сотворим по образу»²⁵. Услышали сие шесть Сил, но это Мать внушила им о человеке замысел, имея целью через такого лишить их изначальной силы. И вот, собравшись вместе, они слепили человека — вширь и в длину размеров непомерных. Поскольку он мог лишь [как рыба] трепыхаться, отволокли его ко своему Отцу²⁶. И это тоже — по внушению Софии, которой вытравить и из того хотелось росу света, чтобы, лишившись силы, не мог восстать и против тех, кто его ниже. И вот, как говорят, дух жизни вдунув в человека, он незаметно сам лишился силы. А человек воспринял в результате помысел и ум — и это то, по их словам, что будет спасено, — и тотчас же, оставив Демиургов, свою признательность направил Первочеловеку.

²⁴ Ср. *Ис.* 45:5–5 и 46:9.

²⁵ Ср. *Быт.* 1:26. RD (1979a: 306–307) исключают из текста рукописное «нашему», поскольку считают, что речь здесь идет об образе высшего Человека, а не демиургов; ср. ту же фразу выше в тексте Иринея (1.24.1).

²⁶ RD уточняют: *patri eorum* (вместо рукописного *suorum*). Scarizo ‘биться, трепыхаться’ = позднегреческое σκαρίζω, от σκάρος ‘(рыба) скар, *Scarus cretensis*’.

30.7 Zelantem autem Ialdabaoth uoluisse excogitare euacuare hominem per feminam, et de sua *enthymesi* eduxisse feminam : quam illa Prunicos suscipiens inuisibiliter euacuauit a uirtute. Reliquos autem uenientes et mirantes formositatem eius, uocasse eam Euam, et concupiscentes hanc generasse ex ea filios, quos et Angelos esse dicunt. Mater autem ipsorum argumentata est per Serpentem seducere Euam et Adam, supergredi praeceptum Ialdabaoth. Eua autem quasi a Filio Dei hoc audiens, facile credidit et Adam suasit manducare de arbore de qua dixerat Deus non manducare. Manducantes autem eos cognouisse a eam quae est super omnia Virtutem dicunt et abscessisse ab his qui fecerunt eos. Prunicum autem uidentem quoniam et per suum plasma uicti sunt, ualde gratulatam et rursum exclamasse quoniam, cum esset Pater incorruptibilis olim, hic semetipsum uocans Patrem mentitus est, et cum Homo olim esset et Prima Femina, et haec adulterans peccauit.

30.7 Ревнуя, Иалдабаоэ хотел выдумать вытравить из человека [силу]²⁷ через женщину; и вот, извлек он женщину из помысла его, однако ею завладела Пруник и незаметно [ее] силу отняла. Явились прочие и восхищались красотой ее, и называли Евою, и вожделели, и породили от нее сынов, которые и сами Ангелы, по их словам. Но Мать их рассудила через Змея Еву с Адамом соблазнить, чтоб заповедь Иалдабаоэа преступили. Ева легко поверила, будто бы слышит это от Сына Божия, и вот, Адама убедила съесть от [плода] дерева, с которого им заповедал Бог вкушать. Вкусив, они познали Силу, которая, как говорят, над всем, и отошли от тех, кто создал их. А Пруник, видя, как они своим же собственным созданием побеждены, возрадовалась сильно и опять вскричала — о том, что прежде был уже Отец нетленный, а этот лгал, когда себя назвал Отцом, и были прежде Человек и Первоженщина, подделав какихых, он согрешил.

30.8 Ialdabaoth autem propter eam quae circa eum erat obliuionem ne quidem intententem ad haec, proiecisit Adam et Euam de paradiso, quoniam transgressi erant praeceptum eius. Voluisse enim filios ei ex Eua generari, et non adeptum esse, quoniam Mater sua in omnibus contraret ei, et latenter euacuans Adam et Euam ab humectatione luminis: uti neque maledictionem participaret neque opprobrium is qui esset a Prin-

²⁷ Передаем этот стилистический «изыск» (*excogitare euacuare hominem*), хотя латинский переводчик едва ли предполагал здесь какую-то двусмысленность.

cipalitate spiritus. Sic quoque uacuos a diuina substantia factos, maledictos esse ab eo et deiectos a caelo in hunc mundum docent. Sed et Serpentem aduersus Patrem operantem deiectum ab eo in deorsum mundum. In potestatem autem suam redigentem Angelos qui hic sunt, et ipsum sex filios generasse, septimo ipso existente ad imitationem eius quae circa Patrem est Ebdomadis. Et hos septem daemonas mundiales esse dicunt, aduersantes et resistentes semper generi humano, quoniam propter eos pater illorum proiectus est deorsum.

30.8 Не обратил внимания на это Иалдабаоэ из-за Забвения, которым окружен был; он выбросил из рая Адама с Евою, поскольку заповедь его нарушили. Ведь он хотел, чтобы Адаму Ева сыновей родила, но не случилось этого, поскольку Мать его во всем шла поперек, и втайне вытравила из Адама с Евой росу света, дабы остался непричастен дух, от Первопринципа исшедший, проклятию и поношению. Вот так, лишившись сущности божественной, и были прокляты они Иалдабаоэом и с неба свергнуты в мир сей. Однако же и Змей, против Отца пошедший, был в дольний мир тем свергнут. И здешних Ангелов он свел под власть свою, и породил шесть сыновей, оставшись сам седьмым во подражание Седмице — той, что при Отце. Эти семь демонов мирских вечно противятся и противостоят, как утверждают, роду человеческому, ведь это из-за человека отец их был низвергнут долу.

30.9 Adam autem et Euam prius quidem habuisse leuia et clara et uelut spiritalia corpora, quemadmodum et plasmati sunt: uenientes autem huc, demutasse in obscurius et pinguius et pigrius. Sed et animam dissolutam et languidam, quippe a Factore tantummodo insufflationem mundialem habentes, quoadusque Prunicos miserata eorum reddidit eis odorem suauitatis humectationis luminis. Per quam in commemoratiorem uenerunt suam ipsorum et cognouerunt semetipsos nudos et corporis materiam; et cognouerunt quoniam mortem baiolant et magnanimes exstiterunt, cognoscentes quoniam ad tempus corpus circumdatum est eis; et escas quo que inuenisse eos, praeunte eis Sophia, et satiatos coisse inuicem carnaliter et generasse Cain. Quem deiectibilis Serpens cum filiis suis statim suscipiens euertit et adimpleuit mundiali obliuione, in stultitiam et audaciam immittens, ita ut et dum fratrem suum Abel occideret, primus zelum et mortem ostenderit. Post quos secundum prouidentiam Prunici dicunt generatum Seth, post Norean: ex quibus reliquam multitudinem hominum generatam dicunt,

et ab inferiori Ebdomade in omnem malitiam immissam et apostasiam <a> superiore sancta Ebdomade et idolatriam et reliquam uniuersam contemptionem, cum contraria eis esset semper Mater inuisibiliter et propdum saluaret, hoc est humectationem luminis. Sanctam autem Ebdomadem septem stellas quas dicunt planetas esse uolunt, et proiectibilem Serpentem duo habere nomina, Michahel et Samahel, dicunt.

30.9 А у Адама с Евою тела когда-то были легкие и светлые, как бы духовные: такими были они созданы, но оказавшись здесь, переменились — стали мутней, плотней и притупленней. Но и душа у них была рыхла и вяла, поскольку получили от Создателя только мирское вдуновение, и было так, пока не жалилась над ними Пруник и не подарила сладостный запах росы света, благодаря которой вспомнили себя самих, познали, что они наги и что тела их — из материи. Ну а еще они познали, что смерть в себе несут, но малодушия не показали, в сознании того, что лишь на время их облекает тело. И под водительством Софии они нашли себе питание, а как насытились, соединились плотски, и породили Каина. Презренный Змей же со своими сыновьями им тотчас завладел и совратил, наполнил мировым Забвением, вверг в неразумие и наглость, так что он первым показал Ревность и Смерть, когда им Авель, брат его, убит был. А после них, как говорят, по Пруникову промыслу родились Сиѳ, затем Норея: от них уже всё остальное множество людей порождено²⁸, и низшую Седмицею повергнуто в пучину зол, в отступничество от святой и высшей Гебдомады, и в идолопоклонство с всеобъемлющим пренебрежением. Но Мать не прекращала ставить им препоны и спасать свое, то есть росу света. Святая же Седмица, как уверяют, — это семь звезд, зовущихся планетами; что до отверженного Змея, то у него, по их словам, два имени есть: Михаил и Самаил²⁹.

²⁸ Отсюда следует, что Норея — сестра-жена Сиѳа. Об имени этой фигуры см. Гараджа 2020b: 312, прим. 22. Ср. также имя шестого архонта *Horeus*.

²⁹ У Ипполита (*Haer.* 5.26) от Отца-Элохима и полуженщины-полузмеи по имени Эдем или Израиль рождаются двенадцать «отцовских ангелов» и столько же «материнских»; в первой группе названы Михаил и Гавриил, во второй — Ахамѳ и Сатана. Михаил (מִיכָאֵל 'кто как бог?') и Самаил (שָׂמַיִל 'яд бога' или 'слепой бог', от араб. سَمَّ 'лекарство/отрава' или 'слепой') — два самых «ам-

30.10 Iratum autem Ialdabaoth hominibus, quolniam eum non colebant neque honorificabant quasi Patrem et Deum, diluuium eis immisisse ut omnes simul perderet. Contra stante autem et hic Sophia, saluatos esse eos qui circa Noe erant in arca propter humectationem illius luminis quod ab ea erat, per quam iterum adimpletum esse mundum hominibus. Ex quibus quendam Abraham elegisse ipsum Ialdabaoth, et testamentum posuisse ad eum, si perseuerauerit semen eius seruiens ei, dare ei hereditatem terrae. Post per Moysen eduxisse ex Aegypto eos qui ab Abraham essent et dedisse eis legem et fecisse eos Iudaeos. Ex quibus elegisse septem Deos, quos et sanctam Ebdomadem uocant, unumquemque eorum suos praecones ad semet gloriandum et Deum adnuntiandum, uti et reliqui audientes glorias seruirent et ipsi his qui a prophetis adnuntiarentur Dii.

30.10 Разгневанный на род людской за то, что как Отца и Бога его не чтили и не почитали, Иалдабаоѳ наслал на них потоп, чтобы зараз погибли все. Однако снова помешала София³⁰: спаслись и Ной, и те, кто с ним в ковчеге были, благодаря всё той же ро-се света от нее, которая позволила опять наполнить мир людьми. Из них был избран Иалдабаоѳом некий Авраам, и заключил завет с ним, обещая дать семени его в наследство землю, когда не перестанут служить ему. В дальнейшем Моисей тех, кто произошел от Авраама, вывел из Египта и, дав закон им, сделал иудеями. Из них же семь Богов³¹, которых называют и святой Седмицей, избрали семерых, чтоб каждый каждого из них провозвещал и прославлял, дабы и прочие, услышав эти славословия, служил тем, кто пророками объявлен был Богами.

30.11 Sic autem prophetas distribuunt: huius quidem Ialdabaoth Moysen fuisse et Iesum Naue et Amos et Ambacum; illius autem Iao, Samuhel et Nathan et Ionan et Michaeam; illius autem Sabaoth, Helian et Iohel et Zacharian; illius autem Adonei, Esaiam et Ezechiel et Hieremiam et Daniel; illius autem Eloei, Tobiam et Aggaeum; illius autem Horei, Michaeam et Naum; illius autem Astaphaei, Hesdram et Sophoniam. Horum igitur unusquisque glorificans suum Patrem et Deum, Sophiam et ipsam per

бивалентных» архангела иудаистской традиции, соперники друг другу и Богу. Ср. выше прим. 22 о Самаиле как другом имени Иалдабаоѳа в *АпИн*.

³⁰ Ср. *Прем.* 10:4.

³¹ Перевод по конъюнктуре RD (1979a: 308–309) *deos* ‘богов’ вместо *dies* ‘дней’.

eos multa locutam esse de Primo Homine et incorruptibili Aeone et de illo Christo qui sit susum dicunt, praemonentem et rememorantem homines in incorruptibile lumen et in Primum Hominem et de descensione Christi: in quibus conterritis Principibus et admirantibus nouitatem in his quae a prophetis adnuntiabantur, operatam esse Prunicum per Ialdabaoth nescientem quid faciat, duorum hominum factas esse emissiones, alterum quidem de sterili Elisabeth, alterum autem ex Maria Virgine.

30.11 Вот как распределяются пророки: к Иалдабаоу относились Моисей, Иисус Навин, Амос и Аввакум; к Иао — Самуил, Натан, Иона и Михей; а к Сафаоу — Илия, а также Иоиль с Захарией; принадлежали Адонею Исаия, Иезекииль, Иеремия, Даниил; а Элоэю — Товия с Аггеем; Горею же — Михей с Наумом; и Астафею — Ездра и Софония. И каждый из пророков прославлял Отца и Бога своего, но и София тоже многое чрез них рекла — о Первом Человеке и о нетленном Эоне и о Христе, который наверху, провозвещающая и напоминая людям о нетленном Свете, о Первом Человеке и о сошествии Христа. Архонтов же пугала и немало изумляла такая новизна в вещаниях пророков. А Пруник, действуя через Иалдабаоа, который и не знал, что происходит, сделала так, чтобы случились два испущенья от людей: одно такое — от неплодной Елизаветы, другое — от Марии Девы.

30.12 Et quoniam non haberet eadem ipsa requiem neque in caelo neque in terra, contristatam inuocasse in adiutorium Matrem. Mater autem eius, Prior Femina, miserata est super paenitentia filiae et postulauit a Primo Homine adiutorium ei mitti Christum: qui et descendit emissus ad sororem suam et ad humectationem luminis. Cognoscentem autem eam quae deorsum est Sophiam descendere ad *(se)* fratrem eius, et adnuntiasse eius aduentum per Iohannem et praeparasse baptismum paenitentiae et ante adaptasse Iesum, uti descendens Christus inueniat uas mundum et uti per filium eius Ialdabaoth Femina a Christo adnuntiaretur. Descendisse autem eum per septem caelos, adsimilatum filiis eorum dicunt, et sen sim eos euacuasse uirtutem: ad ipsum enim uniuersam humectationem luminis concurrisse dicunt. Et descendentem Christum in hunc mundum, induisse primum sororem suam Sophiam, et exultasse utroque refrigerantes super inuicem: et hoc esse sponsum et sponsam a definiunt. Iesum autem, quippe ex Virgine per operationem Dei generatum, sapientiorem et mundio-rem et iustio-rem hominibus omnibus fuisse; in *(quem)* Christum perplexum Sophiae descendisse, et sic factum esse Iesum Christum.

30.12 И ни на небе, ни на земле не ведала покоя она [Пруник], и в удручении возвала к Матери о помощи. А Мать ее, Первая Женщина, дочь пожалела в сокрушении³² ее и испросила Перво-человека на помощь ей послать Христа. И тот спустился, изойдя к сестре своей и к росе света. Ну а София нижняя узнала, что спускается к <ней> брат ее, и через Иоанна возвестила приход его, и подготовила крещение сокрушения, и приготовила заранее Иисуса, чтобы Христос, спустившись, чистый сосуд нашел и чтобы через сына своего Иалдабаоэа провозвестились Женщина Христом³³. Христос спускался через семь небес, уподобляясь их сынам и постепенно их лишая силы, поскольку, говорят, к нему стеклась роса света, вся, что была. Когда же он спустился в этот мир, то первым делом он облек сестру свою Софию; возликовав, они нашли успокоение друг в друге: они и есть, как утверждают, Жених с Невестой³⁴. Иисус же, Божьим действием родившийся от Девы, мудрее был и чище и справедливей всех людей; в <него>, сплетясь с Софией, Христос спустился — и стал Иисус Христос.

30.13 Multos ergo ex discipulis eius non cognouisse Christi descensionem in eum dicunt; descendente autem Christo in Iesum, tunc coepisse uirtutes perficere et curare et adnuntiare incognitum Patrem et se manifeste Filium Primi Homini confiteri. In quibus irascentes Principes et Patrem Iesu, operatos ad occidendum eum et in eo cum adduceretur, ipsum Christum quidem cum Sophia abstitisse in incorruptibilem Aeonem dicunt, Iesum autem crucifixum. Non autem oblitum suum Christum, sed misisse desuper uirtutem quandam in eum, quae excitauit eum in corpore. Quod et corpus animale et spiritale uocant: mundialia enim remisisse eum in mundo. Videntes autem discipuli resurrexisse eum, non eum cognouerunt, sed ne ipsum quidem Iesum cuius gratia a mortuis resurrexit. Et hunc maximum errorem inter discipulos eius fuisse dicunt, quoniam putarent eum in corpore mundiali resurrexisse, ignorantes quoniam *caro et sanguis regnum Dei non apprehendunt*.

³² Так передаем здесь *paenitentia* (собственно, 'раскаяние').

³³ София, действуя через сына своего Иалдабаоэа, обеспечивает рождение (эманацию) Иисуса, через которого спустившийся в него, как в «чистый сосуд», Христос может «возвестить» затем мать Софии (Первую) Женщину.

³⁴ Ср. *Мф.* 25:1, 1 *Ин.* 3:29.

30.13 Среди учеников его [Иисуса] многие, как говорят, не знали о сошествии в него Христа. Но как сошел Христос в Иисуса, сразу же начали творить чудесные дела и исцелять и возвещать Отца неведомого, и исповедовать открыто Сына Первочеловека. Разгневавшись, Архонты и Отец Иисуса старались погубить его. Когда вели его на смерть, то, говорят, Христос с Софией в Эон нетленный удалились — распят же был [только] Иисус. Но своего не позабыл Христос — послал ему он свыше силу, которая дала ему воскреснуть во плоти. И тело это называют душевным и духовным, а всё мирское он оставил в мире. Ученики же, видя, что воскрес он, его не опознали и даже не узнали самого Иисуса, чьей милостью воскрес³⁵. И это главная ошибка, по их словам, учеников его — предполагать его воскресшим в мирском теле: не ведали они, что плоть и кровь царствием Божиим завладеть не могут³⁶.

30.14 Confirmare autem uolunt descensionem Christi et ascensionem ex eo quod neque ante baptismum neque post resurrectionem a mortuis magni aliquid fecisse Iesum dicant discipuli, ignorantes adunitum esse Iesum Christo, et incorruptibilem Aeonem Ebdomadi, et mundiale corpus animale dicunt. Remoratum autem eum post resurrectionem XVIII mensibus et sensibilitate in eum descendente didicisse quod liquidum est, et paucos ex discipulis suis, quos sciebat capaces tantorum mysteriorum, docuit haec, et sic receptus est in caelum, Iesu se dente ad dexteram Patris Ialdabaoth, uti animas eorum qui cognouerunt eum post depositionem mundialis carnis recipiat in se, ditans semetipsum, Patre eius ignorante, sed ne uidente quidem eum, uti in quantum Iesus semetipsum ditat in sanctis animabus, in tantum Pater eius in detrimentis factus deminoretur, euacuatus a uirtute sua per animas. Iam enim non habiturum eum animas sanctas, ut rursus dimittat eas in saeculum, sed tantum eas quae sunt ex substantia eius, hoc est quae sunt ex insufflatione. Consummationem autem futuram, quando tota humectatio spiritus luminis colligatur et abripiatur in Aeonem incorruptibilitatis.

30.14 Им думается, что подтверждается сошествие и вознесение Христа тем, что ни до крещения, ни после воскресения из

³⁵ Имеется в виду следующее: ученики изначально не опознали присутствие Христа в Иисусе, а после воскресения думали, что воскресло его физическое («мирское») тело, а на самом деле — психическое («душевное») и пневматическое («духовное»). Возможно, здесь следует исправить *Iesum* на *Christum*.

³⁶ Ср. 1 Кор. 15:50.

мертвых Иисусом ничего великого не сделано, если довериться ученикам — которые не ведают, что со Христом Иисус соединился, как и с нетленным Эоном Гебдомады, и полагают его тело мирским, а не душевным. Ведь целых восемнадцать месяцев еще он оставался после воскресения, и научился истине незамутненной, как только понимание³⁷ сошло в него, и преподал ее ученикам немногим, о ком знал, что способны таинства такие воспринять, и следом принят был на небо. Сидит Иисус³⁸ одесную Отца Иалдабаоа, чтобы те души, которые его познали, в себя принять, как только сбросят плоть мирскую, — себя обогащая, о чем его Отец не знает, даже его не видит: насколько Иисус обогащается святыми душами, настолько же Отец его терпит урон и умалется, лишаясь силы через эти души. Ведь он уже не завладеет святыми душами, чтобы послать обратно в мир, но только теми, что от сущности его, а именно — от вдуновения. И исполнение грядущее — когда в Эон нетленный будет исторгнута и собрана вся роса духа света.

30.15 Tales quidem secundum eos sententiae sunt: a quibus, uelut Lernaea hydra, multiplex capitibus fera [de] Valentini scola generata est. Quidam enim ipsam Sophiam Serpentem factam dicunt: quapropter et contrariam exstitisse Factori Adae et agnitionem hominibus immisisse, et propter hoc dictum Serpentem omnium sapientiohem. Sed et propter positionem intestinorum nostrorum, per quae esca infertur, eo quod talem figuram habeant, ostendentem absconsam generatricem Serpentis figurae substantiam in nobis.

30.15 Вот таковы их положения: от них многоголовый, как у Лернейской гидры, зверь родился школы Валентина. Иные говорят, что Змеем сделалась сама София, поэтому и шла наперекор Создателю Адама и оделила «знанием» людей: недаром сказано, что Змей учений всех. И даже внутренности наши, через которые проходит пища, так сложены, имеют такой вид, что указуют на порождающую сущность жизни, в нас скрытую фигурой Змея.

³⁷ Как замечают RD (1979a: 310–311), словом *sensibilitas* здесь латинский переводчик передал скорее νόησις, чем αἴσθησις, в греческом оригинале.

³⁸ Здесь RD справедливо заменяют рукописное *Christo* на *Iesu*.

Литература

- АпИн = Апокриф Иоанна = Wisse, Waldstein 1995.
- Гараджа, А.В. (2020а), “Об именах Барбело-Пруник”, *Платоновские исследования* 12.1 (2020): 281–298.
- Гараджа, А.В., пер. (2020б), “Епифаний Кипрский. *Панарион* 1.2.25–26”, *Платоновские исследования* 12.1 (2020): 299–349.
- Преображенский, П., пер. (1900), *Сочинения святого Иринея, епископа Лионского*. СПб.: Книгопродавца И.Л. Тузова.
- Croï, J. (1632), *Joannis Croii Specimen conjecturarum et observationum, in quaedam loca Origenis, Irenaei, Tertulliani, & Epiphanii... sine loco et typ.*
- Feuardent, F., ed. (1576), *Divi Irenaei episcopi Lugdunensis, et martyris, Adversus Valentini, et similibus Gnosticorum Haereses, libri quinque... Parisiis: apud Sebastianum Nivellium.*
- Garadja, A. (2020а), “On the Names of Barbelo-Prunicus”, *Platonic Investigations* 12.1 (2020): 281–298. (In Russian.)
- Garadja, A., tr. (2020б), “Epiphanius of Cyprus. *Panarion* 1.2.25–26”, *Platonic Investigations* 12.1 (2020): 299–349. (In Russian.)
- Harvey, W. Wigan, ed. (1857), *Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis Libros quinque adversus haereses. Textu Graeco in locis nonnullis locupletato, versione Latina cum codicibus Claromontano ac Arundeliano denuo collata... fragmenta necnon Graece, Syriace, Armeniace, commentatione perpetua et indicibus variis edidit. 2 tomi. Cantabrigiae: Typis Academicis.*
- Poirier, Michel; Tardieu, Paul-Hubert (1981), “Catégories du temps dans les écrits gnostiques non valentiniens”, *Laval théologique et philosophique* 37.1: 3–13.
- RD 1979а = *Irénée de Lyon. Contre les Hérésies. Livre 1. Édition critique par Adeline Rousseau et Louis Doutreleau. Tome 1: Introduction, notes justificatives, tables.* Paris: Les Éditions du Cerf, 1979.
- RD 1979б = *Irénée de Lyon. Contre les Hérésies. Livre 1. Édition critique par Adeline Rousseau et Louis Doutreleau. Tome 2: Texte et traduction.* Paris: Les Éditions du Cerf, 1979.
- Stroumsa, Gedaliahu A.G. (1984), *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology.* Leiden: E.J. Brill.
- Turner, J.D. (2001), *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition.* Québec: Les Presses de l'Université Laval; Louvain; Paris: Éditions Peeters.
- Wisse, F.; Waldstein, M., eds. (1995), *The Apocryphon of John: Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III,1; and IV,1 with BG 8502,2.* Leiden, etc.: E.J. Brill.

Рецензии

Ольга Алиева

Путеводитель к благой жизни. Рецензия на книгу:
Panos Dimas, Russel E. Jones, and Gabriel R. Lear (eds.),
Plato's Philebus: A Philosophical Discussion. Oxford University Press, 2019

OLGA ALIEVA

COMPANION TO A GOOD LIFE. BOOK REVIEW:

Panos Dimas, Russel E. Jones, and Gabriel R. Lear (eds.),

Plato's Philebus: A Philosophical Discussion. Oxford University Press, 2019

ABSTRACT. This book results from an international seminar held in 2015 in Norway within the Plato Dialogue Project. This project, which gives name to a new book series with Oxford University Press, pursues the aim of becoming “a central research forum for Platonic scholarship”. Thus *Philebus*, once said to be “gnarled and knotted”, inaugurates this series at the same time taking its place among “extraordinarily creative and profound” works of philosophy, being explicitly compared to Plato’s *Republic* and Aristotle’s *Nicomachean Ethics*. The papers collected in this volume largely justify this laudatory description by highlighting Plato’s innovative solutions in the fields of dialectic, ontology, cosmology, and ethics. Though the “philosophical discussion” has indeed turned out to be rich and multifarious, questions related to the *Philebus*’ historical and philosophical context are not touched upon, thus leaving the reader to wonder whence the notorious “knots” originated.

KEYWORDS: Plato, the *Philebus*, pleasure, the good, ethics.

Эта книга, ставшая плодом первого международного семинара (2015) в рамках проекта Plato Dialogue Project, стала также первой в одноименной серии OUP. Заявленная цель проекта PDP, как

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

Платоновские исследования / Platonic Investigations 14.1 (2021)

DOI: 10.25985/Pl.14.1.14

пишет Панос Димас от лица наблюдательного совета, заключается в том, чтобы стать «центральным исследовательским форумом в платоноведении»¹.

Книга посвящена диалогу «Филеб», текст которого разбит на 14 частей, освещаемых в стольких же главах (плюс еще одна, вводная). Читать их можно как по порядку, так и по тематическим блокам, как предлагают авторы вводной главы (р. 16): *этика* в целом (15: Верити Харт, 64с–67b; 14: Рассел Джонс, 59d–64с; 4: Сьюзан Мейер, 20b–23b; 2: Катя М. Фогт, 11a–14b); *удовольствие* (10: Пьер Дестре, 47d–50e; 8: Панос Димас, 36с–42с; 7: Сатоси Огихара, 31b–36с; 9: Джайлс Пирсон, 42с–47d; 12: Спиридон Рангос, 53с–55с; 11: Джеймс Уоррен, 50e–53с); *разум* (13: Джессика Мосс, 55с–59d), в том числе в связи с *онтологией* и *космологией* (3: Паоло Кривелли, 14с–20a; 5: Мэри Луиз Гилл, 23b–27с; 6: Хендрик Лоренц, 27с–31b). Как связаны между собой эти 14 частей диалога? Надо сказать, что вопрос о единстве текста применительно к «Филебу» поднимался достаточно часто². Затронут он и в первой, вводной, главе, написанной Шоном Келси и Габриел Р. Лир, которые приходят к выводу, что логико-диалектические отступления не напрасны и призваны «изменить этико-интеллектуальные установки» Протарха (р. 13). Удовольствие должно лишиться своего очарования, а разум, напротив, стать более привлекательным, чтобы Протарх подчинился требованиям разума (р. 15). Неровности текста тем самым не снимаются, а получают своего рода педагогическое объяснение; отчасти это соответствует интерпретациям «Филеба» как текста протрепетического³.

В целом, сборник следует рассматривать не как комментарий, а, скорее, как «серию оригинальных философских исследований»

¹ Пока готовилась эта рецензия, вышел второй том в серии, посвященный «Политику» (июль 2021).

² См., например, Nussbaum 1986: 459, п. 21 и, вслед за ней, Nails 2002: 257. Striker 1970: 9 мимоходом замечает, что диалектическая часть «Филеба» достаточно плохо связана с остальным текстом. Отсутствие композиционного единства отмечал и Kahn 2010: 56 вслед за Poste 1860: 105, и Bury 1897: ix. Некоторые вопросы, поднятые этими авторами, остаются без ответа.

³ Larivée 2011, не упомянутая в библиографии.

(р. 1). Слово «discussion» в названии появляется не напрасно: каждый раздел содержит множество отсылок к другим главам, причем нередко отсылки полемических. Задача этой рецензии — обозначить некоторые спорные вопросы в интерпретации «Филеба». Следует сразу оговориться, что полемические линии, которые мы попытаемся наметить, могут быть не связаны с основными темами статей: наиболее интересные споры нередко разворачиваются в сносках, а сам сборник производит довольно целостное впечатление.

Начнем с «этического» блока. Здесь, пожалуй, основным будет вопрос о том, как понимать смысл состязания за вторую награду (22d). В русском переводе Н.В. Самсонова Сократ говорит: «быть может, отыскивая причину [*благости*] этой смешанной жизни, один из вас сочтет ею ум, другой же — удовольствие, и, таким образом, хотя ни то ни другое не есть благо, все же кто-нибудь сможет, пожалуй, принять либо то, либо другое за причину *блага*». Разумеется, не этот, но похожие переводы вызывают возражения Сьюзан Мейер, которая указывает на то, что для слов, которые мы в русском переводе выделили курсивом, в греческом нет никаких оснований: речь идет не о причине блага, а о причине смешанной жизни (р. 58, п. 9). Эта поправка решительно меняет смысл пассажа: поскольку только что было показано, что ни разумение, ни удовольствие не являются благом, Сократ ставит новые вопросы (р. 61). Во-первых, это вопрос о причине смещения как такового (22d1–4), а во-вторых — вопрос о сродстве удовольствия или разумения с причиной блага (22d4–8).

Однако, по мнению Верити Харт, вопрос о том, являются ли удовольствие и разумение благом, не снят с повестки. Негативный исход состязания за первую награду (22c) она рассматривает как предварительный: он зависит от понимания удовольствия, которое будет уточнено по ходу беседы⁴. Как отмечает Харт, в конце диалога Сократ возвращается к вопросу о причине, которая делает смешанную жизнь драгоценной и привлекательной (τισιώτα-

⁴ См. р. 254 и п. 4, а также Harte 2014.

των ἄμα καὶ μάλιστ' αἴτιον... τοῦ πᾶσιν γεγονέναι προσφιλῆ, 64c5–9). Эта формулировка близка, по ее мнению, к αἰρετὸς ἄμα καὶ ἀγαθός в 22d6–7, причем в обоих случаях речь идет о поиске причины, делающей смешанную жизнь благой (р. 256). Но причина благодати сама должна быть благом, так что и удовольствие, и разум находят свое место в финальном рейтинге благих ингредиентов смешанной жизни. Все эти ингредиенты являются «каузально ответственными» (р. 265) благами, но степень «ответственности» у них разная: благодать удовольствий зависит от благ более высокого порядка, таких как знание (66c). Асимметричные отношения удовольствия и знания отмечает в этой связи и Рассел Джонс: «благодать» удовольствия, даже чистого, зависит от знания, но благодать знания никак не зависит от удовольствия (р. 249).

Перейдем ко второму блоку статей, посвященных специально природе удовольствия. Именно этому вопросу посвящена значительная часть диалога (31b–55c), на которую в рецензируемом сборнике отведены шесть последовательных глав. Авторы этих глав (см. выше) во многом оспаривают ту интерпретацию удовольствий, которая стала стандартной благодаря двум изданиям Доротеи Фреде (Frede 1993 и 1997). Так, Сатоси Огихара ставит под сомнение ее тезис о том, что определение удовольствия в терминах нарушения и восстановления гармонии (31b9–32b5) применимо не только к телесным удовольствиям (р. 108 и п. 5). Однако Огихара не учитывает того, что первоначальные определения уточняются в дальнейшем рассуждении. Трудность с определением удовольствия как нарушения и восстановления гармонии не в том, что оно (в первоначальной формулировке) не подходит для души, а в том, что оно не подходит и для тела: как становится понятно в ходе дальнейшего рассуждения, ни один телесный процесс не является приятным, если он остается «сокрыт» от души (33d). Восстановление — необходимое, но не достаточное условие для возникновения удовольствия.

Это упущение исправляет Панос Димас, по мнению которого восстановление телесного или душевного баланса — ключе-

вая характеристика всех подлинных удовольствий для Платона (р. 129 и п. 10). Если алкоголик испытывает удовольствие, когда пьет, то, по Платону, это удовольствие будет ложным, поскольку за ним не стоит процесс восстановления баланса. В этом смысле ложные удовольствия являются также и дурными, поскольку они уводят тех, кто их испытывает, прочь от естественной гармонии. Такое понимание ложности приводит Димаса к конфликту с интерпретацией Доротеи Фреде⁵, согласно которой некоторые удовольствия представляют собой «пропозициональные установки» (р. 131 и п. 19). Ложность удовольствия, которое испытывает дурной человек, представляя себя на фоне горы золота (40а), никак не обусловлена тем, получил ли он это золото и принесло ли оно ему счастье. Даже если оба этих условия сбудутся, золото не является средством восстановления телесной или душевной гармонии (р. 136).

Еще одна линия полемики прослеживается в главе Джайлса Пирсона. Пирсон⁶ приводит доводы в пользу того, что «противники Филеба» допускали существование нейтрального состояния, когда человек не испытывает ни радости, ни огорчения. Чтобы утверждать, что удовольствий вовсе не существует (44b), «противники», по мнению Пирсона, должны признавать, что (а) люди ошибочно принимают за удовольствие процесс избавления от боли, а также что (b) удовольствием считается избавленность от боли (р. 148). Но (b), на наш взгляд, не только не необходимо, но и невозможно. Вывод о том, что не все изменения тела, которое находится в постоянном движении (43а), достигают души, принадлежит самому Сократу (43с), а без этого вывода нет никакой необходимости в (b). Наконец, Сократ прямо говорит, что непонимание того, как «жизней» может быть только две (страдание / избавление от страдания), ведет к непониманию «противников Филеба» (44b).

⁵ Frede 1985: 165; Frede 1992: 443; Frede 1993: 38, n. 2; Frede 1997: 247.

⁶ *Contra* Frede 1992: 448; Frede: 1993, xlix–l (р. 147 и п. 12), к которым следует добавить Frede 1997: 267.

Вопрос о том, признают ли эти мудрецы возможность нейтрального состояния, непосредственно влияет на понимание того места, где Сократ благодарит мудрецов за «свидетельства». Оно не совсем ясно передано в русском переводе Н.В. Самсонова: «Как я уже сказал, я не очень-то верю людям, утверждающим, будто все удовольствия — это прекращение страданий; однако я использую их в качестве свидетелей того (μάρτυσι καταχρῶμαι πρὸς), что (а) некоторые удовольствия лишь кажутся таковыми, не будучи ими вовсе на самом деле, (б) другие же, кажущиеся большими и сильными, смешаны со страданиями и прекращением сильнейших болей при тяжелых состояниях тела и души» (51a2–9)⁷. Прочтение Пирсона предполагает, что в (а) Сократ благодарит мудрецов за признание нейтрального состояния (р. 160–161). Между тем, именно их неспособность признать такое состояние как нечто отличное от осязаемого процесса восстановления (подлинного удовольствия, с точки зрения Платона) была для них источником ошибки, заставляющей отрицать удовольствие в целом. Их «свидетельство» в пользу (а) — это их собственная ошибка (ср. 43d). Такое понимание не только лучше поддерживается текстом, но и позволяет сохранить за Платоном то, что он и в «Филебе», и в девятой книге «Государства» (583b–586d) преподносит как свое собственное открытие: «покой» — не замена счастью, даже если он порой кажется таковой.

Мы не будем здесь подробно останавливаться на работах Пьера Дестре и Джеймса Уоррена, посвященных, соответственно, комическому смеху (47d–50e) и «чистым удовольствиям» (50e–53c). Рассмотрим кратко лишь «финальную атаку на гедонизм» (53c–55c) в изложении Спиридона Рангоса. Рангос бросает вызов еще одному авторитетному тезису Фреде, согласно которому все удовольствия, в том числе и чистые, представляют собой восполне-

⁷ «Свидетелей того, что...» можно понять либо как то, что они сами свидетельствуют об (а) и (б), либо как то, что Сократ заимствует у них отправные точки для своего собственного рассуждения. Второе понимание я имела возможность защищать в другом месте (Alieva 2018a: 11). Там же подробнее изложены доводы в пользу прочтения, которое я здесь предлагаю.

ние какой-либо нехватки, хотя в случае чистых удовольствий эта нехватка неощутима⁸. Принимая достаточно спорное прочтение 51b5–7, предложенное Эмили Флетчер⁹, Рангос (р. 212–213) говорит, что чистые удовольствия вообще не зависят от нехватки, даже неощутимой. Тем самым он выводит чистое удовольствие из-под удара Сократовой критики, показывая, что оно не является становлением, направленным к некоему благу (54c).

Один из решающих доводов Рангоса покоится на том, что конъектура ван Гейсде κνήσεων, принимаемая почти единодушно издателями в 51c7–d1, неудачна, и следует сохранить чтение рукописей: ἀεὶ καλὰ καθ' αὐτὰ πεφυκέναι καὶ τινὰς ἡδονὰς οἰκείας ἔχειν, οὐδὲν ταῖς τῶν κινήσεων προσφερεῖς. Прочитируем вновь русский перевод Н.В. Самсонова: «прекрасным самим по себе, по своей природе и возбуждающим некие особые, свойственные только ему удовольствия, не имеющие ничего общего с удовольствием от щекотания». Оставим за скобками неуместное «щекотание», на месте которого, если читать κνήσεων, должно быть скорее «чесание»¹⁰. Но, как считает Рангос, это слово здесь вовсе не уместно, так как до периода Империи слово κνήσις означает скорее «зуд», чем «чесание» (так, например, у Платона в *Phdr.* 251c3), в то время как значение «scratching» в LSJ s.v. взято из *Phlb.* 46d, куда опять-таки вмешался голландский гуманист (как видно из аппарата в издании Бернета). Стало быть, если принять чтение рукописей, то следует понимать так: «не имеющие ничего общего с удовольствиями движений» (понимая κίνησις в широком смысле как любое изменение, которое может происходить в теле). Таким образом, Рангос поддерживает тезис Флетчер о том, что между двумя видами удовольствий существует фундаментальная разница, так что они даже относятся к разным родам сущего (ср. 52c)¹¹.

⁸ Frede 1992: 440, 444, 452–456 и Frede 1993: liii, п. 1 (упомянуты в п. 10, р. 214).

⁹ Fletcher 2014. Заметим полемический выпад против этой интерпретации у С. Огихары — р. 110, п. 14. Я в основном согласна с представленными там доводами. Джеймс Уоррен также не принимает ее прочтение 51b5–7 (р. 187, п. 7).

¹⁰ Уоррен (р. 188) принимает перевод Frede 1993 «rubbing» («трение»).

¹¹ Fletcher 2014: 134.

Возражения Рангоса представляются вескими, однако и его решение не лишено трудностей. Во-первых, в *Grg.* 494c выражение ἀφθόμως ἔχοντα τοῦ κινήσθαι не может означать ничего иного, кроме как «иметь возможность вдоволь чесаться» (а не испытывать зуд!), так что отглагольное существительное κινήσις в значении «чесание» не представляет никакой сложности. Нет также никаких оснований ставить под сомнение κινήσις в 46d10, где параллели с «Горгием» достаточно очевидны: τῆ τρίψει δὲ καὶ τῆ κινήσει, как предложил ван Гейсде и принял Бернет, гораздо более осмысленно, чем τῆ τρίψει δὲ καὶ τῆ κινήσει. При этом слово достаточно редкое, чтобы переписчик мог дважды перепутать его с κίνησις. Кроме того, чтение κίνησις в 51c7–d1, решая одни проблемы, ставит другие. В частности, именно в «Филебе» слово κίνησις не встречается применительно к удовольствиям (в 34a4 речь идет об ощущении как совместном *движении* тела и души, но это ощущение не характеризуется специально как приятное). Платон, использовавший слово κίνησις для описаний удовольствий в девятой книге «Государства», очевидно, уже учитывает критику Аристотеля, который в «Никомаховой этике» приводит несколько причин того, почему удовольствие нельзя считать движением (1173a30–31). Несомненно, и в «Филебе» Платон постоянно описывает удовольствия в терминах «возвращения» и «пути» (p. 218), однако именно κίνησις не встречается, и было бы здесь терминологической аномалией. Такой же аномалией было бы употребление ἔνδεια (51b5–7) не в привычном значении «нехватка», а в значении «отсутствия» (p. 214). Всё это не отменяет трудностей, связанных с описанием удовольствий от познания как удовольствий «наполнения», но в этом плане платоновская идиоматика демонстрирует завидное постоянство (мы отмечали это с связи с «Федоном»¹²), и с этим следует считаться.

В заключительной части рецензии мы рассмотрим те главы, которые имеют отношение к космологии и онтологии Платона, вновь фокусируясь на основных спорных вопросах. Паоло Кри-

¹² Alieva 2018b.

велли рассматривает проблематику деления и классификации, как она представлена в *Phlb.* 14с–20а. Каким образом деления отвечают на три вопроса о «монадах», сформулированные в 15а4–b8? Один из возможных ответов заключается в том, что никак. Так, по мнению Чарльза Кана¹³, «дар богов» людям (16с–17а) «никак не помогает решить метафизическую проблему причастности, упомянутую ранее» (т.е. в 15а4–b8), то есть «проблему отношения между единой неделимой идеей и множеством ее бранных омонимов». Кривелли смотрит на дело иначе. Прежде всего, в 15а4–b8 он видит не два, а три вопроса: (1) существуют ли монады; (2) каким образом монады-виды являются в то же время единой монадой-родом; (3) как связаны монады и чувственно воспринимаемые вещи. Заметим, что в переводе Н.В. Самсонова намек на второй вопрос нет, но в таком прочтении этого темного места он не одинок: Кан понимает примерно так же¹⁴. Однако, с точки зрения Кривелли, вопросов именно три, и на все эти вопросы откликается метод деления (16с–17а). Так, по мнению исследователя, отношение отдельных вещей к их видам аналогично отношению видов к родам: каждую монаду можно «отпустить в беспредельное» (16е1–2), под которым Кривелли понимает единичные представители вида (р. 47). Вид является частью вещи так же, как род является частью вида; ни то, ни другое не предполагает пространственного разделения рода или вида — таков ответ на вопросы (2) и (3). Это позволяет усмотреть некоторую последовательность в плутающей аргументации «Филеба», хотя и ценой разрыва с онтологией более ранних диалогов. «Мереологическая» интерпретация (от греч. *μέρος*, «часть»), как признает сам Кривелли, позволяет сблизить изложенную здесь теорию с онтологией Евдокса (р. 52). Это решительное заявление требует

¹³ Kahn 2010: 58 и 64, цит. в п. 25, р. 40. Аналогично Striker 1970: 23–24.

¹⁴ Вопрос о том, сколько вопросов ставит Сократ в 15а4–b8, был объявлен решенным семнадцать лет назад, см. Muniz and Rudebusch 2004; их решение принимает Gill 2012: 215. Кривелли частично расходится с пониманием авторов статьи (р. 38, п. 10), но, как и они, видит в тексте три вопроса. Frede 1993: xxi–xxii отмечает, что в тексте нет даже намек на второй вопрос.

отдельного рассмотрения, которое мы не можем себе здесь позволить.

Одно из известных затруднений в «Филебе» заключается в том, что Платон употребляет слова $\lambda\epsilon\rho\alpha\varsigma$ и $\alpha\lambda\epsilon\iota\rho\nu$ в разных значениях, на что обращали внимание многие комментаторы¹⁵. Так, если в «даре богов» $\alpha\lambda\epsilon\iota\rho\nu$ — это множество относящихся к роду вещей, как понимает Кривелли, то значение этого слова здесь должно отличаться от того, что мы находим в четырехчастной онтологии (23b–27c), где сам $\alpha\lambda\epsilon\iota\rho\nu$ рассматривается как род сущего. К сожалению, Мэри Луиз Гилл в разделе, посвященном онтологии, почти не касается этого вопроса. Она рассматривает четыре рода сущего как «структурные роды» (в противоположность «категориальным»), понимая их в духе «формальных концептов» Гилберта Райла¹⁶ (р. 76). Проблему эквивокации это не устраняет, а лишь усугубляет: так, автор признает (р. 83), что предел в сочетании с беспредельным могут порождать новый $\lambda\epsilon\rho\alpha\varsigma$ (26a3), но ничего не говорит о статусе этого порожденного предела. Очевидная трудность тут связана с тем, что, отправляя удачные смещения в категорию предела, мы лишаем содержания «смешанный род». Отчасти Гилл преодолевает эту трудность, допуская возможность неудачных смещений (заметим возражения на этот тезис на pp. 88–89), которые, однако, сам Платон вовсе не признает смещениями (ср. 64d).

Хендрик Лоренц обращается к другому известному затруднению «Филеба», а именно к тому, что 30b1–2 о роде причины сказано, что она «сообщает находящимся в нас [родам] душу» (так в пер. Н.В. Самсонова), в то время как чуть ниже Сократ делает вывод, что ум не мог бы возникнуть без души (30c9–10). Очевидное противоречие между этими высказываниями заставляет предпо-

¹⁵ Crombie 1963: 433; Hackforth 1945: 24, n. 1, 48, n. 2; Striker 1970: 48 *et passim*; Frede 1997: 202–205.

¹⁶ «Некоторые концепты, такие как существование и несуществование, в логике ведут себя иначе, чем большинство обычных концептов, просто... потому, что они не являются терминами в пропозициях, но позволяют комбинировать элементы так, чтобы получить пропозиции» (Ryle 1965: 115–16).

ложить, что слова ψυχὴν τε παρέχον в зоб1–2 представляют собой глоссу и должны быть удалены¹⁷. Лоренц, однако, прибегает к решению, похожему на то, что в свое время предложил Реджинальд Хакфорт. В комментариях к этому месту Хакфорт защищает рукописное чтение, указывая на то, что в этом пассаже речь идет о двух видах ума, трансцендентном и имманентном космосу¹⁸. Согласно Лоренцу, речь идет о несотворенном и сотворенном умах (р. 98), из которых второй нуждается в душе, а первый ее порождает (ср. Ti. зоб1–5).

В заключение отметим, что чтение этой книги, как и чтение са­мого диалога, — достаточно трудоемкое занятие. Большая часть рассуждений посвящена отдельным нюансам оригинального текста, а также аналитическим реконструкциям аргумента, построенным на этих нюансах. Вопросы сравнительной хронологии и исторического контекста, в котором писался «Филеб», специально не затрагиваются, что, по-видимому, отвечает представлению редакторов о «философской дискуссии», обещанной в названии. Хотя сравнение «Филеба» с «Государством» Платона и «Никомаховой этикой» Аристотеля в том, что касается богатства этической проблематики, кажется нам преувеличенным¹⁹, дискуссия действительно получилась интересной и насыщенной. Несомненно, в ближайшие годы этот — некогда «скрюченный и узловатый»²⁰, а теперь «невероятно творческий и глубокий» (р. 1) — текст Платона продолжит занимать внимание исследователей, и рецензируемый сборник дает хорошее представление об основных направлениях дальнейшей полемики.

Литература

Alieva, O. (2018a), “Enemies of *Philebus*’ and the ‘Wise’ of *Republic* 9”, *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 42: 5–18.

¹⁷ Striker 1970: 70–74; Badham 1878: 45.

¹⁸ Hackforth 1945: 56–57.

¹⁹ Так Катя Фогт на р. 18.

²⁰ Bury 1897: ix.

- Alieva, O. (2018b), "How Plato Saved Pleasures for Philosophy", in G. Cornelli, Th. Robinson, F. Bravo (eds.), *Phaedo: Selected Papers from the Eleventh Symposium Platonicum*, 113–117. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Badham, Ch. (1878), *The Philebus of Plato*. London: Williams and Norgate.
- Bury, R.G. (1897), *The Philebus of Plato*. Cambridge University Press.
- Crombie, I.M. (1963), *An Examination of Plato's Doctrines II: Plato on Knowledge and Reality*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Fletcher, E. (2014), "Plato on Pure Pleasure and the Best Life", *Phronesis* 59: 113–142.
- Frede, D. (1985), "Rumpelstiltskin's Pleasures: True and False Pleasures in Plato's *Philebus*", *Phronesis* 30: 151–180.
- Frede, D. (1992), "Disintegration and Restoration: Pleasure and Pain in Plato's *Philebus*", in R. Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, 425–463. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frede, D. (1993), *Plato. Philebus*. Indianapolis, IN: Hackett Publishing.
- Frede, D. (1997), *Platon. Philebos*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Gill, M.L. (2012), *Philosophos: Plato's Missing Dialogue*. Oxford University Press.
- Hackforth, R. (1945), *Plato's Examination of Pleasure*. Cambridge University Press.
- Harte, V. (2014), "The Life of Protarchus's Choosing: Plato *Philebus* 20b–22c", in M. Lee (ed.), *Strategies of Argument: Essays in Ancient Ethics, Epistemology and Logic*, 3–20. Oxford University Press.
- Kahn, Ch. (2010), "Dialectic, Cosmology, and Ontology in the *Philebus*", in J. Dillon and L. Brisson (eds.), *Plato's Philebus: Selected Papers from the Eighth Symposium Platonicum*, 56–67. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Larivée, A. (2011), "Le *Philèbe*, un protreptique?", *Phoenix* 65: 53–65.
- Muniz, F., Rudebusch, G. (2004), "Plato, *Philebus* 15b: A Problem Solved", *Classical Quarterly* 54: 394–405.
- Nails, D. (2002), *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis, IN: Hackett Publishing.
- Nussbaum, M. (1986), *The Fragility of Goodness*. Cambridge University Press.
- Poste, E. (1860), *The Philebus of Plato*. Oxford University Press.
- Ryle, G. (1965), "Plato's *Parmenides*", in R.E. Allen (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*, 97–147. London: Routledge & Kegan Paul.
- Striker, G. (1970), *Peras und Apeiron: Das Problem der Formen in Platons Philebos*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Paul Richard Blum

German Platonism. Book review: Alan Kim (ed.),
Brill's Companion to German Platonism. Leiden; Boston: Brill, 2019*

PAUL RICHARD BLUM

GERMAN PLATONISM. BOOK REVIEW:

Alan Kim (ed.), *Brill's Companion to German Platonism*. Leiden; Boston: Brill, 2019

ABSTRACT. Alan Kim produced a handbook on the impact of Plato on philosophers in Germany from the 15th through the late 20th century. Chapters are dedicated to Nicholas of Cusa, Leibniz, Mendelssohn, Kant, Hegel, Schleiermacher, Schopenhauer, Cohen and Natorp, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Krämer and Gaiser, and Gadamer. Evidently, Nicholas of Cusa and Leibniz belong to an era prior to classical modern German philosophy, which started in the late 18th century; they set the tone of how Plato was known, namely, as the alternative to Aristotelian school philosophy and support of Christian philosophy. With Mendelssohn and Kant the reception of Plato began to focus on his original thought. Plato represented an alternative to dogmatic philosophizing: philosophy is performance in dialogue and approximation to truth. Likewise, religious parameters were set aside, and the balance between the absolute and the finite, between dualism and monism, epistemology and metaphysics was laid down. This handbook opens a new view on famous philosophers and encourages to investigate further the engagement of philosophers with Plato and various strands of Platonism.
KEYWORDS: Plato, German Platonism, Brill's Companions.

Investigating the presence of Plato in philosophy in Germany has the twofold promise to find a common denominator among the many

© P.R. Blum (Baltimore). prblum@loyola.edu. Loyola University Maryland. Palacký University Olomouc.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 14.1 (2021)

DOI: 10.25985/PI.14.1.15

* Research was funded by the Czech Science Foundation as the project GAČR 21-17059 S "Pantheism and Pansychism in the Renaissance and the Emergence of Secularism".

routes philosophy took, especially from the 18th into the 20th century, and to reflect on the patterns that shaped present-day understanding of Plato's philosophy. The term Platonism might suggest a specific kind of appropriating Plato in this part of Europe, as distinct from Hellenism and the Renaissance, for instance, as we will see at the end. On the other hand, from the 15th century with Nicholas of Cusa into the second half of the 20th century with Gadamer, the notion of 'German' varied dramatically. In 1941, Joachim Ritter contributed an essay on Cusanus to a book *Das Deutsche in der deutschen Philosophie* (ed. Theodor Haering)¹ – he masterfully avoided the national outlook and presented him as a philosopher beyond boundaries. Also in this sense, a “companion” is well needed when studying “German Platonism”.

In the “Introduction”, the editor points out a linguistic problem of writing in English about German studies of Platonism: “In contemporary anglophone Plato-scholarship, the use of the English word, ‘Idea’, has been abandoned in favor of ‘Form’. But virtually all German interpreters of Plato naturally use the German word, ‘Idee’” (p. 13). Therefore, in this review the preferences of the individual authors have been respected without questioning.

The book opens with Nicholas of Cusa. Claudia D’Amico gives a detailed report on the Platonic influences through Proclus and Dionysius the Pseudo-Areopagite on Cusanus’ key concepts like the coincidence of opposites and on the philosophy of oneness through Parmenides. Cusanus aimed at harmonizing Christianity with Platonism and studied Platonists continuously into his late years. Helpful is the emphasis on the support from fellow Platonists in Germany: Heymericus de Campo, Albertus Magnus, Dietrich von Freiberg, Meister Eckhart, Berthold von Moosburg. As to the reception in Germany, it should be mentioned that interest in Cusanus gained momentum only when Giordano Bruno, who had built upon some of Cusanus’ speculations, caught the attention of the debate about atheism in Germany. F.A. Scharpff published an apologetic biography in 1843 and a collec-

¹ See Ritter 1941.

tion of his writings in German translation in 1862, whereas F.J. Clemens compared Cusanus with Bruno (aiming at Hegel) in 1847; both were active Catholics.²

Although many authors that influenced Cusanus lived in what is now Germany, they were not primarily Germans but members of their religious orders and schools. The next philosopher treated is Leibniz, and this gap of more than three hundred years is remarkable. Not many philosophers in German lands that engaged with Plato come to mind because professional philosophy lived in universities that were dominated by Aristotelianism. However, Philipp Melanchthon, Agrippa von Nettesheim, Eilhard Lubin, some Lullists (who tended to be Platonizing), and the Jesuits Athanasius Kircher and Christoph Clavius, both working in Rome, could be worth investigating.

Jack Davidson offers a useful and reliable introduction into Gottfried Wilhelm Leibniz's life and thought. Leibniz is called "The Last Great Christian Platonist" in the title of the chapter for he knew Neoplatonism's role in Christian theology. But he was well aware of the divergences between the Neoplatonists and Plato himself and built upon their patterns of thought his peculiar theories of the best possible world, epistemology, and metaphysics. With formulas like "Leibniz and Plato agree..." (in this order) the author presents the Greek as conversing with the German, which to some extent undoes the historic intent of the chapter, and he compares them without explaining why and how Leibniz might have emphasized aspects that are neglected in other interpretations. Hence, the differences between both authors appear arbitrary and thus philosophically indifferent. Philosophy looks like a toolbox of *-isms*, in which Leibniz rummaged and picked propositions randomly and non-historically.

Bruce Rosenstock picks up at Leibniz introducing Moses Mendelssohn as an admirer of Leibniz's calculus. The infinitesimal calculus developed by Leibniz enables to measure the change in the slope of a curve and, as we learn, guarantees the perfection of the soul, the perfection of which is its power of representation. Unfortunately, for

² See Scharpff 1843 and 1862; Clemens 1847.

lack of context of the mostly short quotations the chapter offers, it is hard to follow the argument. For instance, on p. 90 Mendelssohn is quoted from his adaptation of Plato's *Phaedo*: "It seems to me, Socrates says, 'that everything that is changeable [*alles Veränderliche*], cannot remain unchanged at any moment.'" This is supposed to be evidence that "Mendelssohn's *Phädon*... stresses the continuity of the change, not its movement from one opposite to another." But in the context, change and opposites are not the subject but, rather, the innate power of the soul. Mendelssohn does not mention the infinitesimal calculus in any of the quotations. But Rosenstock suggests it as an interesting touchstone when reading Mendelssohn. Given this interpretive lens, it remains unclear, in which way the law of continuity in change is connected with the power of the soul to ascend to the ultimate principle (which is Neoplatonic heritage) and both — with the infinite calculus? As evidence of Mendelssohn's competence in physics, the author points to his letters on Roger Boscovich, the contemporary Jesuit scientist, that discuss the nature of change. For specialists of Mendelssohn, this is an interesting view on Mendelssohn's reception of Plato.

"Kant and Plato: An Introduction" by Manfred Baum presents an interesting revival of the historic Plato as distinct from the tradition, mostly based on the *Dissertation* of 1770. Kant revised the blurring of the sensible and intelligible world as it was promoted by early modern school philosophy up to Christian Wolff, thus returning to a dualist interpretation of Plato. The Kantian *noumenon*, wherein the understanding generates its own concepts as real, is distinct from the *phenomenon*. Kant distinguished between Platonic Ideas (what in the Anglophone literature is termed 'Forms') and concepts of understanding and reason. Thus, the *noumenon* differs from Plato's 'Idea' in that its reality is grounded in the understanding. The notion of ultimate perfection had to be adapted to the extent that it could play a role in ethics. Hence, the possibility of experience and the foundations of morals depend on a new function of the ideal. In this process, the Neoplatonic theory of emanation had to be abandoned. Curiously, in the numerous quotations the editor equipped Latin words with superscript dashes to mark

long vowels — a very unusual practice and definitely not given in the edition quoted; such diacritical signs have no bearing on semantics and slow down reading.

For Jere O'Neill Surber, Georg Wilhelm Friedrich Hegel initiated a new approach to Plato. Plato was the starting point of philosophical history that culminated in Hegel. Plato's *Idea* morphed into Hegel's *Begriff*: the convergence of form and content and thus also of identity and difference. Ideas are neither properties of things (however lofty) nor mere constructs of the mind (*entia rationis*, as the scholastics would have it). Consequently, any dualist reading of Plato is misguided, according to Hegel. The *Parmenides* was, to him, the forerunner of his own dialectics, while in the Renaissance the dialogue had been read either as a logical skirmish or the pinnacle of negative theology. Plato is neither esoteric and theological nor a representative of a literary past; rather, he transforms antecedent thought into systematic philosophy. As the author notes, Hegel read Plato in translation; the German version by Schleiermacher probably came too late, but Marsilio Ficino's slightly revised Latin text was available, just recently reprinted in Zweibrücken in 1781–1787.³ A comparison of Ficino's Neoplatonic, theological comments with Hegel's interpretation would be an interesting sequel to this chapter.

Friedrich Schleiermacher's German translations of Plato's works systematically emulated the original syntax so that (as the joke goes) he taught Germans to read Greek without a dictionary. Thomas Alexander Szlezák discusses Schleiermacher and his impact on Plato studies. The introduction to the translations effected an epochal change in reading Plato. Previous approaches emphasized the critique of writing and the implied distinction between esoteric and exoteric philosophy. Schleiermacher, instead, detected the distinction between the engaged reader and the common uninitiated reader. Hence, Plato's critique of written philosophy expressed a continuum between personal teaching and public writing, which does not allow for surmising any hidden message. Oral philosophizing is more appropriate to conveying any philosophi-

³ The so-called *Editio Bipontina*.

cal insight. Schleiermacher restricted the critique to temporary circumstances of Plato's writing. In spite of many exegetic and hermeneutic problems, Schleiermacher developed a theory of dialogue that continued into the 20th century.

According to Robert Wicks, Arthur Schopenhauer philosophized about time, influenced by Plato's formula of the moving image of eternity. Since his early studies he sought for interpretations of how Kant and Plato agreed about the thing-in-itself and the Forms. Reason, for instance, transcends the spacio-temporal world as Platonic Ideas do. Under the influence of empiricism, Schopenhauer developed his theory of representation and from there he came to a new, quasi-Platonizing appreciation of beauty. Following Kant's conception of time as mind-dependent, Schopenhauer sided with Plato in denying existence to the Now so that time as such is eternity in motion, that is, beyond experience. Consequently, what is known are not particulars but the eternal form. This influences also the moral perspective. The "cave of ignorance" is a metaphor for reality known only as shadows in the visible world. Schopenhauer later translated the Platonic Ideas into objectifications of the Will that are before plurality and thus identified them with Kant's thing-in-itself, insofar as both are not representations.

Appropriating Plato philosophically and yet remaining historically precise, that was the intent of Hermann Cohen and Paul Natorp, the representatives of the Marburg School of Kantianism, as Karl-Heinz Lembeck explains. They continued the work of distancing Plato from the Neoplatonist, theological receptions. Cohen advanced a psychological reading of Plato that understood the Forms as *a priori* factors in human cognition. Plato's 'idea' is translated into conceptual 'vision' while participation is no longer a metaphysical claim but the possibility of being viewed and sensibly manifest. Later, Cohen aligned this with Kantian transcendentalism. Now, the Forms denote the function of synthesis of appearances. The author discusses in detail to what extent this interpretation departs both from Kant and from Plato. Paul Natorp was nicknamed 'Platorp' for his authority in Plato studies. He first focused on Plato's *Parmenides* and *Sophist* with an interest in epistemology. To

him, the One was the expression of the synthetic unity and the Not-One was the indeterminate relation of determinations (likely the indeterminate duality in Plato). He dismissed the ontological interpretation of Plato's Forms in favor of a theory of scientific knowledge. Philosophy, therefore, becomes fundamentally the study of logic as such. However, after reading Plotinus, Natorp later stressed the ontological bearing of Forms in the sense of "presumption of being". The form indicates the ultimate foundation and the ultimate beyond of philosophy, which reveals itself by way of manifesting itself in reality. Eventually, he interprets the one in terms of negative theology. However, the Neokantian reading of Plato was what influenced later Plato studies.

Richard Bett shows the complexity of Friedrich Nietzsche's relationship with Plato. He knew Schleiermacher's reading of Plato as an artist — and then refused it. More importantly, he rejected idealism, moralism, and all the Christian notions that were popular among Platonists. Summarily, we could say that Nietzsche attacked the aesthetic and the moral interpretation of Plato but also the transcendent, idealistic reading and, on the whole, the Greek philosopher as the epitome of the Christian worldview. All this is condensed in his notorious claim to propose "inverted Platonism". Nevertheless, one can also find appreciations of Plato, especially in terms of psychology. Nietzsche goes so far as to assume that Plato's idealism was based on his personal complex psychology with overpowerful senses. One way of expressing his disdain and appreciation of Plato was to blame Socrates for some of his debatable behaviors and teachings. Here appears yet another version of interpreting Plato as both the philosopher and the poet.

Juxtaposing Plato with a modern author yields insights into both of them. An exemplary case is Alan Kim's comparison of Husserl with Plato. This is not only a fine introduction into Husserl's phenomenology but also an important interpretation of Platonic thought. Like several other authors in this book, Husserl rejected the naïve Platonism that believed in the metaphysical existence of Ideas or Forms and tended to express itself in mystical terms. He operated creatively with Plato's imagery of vision, seeing, and shaping in order to construe his

own phenomenology. Like Plato, he contrasted the sensible and experiential reality with the essence, which is not an ontological ground but a guarantor of the reality of the factual. Plato's Forms, to him, are transcendental rules that constitute particulars.

From the very beginning, Martin Heidegger tried to expose inconsistencies in Plato's metaphysics. He notoriously blamed him for abandoning Being as such in favor of beings (*Sein vs. seiendes*). The careful analysis by Francisco J. Gonzales unavoidably suffers from the intricacy of Heidegger's idiosyncratic German, including his eccentric way of translating Greek terms — and all that, in this paper, translated into English. The author proves that Heidegger, besides his “official interpretation” of Plato as known from his essay *Plato's Doctrine of Truth* (and also his *Letter on 'Humanism'*), had pursued sophisticated interpretation, both in his early and his later lecture courses. However, there were also continuities between the analyses, for instance of the *Sophist*, and *Being and Time*. It should be mentioned that this critique of Plato's philosophy was aimed at Natorp's Kantian Platonism (both philosophers met in Marburg). We could even say that Heidegger's refusal of Plato's metaphysics, his “official interpretation”, was actually a critique of Neokantian transcendental philosophy. Therefore it comes as no surprise that a clear rupture becomes evident in lecture notes by Herbert Marcuse, which remain unpublished so far, in which Heidegger explains the *Parmenides'* achievement that agrees with his own philosophy of time, namely, that time is not eternity but rather the instant. As opposed to other statements about Plato, here the *Parmenides* is taught as having fathomed the problem of the difference between Being and beings.

Vittorio Hösle opens his portrait of the Tübingen School with a brief overview of the various forms of the reception of Plato including modern Germany. As he points out, any reception of Plato is determined by the fact that he himself was the leader of a school, the Academy, from which many reports survived that are not easily to be found in the known writings. Hence the assumption that there was something like an unwritten doctrine. While the history of Platonism was often

shaped by the antagonism between the literary form and the philosophical system, the Tübingen School achieved to reconcile these by assuming that the published works conveyed his philosophy as suitable for both the non-initiate and the inner circle of the school so that the apparently esoteric teachings of Plato, which continued to be discussed in ancient Platonism, do not conflict with the dialogues and the letters but complement each other. Hans Joachim Krämer und Konrad Gaiser were the main authorities in Tübingen. After Krämer had shown that Aristotle's philosophy is much more dependent on Plato than opposite to him, Gaiser was able to publish a collection of the testimonies of the so-called unwritten doctrine. He was also able to recuperate the Pythagorean dimension of Plato's philosophy, which was very well-known in the Renaissance and early modernity but mostly forgotten in the later Plato reception. Höslle counts Th. A. Szlezák (author of the Schleiermacher chapter) and himself to this school of Plato studies.

Hans-Georg Gadamer is best known for his 1960 book *Truth and Method*. This concluding chapter "Form and Language: Gadamer's Platonism" by François Renaud shows that he also has a peculiar role in interpreting Plato, starting with his acquaintance with Natorp and continued through his publication of an anthology of Platonic texts. While emphasizing the dialogical structure of Plato's thought, he was not alien to the dialectics of the One and the many as well as the mathematical background of Plato's thought. In this respect he anticipated the Tübingen School. *Logos* and mathematical structure, dialogue and Idea are not opposite. He reconciles the conflicting approaches by emphasizing that the Forms are still apparent in language and dialogue and they are not the endpoint but the starting point of the philosophical inquiry. The Platonic Ideas are present in language because of the ideal nature of the word, that is, the inherent ideas in spoken language. For the same reason, they are not, as the Neokantians would have it, mental concepts, but rather the presence of the absolute in the life of the thinker. The distinction between 'oral' and 'written' is now transformed into that of doctrinal presentation versus dialogical search, or the dogmatic and the dialectic Platonism. The traditional distinction

between the metaphysician and the artist has found yet another variation. This is true both in comparison with Schleiermacher and with the Tübingen School. Thus Gadamer gains a new understanding of the unity of Plato's philosophy. While he engaged with Plato throughout his long active scientific life, from his *Dissertation* of 1922 through his *Truth and Method* of 1960 and beyond, it is clear that Gadamer's hermeneutics is the fruit of this engagement. Gadamer was befriended with the historian of Greek mathematics Jacob Klein and the political philosopher Leo Strauss, who published Mendelssohn's *Phädon* in 1932. It would be interesting to follow the traces of German émigrés who could have, or should have, brought specific German ways of reading Plato into the American culture. As is being remarked in several papers, some of the achievements of Plato studies had little echo in the philosophy of English-speaking scholars.

In the "Introduction", the editor Alan Kim calls Platonism a syndrome that characterizes philosophy in Germany: philosophers have not plainly endorsed Plato's teachings but developed and challenged their philosophy by measuring up to the Greek paradigm. This had likely to do with the preference of Greek over Latin culture that grew in competition with the Romance cultures in Italy and France in combination with 18th-century Philhellenism, of which Heidegger was the culmination. As A.N. Whitehead said, philosophy is all footnotes to Plato. It appears that among the most frequently 'footnoted' works of Plato in this book are the *Parmenides*, the *Phaedo*, and the *Sophist*. (The volume is furnished with indices of historic persons, modern persons, and subjects.)

From this collection of essays we learn about the German philosophers that they were continuously concerned with keeping religious and theological frameworks at bay while evaluating the balance between the absolute and reality, epistemology and metaphysics, truth and life, dualism and monism. A balance that is also reflected in changes of direction within the scholarly life of some of the philosophers discussed in this book. Several essays open the desideratum of a comparative study of modern Platonism and its Renaissance prede-

cessors, as Werner Beierwaltes (quoted in the Cusanus chapter) pursued. About Plato, the lesson is that any dogmatic approach misses the promise and project of philosophy from the beginning to the effect that paradoxically close reading of the sources and open mind (as exercised in the *Phaedo*) define philosophy as a process of approximation to truth.

References

- Clemens, F.J. (1847), *Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa. Eine philosophische Abhandlung*. Bonn: bei J. Wittmann. (Reprinted, ed. P.R. Blum, Bristol: Thoemmes, 2000.)
- Ritter, J. (1941), "Nicolaus von Cues", in Theodor Haering (ed.), *Das Deutsche in der deutschen Philosophie*, 71–88. Stuttgart; Berlin: Kohlhammer.
- Scharpff, F.A., (1843), *Der Cardinal und Bischof Nicolaus von Cusa*. Erster Theil: *Das kirchliche Wirken. Ein Beitrag zur Geschichte der Reformation innerhalb der katholischen Kirche im fünfzehnten Jahrhunderte*. Mainz: Druck und Verlag von Florian Kupferberg.
- Scharpff, F.A., tr. (1862), *Des Cardinals und Bischofs Nicolaus von Cusa wichtigste Schriften in deutscher Uebersetzung*. Freiburg im Breisgau: Herder'sche Verlagshandlung.

Ирина Протопопова

Герменевтика темпоральности:
диалектика времени у Платона. Рецензия на книгу:
А.А. Плешков. *Истоки философии времени: Платон и предшественники*.
М.: Издательский дом «Высшей школы экономики», 2021

IRINA PROTOPOPOVA

HERMENEUTICS OF TEMPORALITY: DIALECTICS OF TIME IN PLATO. BOOK REVIEW:

A. Pleshkov. *The Origins of Philosophy of Time: Plato and Predecessors*.

Moscow: HSE University Press, 2021 (in Russian)

ABSTRACT. The review is devoted to Alexey Pleshkov's book about the philosophy of time in Plato. The reviewer considers the formulation of the research objectives, the specifics of the book structure, and the reconstructionist approach of the author. The main content and conclusions of each of the three chapters of the monograph — "Eternity", "Instantaneity", "Time" — are briefly presented. In conclusion, a description of the integral construction of temporality in Plato proposed by Pleshkov is given: 1) Eternity as the fullness of the ideal being everlasting *hic et nunc*; 2) Instantaneity as a gap in being, functioning as the "other", as a way of non-being of matter, and as a necessary condition of the cosmos; 3) Time as a way of relative being, that is, becoming, which at the same time is subject to order due to its kinship to Eternity. It is emphasized that the author's treatment of temporality in Plato, thanks to the powerful dialectical construction of the book, actually develops into a full-fledged description of Plato's philosophy as an integral system. The reviewer believes that the beauty of this truly clear design is the main "drawback" of the book: such a refined completeness gives the impression that the author is "done and dusted" with the topic. Nevertheless, the book on the whole appeals to the reader as a fruitful union of analytical philosophy and hermeneutics.

KEYWORDS: Plato, temporality, eternity, instantaneity, time, hermeneutics, dialectics.

Книга Алексея Плешкова посвящена философии времени у Платона — однако смело можно сказать, что через концепцию времени делается попытка обосновать и раскрыть целостность фило-

© И.А. Протопопова (Москва). plotinus70@gmail.com. Российский государственный гуманитарный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 14.1 (2021)

DOI: 10.25985/PI.14.1.16

софского учения Платона. Но это становится ясно после прочтения всей книги, когда общая концептуальная схема исследования открывается как единство, объемлющее «всего Платона». В начале же книги автор так формулирует свою задачу: «вечность, мгновенность и время интересуют меня в полноте их исторического становления и в характерном для Платона горизонте их понимания. Следовательно, реализация моего интереса предполагает, во-первых, анализ слов, передающих эти понятия, во-вторых, анализ специфических образов, связанных с этими понятиями. В таком случае можно сказать, что предметом исследования являются *понятия* вечности, мгновенности и времени; *слова* «вечность» (αἰών), «мгновенность» (τὸ ἐξάιφνης) и «время» (χρόνος); наконец, *образы* времени как полноты, времени как негации и времени как порядка» (с. 17–18).

Перечисленные задачи исследования диктуют структуру книги, четкую и позрачную: она делится на три основные главы — «Вечность», «Мгновенность», «Время», каждая из которых включает а) лексико-семантический анализ релевантного теме словупотребления, б) анализ соответствующих образов в доплатоновской культуре, в) анализ данной темпоральной «интуиции», становящейся понятием, в текстах Платона. Относительно понятий Плешков уточняет: «если анализ слов-времени имеет дело с исторической семантикой, а рассмотрение образов времени — с историческим воображением, то темпоральные понятия предполагают уже собственно философскую работу» (с. 21), «концептуализация подразумевает осознанное сведение ряда значений и образов в единую связанную мысль, имеющую ограниченное лексическое выражение» (с. 22), «концептуализация понятия двигается от возможных значений слова и характерных образов к авторскому оформлению смысла; интерпретация же понятия проясняет его смысл в горизонте возможных значений и доступных образов» (с. 23). Итак, «историческая семантика», «историческое воображение» и «философская концептуализация» оказываются главными фокусами рассмотрения темпоральности у Платона.

Каждая глава делится на две части, из них вторая посвящена философии Платона, первая — значимому для ее обсуждения контексту. Обосновывая содержание привлекаемого контекста, автор с самого начала объявляет, по сути, свое главное понимание всех трех «ипостасей» темпоральности: «три ключевых образа времени — это время как полнота (с обсуждением «времени богов», темпорального статуса древнегреческих законов природы и исторической памяти), время как негация (гомеровское «пустое» время $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ и всеильное уничтожающее время) и время как порядок (время как политический ресурс и проблема денатурализации времени). Среди слов, выбранных для лексико-семантического анализа, — $\alpha\acute{\iota}\omega\nu$, $\acute{\alpha}\iota\delta\iota\omicron\varsigma$ и $\acute{\alpha}\epsilon\acute{\iota}$ в первой главе, $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$ и $\acute{\epsilon}\xi\alpha\acute{\iota}\omega\nu\eta\varsigma$ во второй, наконец, $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ (а также $\eta\acute{\mu}\alpha\rho$ и $\acute{\omega}\rho\alpha$) в третьей. Три ранних греческих мыслителя — это Парменид (с неудобной формулировкой «не было, не будет, но есть» во фрагменте В 8), Гесиод (его жуткий, но необходимый Хаос со своими отпрысками) и Эмпедокл (космический цикл и целостный «словарь» вечности). Вторая часть каждой главы сфокусирована на обсуждении темпоральной проблематики в «Тимее» Платона» (с. 25).

Плешков четко обозначает специфику своего подхода: «Подход, который реализуется в этой книге, по своему духу — это герменевтика. Однако я бы хотел назвать его *реконструкционистским* (<..> Этот подход предполагает, что платоновская философия рассматривается не в контексте последующей европейской темпорологии, но помещается в контекст предшествующей и современной Платону греческой интеллектуальной культуры, в которой и из которой эта философия и возникает» (с. 23–24). Герменевтика темпоральности, предпринимаемая автором, в каждой главе демонстрирует вполне убедительные разборы текстов, на основании чего делаются выводы относительно всех трех основных исследуемых понятий: «вечность», «мгновенность», «время».

В главе о вечности, суммируя примеры и аргументы, связанные с семантикой слова $\alpha\acute{\iota}\omega\nu$, Плешков заявляет, что до философии в древнегреческой культуре не было идеи вечности, выходящей

за границы времени (с. 91). Анализируя вслед за этим поэму Парменида, автор показывает, что концепции темпорализма и этернализма не ухватывают новаторской сложности парменидовской мысли и предполагает, «что Парменид здесь приближается к онтологической концепции вечности, согласно которой вечность есть специфическая длительность, не сводимая к темпоральной последовательности» (с. 105).

От Парменида Плешков переходит к Платону: рассмотрев темы, связанные с темпоральностью, в «Федоне», «Меноне», «Пармениде» и «Тимее», он показывает, что для Платона вечность — это некая «атемпоральная длительность»: «рассмотренное само по себе, вне течения времени, это настоящее и является вечностью — *фундаментальной интуицией существования, выраженной в простом „есть“ безотносительно к временным различиям, темпоральной дифференциации*. Вечность для Платона — не что-то трансцендентное и не связанное со временем. Вечность — явленная в настоящем причина и основание времени, всегда присутствующее здесь и сейчас. Используя философскую терминологию, вечность можно определить как атемпоральную (не сводимую к темпоральной последовательности) и длительностную форму существования, характеризующую бытие идеального» (с. 119).

Этот вывод о вечности Плешков в чеканном виде переформулирует в конце первой главы: «вечность у Платона обозначает особый способ бытия парадигмы, предполагающий самотождественное, недвижимое, целостное и совершенное, всегда и бесконечно покоящееся исключительно в настоящем существование. Выступая в качестве ключевой характеристики идеального, вечность является и причиной времени, и относительного бытия всего временного, всегда присутствуя в настоящем конкретного времени и конкретной вещи, но никогда не схватываясь настоящим-во-времени. Итак, во-первых, вечность есть полнота бытия; во-вторых, вечность есть принцип единства существующего; в-третьих, вечность есть условие существования самого времени» (с. 130).

Такой тезис в заданной с самого начала триадической диалектической парадигме требует соответствующего антитезиса — и он рассматривается во второй главе, посвященной «мгновенности». Она начинается с фиксации того, что от вечности как вневременной длительности подлинного, идеального бытия необходим какой-то переход к становлению, то есть к временной длительности, — требуется «нечто третье, что делает возможным „рассечение“ длительности и дифференциацию временных измерений» (с. 131). Искомым «третьим» оказывается материя в ее вневременном существовании, которое Плешков предлагает характеризовать как «мгновенность». Обрисовывая историко-культурный контекст этого своего тезиса — существование вечной материи как мгновенности, — автор анализирует «время как негацию»: сначала пустое время бездействия у Гомера (с. 136–141), а затем «время уничтожающее» (пожирающее молодость и жизнь) в греческой поэзии и трагедии (с. 141–150). Отдельную главку Плешков посвящает образу Хаоса у Гесиода (с. 150–163), и его характеристики как *завора* и *негации* и одновременно необходимого условия существования космоса приближают нас вплотную к «мгновенности» материи.

Но перед этим автор предлагает лексико-семантический анализ слова *καίρός* (с. 164–183), основные смыслы которого связаны с семантикой меры, удела, нормы, и которое, как говорит Плешков, «становится удобным словом для обозначения *качественного времени*» (с. 182), и слова *ἐξαίφνης* (с. 184–190), которое в определенном смысле противоположно *καίρός* и чье семантическое поле в нефилософских контекстах определяют «неожиданность, необходимость и мгновенность» (с. 190).

Сердцевина второй главы — анализ платоновского диалога «Парменид», где показано, что «во Второй гипотезе единому существу все способы пребывания во времени и все возможные временные отношения как раз вследствие изначальной причастности к бытию. Это различие становится возможным не потому, что осуществляется отказ от абсолютизации единого, но потому,

что констатация существования единого означает признание существования *иного*» (с. 196). Благодаря введению «иного» можно снять следующий парадокс: «если настоящее конституирует время и исключает возможность изменения, а само время подразумевает изменчивость, то как это можно объяснить?» (с. 196) Плешков предполагает, что обоснование темпорального статуса *иного* позволит «привести или перевести вневременность единого в его временное многообразие» (с. 197), и видит такое обоснование во введенном в «Пармениде» понятии «мгновенность» (τὸ ἔξαιφνης) (156de). Анализ диалога заключается выводом: «мгновенность — это чистая негативность, необходимая для различия настоящего и прошлого-будущего. Иными словами, это необходимый элемент конституирования времени» (с. 200).

В завершение главы Плешков проводит сравнение понятия τὸ ἔξαιφνης с описанием материи в «Тимее», где ее ключевой характеристикой является как раз негативность (с. 206). Тем не менее негативность материи, как и «мгновенности», является основанием ее необходимости для бытия: «итак, материя мгновенно иная и иная самой себе. Эта перманентная нестабильность, однако, не равнозначна изменению. То, что изменяется, изменяется от одного состояния к другому, т.е. предполагает хотя бы относительную возможность фиксации. Нестабильность же материи — это хаос, в котором все оборачивается всем. Материя, иными словами, не может „удержать“ собственное существование, проявляясь как зазор, разомкнутость. Но в этом самом постоянном исчезновении материи и раскрывается ее необходимость и присутствие, ведь без нее не было бы возможно различие, характерное для мира вещей» (с. 208). Краткое описание смысла мгновенности у Платона автор сжато повторяет в конце главы: «Мгновенность у Платона обозначает особый способ не-бытия материи — всегда иное и иное, лишённое всякой оформленности находящееся вне времени, но лежащее в начале и конце всего становящегося необходимое условие космоса. Выступая в качестве ключевой характеристики материального, мгновенность является условием диф-

ференциации времени и относительного небытия всего временного. Итак, во-первых, мгновенность есть отрицание, негация бытия; во-вторых, мгновенность есть принцип разделенности, разорванности существующего; в-третьих, мгновенность есть условие дифференциации времени» (с. 208–209).

Третья глава посвящена времени, которое, как было понятно с самого начала, «представляет собой результат диалектики вечности идеального и мгновенности материи» (с. 211). На мой взгляд, это наиболее «традиционная» глава, хотя начинается она с описания современных концепций времени: А-теории, предполагающей действительное «течение» временного потока с характеристиками «прошлое» – «настоящее» – «будущее», и В-теории, утверждающей, что время есть лишь соотношение объектов по принципу «раньше-позже» (с. 211–215). Плешков предлагает удерживать этот современный контекст темпоральности для сравнения с концепцией времени у Платона. Автор проводит семантический анализ употребления слов $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$, $\eta\acute{\mu}\epsilon\rho\alpha/\eta\acute{\mu}\alpha\rho$ (день) и $\omega\rho\alpha$ (время года) (с. 215–224), рассматривает образы времени в греческом эпосе и трагедии (с. 224–236), а также время и порядок у Эмпедокла, который, по мнению Плешкова, «подготавливает почву для дальнейшей философской концептуализации понятий вечности и времени у Платона» (с. 237). Отдельные главки посвящены времени как политическому ресурсу (с. 255–259) и денатурализации времени, связанной с развитием показывающих и измеряющих время приборов и с усовершенствованием календарной системы (с. 259–264).

Все это подготавливает анализ времени у Платона, прежде всего «физики и метафизики времени» в «Тимее». Завершающий вывод относительно времени звучит так: «время у Платона обозначает особый способ относительного бытия, т.е. становления, космоса. Этот способ существования не самодостаточен и определяется двумя метафизическими причинами, т.е. является результатом диалектического взаимодействия вечности и мгновенности. Как причастное к вечности, время является полно-бытным

и бесконечным, целостным и завершенным. Необходимо участвующая во времени мгновенность делает его движущимся, изменчивым и нестабильным, блуждающим. Тем не менее ключевой характеристикой времени является родственность вечности, а потому в своей целостности время достигает наибольшего и наилучшего сходства с собственным образцом. Потому оно и может быть выражено в стабильном математическом выражении, с помощью числа. Кроме того, связанность понятий души и времени делает последнее важным элементом этикополитической программы Платона: размышление о времени ведет человека к наилучшей жизни» (с. 288).

Таким образом, целостная конструкция, предлагаемая Плешковым, выглядит так: 1) *вечность* как полнота длящегося «здесь и сейчас» идеального бытия; 2) *мгновенность* как зазор, зияние, разрыв в бытии, функционирующий как *иное*, как способ не-бытия *материи* и необходимое условие космоса; 3) *время* как способ относительного бытия, то есть становления, при этом подверженно упорядоченности благодаря своей родственности вечному.

Как было сказано в начале рецензии, тема темпоральности у Платона благодаря мощной диалектической конструкции книги перерастает, по сути, в описание платоновской философии как некой целостной системы. Это происходит, поскольку Плешков рассматривает «темпоральность» всех трех главных родов, как они описаны в «Тимее»: идеальное бытие парадигмы; парадоксальное бытие хоры-материи; бытие мира становления как «отпечатка» образца. Поэтому через темпоральность связываются главные выделяемые Платоном сферы бытия, и платоновская философия оказывается упорядоченной системой, своего рода совершенным космосом. На мой взгляд, красота этой действительно стройной конструкции и является главным «недостатком» — такая отточенная завершенность производит впечатление, что автор «закрыл тему».

Строгое следование логике этой конструкции порой производит, как мне кажется, натяжки: так, автор приводит в пример

сцену из «Критона», где Сократу предложено бежать. «Сократ решительно отвергает возможность бегства, отвечая Критону (54d): „Вот ты и знай, каково мое мнение теперь (νῦν); если ты станешь ему противоречить, то будешь говорить понапрасну“. Это теперь-νῦν, настоящее, как становится ясно из проведенного анализа, не имеет никакого отношения к мгновенности-ἐξαιφνης, но, выступая в качестве определяющей причины всей философской деятельности Сократа, характеризует полноту его жизни-αἰών» (с. 288). Думается, что Сократу, часто выступающему в разных диалогах в качестве гистриста, ироника и трикстера, меняющего «маски», морочащего людей и даже прямо заявляющего, что он «ничто» (*Smr.* 219a), в высшей степени свойственно поведение, которое можно характеризовать как проявление «иного». Интерпретация же сквозь призму предлагаемой автором концептуальной схемы превращает Сократа в благостного проповедника в духе Ксенофонта.

Однако мое точечное замечание, как и рецензия в целом, — лишь первый набросок к подробному разбору книги, которая его, конечно, заслуживает. Специально отмечу, что обращение Плешкова к достаточно широкому кругу «доплатоновских» античных авторов отлично помогает увидеть как традиционные мотивы в платоновской трактовке темпоральности, так и его новации, и выбранная автором структура книги, где каждая глава четко делится на анализ темпоральности в лексико-семантическом, «образном» и философском контекстах, полностью себя оправдывает. Не менее ясен и язык автора, который внятно и по существу излагает сложную философскую проблематику, порой не чуждаясь юмора и некоторой поэтичности. Вообще, в целом впечатление от книги можно описать словами самого Плешкова о его реконструкционистском подходе: «это привитая к аналитической философии герменевтика» (с. 24). Думается, такой альянс получился весьма плодотворным и требующим дальнейшей дискуссии.

Владимир Вишняков

Ресурсы «скрытого Бога». Рецензия на книгу:
М. Хайдеггер: pro et contra, антология. Науч. ред. Ю.М. Романенко;
вступ. статья: Ю.М. Романенко, С.А. Коначева, А.Б. Паткуль, А.Э. Савин,
А.В. Михайловский, Н.А. Артеменко. 2-е изд. СПб.: РХГА, 2020

VLADIMIR VISHNYAKOV

STOCKS OF THE 'HIDDEN GOD'. BOOK REVIEW:

Y. Romanenko et al. (eds.), *M. Heidegger: pro et contra*. 2nd ed. Saint Petersburg: RCAF, 2020 (in Russian)

ABSTRACT. The anthology *M. Heidegger: pro et contra* is a detailed historical collection of lively and engaged responses from Russian researchers to the disturbing thinking of the German philosopher. The articles and fragments presented in the book embrace the first reaction (mainly from a religious and philosophical standpoint) immediately after the publication of the treatise *Being and Time*, the Marxist reception, post-Soviet interpretations and contemporary thematic research. From the most general point of view, changes in the perception of Heidegger's concepts in Russia can be associated with a gradual departure from Platonic optics and a decrease in the influence of religion and ideology. For anyone interested in ancient philosophy, the anthology contains several articles analyzing Heidegger's interpretation of ancient Greek thought. Unfortunately, the Platonic issues are almost lacking in the book, so they can only be approached indirectly, starting from the concepts of Aristotle deconstructed by the German philosopher in the project of hermeneutics of facticity and in his *Being and Time*. Nevertheless, the articles collected in the anthology contain different and original approaches to the study of the connections between Heidegger's thinking and ancient philosophy, focused on the analysis of prereflective human "being-in-the-world", where the profound unity of thinking and language is revealed.

KEYWORDS: Heidegger, Russian philosophy, Plato, Aristotle, ancient philosophy.

Выход в издательстве РХГА сборника «М. Хайдеггер: pro et contra» стал одним из самых заметных событий в жизни российского философского сообщества в минувшем 2020 году. Эту значи-

© В.П. Вишняков (Москва). vishnyakov.v.p@gmail.com. Российский государственный гуманитарный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 14.1 (2021)

DOI: 10.25985/Pl.14.1.17

мость только подчеркивает небольшое количество откликов и рецензий на объемный (более 1150 страниц, шесть тематических глав, 65 авторов) том, охватывающий почти столетний период. Можно предположить, что весомый труд просто погрузился в самую глубину российской философской среды, и пока мы увидели только первые волны отдельных реакций. Не вызывает сомнений, что они еще будут.

Книга приглашает узнать, что российская философия поняла в мышлении Хайдеггера. Можно уверенно предположить, что чтение не будет скучным. Хайдеггер является примером мыслителя *sui generis*, книги которого никого не оставляют равнодушными. Напротив, они глубоко затрагивают читателей, оставляя место либо для дальнейшего заинтересованного исследования (даже подражания), либо активной критики (и даже неприятия). Вероятно, причина заключается не столько в «темном» языке и даже не в раскрываемых в работах философа темах, связанных с прояснением оснований бытия и структур жизни. Скорее, само устройство хайдеггеровских текстов сразу же оказывает непосредственное воздействие на читателей, пробиваясь сквозь толщу накопленных мнений, знаний, предубеждений, жизненного опыта, выбивая из-под ног привычную почву и вовлекая в рискованный философский поиск. Взгляд Хайдеггера всегда нацелен на такую область («бытие-в-мире», *In-der-Welt-Sein*), где мы считываем «обнаженные смыслы» реальности (и поэтому сами остаемся не защищенными концепциями о себе), где наши осознанность и ответственность только готовы пробудиться и появиться на свет. Метафорически незащищенную «застигнутость» Хайдеггером можно сравнить с одним из стихотворений русского цикла Рильке: «Вот первый день, и мы вставали / из руки Божья, где мы спали...»¹. Философ эксплицитно не занимает отстраненную позицию, — он почти сразу объявляет об исходных предубеждениях и, часто неудобно малыми шагами (которые он всегда готов сделать еще мельче, чтобы не упустить ни одного изменения

¹ Рильке 1971: 418 («Утро»).

смысла!), движется к их прояснению, — и тянет (или даже тащит) за собой читателей.

«М. Хайдеггер: pro et contra» как раз и представляет собой подробное и исторически структурированное собрание таких живых, пристрастных и заинтересованных откликов на беспокоящее мышление немецкого философа, которые стали появляться в России практически сразу после публикации его *opus magnum* «Бытие и время». В исторической перспективе антология представляет взаимодействие ведущих тенденций в русской (позднее советской и постсоветской) философии с мышлением Хайдеггера до и после «поворота».

В книге шесть глав, отражающих исторические периоды российской Хайдеггерианы, а также сформировавшиеся на данный момент тематические рубрики. Собранный в антологии материал охватывает первую реакцию (в основном, с религиозно-философских позиций), затем марксистскую рецепцию, постсоветские интерпретации и современные актуальные исследования. Редакторы заняли благожелательную или, по крайней мере, объективную позицию, включив в сборник работы авторов, представляющих историко-философскую ценность и (даже в случае критического отношения) рассматривающих мышление философа как важную часть мировой культуры. Проблематика вошедших статей и фрагментов охватывает все многогранное творчество Хайдеггера — онтологию и вопрошание о бытии, антропологию, философию языка, природы, техники, деструкцию онтоотеологии, философию политики и «дело» в связи с членством в НСДАП, философию религии и художественного творчества.

В самом общем виде прослеживаемые в книге изменения в восприятии концепций немецкого философа в России можно связать с постепенным отходом от платонической оптики. Изначально решающим мотивом был интерес к онтологической проблематике (у В. Сеземана, Н. Бердяева, С. Франка и др. — см. гл. 1), по-новому сформулированной Хайдеггером. Однако не обошлось без сбивающей с толку омонимии: в России ведущей и

изначальной онтологической темой было вечное бытие, обосновывающее любое конечное сущее; у Хайдеггера, напротив, исходной точкой герменевтического исследования стало принципиально конечное, понимающее себя и мир человеческое существование (*Dasein*) — и предметное поле ограничилось пределами человеческих возможностей (что методологически выражалось в атеистическом «рукоприкладстве в отношении Бога»²). Для русских мыслителей были важны ответы на вопросы об источнике «голоса совести», свободы, о вечности и бытии Бога — и реакцией на «методологический атеизм» Хайдеггера стала характеристика его философии как «безбожного» и «героического нигилизма», «анти-платонической онтологии, упирающейся в ничто». Тем не менее, попытки усмотреть связь с вечностью и интуицию Абсолюта не исчезают окончательно: например, С. Франк после публикации *Holzwege* увидел в мышлении Хайдеггера «выход на волю, к истинному бытию». И едва ли такие попытки когда-нибудь полностью прекратятся, поскольку в глубинной «сущности русского начала заключены сокровища ожидания скрытого Бога, которые превосходят [значение] всех сырьевых запасов»³.

Сложно представить, как бы развивалась аутентичная русская философская рецепция работ Хайдеггера, если бы она не оказалась прерванной масштабными историческими потрясениями 20 века. Драматические социальные изменения, международная изоляция привели к тому, что Хайдеггер стал «фигурой умолчания» в творчестве ярких философов советского периода (таких как Г. Шпет, А. Лосев, М. Бахтин). Составители уделили внимание этому факту отечественной истории идей, так же как и марксистской оценке идей немецкого мыслителя (см. гл. 2). Интересно, что советская интерпретация, подчеркивая значение экзистенциала «настроение» в мышлении Хайдеггера (в статьях Б. Быховского, Э. Соловьева и др.), оказывается близкой современным западным исследованиям. Парадоксальным образом в настоящее время, после новых публикаций «Черных тетрадей», также появляются ста-

² Хайдеггер 2012: 82, прим. 52.

³ GA 96 (2014): 128; цит. по Мотрошилова 2015: 150.

тьи с заголовками, аналогичными ранним советским «Фельдфебелям в Вольтерах», — вероятно, так резонируют волны идеологических противостояний.

Тем не менее, в целом в постсоветское время градус идеологических и религиозных влияний в начале 21 века заметно остыл, что, по мнению редакторов сборника, способствовало более аутентичному, соразмерному и продуктивному прочтению Хайдеггера. В нем не игнорируется принципиальная двойственность наследия мыслителя, где противоречиво соединяются предельное смирение (отрешенность, *Gelassenheit*), допускающее присутствие «ладных вещей», критика растущей власти техники и фактическое блуждание в «чащобах тоталитаризма и человеконенавистничества»⁴. Безусловно, значительное влияние на восприятие философии Хайдеггера в переходный период постсоветской России оказали переводы и книги В. Бибихина, три публикации которого включены в антологию. В частности, предложенная им трактовка темы молчания как захваченности не-потаенностью бытия (ставшей историческим завершением европейского нигилизма) позволяет объяснить разбор «дела» немецкого мыслителя как избегание события мысли. Такую интерпретацию можно рассматривать как продолжение собеседования российской философии с Хайдеггером о вечном бытии, Боге, свободе — то есть обо всех вопросах, «ответом» на которые стало «молчание». Философское (онтологическое) молчание имеет ясный (онтический и архаический) перформативный аспект, легко считываемый в истории западной культуры — как неучастие в массовом идеологическом разборе чужого «дела».

Исследователи античной философии и все, кто ею интересуется, найдут в сборнике несколько статей, анализирующих интерпретацию Хайдеггером древнегреческого мышления (см. гл. 3, 4 и 6). К сожалению, платоническая проблематика в антологии практически не представлена, поэтому к ней можно приблизиться лишь косвенно, окольными путями, отправляясь от деконстру-

⁴ Мотрошилова 1991: 50.

ированных немецким философом в проекте герменевтики фактичности и «Бытия и времени» концепций Аристотеля (например, в материалах А. Чернякова и Н. Артеменко), дискуссии об онтологической дифференции (между А. Паткулем и Д. Федчуком), анализа вопроса о технике (см. статьи А. Михайловского), в исследовании раннего христианства (см. статью С. Коначевой), а также в истолковании досократиков (Т. Васильева). Тем не менее, поскольку философия, согласно Хайдеггеру, является возвращением и всякий раз исторически новой актуализацией вопроса о бытии, в рассмотрении им самим «более трудного сущего, нежели то, которое исследовал Платон»⁵, можно заметить знакомые сюжеты и конфигурацию проблем. Собственно, критический разбор истории метафизики и современных концепций часто производился Хайдеггером на основании принятия их собственных исходных позиций — и в итоге приводил к обнаружению методологической или аргументативной непоследовательности (пропущенных или неверных шагов) и отклонению от заявленных целей. В таком контексте хайдеггерианскую деструкцию метафизики можно сопоставить с критикой Платоном поэтов в 3-й книге «Государства». В обоих случаях речь не идет о полном отрицании и отбрасывании содержания, но о критическом преодолении и усвоении сохраняющего свою действительность смысла.

В антологии представлены наиболее концептуально значимые материалы по античной проблематике в творчестве Хайдеггера: выбор для краткого анализа двух из них (см. далее) обусловлен тем, что в них по-разному артикулированы связанные между собой герменевтический и трансцендентальный аспекты в мышлении немецкого философа. Работа Т. Васильевой «Стихослагающая герменевтика» является редким примером конгениального отклика на «артистическую герменевтику» (по выражению самой исследовательницы) Хайдеггера, образцом настоящей *la gaya scienza*, в которой сквозь аполлоническую аргументацию прорывается дионисийская радость от переживания единства языка

⁵ Хайдеггер 1998: 158.

и мышления. Вероятно, в этом заключается особая привилегия античных исследований, сохраняющих живую связь с источником, пробудившим западную философскую и культурную традицию. Васильева приглашает читателя включиться в уникальное собеседование с мыслителями прошлого, инициированное Хайдеггером, на примере статьи «Изречение Анаксимандра» из сборника «Тропы в чащобе» (*Holzwege*). Историко-философская концепция немецкого мыслителя не нуждается в «плоских» доказательствах, отвергает авторитет и догму, словарные отсылки, ограничиваясь вещами, находящимися «перед глазами», и следуя глубинному «слуху к Слову». Такое внимающее мышление оказывается чутким к потаенной жизни языка, обнаруживает его фактическую структуру, которая раскрывается в смысловых трансформациях, причиняемых поэтическим порядком («чином») слов. Мысль и поэтический язык не безразличны друг другу, в стихотворных стопах прорывается бытие: слова теснят смыслы, «слагают» (и «вычитают») их, производя новые семантические оттенки. В этой действительности речь возвращается к себе, а ведомая ею философская мысль преобразуется в «стихослагающую герменевтику» — изначальную «пра-поэзию». Поэтому обсуждение Хайдеггером нового перевода известного изречения Анаксимандра развивается не как научная проза, но как поэма — смысл диктуется «теснящей плотностью» слов. Хайдеггер этимологически смело соединяет «поэзию» с «плотностью» (сопоставляя корни глагола *dichten* и прилагательного *dicht*), обнаруживая, что стих сам расставляет слова, выходя из-под власти поэтов. Стихия поэтического слова создает его «внутреннюю форму», ритмично руководит строфой, улавливает мысль, заставляя ее делать шаги. Васильева блестяще иллюстрирует это на примерах из отечественной поэзии.

Выведа на свет «деспотический союз» слова и мысли, Хайдеггер (подобно Платону) вступает в эпическое соревнование с самим Гомером. Он сплетает синонимы и антонимы, «заставляя их выложиться до дна», — чтобы в своей «стихослагающей гер-

меневтике» соединить то, что есть, что грядет и что было изначально. Перед каждым философом стоит задача сказать свое уникальное слова о бытии, о смысле сущего. Для Хайдеггера это переход и промежуток внутри непотаенного, зажатый и теснимый про-исхождением и от-ходом. Сущее есть в со-чинении (*δίκη*), в котором настоящее дает «угоду» (*τίσις*), сообразуется с двояко отсутствующим, но может и выходить в бес-чинство (*ἀδικία*), медля и настаивая на своем. «Пра-поэтический» (и языкотворческий) отход в сторону от устоявшихся смыслов позволяет Хайдеггеру выразить новое понимание: справедливость не является следствием непостижимой «нечестивости» вещей (как в академическом переводе фрагмента), но она изначально соединена (со-чинена и связана) с бытием, даже если вещи от нее отклоняются.

Именно эта единящая, тесная связь должна быть раскрыта в философской, «стихослагающей» речи. Бытие говорит всегда и везде, философия должна не оставлять попыток угадать его тайну в «бесконечном чтении между строк» и уловить «крупницу из никогда не выговариваемого смысла, пронизывающего расщелины его явной структуры»⁶, — но выразить это в слове может только поэзия. В ней слова «сшиваются» не связью вещей, но композиционным ритмом — и это значит, что, хотя «пра-поэзия» подвержена диктату, она, как и ее перевод, не является произвольной. Согласно Васильевой, философская значимость «поэм» Хайдеггера определяется знанием классических языков и очевидным знакомством с филологическими концепциями, оставляющим возможность для академических доказательств. При этом сама Васильева мастерски использует филологический инструментарий, чтобы продемонстрировать онтологическое единство языка и мысли в «онтической» поэзии, проясняющей «темное» и «тяжеловесное» языковое творчество немецкого философа — тем самым он неожиданно свежо звучит по-русски.

Своеобразным контрпримером, где, скорее, «плотное» мышление теснит язык (в своем анализе «архитектоники принципов»

⁶ Kisiel 2002: 195.

добираясь до смысла отношений, заключенных в союзах и предложениях), является фрагмент (с. 439) из классической книги А. Чернякова «Онтология времени: Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера». Эти параграфы посвящены экзистенциалу заботы как «наследнику» новоевропейского концепта субъективности. Используя «отрицательную аналогию» между классическими категориями и экзистенциалами, Черняков характеризует заботу как единящий феномен, в котором *Dasein* получает доступ к себе в своем понимающем «бытии-в-мире». Она все еще остается трансцендентальной установкой (хотя и не объектом), первым условием возможности встречи с внутримирным сущим (поэтому само *Dasein* внемирно). Однако способы такого доступа не сводятся к представлению и интенциональному отношению.

В отличие от Гуссерля, тематизирующего способы наличности предметности и очищающего ее от онтических аспектов, Хайдеггер начинает с застигнутого в своем «бытии-в-мире» сущего и движется к условиям его доступности. Изначальное (доинтенциональное) отношение *Dasein* к внутримирному сущему фундировано в озабоченном радении о подручных вещах как «средствах» или «утвари» (*das Zeug*), представляющих собой пучки отсылок. Такая совокупность отсылающих указаний (диктующих и теснящих «повелений»!) «для-того-чтобы» образует целокупность «обстоятельств дела» («круг утвари»), так что бытие вещи определяется не чтойностью, но способностью вовлечь *Dasein* в систему (образующую «горизонт использования») отсылок.

Фундирующим условием этого оказывает факт, что экзистенция как «бытие-в-мире» уже вовлечена в такие отсылающие связи, что выражается в субстантивированных союзах («с-чем» и «при-чем» бытие). Однако целое отсылок сходится к такому изначальному «для-чего», которое существует уже только ради бытия самого *Dasein*, а не чего-то еще (иного внутримирного «при-чем»). Здесь Черняков обнаруживает восходящее к Аристотелю различение действий, имеющих конечную цель (τὸ ὄβ

ἔνεκα), «то-ради-чего» (τὸ ᾧ), и предельную, «то-ради-кого» (τὸ οὐ), и оно становится основанием для различения подлинного и неподлинного модусов существования. На этой классической античной дистинкции, проясняющей онтологическую структуру радения (опустошенную от онтических коннотаций), Хайдеггер выстраивает «формальные указания» экзистенциальной аналитики *Dasein*: характеристики «падения», «зов совести», «решимость», «повторение», «выбор героя» и т.д. И это только одно из тех вдохновляющих открытий, которые ждут будущих читателей сборника.

Натиск мышления на дорефлексивную сферу, пытающегося раскрыть ее смысловые структуры и прикоснуться к самому бытию (или, напротив, чуткое внимание поэтическому ритму и утверждающим аллитерациям самого бытия, являющего смысловые структуры), — только одна из возможных стратегий, представленных в сборнике. Книга не только показывает пройденный путь и фиксирует достигнутые результаты, но и приглашает к дальнейшей работе. Перед российским хайдеггероведением открыто широкое поле для исследований и переводов. Хочется выразить надежду, что российские исследователи будут уделять несколько больше внимания сфере онтически-экзистентных коннотаций, не ограничиваясь разбором онтологических формул, извлеченных из нее Хайдеггером. Труды немецкого философа, деконструировавшего метафизику, сами стали предметом философской деструкции: их истолкование должно предлагать новые содержательные интерпретации (*Gehaltssinn*), удерживать открытые им необходимые связи в существовании (*Bezugssinn*) и раскрывать смысл их практического исполнения в различных регионах сущего (*Vollzugssinn*). Если следовать по герменевтическому кругу за мыслью Хайдеггера (то есть двигаться не только «от» или «из», но и обратно — «к» жизни), она уже не будет восприниматься тяжеловесной «бесмыслицей», чья загадка заключается только в вычурном языке, но предстанет по-настоящему близкой, поскольку она тоже «в жизнь от грезы отвлеченной / пугливой воле

кажет путь»⁷. Тогда, спустя очередные 100 лет (будем надеяться, что гораздо раньше), в гипотетическом следующем издании появится еще больше статей, которые сократят дистанцию между сегодняшним днем и мышлением великого немецкого философа, затронув не только специалистов, но и широкий круг читателей. И у будущих поколений обнаружится больше возможностей проверить слова Хайдеггера о «таящихся в глубинах русскости сокровищах ожидания скрытого Бога»⁸.

Литература

- GA = Heidegger's *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Иванов, В.И. (1971), *Собрание сочинений*. Т. 1. Bruxelles: Foyer Oriental Chrétien.
- Мотрошилова, Н.В. (2015), ««Черные тетради» М. Хайдеггера: по следам публикации», *Вопросы философии* 2015.4: 131–162.
- Мотрошилова Н.В. (1991), «Драма жизни, идей и грехопадения Мартина Хайдеггера», in Id. (ред.), *Философия Мартина Хайдеггера и современность. Материалы конференции*, 3–52. М.: «Наука».
- Рильке, Р.М. (1971), *Ворпсведе. Огюст Роден. Письма. Стихи*. М.: «Искусство».
- Хайдеггер, М. (1998), *Прологомены к истории понятия времени*. Пер. Е. Борисова. Томск: «Водолей».
- Хайдеггер, М. (2012), *Феноменологические интерпретации Аристотеля*. Пер. Н.А. Артеменко. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия».
- Kisiel, Th. (2002), *Heidegger's Way of Thought: Critical and Interpretive Signposts*. Edited by A. Denker and M. Heinz. New York; London: Continuum.

⁷ Иванов 1971: 556 (из стихотворения «Русский ум»).

⁸ GA 96 (2014): 128.

Краткие сведения об авторах / The Authors

Алиева Ольга Валерьевна (Москва) – кандидат филологических наук, доцент Школы философии Факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Научные интересы: Платон, сократическая литература, платонизм, философский протрептик и его рецепция у христианских авторов.

Alieva, Olga (Moscow) – Candidate of Sciences in Philology, Associate Professor at the School of Philosophy of the Faculty of Humanities at the HSE University. Research interests: Plato, Socratic literature, Platonism, philosophical protreptic and its reception by Christian authors.

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 the 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.

Блюм, Пауль Рихард (Балтимор) – Professor emeritus Университет Лойолы в Мэриленде (Балтимор). Научные интересы: философия эпохи Возрождения, схоластическая традиция раннего Нового времени.

Blum, Paul Richard (Baltimore) – Professor emeritus at Loyola University Maryland (Baltimore). Research interests: Renaissance Philosophy, Early Modern Scholasticism.

Вишняков Владимир Петрович (Москва) — аспирант кафедры современных проблем философии Российского государственного гуманитарного университета. Научные интересы: история философии, античная философия, философия религии.

Vishnyakov, Vladimir (Moscow) — Postgraduate Student at the Department of Contemporary Philosophical Problems at the Russian State University for the Humanities. Research interests: history of philosophy, ancient philosophy, philosophy of religion.

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.

Гончарко Оксана Юрьевна (Санкт-Петербург) — кандидат философских наук, приглашенный преподаватель Национального исследовательского университета ИТМО, научный сотрудник Русской христианской гуманитарной академии, магистрант направления классической, византийской и новогреческой филологии Санкт-Петербургского государственного университета. Научные интересы: неклассические логики, история логики в Византии и Средние века.

Goncharko, Oksana (Saint Petersburg) — Candidate of Sciences in Philosophy, Assistant Professor at the National Research University ITMO, Research Fellow at the Russian Christian Academy for the Humanities, Student in Classical, Byzantine and Modern Greek Philology at Saint Petersburg State University. Research interests: non-classical logic, history of logic in Byzantium, history of logic in the Middle Ages.

Гравин Артём Андреевич (Санкт-Петербург) — кандидат технических наук, старший научный сотрудник Социологического института Российской академии наук – филиала Федерального научного-исследовательского социологического центра РАН. Научные интересы: русская религиозная философия, диалектика, платонизм.

Gravin, Artyom (Saint Petersburg) — Candidate of Sciences in Technology, Senior Researcher at the Sociological Institute of the Russian Academy of Science — a Branch of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences. Research interests: Russian religious philosophy, dialectics, Platonism.

Иванова Елена Викторовна (Санкт-Петербург) — старший преподаватель кафедры древних языков Санкт-Петербургской духовной академии. Научные интересы: история философии, классическая филология.

Ivanova, Elena (Saint Petersburg) — Senior Lecturer at the Department of Ancient Languages of the Saint Petersburg Theological Academy. Candidate of Sciences in

Philosophy, Research Fellow at the Russian Christian Academy for the Humanities, Research interests: history of philosophy, Classical philology.

Каменских Алексей Александрович (Пермь) – кандидат философских наук, доцент Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Научные интересы: история философии поздней античности, история философии в России, культура исторической памяти.

Kamenskikh, Aleksey (Perm) – Candidate of Sciences in Philosophy, Associate Professor at the HSE University. Research interests: history of philosophy in Late Antiquity, history of philosophy in Russia, culture of historical memory.

Каменских Василий Алексеевич (Новосибирск) – студент Института философии и права Новосибирского государственного университета, младший научный сотрудник Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук. Научные интересы: история философии в России, этика психоанализа.

Kamenskikh, Vasily (Novosibirsk) – Student at Novosibirsk State University, Research Fellow at the Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences. Research interests: history of philosophy in Russia, ethics of psychoanalysis.

Месяц Светлана Викторовна (Москва) – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии Российской академии наук. Научные интересы: история науки, психология Аристотеля, неоплатонизм, Прокл.

Mesyats, Svetlana (Moscow) – Candidate of Sciences in Philosophy, Senior Research Fellow at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. Research interests: history of science, Aristotle's psychology, Neoplatonism, Proclus.

Мирошниченко Евгений Игоревич (Санкт-Петербург) – научный сотрудник Государственного университета аэрокосмического приборостроения. Научные интересы: история поздней античности, византийская теория образа, русский платонизм.

Miroshnichenko, Eugene (Saint Petersburg) – Research Fellow at the State University of Aerospace Instrumentation. Research interests: history of Late Antiquity, Byzantine theory of image, Russian Platonism.

Ноговицин Олег Николаевич (Санкт-Петербург) – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Социологического института Российской академии наук – филиала Федерального научно-исследовательского социологического центра РАН. Научные интересы: античная философия, неоплатоническая комментаторская традиция, патрология.

Nogovitsin, Oleg (Saint Petersburg) – Candidate of Sciences in Philosophy, Senior Researcher at the Sociological Institute of the Russian Academy of Sciences – a Branch of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of

Sciences. Research interests: Ancient philosophy, Neoplatonic commentary tradition, patrology.

Петров Валерий Валентинович (Москва) — доктор философских наук, директор Центра античной и средневековой философии и науки (ЦАСФИН) Института философии Российской академии наук. Научные интересы: античная и средневековая философия и культура.

Petroff, Valery (Moscow) — Doctor of Sciences in Philosophy, director of the Centre for Ancient and Mediaeval Philosophy and Science (CAMPaS) of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. Research interests: ancient and medieval philosophy and culture.

Протопопова Ирина Александровна (Москва) — кандидат культурологии, руководитель Платоновского исследовательского научного центра (ПИНЦ) Российского государственного гуманитарного университета. Научные интересы: Платон, платонизм и его рецепция, нарратология, когнитивные науки.

Protopopova, Irina (Moscow) — Candidate of Sciences in Culturology, research fellow and director at the Platonic Investigations Center (PInC) of the Russian State University for the Humanities. Research interests: Plato, Platonism and its reception, narratology, cognitive sciences.

Спасова, Камелия (София) — PhD, доцент сравнительного литературоведения факультета теории литературы Софийского университета. Научные интересы: античная философия, литературная теория, греческая трагедия.

Spassova, Kamelia (Sofia) — PhD, Associate Professor of Comparative Literature at the Literary Theory Department of Sofia University. Research interests: ancient philosophy, literary theory, Greek tragedy.

Тоноян Лариса Грачиговна (Санкт-Петербург) — кандидат философских наук, доцент, научный сотрудник Русской христианской гуманитарной академии, доцент кафедры логики Санкт-Петербургского государственного университета. Научные интересы: история античной и средневековой логики.

Tonoyan, Larisa (Saint Petersburg) — Candidate of Sciences in Philosophy, Associate Professor at the Russian Christian Academy for the Humanities, Research Fellow at the Department of Logic of the Saint Petersburg State University. Research interests: history of ancient and mediaeval logic.

Черноглазов Дмитрий Александрович (Санкт-Петербург) — кандидат филологических наук, доцент кафедры Общего языкознания Санкт-Петербургского государственного университета, ученый секретарь Византийского центра при Греческом институте СПбГУ. Научные интересы: история византийской литературы, византийская риторика, история греческого языка, культура Византии.

Chernoglazov, Dmitry (Saint Petersburg) — Candidate of Sciences in Philology, Assistant Professor at the Department of General Linguistics of Saint Petersburg State

University, Secretary of the Byzantine Centre at the Hellenic Institute, Saint Petersburg State University. Research interests: history of Byzantine literature, Byzantine rhetoric, history of the Greek language, Byzantine culture.

Шербakov Фёдор Борисович (Санкт-Петербург) — кандидат философских наук, ассистент кафедры философии Санкт-Петербургского Горного Университета. Научные интересы: история античной философии, философия мифа.

Shcherbakov, Fyodor (Saint Petersburg) — Candidate of Sciences in Philosophy, the Assistant at the Philosophy Department of the Saint Petersburg Mining University. Research interests: history of ancient philosophy, philosophy of myth.

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 RAS, Postgraduate Student at the Herzen State Pedagogical University of Russia. Research interests: Leontius of Byzantium, John Philoponus, Michael Psellus.

Аннотации / Abstracts

Камелия Спасова

Ж.-П. Вернан о теории мимесиса Платона:
образы, двойники и симулякры.

Вернан толкует миметическую теорию Платона как поворот от сакральной актуализации незримого к репрезентации видимости. Исследуя диалог «Софист», он выявляет различия между точным подобием (εἰκόν), призрачным образом (εἶδωλον) и симулякром (φάντασμα). Последний, поскольку он является образом без образца, воспроизводить крайне опасно. Он может задевать и расшатывать любой идеальный порядок. Но провести различие между предметом философа и софиста, между хорошим политиком и демагогом, между точным подобием и симулякром — нелегкая задача, как можно убедиться при внимательном чтении «Софиста». А именно, проведению минимального различия между похожими друг на друга вещами мешает эффект двойничества. Этот эффект, его теоретические и политические последствия, как и его историческая инерция, служат фокусом настоящего исследования. В статье анализируется, каким образом миметический поворот у Платона изменяет способы функционирования парадигм и образцов.

Ключевые слова: Ж.-П. Вернан, мимесис, подобие, симулякр, образ, «Софист».

Kamelia Spassova

J.-P. Vernant on Plato's Mimetic Theory:
Images, Doubles and Simulacra.

J.-P. Vernant interprets Plato's mimetic theory as a shift from sacred presentification of the invisible to representation of appearance. His investigation of the *Sophist* maps the differences between the perfect likeness (εἰκόν), the ghostly image (εἶδωλον) and the simulacrum (φάντασμα). The latter, being an image without a model, is extremely dangerous to imitate. It could affect and spoil each ideal order. But distinguishing between the subject of the philosopher and of the sophist, between the good ruler and the demagogue, between the perfect likeness and the simulacrum is not an easy task, as we can see in a close reading of the *Sophist*. What makes it difficult to draw a minimal

distinction between things which resemble each other is the effect of the double. This effect, its theoretical and political implications and its historical persistence, serves as a focal point for this study. The article focuses on how the mimetic shift changes the modes through which paradigms and examples function.

KEYWORDS: J.-P. Vernant, *mimesis*, likeness, simulacrum, images, the *Sophist*.

Фёдор Щербаков

Поэтика смеха у Платона:

к вопросу о генезисе философской иронии.

В статье рассматривается вопрос о специфике сократовской иронии. В противовес многим исследователям, автор не пытается сначала вывести некую вневременную или внежанровую сущность античного смеха вообще и иронии в частности, а стремится понять, что явилось предпосылкой для появления иронии именно в ее сократическом изводе (иными словами, в изводе философском). Краткое обращение к истории античного смеха показывает, что эллины доплатоновской эпохи понимали его еще мифопоэтически, то есть не разделяя его на различные аспекты и функции. В работе доказывается тезис о том, что если попытаться разобрать единое понимание архаического смеха на, как минимум, три аспекта, то станут видны будущие корни сократовской майевтики, иронии и апоретики. Автор считает, что для этих частей платоновского метода послужили истоком соответствующие аспекты архаического мифопоэтического смеха — ритуальный смех, смех-высказывание и алогический смех. Данная статья ни в коей мере не претендует на то, чтобы полностью объяснить природу сократической иронии через ее генетическую редукцию к указанным аспектам древнего смеха, но скорее служит начертанию новых возможных путей в исследованиях смеха и иронии.

Ключевые слова: алогический смех, античный смех, майевтика, ритуальный смех, сократическая ирония, Платон, Пропп.

Fyodor Shcherbakov

The Poetics of Laughter in Plato:

To the Problem of Genesis of the Philosophical Irony.

The article considers the specifics and genesis of Socratic irony. In contrast to most modern scholars, the author doesn't try to define an ahistorical or generic essence of laughter in Antiquity in general, and of irony in particular. Rather, an attempt was made to understand what the preconditions of the emergence of irony were, specifically in its Socratic version (in other words, in its philosophical edition). A brief review of the history of laughter in Antiquity shows that the Greeks before Plato understood it mythologically, that is, without dividing it into its various aspects and functions. The article proves the thesis that if we undertake to break down this "monolithic" understanding of the archaic laughter into at least three aspects, then the roots of Socratic maieutics, irony, and aporetics become more intelligible. The author deems that

these parts of Platonic method were corresponding with the archaic ritual laughter, the laughter-expression, and the allogical laughter as the aspects of archaic mythological laughter. The article in no way claims to fully explain the nature of Socratic irony through its genetic reduction to these aspects of the archaic laughter, but, nevertheless, it shows the alternate ways of possible investigations in this field.

KEYWORDS: allogical laughter, laughter in Antiquity, maieutics, ritual laughter, Socratic irony, Plato, Propp.

Валерий Петров

Проповедь безмолвия и возобновления

из «Мученичества апостола Петра»: ее источники и контексты.

В статье обсуждаются доктринальные аспекты речи апостола Петра из апокрифического «Мученичества апостола Петра» (МП). Посредством анализа схожих концепций поздней античности и раннего христианства проясняется смысл центрального тезиса МП о том, что Богу следует приносить благодарение (εὐχαριστία) не телесным образом, но «посредством безмолвия». Приводятся параллели к учению о безмолвном гимне и молитве из гностицизма, герметизма, неоплатонизма. Обсуждается возможный смысл формулы «глас Божий (ἡχος τοῦ θεοῦ)», приложенный к Богу Словоу. Речь Петра на кресте помещена в контекст позднеантичных трактатов о бестелесной жертве: как один из возможных источников МП указан фрагмент из трактата Аполлония Тианского «О жертвоприношениях». Рассматриваются формула ὁ ἐπὶ πάντων θεός («бог, который над всеми») у Аполлония Тианского, Порфирия и Оригена, а также взгляды Порфирия и Ямвлиха относительно иерархии жертвоприношений. Указано на мистериальный и мистический характер речи Петра, противопоставляющей внутреннее и внешнее (ἐν τῷ κρυπτῷ / ἐν φανερῷ), умное и телесное, видимое и невидимое. Завершение речи Петра в МП рассматривается как «гимн восстановления»; в этой связи обсуждается его герметический контекст.

Ключевые слова: «Мученичество апостола Петра», Герметический корпус, неоплатонизм, Аполлоний Тианский, Порфирий, Ямвлих, Ориген, Исаак Ниневийский, апокрифы, мистическое безмолвие, гимн, евхаристическая молитва, бестелесная жертва, мистерии.

Valery Petroff

Sermon on Silence and Regeneration

from the *Martyrdom of the Apostle Peter*: Its Sources and Background.

The essay discusses the doctrinal aspects of Peter's sermon from the apocryphal *Martyrdom of the Apostle Peter* (MP). The meaning of MP's statement that God should be offered sacrifice (εὐχαριστία) not in a corporeal way, but "through silence" is clarified through the analysis of similar concepts of Late Antiquity and early Christianity. Parallels to the theory of silent hymn / praise from Gnosticism, Hermeticism, Neoplatonism are indicated. The possible meaning of the formula "the voice of God" (ἡχος

τοῦ θεοῦ) applied to God the Word is discussed. Peter's speech on the cross is placed in the context of Late Antique treatises on incorporeal sacrifice: as one of the possible sources of the MP here, a fragment from Apollonius of Tyana's *On Sacrifices* is indicated. The formula ὁ ἐπὶ πᾶσι θεός ("the god who is over all") used by Apollonius of Tyana, Porphyry and Origen is discussed, as well as the views of Porphyry and Iamblichus concerning the hierarchy of sacrifices. The mystical and mystical nature of Peter's sermon is pointed out, contrasting the internal and the external (ἐν τῷ κρυπτῷ / ἐν φανερῷ), intelligent and bodily, visible and invisible. The conclusion of Peter's speech in the MP is shown to resemble the secret hymn from Hermetic "Speech on regeneration and silence" (*Corpus Hermeticum* XIII).

KEYWORDS: the *Martyrdom of the Apostle Peter*, *Corpus Hermeticum*, Neoplatonism, Apollonius of Tyana, Porphyry, Iamblichus, Origen, Isaac of Nineveh, apocrypha, mystical silence, hymn, eucharistic prayer, incorporeal sacrifice, mysteries.

Евгений Мирошниченко

Монада как единство триады: платоническая монадология между Теоном Смирнским и Григорием Нисским.

В статье рассматривается рецепция платонически-пифагорейской монадологии в ранневизантийской патристике. Сравнивая тексты Теона Смирнского и Григория Нисского, автор исследует историю трансформации смысла термина «монада» и концептуальные изменения, связанные с этим. В период триадологических споров представители патристики использовали неоплатоническую терминологию, а также некоторые идеи, относящиеся к понятиям «монады» и «триады», для формулирования богословских концепций. В первую очередь речь шла о соотношении ипостасей и сущности в троице. Григорий Нисский соединил в своей монадологии платоническую традицию «нечисловой» интерпретации монады с идеями Василия Великого о различии сущности и ипостаси. В результате он пришел к теории онтологической монады, согласно которой Бог является в одно и то же время и монадой, и триадой. Триада у него — это не число, и даже не идея числа, а идея ипостасного единства Бога. Она мыслится не по отношению к природе, а по отношению к действию, которое обозначается конкретным именем ипостаси. В свою очередь, монада — это выражение не единицы, а единства сущности триады. Монада по отношению к божественной природе триады приобретает особый онтологический статус. По отношению к одному монада является генадой, а по отношению к трем — триадой. Поэтому триада и есть монада. Выражение «монада в триаде» следует понимать не в эманационном смысле, а как выражение идеи Бога, который по имени сущности — монада, а ипостасно (по действию) — триада. Концепция «нечисловой» монадологии позволила Григорию Нисскому (вместе с Евагрием) обосновать особую логику триадологического богословия.

Ключевые слова: монадология, монада, триада, христианский платонизм, пифагорейская философия, Теон Смирнский, Григорий Нисский.

Eugene Miroshnichenko

Monad as Unity of Triad:

Platonic Monadology from Theon of Smyrna to Gregory of Nyssa.

The article deals with the reception of the Platonic and Pythagorean monadology in Early Byzantine Christian theology. The author compares the texts by Theon of Smyrna with those by Gregory of Nyssa, investigating the history and semantic shifts of the term 'monad'. During the triadological debates, the Fathers of Church made extensive use of Neoplatonic terminology and underlying notions related to the concepts of 'monad' and 'triad'. Primarily, it was a question of correlation between hypostases and ousia within Trinity. Gregory of Nyssa combined in his monadology (in *Ad Graecos* and *Ad Ablabium*) the Platonic tradition of "non-numerical" interpretation of the monad with ideas of Basil the Great about the difference between ousia and hypostasis. As a result, he came to the theory of the ontological monad, according to which God is at the same time both a monad and a triad. The triad is not a number and not even the idea of a number, but the idea of hypostatic being of God. It is conceived in relation not to physis, but to an operation, which is indicated by the concrete name of hypostasis. As for the monad, it is not an expression of oneness or henad, but the idea of the unity of divine essence. The monad in the context of the divine nature of the triad acquires a special ontological status. In relation to 'one', the monad is henad, and in relation to 'three', it is a triad. Therefore, the triad is a monad. The formula "Monad in Triad" should not be understood as an expression of Neoplatonic theory of emanation of the One, but as an idea of God, who by the name of the essence is a monad, and hypostatically (by operation) is a triad. The concept of "non-numerical" monadology allowed to substantiate the special logic of triadological theology.

Keywords: monadology, monad, triad, Christian Platonism, Pythagorean philosophy, Theon of Smyrna, Gregory of Nyssa.

Тимур Щукин

Ангелология Михаила Пселла

и позднеантичные споры о природе небес.

В статье рассматриваются ангелология и психология Михаила Пселла, которые неотделимы от его учения об эфирном теле, разбираются ключевые отрывки из его сочинений, касающиеся учения о пятом элементе. Делается вывод, что Пселл, с одной стороны, не разделял аристотелевское учение о пятом элементе, рассматривая эфир как промежуточное звено между небом и другими элементами. В теологической системе Пселла ангелы являются нематериальными существами, лишенными всякой телесности, в том числе и эфирной, и поэтому занимают в космической иерархии более высокое место, чем небо и иной материальный мир. Предполагается, что структура космоса, предложенная Пселлом, является адаптацией космологии Прокла, включавшей четко очерченную умную сферу, сферу небес, которые являются телесным носителем души, и сферу грубой телесности. Эти же уровни иерархии обнаруживаются в космологии

Пселла, где ангелы бестелесны, а души, даже отделенные от видимого тела, являются носителями эфирных тел. Такое разделение между интеллектуальной и духовной сферами вселенной, основанное на обладании или необладании телом, принимали не все христианские авторы, занимавшиеся ангелологией. В XI веке противоположного мнения придерживался Никита Стифат, считавший, что человек может вступить в контакт с ангелом и даже превратиться в него. Это несоответствие было основано на различном понимании ангельской природы. Традиция, к которой принадлежал Никита Стифат (а также Макарий Египетский, Анастасий Синайский и Иоанн Дамаскин), приписывала ангелам определенную телесность, либо буквально, либо вписывая их в границы материального мира. Неоплатоническая традиция (Прокл, Дионисий Ареопагит, Михаил Пселл) считала, что ангелы абсолютно бестелесны, а значит, общение чистых умов и даже самых совершенных душ если и не невозможно, то имеет некоторые ограничения.

Ключевые слова: Михаил Пселл, ангелы, душа и тело, эфир, небеса.

Timur Shchukin

The Angelology of Michael Psellos
and the Late Antique Controversies on the Nature of Heaven.

The paper deals with Michael Psellos' angelology and psychology, inseparable from his teachings about the etheric body. His writings concerning the fifth element reveal that Psellos did not share the Aristotelian doctrine of the fifth body but at the same time considered the aether as an element of cosmos, an intermediary between heaven and other elements. In his theological system, angels are utterly immaterial beings, devoid of any corporeality, including etheric, and thus occupy a higher place in the cosmic hierarchy than heaven and the other material world. The structure of cosmos proposed by Psellos is an adaptation of Proclus' cosmology, with a clearly delineated intelligent sphere, the sphere of heaven, being the bodily carrier of soul, and the sphere of gross corporeality. In Psellos' cosmology, angels are essentially disembodied, and souls, even separated from the visible body, are carriers of etheric bodies. Such a contrast between the intellectual and spiritual spheres of the universe, based on the possession or non-possession of body, was not shared by all Christian authors who dealt with the nature of angels. The opposite view was held by Niketas Stethatos, who believed that it was possible for a human being to interact with angels or even transform into one. The tradition to which Niketas belonged attributed a certain corporeality to angels, either directly or by enclosing them within the boundaries of the material world. The Neo-Platonic tradition adhered to by Psellos asserted that angels are absolutely disembodied, presupposing that communication between pure intellects and even the most perfect souls, while not impossible, has clear limitations.

Keywords: Michael Psellos, Proclus, angels, soul and body, aether, heaven.

Олег Ноговицин

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

В статье предложена развернутая интерпретация трактата Леонтия Византийского *Contra Nestorianos et Eutychianos* и показано, что почти весь текст трактата представляет собой демонстрацию антропологической парадигмы, т.е. доказательство на примере двусоставной природы каждого человека, включающей душу и тело, двусоставности ипостаси Христа, включающей в качестве своих частей божество и человечество, в контексте догматической полемики с монофизитами (последователями Севира Антиохийского) и несторианами. Интерпретация построена на основе применения парадигматического метода, характерного для школ неоплатонической комментаторской традиции, к тексту трактата. Для этого с опорой на релевантные тексты Аристотеля и сохранившиеся тексты неоплатонических комментариев (Аммония Александрийского, Иоанна Филопона, Давида) дан комплексный анализ логической структуры и риторического контекста функционирования доказательства посредством *παράδειγμα* (примера). Продемонстрировано, что Леонтий Византийский, вероятнее всего, непосредственно ориентировался на эту модель доказательства и строил свою критику оппонентов исходя из основных принципов его экспликации. В связи с этим показано, что Леонтий строго в соответствии с характером парадигматического метода, предполагающего частный характер всех логических элементов, составляющих малый крайний термин (*πρωτότυπον* Христа) и пример (*παράδειγμα* человека) в доказательстве посредством *παράδειγμα*, рассматривает части в ипостаси каждого человека (душу и тело) и в ипостаси Христа (Слово и человека) в качестве частных, индивидуальных природ. Коль скоро в исследовательской литературе последних десятилетий, посвященной трактату *Contra Nestorianos et Eutychianos*, до сих пор не установился научный консенсус относительно того, понимать ли божество и человечество во Христе в данном тексте как общую или как частную природы, представленная в статье интерпретация предоставляет весомые аргументы в пользу второй позиции.

Ключевые слова: антропологическая парадигма, доказательство посредством *παράδειγμα*, Леонтий Византийский, христология.

Oleg Nogovitsin

‘Antropological paradigm’ and paradigmatic method: particular and common nature in the treatise of Leontius of Byzantium *Contra Nestorianos et Eutychianos* and the Neoplatonic commentary tradition (III).

The article provides an explicated interpretation of Leontius of Byzantium’s treatise *Contra Nestorianos et Eutychianos*, positing that almost the entire text of the treatise is

a demonstration of the ‘anthropological paradigm’, that is, the argument for the bipartition of the hypostasis of Christ, including deity and humanity as its parts, by means of the example of bipartite nature of every human, which includes body and soul, in the context of dogmatical polemic with Monophysites (successors of Severus of Antioch) and Nestorians. The interpretation is based on the application of the paradigmatic method, characteristic of the schools of Neoplatonic commentary tradition, to the text of the treatise. With this in mind, the article provides an integrated analysis of the logical structure and the rhetorical context of the argument via παράδειγμα (example), relying on the relevant texts of Aristotle and extant texts of Neoplatonic commentators (Ammonius of Alexandria, John Philoponus, David). Leontius of Byzantium had most likely directly relied on this model of the argument and constructed his criticism against the opponents proceeding from the basic principles of its explication. In connection with this, we point out that Leontius, holding strongly to the specificity of the paradigmatic method which presupposes the particular quality of all the logical elements which constitute the minor extreme (πρωτότυπον of Christ) and the example (παράδειγμα of a human) within the argument via παράδειγμα, considers the parts in the hypostasis of each human (soul and body) and in the hypostasis of Christ (Word and human) as particular, individual natures. Since there is still no scholarly consensus in the recent decades’ studies of the treatise *Contra Nestorianos et Eutychianos* on whether the deity and the humanity in Christ, as considered in the given text, should be understood in the sense of either common or particular nature, the interpretation represented in this article provides significant reasons in favor of the second position.

Keywords: anthropological paradigm, argument via *paradeigma*, Leontius of Byzantium, christology.

Елена Иванова, Лариса Тоноян

Логико-философское и догматико-полемическое наследие Никифора Влеммида (критический обзор).

На русском языке впервые после работы В.Н. Барвинка (1911) публикуется исследование, включающее библиографическое описание обширного наследия известного византийского ученого XIII века Никифора Влеммида. В статье дается обзор критической, переводческой отечественной и зарубежной литературы. В первом разделе собраны воедино сведения обо всех основных изданиях, издателях и переводчиках Влеммида, начиная с конца XIX века и до настоящего времени: А. Гейзенберга, Дж. Мунитиса, М. Ставру, Л.А. Фрейберг, Д.И. Макарова, Л.С. Ряшко и др. Во втором разделе рассмотрены философские сочинения Влеммида, значение его учебника по логике и физике в философском образовании Востока и Запада и несомненное влияние на него комментаторов-неоплатоников, в особенности Филопона, Симпликия и Дамаскина. В третьем разделе статьи рассматриваются догматико-полемические труды Никифора Влеммида, критическое издание которых осуществил в 2007 и в 2013 гг. профессор Православного института св. Сергия в Париже М. Ставру. Издание под-

толкнуло современных исследователей византийской философии к анализу логических средств, применяемых Влеммидом в споре о *Filioque* (статьи Д.И. Макарова), а также к использованию новых логико-математических средств для анализа триадологии Влеммида (В.М. Лурье). В список литературы включены наиболее значимые исследования, с которыми удалось познакомиться авторам.

Ключевые слова: Никифор Влеммид, византийская философия, триадология.

Elena Ivanova, Larisa Tonoyan

Nicephorus Blemmydes' Logical-Philosophical
and Dogmatico-Polemical Legacy: A Critical Review

Nicephorus Blemmydes (1197/98–1272) is one of the greatest Byzantine scholars and an eminent theologian of the Byzantine government in exile at Nicaea. He played a significant role in the history of his age, especially in the uneasy theological polemics with the Latins about the *Filioque*. The coverage of the article is extremely wide. Mainly, the paper is devoted to analyzing the translation history of Blemmydes' legacy into European languages and his activity as an author. It contains a substantial bibliography of the author's works, a critical review of the secondary literature and various commentaries on his works. Much emphasis is put on philosophical and dogmatico-polemical works of Nicephorus Blemmydes, edited and translated by A. Heisenberg, A. Munitiz, E. Gielen, M. Stavrou and D.I. Makarov. The bibliography, the contents of which are amply cited throughout the text, is restricted to books and articles about Blemmydes from the past hundred and fifty years.

KEYWORDS: Nicephorus Blemmydes, Byzantine philosophy, triadology.

Дмитрий Бирюков

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.

В статье рассматривается вопрос о зависимости статьи А.Ф. Лосева «Имяславие», сохранившейся в переводе на немецкий язык, от имяславских текстов П.А. Флоренского. Делается вывод о том, что принимавшаяся до сих пор в качестве наиболее вероятной датировка работы Лосева «Имяславие», относящая ее написание к 1917–1919 гг., сомнительна. В статье показывается, что в «Имяславии» Лосева просматриваются следы влияния текста П.А. Флоренского «Имяславие как философская предпосылка», созданного в октябре-ноябре 1922 г. И некоторые особенности «Имяславия» Лосева не объяснить знакомством Лосева с предшествующими имяславскими текстами Флоренского, но их можно объяснить знакомством Лосева с материалом, представленным в «Имяславии как философской предпосылке» Флоренского. Это такие особенности, как, во-первых, использование анафематствований против Варлаама и Акиндина из

«Синодика православия» в качестве системообразующего источника для осмысления имяславского учения, во-вторых — использование приема, когда формула имяславия приводится на греческом языке, и в-третьих — очень близкое соответствие греческой формулы, приводимой Лосевым, соответствующей формуле у Флоренского. Таким образом, делается вывод о том, что есть достаточные основания полагать, что статья «Имяславие» написана Лосевым либо после создания Флоренским его «Имяславия как философской предпосылки», т.е. после ноября 1922 г., либо, самое раннее, после того, как Флоренский начал выступать в Москве с докладами относительно имяславия (содержание которых отражено в его «Имяславии»), т.е. не ранее весны 1921 г. Это значит, что статья Лосева «Имяславие» могла быть предназначена для религиозно-философского сборника, который планировался к изданию в 1922 г. в Берлине.

Ключевые слова: А.Ф. Лосев, П.А. Флоренский, имяславие, платонизм, паламизм.

Dmitry Biriukov

Reception of Palamism in Alexey Losev's *Imiaslavie* Heritage. Part 1: Dating of Losev's Article "Die Onomatodoxie (russisch „Imiaslavie“)" and the Question of the Dependence of This Article on Pavel Florensky's Texts Dedicated to *Imiaslavie*.

The paper deals with the question of the dependence of Alexey Losev's article "Imiaslavie", which has been preserved in translation into German, on Pavel Florensky's texts dedicated to *Imiaslavie* (Onomatodoxo). It is concluded that the dating of this article to 1917–1919, which has been accepted so far as the most likely one, is doubtful. The paper shows that some of the features of Losev's "Imiaslavie" cannot be explained by the author's familiarity with Florensky's early texts dedicated to *Imiaslavie*. However, in Losev's "Imiaslavie" there are traces of the influence of Florensky's text "Imeslavie as a Philosophical Premise", created in October–November 1922. These are, first, the use of the anathemas against Barlaam of Calabria and Gregory Akindynos from the *Synodic of Orthodoxy* as a system-forming source for understanding the Onomatodoxo teaching. Second, using the device of presenting the formula of *Imiaslavie* in Greek. And, third, the very close correspondence between the Greek formula of *Imiaslavie* given by Losev and Florensky's Greek formula. Thus, it is concluded that there are sufficient grounds to believe that the article "Imiaslavie" was written by Losev either after Florensky created his "Imeslavie as a Philosophical Premise", i.e. after November 1922, or, at the earliest, after Florensky began to make the series of reports on *Imiaslavie* (the content of which was reflected in his "Imeslavie"), i.e. not earlier than the Spring of 1921. This means that Losev's "Imiaslavie" could have been intended for a collection, which was planned for publication in 1922 in Berlin.

Keywords: Alexey Losev, Pavel Florensky, *Imiaslavie*, Platonism, Palamism.

Алексей Каменских, Василий Каменских
Гипотеза об оригенизме Алексея Хомякова
в контексте истории русского платонизма.

Рассматриваются две версии гипотезы об оригенизме А.С. Хомякова, сформулированные В.М. Лурье в публикациях 1994 и 2020 годов. Первая из указанных версий гипотезы, устанавливающая связь между эсхатологическими, антропологическими и теологическими концепциями Алексея Хомякова и Оригена Александрийского преимущественно «из духа системы», оценивается как в значительной степени упрощенная и не вполне соответствующая текстам самого Оригена. Так, Ориген, которому якобы вторит Хомяков, предстает здесь как почти чистый неоплатоник, предлагающий учение о рассеянии божественной генады и не допускающий саму «мысль о существовании человеческой личности». Между тем, анализ текстов Оригена показывает, что оценка этого учителя церкви как (нео)платоника выглядит по меньшей мере спорной: у Оригена нет ни следа учения об эманации; «мысль о существовании человеческой личности» у него предельно ясным образом формулируется, скажем, в его учении о свободе выбора, которое именно Ориген вводит в круг христианской мысли. Вера в индивидуальность тварных существ для Оригена настолько значима, что ей он подчиняет всю свою космологию и эсхатологию. Кроме того, в текстах Оригена достаточно ясно постулировано различие между Богом и совокупностью сотворенных умов — различие, предшествующее грехопадению последних и не снимаемое «восстановлением всего». Для верификации второй версии гипотезы Лурье — в соответствии с которой источником хомяковской рецепции идей Оригена оказался второй том «Общей истории христианской религии и церкви» Августа Неандера (1843 г.) — авторами статьи предпринято детальное сопоставление текстов Хомякова и Неандера. На основании такого сопоставления гипотеза о тексте Неандера как концептуальном источнике хомяковского «оригенизма» оценивается как в достаточной мере правдоподобная. Поскольку Лурье (как, собственно, и Неандер) интерпретирует философские и теологические концепции Оригена Александрийского как платонические и даже неоплатонические, обсуждение вопроса о рецепции оригенизма Алексеем Хомяковым помещается в более широкий контекст истории русского платонизма.

Ключевые слова: А.С. Хомяков, Ориген Александрийский, платонизм в России.

Aleksey Kamenskikh, Vasily Kamenskikh
The Hypothesis about Aleksey Khomyakov's Origenism
in the Context of History of Platonism in Russia.

The paper deals with two versions of the hypothesis about "Origenism" of Aleksey Khomyakov, a Russian philosopher of the 19th century, one of the leaders of the so called Slavophile movement. The hypothesis about Khomyakov's "Origenism" was postulated by Basil (Vadim) Lourié in his works of 1994 and 2020. The authors of

the paper evaluate the 1994 version of the hypothesis as largely simplified and not quite consistent with the texts of Origen of Alexandria. To verify the 2020 version of Lourié's hypothesis which finds in the second volume of A. Neander's "General history of the Christian religion and church" (1843) the source of Khomyakov's "Origenism", the authors analyze the texts of Neander's and Khomyakov's works. The hypothesis about the text of Neander as a conceptual source of Khomyakov's "Origenism" is assessed as sufficiently plausible. As Lourié (as earlier Neander) interprets Origen's philosophic and theological concepts as essentially Platonic, the discussion of the possible reception of Origenism by Aleksey Khomyakov is placed in the broader context of the history of Platonism in Russia.

Keywords: Aleksey Khomyakov, Origen of Alexandria, Platonism in Russia.

Артём Гравин

Самое само как методологический и языковой принцип философии всеединства А.Ф. Лосева.

В статье рассматривается «самое само́» («самость») как языковой и методологический принцип философии всеединства Алексея Лосева. Склонность к универсализму обуславливала отношение Лосева к всеединству как наиболее логически последовательной философской позиции, подразумевающей объединяющий принцип и объединяемую им цельную систему знания. В ряде своих ранних работ Лосев имплицитно и логически выводит принцип онтологической неявленности и языковой невыразимости одного (единого), не анализируя подробно и не именуя его в виде какой-либо определенной категории. Этот принцип получил свое наименование «самое само́» в одноименной работе. Самое само́, по Лосеву, предполагает неявленное и явленное измерение и в то же время полагается допредикативной, внекатегориальной и внеонтологической «категорией». Исходя из этого, фактическое мышление самости вне субъективного и объективного бытия (что в синтезе для Лосева означает бытие личности) определяет характер самого этого мышления в его целостности и, как следствие, характер основанного на нем философского дискурса. При гипотетическом расширении содержания термина «самое само́» представляется возможным провести его структурные аналогии с категорией «ипостась» в богословско-персоналистическом значении.

Ключевые слова: «самое само́», философия А.Ф. Лосева, всеединство, символизм.

Artyom Gravin

The "Self Selfness" as a Methodological and Linguistic Principle of Alexei Losev's Philosophy.

This article examines the "self selfness" as a linguistic and methodological principle of Alexei Losev's philosophy of all-unity. The inclination to universalism determined Losev's attitude to all-unity as the most logically consistent philosophical position, implying a uniting principle and an integral system of knowledge that it unites. In

some of his early works, Losev implicitly and logically deduces the principle of ontological indistinctness and linguistic inexpressibility of the One, without analyzing in detail and without naming it in the form of any definite category. This principle got its designation as the “self selfness” in the work of the same name. The “self selfness”, according to Losev, presupposes an apophatic and cataphatic dimension and, at the same time, it is assumed to be a pre-predicative, out-of-category and out-of-ontology “category”. Therefore, the actual thinking of the self outside of subjective and objective being (which in synthesis means the being of the person for Losev) determines the nature of this very thinking in its integrity and, as a consequence, the nature of the philosophical discourse based on it. With a hypothetical expansion of the content of the term “self selfness”, it is possible to draw its structural analogies with the category of “hypostasis” in the theological-personalistic sense.

Keywords: the “self selfness”, Alexei Losev’s philosophy, all-unity, symbolism.

Светлана Месяц

Аристотель. О сне и бодрствовании (перевод и комментарии).

Трактат Аристотеля *О сне и бодрствовании (De Somno et Vigilia)* входит в число малых психологических сочинений философа, традиционно объединяемых в сборник под названием *Parva Naturalia*. Основную тему трактата составляет поиск развернутого определения сна, включающего в себя указание на формальную, материальную, целевую и действующую причины этого состояния. Аристотель спрашивает, что такое сон, каково его назначение, состоянием какой части тела и души он является и какие причины отвечают за его возникновение. Проведенное исследование позволяет философу установить, что сон представляет собой временное прекращение ощущения, вызванное неспособностью главного органа чувств осуществлять естественную для него деятельность; что причиной сна является периодическое вытеснение тепла из верхней части тела в малую область сердца под давлением стекающих вниз тяжелых и влажных испарений; а целью и назначением — отдых, без которого животное не могло бы продолжать бодрствовать. Предлагаемый читателю первый перевод трактата на русский язык снабжен подробными комментариями, в которых анализируется ход рассуждения Аристотеля, раскрывается содержание основных понятий его учения о душе и обсуждаются отдельные сложные места этого сочинения.

Ключевые слова: психология Аристотеля, физиология Аристотеля, учение о четырех причинах, сон, бодрствование, ощущение, общее чувство, пневма, врожденное тепло, пищеварение, испарение, сердечная деятельность.

Svetlana Mesyats

Aristotle. On Sleep and Waking (A Translation and Notes).

Aristotle’s treatise *On Sleep and Waking (De somno et vigilia)* belongs to the series of short psychological works of the philosopher traditionally grouped together under the

title *Parva Naturalia*. Considering sleep as one of the most important vital functions in which both soul and body share, Aristotle seeks a definition of sleep that would indicate not only its essential form and goal, but also its material and efficient causes. In order to define sleep in terms of his theory of four causes, Aristotle considers what it is, what its purpose is, in which part of the body and soul it takes place, and what agent brings it about. In the course of the study it becomes clear that sleep consists in a temporary inactivity of senses caused by the incapacity of the primary sense-organ to carry out its natural activity. The inability of this organ is in its turn due to the periodic displacement of the natural heat from the upper part of the body into the small region of the heart under the pressure of heavy and moist vapors flowing down. And the final cause of sleep is to give rest to the senses so that the animal can stay awake. This publication of the first Russian translation of Aristotle's treatise *On Sleep and Waking* is provided with detailed commentary, which analyzes the course of Aristotle's argument, explains basic concepts of his doctrine of the soul and discusses the most challenging passages.

Keywords: Aristotle's psychology, Aristotle's physiology, theory of four causes, sleep, waking, sensation, common sense, natural heat, pneuma, digestion, evaporation, cardiac activity.

Дмитрий Черноглазов, Оксана Гончарко
«О великом и малом» Феодора Продрома как образец
неоплатонического комментария к «Категориям» Аристотеля.

Трактат «О великом и малом» — небольшое философское сочинение «платонизирующего» византийского писателя XII в. Феодора Продрома. В рамках настоящей публикации дается первый русский перевод трактата. В предисловии к переводу текст характеризуется с точки зрения его структуры, стиля и философского содержания, а также оцениваются обоснования и опровержения Феодором Продромом разных подходов к отнесению понятий «великого» и «малого» к той или иной категории. В отличие от Аристотелева решения относить эти понятия одновременно к нескольким категориям (отношения и количества), Продром предлагает другое решение этого вопроса, представленное несколькими аргументами в пользу отнесения понятий «великого» и «малого», «многого» и «немного» исключительно к категории количества (τὸ ποσόν), а также к одному из видов противоположностей (τὰ ἀντικείμενα), а именно противоположностям (ἐναντία). В тексте трактата Продром приводит как логические (от правил деления понятий), так и лингвистические (от сложившегося словоупотребления) аргументы. Отдельного интереса достоин его вывод о том, почему понятия «великое» и «малое» невозможно отнести к категории отношения. Поскольку его аргументация не совпадает с решениями Аристотеля и Порфирия, то вполне возможно поставить вопрос об оригинальности продромовского решения или оригинальности той логической традиции, сформировавшейся в рамках неоплатонических византийских школ, которая привела к нему.

Ключевые слова: история неоплатонизма, средневековая логика, византийская философия, Феодор Продром, «Категории» Аристотеля.

Dmitry Chernoglazov, Oksana Goncharko
On the Great and the Small by Theodore Prodromos
as a Sample of Neoplatonic Commentary to Aristotle's Categories.

The treatise *On the Great and the Small* is a small philosophical work of the “Platonizing” (πλατωνίζειν) Byzantine writer of the 12th century Theodoros Prodromos. The publication offers the first Russian translation of this treatise. In the short preface to the translation, the authors characterize the text in terms of its structure, style and philosophical content, while attempting to evaluate Theodoros Prodromos’ arguments on the question of classifying the concepts of “great” and “small”. Unlike Aristotle, who treated these concepts simultaneously in different categories (relation and quantity), Prodromos offers another solution to this issue and presents in his text several arguments in favor of classifying the concepts of “great” and “small” under the category of quantity (τὸ ποσόν) as well as one of the types of opposites (τὰ ἀντικείμενα), that is as contraries (ἐναντία). In the text of the treatise, Prodromos makes use of both logical arguments (implementing the rules for dividing concepts) and linguistic ones (applying established word usage). His conclusion, namely that the concepts of “great” and “small” cannot be classified under the category of relation, is also of particular interest. Since his argument does not agree with the positions of Aristotle and Porphyry, it is worth raising the question of the originality and novelty of the Prodromian solution, or at least the originality of the logical tradition that formed within the framework of the Neoplatonic Byzantine schools and led to Prodromos himself.

Keywords: history of Neoplatonic thought, medieval logic, Byzantine philosophy, Theodoros Prodromos, Aristotle’s *Categories*.

Алексей Гараджа
Ириней Лионский. Против ересей 1.29–30 (перевод и комментарии).

В публикации представлен новый русский перевод глав из трактата Ириней Лионского «Против ересей», касающихся ключевой фигуры гностической мифологии Софии-Ахамоф, она же «Барбело» и «Пруник», выполненный по последнему критическому изданию трактата А. Руссо и Л. Дутрело (1979). Прежний русский перевод П. Преображенского (1900), осуществленный по устаревшим изданиям, и сам в настоящее время устарел. Исходный греческий текст Ириней почти полностью утрачен, трактат дошел до нас главным образом в латинском переводе — нескладном и тяжеловесном: чтобы и по-русски дать знать об этой особенности стиля, а точнее — его отсутствия, переводчик сообщил тексту некоторую ритмическую организацию, имея в виду, что ритм настолько же заденет читателя, как и тяжеловесность, но вместе с тем облегчит чтение — разумеется,

не в ущерб точности передачи. Перевод сопровождается подробными комментариями. В порядке эксперимента в русском тексте использована буква *фута́*, упразднение которой в 1918 г. по сей день серьезно мешает точной передаче кириллицей многих имен и понятий из греческого, еврейского и прочих языков.

Ключевые слова: Иринея Лионский, гностицизм, Барбело, Пруник.

Alexei Garadja

Irenaeus. *Against Heresies* 1.29–30 (A Translation and Notes).

The publication presents a new Russian translation of the chapters of Irenaeus' *Adversus haereses* dedicated to the key figure of Gnostic mythology Sophia-Achamoth (also called *Barbelo* and *Prunicus*). The translation is based on the standard critical edition of Irenaeus' treatise by A. Rousseau and L. Doutreleau (1979). The previous Russian translation by P. Preobrazhenskiy (1900), based on obsolete editions, is currently obsolete itself. The original Greek text of Irenaeus is almost entirely lost, we can only judge the treatise by the extant Latin translation which is rather awkward and clumsy. To make the reader aware of this peculiarity of style, or rather of its deficiency, the Russian translator has imparted to the text a certain rhythmic organization meant to affect the reader in a way analogous to how the clumsiness would, at the same time facilitating the reading – without distorting the intended meaning, to be sure. The translation is accompanied by extensive notes. Another experimental feature of the translation is the usage of the letter *фута́* (ϑ) expunged from the Russian alphabet in 1918, which has greatly impaired the Cyrillic script's ability to accurately render many names and notions coming from Greek, Hebrew, and other languages.

Keywords: Gnosticism, Barbelo, Prunicus, Plato.

Ольга Алиева

Путеводитель к благой жизни.

Эта книга, ставшая плодом первого международного семинара (2015) в рамках проекта Plato Dialogue Project, является также первой в одноименной серии Oxford University Press. Заявленная цель проекта PDP заключается в том, чтобы стать «центральным исследовательским форумом в платоноведении». Таким образом, диалог «Филеб», считавшийся некогда «скрыченным и узловатым», открывает новую книжную серию, попадая вместе с тем в число наиболее «творческих» и «глубоких» философских трудов, сравнимых разве что с «Государством» Платона и «Никомаховой этикой» Аристотеля. Статьи, представленные в сборнике, во многом стремятся оправдать такую характеристику, показывая новаторские решения позднего Платона в области диалектики, онтологии, космологии и этики. Но хотя «философская дискуссия», действительно, получилась достаточно разнообразной и насыщенной, за ее пределами остались многие вопросы историко-философского контекста, которые могли бы пролить свет на печально известные «узлы» этого загадочного диалога.

Ключевые слова: Платон, «Филеб», удовольствие, благо, этика.

Olga Alieva
Companion to a Good Life.

This book results from an international seminar held in 2015 in Norway within the Plato Dialogue Project. This project, which gives name to a new book series with Oxford University Press, pursues the aim of becoming “a central research forum for Platonic scholarship”. Thus *Philebus*, once said to be “gnarled and knotted”, inaugurates this series at the same time taking its place among “extraordinarily creative and profound” works of philosophy, being explicitly compared to Plato’s *Republic* and Aristotle’s *Nicomachean Ethics*. The papers collected in this volume largely justify this laudatory description by highlighting Plato’s innovative solutions in the fields of dialectic, ontology, cosmology, and ethics. Though the “philosophical discussion” has indeed turned out to be rich and multifarious, questions related to the *Philebus*’ historical and philosophical context are not touched upon, thus leaving the reader to wonder whence the notorious “knots” originated.

Keywords: Plato, the *Philebus*, pleasure, the good, ethics.

Пауль Рихард Блюм
Платонизм в Германии.

В 2019 году под редакцией Алана Кима вышел объемный справочник о влиянии Платона на философов в Германии с XV по конец XX века. Главы работы посвящены Николаю Кузанскому, Лейбницу, Моисею Мендельсону, Канту, Гегелю, Шлейермахеру, Шопенгауэру, Когену и Наторпу, Ницше, Гуссерлю, Хайдеггеру, Кремеру и Гайзеру, а также Гадамеру. Очевидно, что Николай Кузанский и Лейбниц принадлежат к эпохе, предшествовавшей классической немецкой философии, начавшейся в конце XVIII века; они задают тон восприятию Платона в Германии, а именно — в качестве альтернативы философии аристотелевской традиции и в качестве опоры для христианской философии. Начиная с Мендельсона и Канта рецепция Платона начала в большей степени фокусироваться на его оригинальной мысли. В изменившемся философском контексте Платон представлял собой альтернативу догматической философии: акцент был сделан на диалогической составляющей его философии как способе приближения к истине. Одновременно на второй план отошло религиозное изменение философии Платона, а на первый выдвинулся выявленный в ней баланс между абсолютным и конечным, между дуализмом и монизмом, эпистемологией и метафизикой. Данный справочник предлагает новый взгляд на известных философов и призывает к дальнейшему исследованию их восприятия философии самого Платона, а также различных направлений платонизма.

Ключевые слова: Платон, немецкий платонизм, Brill’s Companions.

Paul Richard Blum
German Platonism.

Alan Kim produced a handbook on the impact of Plato on philosophers in Germany from the 15th through the late 20th century. Chapters are dedicated to Nicholas of Cusa, Leibniz, Mendelssohn, Kant, Hegel, Schleiermacher, Schopenhauer, Cohen and Natorp, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Krämer and Gaiser, and Gadamer. Evidently, Nicholas of Cusa and Leibniz belong to an era prior to classical modern German philosophy, which started in the late 18th century; they set the tone of how Plato was known, namely, as the alternative to Aristotelian school philosophy and support of Christian philosophy. With Mendelssohn and Kant the reception of Plato began to focus on his original thought. Plato represented an alternative to dogmatic philosophizing: philosophy is performance in dialogue and approximation to truth. Likewise, religious parameters were set aside, and the balance between the absolute and the finite, between dualism and monism, epistemology and metaphysics was laid down. This handbook opens a new view on famous philosophers and encourages to investigate further the engagement of philosophers with Plato and various strands of Platonism.

Keywords: Plato, German Platonism, Brill's Companions.

Ирина Протопопова

Герменевтика темпоральности: диалектика времени у Платона.

Рецензия посвящена книге Алексея Плешкова о философии времени у Платона. Рецензент рассматривает формулировку задач исследования, специфику структуры книги, реконструкционистский подход автора. Кратко представлены основное содержание и выводы по каждой из трех глав монографии — «Вечность», «Мгновенность», «Время». В завершение дано описание целостной конструкции темпоральности у Платона, предложенной Плешковым: 1) *вечность* как полнота длящегося «здесь и сейчас» идеального бытия; 2) *мгновенность* как зазор, зияние, разрыв в бытии, функционирующий как *иное*, как способ не-бытия *материи* и необходимое условие космоса; 3) *время* как способ относительного бытия, то есть становления, при этом подверженного упорядоченности благодаря своей родственности вечному. Подчеркивается, что тема темпоральности у Платона благодаря мощной диалектической конструкции книги перерастает, по сути, в описание платоновской философии как некоей целостной системы. На взгляд рецензента, красота этой действительно стройной конструкции и является главным «недостатком» — такая отточенная завершенность производит впечатление, что автор «закрыв тему». В целом, однако, книга оценивается как плодотворный союз аналитической философии и герменевтики.

Ключевые слова: Платон, темпоральность, вечность, мгновенность, время, герменевтика, диалектика.

Irina Protopopova

Hermeneutics of Temporality: Dialectics of Time in Plato.

The review is devoted to Alexey Pleshkov's book about the philosophy of time in Plato. The reviewer considers the formulation of the research objectives, the specifics of the book structure, and the reconstructionist approach of the author. The main content and conclusions of each of the three chapters of the monograph — "Eternity", "Instantaneity", "Time" — are briefly presented. In conclusion, a description of the integral construction of temporality in Plato proposed by Pleshkov is given: 1) Eternity as the fullness of the ideal being everlasting *hic et nunc*; 2) Instantaneity as a gap in being, functioning as the "other", as a way of non-being of matter, and as a necessary condition of the cosmos; 3) Time as a way of relative being, that is, becoming, which at the same time is subject to order due to its kinship to Eternity. It is emphasized that the author's treatment of temporality in Plato, thanks to the powerful dialectical construction of the book, actually develops into a full-fledged description of Plato's philosophy as an integral system. The reviewer believes that the beauty of this truly clear design is the main "drawback" of the book: such a refined completeness gives the impression that the author is "done and dusted" with the topic. Nevertheless, the book on the whole appeals to the reader as a fruitful union of analytical philosophy and hermeneutics.

Keywords: Plato, temporality, eternity, instantaneity, time, hermeneutics, dialectics.

Владимир Вишняков

Ресурсы «скрытого Бога».

Антология «М. Хайдеггер: pro et contra» представляет собой подробное и историческое собрание живых, пристрастных и заинтересованных откликов российских исследователей на беспокоящее мышление немецкого философа. Собранный в антологии материал охватывает первую реакцию (в основном, с религиозно-философских позиций) сразу после публикации трактата «Бытие и время», затем марксистскую рецепцию, постсоветские интерпретации и современные актуальные исследования. В самом общем виде изменения в восприятии концепций немецкого философа в России можно связать с постепенным отходом от платонической оптики и уменьшением влияния религии и идеологии. Для всех, кто интересуется античной философией, в сборнике представлено несколько статей, анализирующих интерпретацию Хайдеггером древнегреческого мышления. К сожалению, платоническая проблематика в антологии почти не представлена, поэтому к ней можно приблизиться лишь косвенно, отправляясь от деконструированных немецким философом в проекте герменевтики фактичности и «Бытия и времени» концепций Аристотеля. Тем не менее, собранные в антологии статьи представляют различные и оригинальные подходы к исследованию связей мышления Хайдеггера и античной философии, сфо-

кусированные на исследовании человеческого «бытия-в-мире», где обнаруживаются глубинное единство мышления и языка.

Ключевые слова: Хайдеггер, Платон, Аристотель, русская философия, античная философия.

Vladimir Vishnyakov
Stocks of the 'Hidden God'.

The anthology *M. Heidegger: pro et contra* is a detailed historical collection of lively and engaged responses from Russian researchers to the disturbing thinking of the German philosopher. The articles and fragments presented in the book embrace the first reaction (mainly from a religious and philosophical standpoint) immediately after the publication of the treatise *Being and Time*, the Marxist reception, post-Soviet interpretations and contemporary thematic research. From the most general point of view, changes in the perception of Heidegger's concepts in Russia can be associated with a gradual departure from Platonic optics and a decrease in the influence of religion and ideology. For anyone interested in ancient philosophy, the anthology contains several articles analyzing Heidegger's interpretation of ancient Greek thought. Unfortunately, the Platonic issues are almost lacking in the book, so they can only be approached indirectly, starting from the concepts of Aristotle deconstructed by the German philosopher in the project of hermeneutics of facticity and in his *Being and Time*. Nevertheless, the articles collected in the anthology contain different and original approaches to the study of the connections between Heidegger's thinking and ancient philosophy, focused on the analysis of prereflective human "being-in-the-world", where the profound unity of thinking and language is revealed.

Keywords: Heidegger, Russian philosophy, Plato, Aristotle, ancient philosophy.

П37 **Платоновские исследования. Вып. XIV (2021/1) /**
Под ред. И.А. Протопоповой, А.В. Гараджи (отв. ред.)
и др. М.–СПб.: ПФО; РГГУ; РХГА, 2021. — 360 с.
p-ISSN 2410-3047 / e-ISSN 2619-0745

В первый раздел 14-го выпуска «Платоновских исследований» вошли статьи К. Спассовой о платонической теории мимесиса в трактовке Ж.-П. Вернана и Ф. Щербакова об истоках сократической иронии у Платона. Во втором разделе представлены статьи В. Петрова об источниках и контекстах «Мученичества ап. Павла», Е. Мирошниченко о платонической монадологии Теона Смирнского и Григория Нисского, а также ряд статей по византийской логике и богословию (Т. Щукин об ангелологии у Михаила Пселла; О. Ноговицин об «антропологической парадигме» Леонтия Византийского, Е. Иванова и Л. Тоноян о наследии Никифора Влеммида). Раздел переводов включает переводы С. Месяц («О сне и бодрствовании» Аристотеля), Д. Черноглазова и О. Гончарко (трактат Феодора Продрома «О великом и малом»), А. Гараджи (главы из трактата Иринея Лионского «Против ересей»). Раздел рецензий содержит рецензии О. Алиевой на сборник, посвященный диалогу «Филеб» (2019), П.Р. Блюма на *Brill's Companion* о платонизме в Германии (2019), И. Протопоповой на монографию А. Плешкова о диалектике темпоральности у Платона (2021), В. Вишнякова на сборник статей, отражающих разные исторические периоды русской Хайдеггерианы (2020). Журнал индексируется в Scopus и РИНЦ. Электронная версия доступна на собственной странице журнала pinvestigations.ru.

УДК 1
ББК 87.3(о)

Научное издание

**Платоновские исследования.
Вып. XIV (2021 / 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 06.06.2021.

Бумага офсетная. Формат 60 x 90¹/₁₆.

Усл. печ. л. 19.78

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.